



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

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

Dirección

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València
pedro.teruel@uv.es

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Fernando Moledo, Universidad de Buenos Aires - CONICET
fernandomoledo@gmail.com

Secretaria de calidad

Marcela García, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
garcia.marcela@gmail.com

Editores científicos

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

Comité científico

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

Proyecto estético y diseño

Marco Ranieri, CIAE, Universitat Politècnica de Valencia

Editor de estilo y maquetista

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València





Índice

- 8 Editorial
Jacinto Rivera de Rosales
DOI 10.7203/REK.1.1.8025

Artículos

- 11 Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant
Jesús Conill
DOI 10.7203/REK.1.1.7947
- 24 Acerca del concepto de *dignidad humana* en la filosofía kantiana: del hombre como *fin en sí mismo* al hombre como *ciudadano del mundo*
Ileana Beade
DOI 10.7203/REK.1.1.6467
- 39 *Observaciones*, universalismo ético y Kant: lectura desde el feminismo filosófico
María Luisa Posada Kubissa
DOI 10.7203/REK.1.1.5175
- 49 Contemporary Science Between Theoretical and Practical Reason: A Transcendental-Pragmatic Approach to Quantum Theory
Patricia Kuark-Leite
DOI 10.7203/REK.1.1.7915
- 60 Schopenhauers Kritik an Kants Freiheitsantinomie und ihrer Auflösung
Dietmar H. Heidemann
DOI 10.7203/REK.1.1.7997
- 69 Kant in Deutschland. La revista *Kant-Studien* entre 1897-2015
Pedro Jesús Teruel
DOI 10.7203/REK.1.1.7995

- 85 Introducción y traducción de *Sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia rigurosa* de K. L. Reinhold.
David Hereza Modrego
DOI 10.7203/REK.1.1.6835

Reseñas

- 99 Immanuel Kant: *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología*. Introducción, edición crítica y traducción de Manuel Sánchez Rodríguez. Granada, Comares, 2015, 272 pp. ISBN: 978-8-4904-5261-5.
Fiorella Tommasini
DOI 10.7203/REK.1.1.6456
- 101 Halla Kim: *Kant and the Foundations of Morality*. Lanham, Maryland, Lexington Books, 2015, 285 pp. ISBN: 978-0-7391-7900-0.
Daniela Alegría
DOI 10.7203/REK.1.1.7998
- 103 Georg Cavallar: *Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens*. Berlin, De Gruyter, 2015, 215 pp. ISBN: 978-3-11-042940-4.
Lorena Cebolla Sanahuja
DOI 10.7203/REK.1.1.7097

Eventos y normas para la publicación

- 108 III Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Fernando Moledo
DOI 10.7203/REK.1.1.8026



Editorial

Presentación de la REK

Iniciamos con este número la revista de la SEKLE, la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española. Esta asociación nació en el año 2010 como fruto de una larga tradición en la investigación, enseñanza y escritos sobre la obra de Kant habida en la mayoría de los países de habla española a lo largo del s. XX. La realidad de todo este considerable trabajo trajo consigo la necesidad de formar una comunidad pensante que se reconociera como tal y se encontrara en un diálogo directo a fin de potenciarse exponiendo y explicándose mutuamente su comprensión y sus propuestas sobre el modo crítico-transcendental de filosofar. Con este propósito hemos mantenido ya dos congresos, en Bogotá en el año 2012 y en Madrid en el 2014; en septiembre de este año organizaremos el tercero en México. En medio de este proyecto se sentía de igual modo la exigencia de fundar un órgano propio de publicación, algo que se vino pidiendo en diversas Asambleas celebradas cada año. Con ese fin nace esta revista, la REK, la *Revista de Estudios Kantianos. Publicación Internacional de la SEKLE*.

La REK aparece con una clara voluntad de calidad y de reconocimiento académico. Se ha dotado para ello de la organización y de los requisitos que dictan los nuevos criterios de excelencia para las revistas. Cuenta con una dirección colegiada, un Secretario, un Consejo de Redacción en donde están presentes miembros de diversos países de habla hispánica, utiliza una plataforma digital abierta y transparente para los autores, lleva a cabo escrupulosamente el proceso de doble evaluación ciega de los artículos y saldrá dos veces al año con la regularidad exigida. Quiere por tanto ponerse a la altura de otras revistas kantianas internacionales, cuyo ejemplo intenta seguir, a fin de poder prestar un buen servicio a la comunidad de kantianos hispánicos, de la que parte y a la que se dirige como órgano de referencia, de expresión, de estudio y de información. Queremos poner en ello nuestro empeño colectivo.

Pensamos que con ello hacemos asimismo una contribución a la filosofía actual, que debe poder expresarse en diferentes idiomas para no perder su riqueza expresiva. No nos dirige en esta empresa un simple interés histórico, y menos aún historicista, de análisis meramente erudito de textos que estuvieran ya sobrepasados y muertos, confinados a una época. Hemos de tener en cuenta que una vigorosa producción de pensamiento, hasta en sus elementos más adheridos a la particularidad de una cultura, nos aporta y nos interpela en la comprensión de nuestra existencia, de manera que podamos entrar en diálogo con ella como si de un contemporáneo nuestro se tratara, porque buscamos el mismo fin: iluminar la verdad, es decir, miramos igualmente de frente a aquello que debe y quiere ser pensado, con la misma aspiración a entender qué es lo que se da y sucede, cómo guiarnos en la acción y en el sentir. Pero es que además la filosofía kantiana y transcendental ha mostrado su potencia y fecundidad a lo largo de sus dos siglos de existencia, de manera que Kant resulta ser un filósofo imprescindible para la filosofía contemporánea. La presencia y vitalidad actual de las ideas kantianas y más aún si cabe del modo transcendental y crítico de pensar en sus diferentes versiones contemporáneas: fenomenológica, hermenéutica, analítica, o incluso postmoderna, de filosofías diversas que se reclaman sin embargo de impronta transcendental, son poderosas. Ellas se encuentran en constante diálogo y confrontación con otros modos de planteamiento más empiristas o que prefieren acogerse al modelo científico como única fuente de verdad, o con aquellos que se sitúan en un horizonte de totalidad siguiendo la línea de Spinoza o de Hegel, o bien con los que proceden a la manera de Nietzsche, en parte fragmentaria y poética.

Y esto ocurre en los distintos ámbitos de la reflexión filosófica: la ontología, la ética, la estética, la filosofía del derecho, de la historia, de la política, de la naturaleza, de la religión. Si pensamos en la constitución de la subjetividad o del poder político, en qué es lo real y sus diferentes modos de ser, sobre qué es el hombre, la vida o el mundo, cómo entender la experiencia estética o cómo guiarnos en el sentido de la historia, sobre si es real la libertad y cuál es su construcción moral y legal, en qué consiste el conocimiento objetivo o los diversos niveles de la acción, etc., en todos estos asuntos Kant y el modo transcendental de planteárselos siguen siendo un referente primordial con el que dialogar y anudar nuestra reflexión. De ahí queremos partir, de esa matriz viva, para afrontar la tarea siempre presente del pensar, de aclararnos, de orientarnos en lo que es, con el objetivo también de sacar a la luz nuevas comprensiones y perspectivas, de poner igualmente en claro lo no dicho o lo no enteramente pensado en lo dicho y en lo pensado, o bien aquello que no fue acertadamente planteado y cómo debía haberlo sido, apropiándonos de sus indicaciones y abordando desde ahí

también los temas que más nos acucian en el presente. Esta sería una investigación histórica y filosofante, capaz de renovar el pensamiento, de aportar a nuestro presente elementos que se han malentendido, o incluso olvidado, o no se han tenido en cuenta, y que son sin embargo potentes y productivos para la intelección de aquellos asuntos que nos preocupan.

Esa es la función de la SEKLE y de la REK, su revista. Esperemos estar a la altura de nuestra determinación, de nuestra *Bestimmung*. Esa será la labor de todos aquellos que, de un modo u otro, participarán en su configuración y contenido. A todos ellos y a los lectores que tenga a bien acercarse a esta nueva publicación vaya aquí un cariñoso saludo de amistad en lo humano y en la filosofía.

Jacinto Rivera de Rosales
Presidente de la SEKLE
UNED, Madrid

DOI 10.7203/REK.1.1.8025



Artículos

Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant

JESUS CONILL¹

Resumen

En una época en que resurgen nuevas formas de naturalismo e incluso de naturalización de la razón, mi propósito es mostrar que en Kant encontramos un modelo clásico de pensamiento en el que es posible armonizar lo natural y lo moral, a partir de las raíces pragmáticas de la razón pura práctica en la naturaleza humana (antropología pragmática) y de las disposiciones naturales y morales, expuestas en una estética de las costumbres o estética de la libertad, que constituyen un complemento necesario de la metafísica de las costumbres o metafísica de la libertad entendida como autonomía moral.

Palabras clave: disposiciones naturales, antropología pragmática, libertad, autonomía moral, naturaleza humana.

Dispositions of Human Nature and Moral Autonomy in Kant's Practical Philosophy

Abstract

At a time when new forms of naturalism and even of naturalisation of the reason are once more coming forward, my intention is to show that Kant represents a classical model of thought in which the natural and the moral domains can be brought together in harmony, from the pragmatic roots of practical pure reason in human nature (Pragmatic Anthropology) and from natural and moral dispositions, set forth in an aesthetics of customs or aesthetics of freedom, which constitute a necessary complement to the metaphysics of customs or metaphysics of freedom, understood as moral autonomy.

Key Words: natural dispositions, pragmatic anthropology, freedom, moral autonomy, human nature.

1. Radicación antropológica *versus* naturalización de la razón pura práctica²

Estamos de nuevo en tiempos proclives a la naturalización de la filosofía y de la razón, incluso refiriéndose a la propia filosofía de Kant (Louden 2000; Moya 2011), aunque también existen posiciones críticas de tales intentos (Teruel 2008, 2011). Por mi parte, he intentado reconstruir el planteamiento kantiano del problema que existe en el fondo de la relación entre naturaleza y libertad, teniendo en cuenta principalmente lo que significó el complemento antropológico de la filosofía trascendental kantiana, es decir, su radicación antropológica, en el peculiar sentido kantiano (Conill 1991).

No basta con aludir a la parte 'empírica' de la filosofía moral kantiana para ceder a la moda y defender un 'naturalismo' en Kant, por muy 'débil' que se lo califique, como hace Louden (2000) y más recientemente defiende Habermas desde su propia perspectiva (2006, 2009). Pues, aunque el estudio empírico de la naturaleza humana es una parte necesaria y complementaria de la filosofía práctica

¹ Universitat de València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació.

² Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

kantiana, esta exigencia no es razón suficiente para hablar de una ‘ética empírica’ en Kant, ni tampoco de ‘naturalismo’, sino de la necesaria y complementaria articulación de varias perspectivas en la filosofía práctica kantiana, a pesar de que habitualmente sólo se haya subrayado una de ellas.

Por su parte, las observaciones de Kant sobre un ‘tránsito’ (*Übergang*) de la naturaleza a la libertad, o bien sobre una posible conexión entre ambas en sus escritos, no sugieren ninguna forma de naturalismo ético, ni tampoco cabe sustentarlo recurriendo a la ‘antropología’, como cuando se remite a textos como el de la *Moralphilosophie Collins* (del semestre de invierno de 1784-85, inmediatamente antes de la publicación de la *Grundlegung*), en que se afirma lo siguiente: “la moral no puede sostenerse sin la antropología, pues ante todo tiene que saberse si el sujeto está en situación de conseguir lo que se exige de él, lo que debe hacer” (Kant 1988: 38-39); es decir, que hay que conocer primero si el sujeto es capaz de hacer lo que se le exige (Louden 2000: 8).

Que la filosofía moral requiere una parte empírica para determinar las leyes “de la voluntad del hombre, en la medida en que es afectado por la naturaleza” (Kant 1968; GMS, AA 4: 387/14)³ queda patente desde el comienzo de la *Grundlegung*, pero no sugiere ningún compromiso con ninguna forma de ‘naturalismo débil’ en la ética. Por ‘naturalismo débil’ Louden entiende

la visión de que los hechos empíricos sobre la naturaleza humana, aunque no pueden establecer o justificar principios morales normativos, no pueden contradecir tales principios. No tenemos (ni podemos tener) deberes morales de hacer cosas que son físicamente imposibles para nosotros, y este conocimiento de lo que es físicamente imposible es empírico, es decir, proviene de la segunda parte de la ética de Kant (Louden 2008: 8).

Ciertamente ‘deber’ presupone ‘poder’. Pero estas consideraciones no justifican en absoluto la calificación de la ética kantiana como ‘naturalismo’, ni fuerte ni débil. Como tampoco la fuerte preocupación [de Kant] por hacer que los principios morales sean eficaces en la vida humana justifica considerar la ética de Kant como ‘naturalista’. Tampoco esto implica naturalismo alguno.

No hay que olvidar que, según Kant, entre el ámbito del concepto de la naturaleza como lo sensible y el de la libertad como lo suprasensible se abre un ‘abismo infranqueable’, “de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible” (Kant 1968; KU, AA 5: 176/74); sin embargo, a continuación, Kant afirma que el mundo de la libertad “*debe tener influjo*” sobre el de la naturaleza, es decir, “el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes” (Kant 1968; KU, AA 5: 176/74). Por tanto,

tiene, pues, que haber un fundamento para la *unidad* de lo suprasensible, que yace a la base de la naturaleza, con lo que el concepto de libertad encierra de práctico; el concepto de ese fundamento (...) hace posible el tránsito del modo de pensar (*Denkungsart*) según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro (Kant 1968; KU, AA 5: 176/74).

Kant acepta, pues, que es posible la relación entre los dos reinos; y buena parte de su obra sobre educación, antropología, estética, religión e historia se dedica a esa tarea. Porque la filosofía moral (fundamental y aplicada) de Kant está interesada en crear un nuevo mundo moral más allá de la estricta naturaleza que nos viene dada, por tanto, en la fecunda conexión –aunque no en la confusión– entre naturaleza y libertad (Conill 1991; Louden 2000; Teruel 2008, 2011).

En este contexto de las relaciones entre el mundo de la naturaleza y de la libertad, como anécdota significativa, cabe recordar que Kant mismo se vio involucrado en la reflexión sobre el cerebro, en concreto sobre la localización cerebral de las actividades superiores, cuando un colega suyo, el neurofisiólogo Samuel Thomas Sömmerring, le pidió que escribiera un epílogo a su libro, publicado en 1798, *Sobre el órgano del alma* (1796) (Teruel 2008: IV). Ya en este momento se vislumbra lo que se

³ Se cita por la edición de la Academia (volumen y página) y, a continuación, se indica la página de la correspondiente traducción española.

sigue planteando hasta el día de hoy: la necesidad de reflexionar si el mejor camino para comprender la realidad humana es el de pretender una ‘ciencia unificada’ o el de reconocer un inevitable perspectivismo intelectual.

Kant era conocedor de las aportaciones de von Haller (Teruel 2008: 229, ss), que – superando la idea de los ‘espíritus animales’– se situaría en la línea de la neurología contemporánea, donde lo decisivo será la conexión entre la dimensión neurofisiológica y la subjetividad humana (lo físico y lo mental). Pero Kant era también consciente de la dificultad del problema del ‘órgano’ de las ‘fuerzas anímicas’ y considera imposible su solución: “[Si tratas de convertir, por medio de la razón, estas incertidumbres en certezas] no adelantarás más que si intentas delirar razonadamente” (Teruel 2008: 232). Pero, entonces, ¿es ‘eternamente vana’ la “investigación sobre el modo en que los órganos del cuerpo se hallan en conexión en el pensamiento”? (Kant 1773; Carta a Marcus Herz, Br., AA 10: 145).

Para Kant, el intento de comprender la racionalidad a partir de la organización de la materia cerebral quedaría fuera de las posibilidades del conocimiento humano (Kant 1785; RezHerder, AA 08: 54-55). Ahora bien, ¿no se podría resolver el asunto recurriendo a la antropología kantiana? No es tan simple la solución como podría parecer a primera vista, porque la antropología fisiológica no permite comprender la libertad del hombre y, por eso algunos piensan que “Kant desplaza la antropología al ámbito pragmático” (Teruel 2008: 240), donde se ocupa de un ‘conocimiento del mundo’, que le interesa al hombre para orientarse en su vida, para saber lo que como ser libre “puede y debe hacer” (Kant 1798; Anth, AA 07: 119). La antropología, incapaz de responder adecuadamente a la pregunta sobre qué es el hombre, queda orientada pragmáticamente hacia la aplicación (Conill 2006), la ‘prudencia’ (Kant 1785; V-Anth/Mron, AA 25: 1210-1211; Aubenque 1999; Teruel 2008: 245-246) y el progreso humano.

No obstante, otra salida a la que se ha recurrido en reiteradas ocasiones consiste en remitirse a una posible ‘antropología trascendental’ (Llano 1973; Teruel 2008)⁴. Sin embargo, a mi juicio, a la pregunta acerca de qué es el hombre, o mejor, en qué consiste la realidad humana, sólo se puede responder reconociendo el carácter perspectivo de la razón y atendiendo a las diversas dimensiones del ser humano. Algo que se puede conseguir si se aprovecha el impulso transformador de la filosofía que Kant inicia, pasando de la ontología (como ciencia del ente) a la analítica del entendimiento (ciencia de la razón pura) y radicalizando todavía más tal transformación hasta llegar a un nivel que permita la relación con el creciente e innovador desarrollo de las ciencias naturales, sociales y humanas.

2. Disposiciones naturales y morales

Aunque Kant no expuso sistemáticamente las bases biológicas de la razón pura, ni tampoco las hermenéuticas, sí ofreció un estudio de las ‘raíces pragmáticas’ de la razón pura práctica en la naturaleza humana y de sus disposiciones (*Anlagen*) naturales y morales. La antropología ‘práctica’ o ‘pragmática’ se convierte en Kant en el complemento indispensable de la metafísica crítica. A la metafísica de la razón acompaña en todo momento una antropología, a la que Kant denomina también ‘antropología moral’ en la *Metafísica de las costumbres* (Kant 1968; MS, AA 06: 217/21). La crítica trascendental, exponiendo el momento puro y activo de la razón en su función unificadora, aportaría una fundamentación objetiva de lo que la antropología trataría mediante un enfoque subjetivo. Esta complementariedad entre antropología y metafísica crítica (de carácter lógico-trascendental) sigue siendo válida en el ámbito práctico. Así, el estudio de la naturaleza humana no va en contra de la metafísica crítica, sino que completa la filosofía trascendental desde otra perspectiva. La antropología sirve para entender mejor las bases que la naturaleza humana ofrece al desarrollo de los usos de la razón pura.

Pues el hombre es un ‘ser viviente’, perteneciente a una de las especies animales y, como tal, tiene un amor a sí mismo (*Selbstliebe*) físico en orden a la conservación de sí mismo, a la prolongación de

⁴ La antropología moral no se confunde con la antropología en sentido pragmático.

la especie y a la comunidad con otros. Pero también es un ser natural *dotado de razón* (*vernünftiges Wesen*), por la que el amor a sí mismo produce la inclinación a compararse e igualarse con los demás. A estas dos disposiciones (*Anlagen*) del hombre Kant agrega una tercera, a la que denomina “[disposición] para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*” (Kant 1968; RGV, AA 06: 26/35)⁵. Esta disposición equivale a “la susceptibilidad del respeto por la ley moral *como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío*” (Kant 1968; RGV, AA 06: 27/36)⁶. En realidad se trata del ‘fundamento subjetivo’ por el que podemos aceptar el respeto a la ley moral como ‘motivo impulsor’ en nuestras máximas para la acción. Aquí la razón no se reduce a una mera capacidad de un ser corporal viviente, que puede ponerse al servicio de cualquier motivo; aquí la razón muestra su raíz más profunda: la libertad como autonomía, que no puede supeditarse a nada. Desde esta perspectiva, el hombre es un ‘ser racional’ (*Vernunftwesen*) por estar dotado de libertad interna y ser capaz de obligación hacia la humanidad en su persona y en la de los demás.

Y todas estas disposiciones (*Anlagen*) –“la *primera* no tiene por raíz razón alguna, la *segunda* tiene por raíz la razón ciertamente práctica, pero que está al servicio de otros motivos; sólo la *tercera* tiene como raíz la razón por sí misma práctica, esto es la razón incondicionadamente legisladora”– (Kant 1968; RGV, AA 06: 28/37) son ‘originarias’ (*ursprünglich*), “porque pertenecen a la *posibilidad de la naturaleza humana*” [“denn sie gehören zur *Möglichkeit der menschlichen Natur*”] (Kant 1968; RGV, AA 06: 28/37)⁷. La dificultad se halla en el modo de conectar y conciliar ‘lo físico y lo moral de la naturaleza humana’. Para lo cual, según el propio Kant, lo que importa es la fecundidad del conocimiento del hombre, en el que destaca la ‘doctrina de la inteligencia’, de la que se ocupa la antropología kantiana.

Efectivamente, la ‘antropología’ fue decisiva en la configuración del conjunto de la filosofía de Kant, al menos por las siguientes razones: 1) por su papel en la gestación misma de la filosofía crítica, es decir, en el proceso de formación del criticismo; 2) por la conversión de la psicología empírica en antropología, en forma de complemento indispensable de la metafísica crítica en su vertiente práctica (a partir de la que se descubre una peculiar antropología moral); 3) por su crítica de la psicología racional en el sentido de *metaphysica specialis* (que había servido de base para una antropología metafísica dentro del ordo racionalista); 4) por la sugestiva propuesta kantiana de una original ‘antroponomía’ (en la *Metafísica de las costumbres*) (Conill 1999); y 5) por sus aportaciones, basadas especialmente también en la “Metodología de la razón práctica” de la *Crítica de la razón práctica*, la *Crítica del Juicio* y la *Metafísica de las costumbres*, a una *humanitas aesthetica* (García Morente 1981), por tanto, para la elaboración de una ‘estética de las costumbres’ o estética de la libertad. El estudio de la naturaleza humana complementa la filosofía trascendental desde las perspectivas empírica y pragmática, como muestra el desarrollo de la antropología kantiana a partir de los primeros años de la década de los setenta (Brandt 1991). Aunque sólo con posterioridad a Kant se han desarrollado los estudios biológicos, etológicos y hermenéuticos que incluso han ido transformando el enfoque de la misma filosofía trascendental.

Así, por ejemplo, la tradición que interpreta a Kant en conexión con la fisiología pondrá de manifiesto incluso que la conciencia y la lógica son la expresión en el orden de la razón de impulsos que provienen de instancias infraestructurales. En esta línea el propio Nietzsche podría pasar por un peculiar kantiano que radicalizó el ‘giro copernicano’ hasta las raíces perspectivistas y hermenéuticas de la libertad⁸, contribuyendo a configurar una ‘crítica de la razón impura’ (Gerber 1885: I, 244; Cabada 1980)⁹. La razón pura sería, pues, una perspectiva, sin la cual el hombre no sabría interpretarse a sí mismo ni orientar su existencia. El momento de la idealidad de la razón pura tiene lugar en un ser que, a la vez, es

⁵ “[Anlage] für seine *Persönlichkeit*, als eines vernünftigen und zugleich der *Zurechnung fähigen Wesens*”.

⁶ Vid. asimismo el texto de MS, AA 06: 418/276, donde se distingue también entre ‘ser sensible’, ‘ser dotado de razón’ y ‘ser racional’.

⁷ En la página 28 el subrayado es nuestro.

⁸ Vid., por ejemplo, los trabajos de Hans Vaihinger, Josef Simon, Günter Abel, Friedrich Kaulbach, Volker Gerhardt, Johann Figl, Jörg Salauarda.

⁹ Cabada señala que ya Ludwig Feuerbach, en directo contraste con Kant, desde los años en que estaba preparando la edición de *La esencia del cristianismo* (1841), pretendía ponerle el título de “Crítica de la razón impura”.

natural y racional, en el sentido técnico y pragmático, con necesidades naturales y pragmáticas. Es más, la perspectiva de sentido que alumbra la llamada ‘razón pura’ puede orientar la vida humana y servir para una mejor autocomprensión de las capacidades del ser humano. Tiene, pues, una función pragmática y hermenéutica, que hay que recoger en un programa de reconstrucción de la ‘razón pura’ desde sus infraestructuras biológicas, pragmáticas y hermenéuticas, porque sólo de ese modo podrá reconstruirse el sujeto humano en su complejidad vital. Tal vez la situación predarwiniana de la filosofía kantiana impidió el desarrollo de lo que hoy sigue constituyendo una tarea: la conexión del dinamismo de la formalidad biológico-pragmática con el de la formalidad moral¹⁰.

En el contexto kantiano, la antropología sirve, pues, para comprender mejor las bases que la naturaleza humana ofrece al desarrollo de los usos de la razón y su aplicación. Por una parte, el ‘conocimiento natural del hombre’ estudia los procesos fisiológicos que hay a la base de las actividades espirituales, las interacciones psicosomáticas, la introspección, los fenómenos culturales y comportamentales del hombre, la autoconciencia, la conciencia del yo y del sí mismo, las relaciones entre alma y cuerpo. Además, con el nuevo enfoque práctico de la antropología pragmática se pasa del conocimiento natural del hombre al pragmático. Esta forma de entender la antropología persiste en el fondo como ‘doctrina de la inteligencia’, tanto técnico-práctica como prudencial, y como autoconocimiento con relevancia práctica. Y aquí tendrá su punto de arranque la antropología moral.

En definitiva, la antropología tiene en Kant un lugar muy relevante dentro de su filosofía práctica. A partir de las tres *Críticas*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, la *Metafísica de las costumbres*, la *Antropología en sentido pragmático* y las *Lecciones de ética*, a las que pueden añadirse otras obras y lecciones (sobre educación, historia, estética y religión), queda claro que la antropología constituye la parte empírica y pragmática de la filosofía moral kantiana. Kant pasa de la psicología empírica como disciplina teórica a una antropología práctica (pragmática), porque lo que interesa es ‘aplicar’ el estudio del hombre; y todo lo que tenga que ver con esta doctrina de la inteligencia y el comportamiento inteligente del hombre corresponde a la antropología que ahora Kant inaugura, rebasando el mero conocimiento natural (teórico-empírico) del hombre. La antropología pragmática estará en el fondo de los desarrollos de su filosofía, hasta la publicación de su última obra.

3. Antropología en sentido pragmático

En la segunda parte de esta obra, es decir, en la “Característica antropológica”, que lleva por subtítulo “De la manera de conocer el interior del hombre por el exterior”, el carácter (*Charakter*) se toma en una doble acepción, como carácter físico y como carácter moral. “El primero es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural (*Naturwesen*); el segundo lo distingue como un ente racional, dotado de libertad (*eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens*)” (Kant 1968; Anth, AA 07: 285/183)¹¹. Por eso, a continuación del pasaje citado, Kant divide lo ‘característico’, “por lo que concierne a la facultad apetitiva (lo práctico)” (Kant 1968; Anth, AA 07: 285/183)¹², en: a) ‘natural’ o las disposiciones naturales (*Naturanlage*), b) el ‘temperamento’ o índole sensible (*Sinnesart*) y c) el ‘carácter’ o índole moral (*Denkungsart*). Y añade: “Las dos primeras disposiciones indican lo que del hombre puede hacerse; la segunda (la moral), lo que él está pronto a hacer de sí mismo (*was er aus sich selbst zu machen bereit ist*)” (Kant 1968; Anth, AA 07: 285/183)¹³.

Efectivamente, tanto la metafísica de la naturaleza como la metafísica de las costumbres tienen su parte empírica, además de la racional; en el caso de la filosofía moral la parte empírica es la ‘antropología práctica’, en la que se nos ofrece un conocimiento de la naturaleza del hombre, necesario

¹⁰ Vid. los trabajos de Francisco J. Ayala y Camilo J. Cela Conde.

¹¹ “Das erste ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen oder Naturwesens; das zweite desselben als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens”.

¹² “was zu seinem Begehrungsvermögen gehört (praktisch ist)”.

¹³ Subrayado nuestro.

para poder aplicar la parte pura de la filosofía moral, es decir, la metafísica de las costumbres o de la libertad. Hay que conocer las leyes *a priori*, pero éstas requieren un

juicio bien templado y acerado por la experiencia [durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft], para saber distinguir en qué casos tienen aplicación y en cuáles no, y para procurarles acogida en la voluntad del hombre y energía para su realización; pues el hombre, afectado por tantas inclinaciones, aunque es capaz de concebir la idea de una razón pura práctica, no puede tan fácilmente hacerla eficaz *in concreto* en el curso de su vida (Kant 1968; GMS, AA 4: 389/16).

La antropología práctica, basada en la experiencia, sirve para poder distinguir los diversos casos en sus circunstancias y hacer más fácil y eficaz la acogida de la ley moral en la voluntad del hombre, haciendo frente a las inclinaciones contrarias a los imperativos de la razón práctica.

En la *Metafísica de las costumbres* expone Kant la necesidad de una filosofía práctica que tenga por objeto la libertad del arbitrio, pero que llegue a alcanzar los ‘principios metafísicos’ (principios *a priori* por puros conceptos). Pero éstos han de ser ‘aplicables’ al ámbito de la experiencia, por consiguiente, habrá que considerar la ‘naturaleza’ peculiar del hombre y mostrar las consecuencias de los principios universales: “una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo, puede aplicarse a ella” (Kant 1968; MS, AA 6: 406/263). De ahí que Kant afirme a continuación:

El complemento de una metafísica de las costumbres, como el otro miembro de la división de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría, sin embargo, sólo las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la *realización* de las leyes de la primera en la naturaleza humana, la creación, difusión y consolidación de los principios morales (en la educación y en la enseñanza escolar y popular) y de igual modo otras enseñanzas y prescripciones fundadas en la experiencia; antropología de la que no se puede prescindir (Kant 1968; MS, AA 6: 406/263).

Por tanto, la antropología constituye un complemento ineludible para la filosofía práctica, del que ‘no se puede prescindir’. Y, por su parte, la –por Kant– denominada ‘estética de las costumbres’ y por nosotros ‘estética de la libertad’ es ‘una exposición subjetiva’ de la metafísica de las costumbres: “en ella los sentimientos que acompañan a la fuerza constrictiva de la ley moral hacen sensible su efectividad (por ejemplo, la aversión, el miedo, etc., que hacen sensible la repugnancia moral), con el fin de aventajar a los estímulos *meramente* sensibles” (Kant 1968; MS, AA 6: 406/263).

Ya la “Metodología de la razón pura práctica” se entendía como “el modo como se pueda proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo [*Gemüth*] del hombre e *influencia* 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*” (Kant 1968; KpV, AA 5: 151/183). Para lo cual hay que representar los fundamentos de determinación de la voluntad como móviles de la acción y la virtud tendrá que ejercer sobre el ánimo –subjetivamente– ‘más poder’ (*mehr Macht*) que cualquier inclinación. Por eso hay que tener en cuenta cómo está constituida la naturaleza humana, para ver si la ‘propiedad de nuestro ánimo’, que consiste en la “receptividad de un puro interés moral y, por consiguiente, la fuerza motriz de la pura representación de la virtud, cuando se pone convenientemente en el corazón humano, es el motor [*Triebfeder*] más poderoso para el bien” (Kant 1968; KpV, AA 5: 153/184-185). Porque si descubrimos ‘la realidad (*Wirklichkeit*) de ese sentimiento’ habremos dado con el motor ‘más poderoso’ y ‘único’ para el bien. La antropología moral contribuye al conocimiento de las disposiciones morales (interés, sentimiento y motor), capaces de percibir y ser receptivas a los móviles morales; y la metodología de la razón práctica consiste, según Kant, “en hacer de las leyes objetivamente prácticas de la razón pura (...) leyes subjetivamente prácticas” (Kant 1968; KpV, AA 5: 153/185), para lo cual no se podrá prescindir del estudio de las condiciones subjetivas de la naturaleza humana, que por otra parte hacen posible la ‘educación moral’. Precisamente el ‘cultivo de las facultades (*Vermögen*)’ o de las disposiciones naturales (*Naturanlage*) (el entendimiento y la voluntad, entendida como modo moral de pensar (*sittliche*

Denkungsart) y cumplir los deberes) es la base del progreso desde la incultura de la naturaleza –desde la animalidad– hacia la humanidad (Kant 1968; MS, AA 6: 387/238).

Así pues, la metafísica de la libertad ha de estudiar la legislación de la razón práctica como ley que representa ‘objetivamente’ lo que se debe hacer. Pero la legislación también comprende otro elemento: el móvil que liga ‘subjctivamente’ la exigencia de la ley objetiva con el impulso que se requiere para realizar la acción como es debido. Este segundo elemento necesita ampliarse con el estudio de las disposiciones subjetivas que permiten sentirse afectado por la ley moral. Esta capacidad subjetiva de convertir en móvil el deber es un sentimiento moral que no afecta al ‘fundamento’ de las leyes prácticas (al aspecto objetivo) sino sólo al ‘efecto’ subjetivo en el ánimo. La antropología moral tiene por objeto lo práctico-subjetivo en vez de los principios objetivos; y, por otra parte, “el sentimiento es siempre *físico*, sea lo que fuere aquello que lo provoque” (Kant 1968; MS, AA 6: 377/225). Lo importante, pues, es determinar el orden, *natural* o *moral*, es decir, si lo que rige es el principio de la *felicidad* (eudaimonía) o el de la *libertad* de la legislación interior (eleuteronomía) (Kant 1968; MS, AA 6: 378/227).

La antropología moral puede ayudar a que el hombre se sepa capaz de luchar contra los obstáculos que encuentra en el cumplimiento del deber y con ‘poder’ para llevar a cabo lo que la ley ordena incondicionalmente como deber. Basada en principios empíricos y pragmáticos, la antropología puede proporcionarnos un conocimiento de los fines que el hombre se propone atendiendo a los impulsos sensibles de su naturaleza; se trata de la doctrina técnica (subjetiva) de los fines, que es propiamente pragmática, que contiene la regla de la prudencia en la elección de los fines que valen sólo como medios (a diferencia de la doctrina moral objetiva de los fines). Esta ‘capacidad de proponerse fines’ en general es, según Kant, lo característico de la humanidad, a diferencia de la animalidad.

Igual que la Metafísica de las costumbres puede entenderse como una ‘metafísica de la libertad’, la ‘estética de las costumbres’ podría considerarse una ‘estética de la libertad’ (Conill 1991, 2006). Es la antropología moral la que contiene esta ‘estética de la libertad’ o estética de las costumbres, que no es una parte de la metafísica de la libertad o de las costumbres, pero sí una exposición subjetiva de la misma, en la que se presta atención a los ‘sentimientos’ que acompañan a la ‘fuerza constrictiva’ de la ley moral, de manera que pueda tener más ‘efectividad’ (*Wirksamkeit*) que otros estímulos (Kant 1968; MS, AA 6: 406/263). Esta antropología moral no nos proporciona el conocimiento racional de cómo deben ser los hombres según la idea de la humanidad, porque esta antropología procede por meros conocimientos de experiencia y no trata del ideal de la humanidad en su perfección moral, que es trazada por la razón incondicionalmente legisladora en una –por Kant llamada– ‘antroponomía’ (*Anthroponomie*) (Kant 1968; MS, AA 6: 406/263).

Si la antropología estudia las disposiciones de la naturaleza humana, la estética de la libertad muestra la sensibilidad y la fuerza que ha de servir de móvil para que el deber pueda afectar al ser humano, para que en este terreno el *homo noumenon* y el *phaenomenon* no hagan vidas paralelas. Es necesario estudiar aquellas facultades o capacidades que permiten que el dictamen racional afecte y conduzca a la acción, es decir, se convierta en móvil de la acción, que el principio objetivo se convierta en subjetivo.

En la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, y concretamente en la “Introducción a la Doctrina de la virtud”, hay un apartado en que Kant expone algunas nociones de una ‘estética de las costumbres’ (o bien ‘estética de la libertad’), es decir, algunas “prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general” (Kant 1968; MS, AA 6: 399 ss/253 ss). Se trata de algunas disposiciones morales (*moralische Beschaffenheiten*), que constituyen condiciones ‘subjetivas’ de todo hombre para poder ser afectado por la ley moral racional; son las predisposiciones para poder ser motivado por el deber y educado en sus exigencias: el sentimiento moral, la conciencia moral (*Gewissen*), el amor (*Liebe*) al prójimo y el respeto (*Achtung*) por sí mismo o autoestima (*Selbstschätzung*). Estas disposiciones “están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber

(...) son predisposiciones del ánimo (*Gemüthsanlagen*), estéticas pero naturales (*praedispositio*), a ser afectado por los conceptos del deber” (Kant 1968; MS, AA 6: 399/254). Por eso, según Kant, no hay un deber de tener estas disposiciones, sino que “todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas (...) La conciencia de ellas no es de origen empírico, sino que sólo puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto (*Wirkung*) de la misma sobre el ánimo” (Kant 1968; MS, AA 6: 399/254). En definitiva, se trata de ‘disposiciones naturales’, sin las que, según Kant, no seríamos capaces de ser afectados por la razón pura práctica y sus leyes.

El sentimiento moral es la capacidad sensible, física, de recibir el impulso racional y transformarlo en motivo; y la conciencia moral es el hecho inevitable, instintivo, que nos mueve a juzgarnos a nosotros mismos conforme a la ley moral en el foro interno. Estas capacidades son inculcables y cultivables mediante la educación; por tanto, en ellas se basa también una ‘pedagogía moral’ como aplicación de la metodología de la razón pura práctica.

Aun cuando cada una de estas “predisposiciones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general” (Cortina 2013) merece un tratamiento especial, como ejemplo, aludiremos brevemente a la radicación antropológica de la conciencia moral en el sentido kantiano. Pues la concepción moral de la conciencia mediante el término ‘Gewissen’ adquiere un lugar privilegiado en la filosofía kantiana: la conciencia moral “es una conciencia (*Bewusstsein*) que es para sí misma deber (*Pflicht*)” (Kant 1968; RG, AA 6: 185/181) y todo hombre, como ser moral, tiene originariamente en sí conciencia moral (Kant 1968; MS, AA 6: 400/255). En la conciencia moral lo que ocurre es que ‘la razón se juzga a sí misma’ y se atiende a ‘la voz del juez interior’, porque la conciencia moral es la conciencia de un tribunal interno al hombre, cuya voz no puede dejar de oírse. La conciencia moral ha de pensarse como el principio subjetivo de la responsabilidad de los propios actos, que nos orienta en la vida desde el interior de nosotros mismos. Aunque en el propio Kant encontramos expresiones que rebasan la interpretación exclusivamente subjetivista que se ha atribuido a la filosofía moderna en general, en favor de su arraigo en la naturaleza humana. De hecho, Kant, considera la conciencia moral, no sólo como ‘la ley en nosotros’, sino como *Vermögen* y *Anlage* (Kant Päd, AA 9: 495; KpV, AA 5: 98; MS, AA 6: 438). Es más, primero, la considera “un hecho (*Tatsache*) inevitable, no una obligación y un deber” (Kant 1968; MS, AA 6: 400/255-256). En segundo lugar, Kant considera que la conciencia moral es “la conciencia de un tribunal interno al hombre” (Kant 1968; MS, AA 6: 438/303), un ‘poder’ (*Gewalt*) que mantiene en vela al hombre y que “está incorporado a su ser” [*seinem Wesen einverleibt*]” (Kant 1968; MS, AA 6: 438/303), por eso “le sigue como su sombra [y] no puede evitar [oír su] voz” (Kant 1968; MS, AA 6: 438/303).

En suma, la estética de la libertad dentro de una antropología práctica o moral expone las condiciones subjetivas del hombre que hacen posible que el deber se convierta en móvil del libre albedrío y de la acción. Estas disposiciones subjetivas permiten sentirse afectado por la ley moral. Esta capacidad subjetiva de convertir en móvil el deber es un sentimiento moral, un híbrido que pone en contacto el aspecto objetivo y el subjetivo en el ánimo, el fundamento moral y su efecto físico, es decir, el orden moral y el natural (físico), o sea, el principio de la libertad y el de la felicidad. La *Metafísica de las costumbres* contribuye decididamente a comprender esta conexión entre lo físico y lo moral. La metafísica moral no puede prescindir del estudio de la naturaleza humana, porque necesita conectar sus principios con las condiciones subjetivas que hagan posible la realización de aquello que la razón pura ha sido capaz de idear y fundamentar a su modo. Estudia cómo la restricción moral se puede hacer efectiva en el hombre entero, cómo la fuerza de la libertad puede imponerse en relación con las otras inclinaciones. Hay que advertir, no obstante, que el uso ambiguo del término ‘naturaleza’ en Kant produce ciertos equívocos. Aunque Kant utiliza las más de las veces el término ‘naturaleza’ para una de las vertientes del hombre, la naturaleza física frente a la moral, no puede negarse que hay pasajes suficientes, en cuyo contexto queda bien claro que se está aludiendo a algo así como una naturaleza (materia) moral. Por tanto, atendiendo a esta ambigüedad del significado de ‘naturaleza humana’, debería distinguirse entre naturaleza física y

naturaleza moral, porque habrá que reconocer que la libertad constituye la vertiente moral de la naturaleza humana.

4. El concepto de autonomía moral

Aunque en la historia del pensamiento occidental, en Grecia, el concepto de ‘autonomía’ empezó siendo una categoría política (Pohlmann 1971: 701-720), también se encuentra, en alguna ocasión, en sentido ético. Así, Sófocles, a través del Coro, caracteriza la actitud interna de Antígona como ‘autonomía’ (mediante el término *autónomos*), traducido en ocasiones como “por propia voluntad” (Sófocles 1972: 821), o bien “por una ley propia (*nach eigenem Gesetz*)” (Pohlmann 1971: 702). Más tarde, el concepto de autonomía jugó un papel decisivo en la disputa ‘confesional’ sobre la interpretación de la paz religiosa de Ausburgo (1555). En su escrito *De Autonomia* (1586) Franciscus Burgcardus (el pseudónimo de un consejero imperial) recurre al término griego, en vez de a los términos latinos *libertas* (libertad) o *licentia credendi* (libertad de creencia), para expresar la exigencia protestante de libertad religiosa, aun cuando contenga también connotaciones políticas. Autonomía significa discrecionalidad o libre arbitrio, la facultad de aceptar, hacer, defender y creer lo que cada cual quiere y le parece bueno y le gusta (Burgcardus 1586: 2; Pohlmann 1971: 703). Burgcardus contrapone el principio protestante de la libertad basada en el sujeto y su conciencia a la concepción medieval del orden y la ley, ya sea la ley natural o la del Estado. En lo sucesivo, la autonomía se fue entendiendo como el logro o la adquisición de la libertad religiosa y de la libertad de conciencia (Pohlmann 1971: 702-703).

Pero fue con la teoría kantiana cuando alcanza el concepto de autonomía un significado central, al expresar la posibilidad del hombre de determinarse a sí mismo por sí mismo en virtud de su capacidad racional. Esta idea de la autonomía se dirige contra las teorías naturalistas del hombre y contra toda clase de sometimiento u opresión. Es más, la autonomía puede entenderse como principio estructural de la filosofía kantiana entera: “Toda filosofía (...) es autonomía” (Kant 1936, OP, AA 21: 106). Para Kant, la filosofía trascendental es autonomía, en la medida en que la razón establece sus principios y traza su alcance y límites en un sistema, como lo explicita Kant en el *Opus postumum*. Pero esta caracterización posterior se afianzó en el marco de su Filosofía Moral como autodeterminación de la razón práctica, tal como aparece en la *Grundlegung* (1785), en la que caracteriza la autonomía de la voluntad como ‘principio supremo de la moralidad’ (*Sittlichkeit*) y como manifestación de la libertad del hombre como ser racional. Por ‘autonomía de la voluntad’ Kant entiende “la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley –independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer–i. El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal” (Kant 1968, GMS, AA 4: 440/78).

Para poder elegir hay que ‘poder querer’ de una determinada manera. No sólo se trata de la capacidad de elegir entre posibilidades reales, sino de poder querer de otro modo, es decir, la posibilidad real más radical es ahora la capacidad de poder querer de un modo nuevo, aunque también esté radicado en la naturaleza humana, en sus disposiciones (*Anlagen*) y determinación propia (*Bestimmung*). El principio de la autonomía es “el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas” (Kant 1994; KpV, AA 5: 33/52-53), pues “la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica” (Kant 1994; KpV, AA 5: 33/52-53), es decir, de la libertad. Si no, si la voluntad se deja determinar en la formación de sus máximas por la constitución de alguno de sus objetos, se da la “heteronomía del albedrío, o sea dependencia de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación” (Kant 1994; KpV, AA 5: 33/52-53). Hay un *plus* en la capacidad racional, basada en la inteligencia humana, que se desarrolla en su facultad racional.

Si el hombre fuera sólo un miembro del mundo sensible, sus acciones “tendrían que ser tomadas enteramente de acuerdo con la ley natural de los apetitos e inclinaciones y, por tanto, de la heteronomía de la naturaleza” (Kant 1968, GMS, AA 4: 453/94), pero como ser racional el hombre tiene la posibilidad de actuar independientemente del mecanismo de la causalidad natural y conformar sus acciones “al principio

de la autonomía de la voluntad pura” (Kant 1968, GMS, AA 4: 453/94), es decir, realizarlas libremente. Al concepto positivo de libertad lo caracteriza Kant también como “autonomía mediante la razón” [“*Autonomie durch Vernunft*”] (Kant Refl., AA 18: 443: “Pues la libertad y la propia legislación de la voluntad son ambas autonomía, por tanto, conceptos intercambiables” (Kant 1968, GMS, AA 4: 450/90).

“Kant inventó el concepto de la moralidad como autonomía”, llega a decir Schneewind (2009: 23). Este autor justifica su utilización de la noción de invención recurriendo al uso que hizo Kant del mismo en una observación de su juventud sobre Leibniz: “Leibniz concebía una sustancia sencilla... Era una mónada que no había explicado, sino inventado (*erdacht*); pues tal concepto no le fue dado, sino que fue creado (*erschaffen*) por él” (Kant UD, AA 02: 277; KrV: A729, B757).

La autonomía requiere libertad contracausal; y Kant creía que en la conciencia del deber moral nos es ‘dado’ un ‘hecho de la razón’, que muestra que tenemos libertad por ser miembros del reino de lo nouménico. Quienes, como Schneewind, sostengan que nuestra experiencia del deber moral no muestra tal cosa considerarán que la concepción kantiana de la autonomía es una invención y no una explicación. Ahora bien, todo depende de qué se entienda por ‘invención’; si se considera que inventar significa ‘fingir hechos falsos’, otros preferirían hablar de ‘descubrimiento’ de la autonomía, porque lo que hizo Kant fue, más bien, hallar, encontrar o descubrir algo no conocido, creando un nuevo concepto filosófico (como los poetas y los artistas, a su modo, crean sus obras). Según Kant, somos seres racionales que espontáneamente imponemos la legalidad racional en el mundo en que vivimos y de ese modo creamos un nuevo orden. Kant logró ‘inventar’ esta idea revolucionaria y explicar así el sentido de la moralidad. A mi juicio, más que de invención habría que hablar de reconstrucción reflexiva y crítica, lo cual plantea la cuestión del método filosófico en Kant y, por tanto, la aportación del criticismo trascendental.

De hecho, el propio Schneewind afirma, en su exposición de la historia de la filosofía moral moderna, que Kant abrió una nueva perspectiva nacida en el siglo XVIII: la creencia en que todos los individuos son igualmente capaces de convivir ateniéndose a una moralidad de autogobierno, que todos tenemos igual capacidad para percibir por nosotros mismos los mandatos de la moral y que somos capaces por igual de actuar de acuerdo con ellos. Se trata de la visión de un nuevo modo de vida, producido por el cambio social moderno, una nueva forma de entendernos como agentes morales.

La noción kantiana de autonomía aporta un nuevo orden de la moralidad, que no está supeditado a la religión ni fundamentado en ella; lo cual no implica que no necesite para nada la religión, por ejemplo, en el nivel de la motivación (Kant 1968; RGV, AA 6: 3-6/19-22). La moralidad se centra en una ley que los seres humanos se imponen a sí mismos, y al hacerlo se proporcionan un motivo para obedecer. Kant llama autónomos a los agentes que se autogobiernan de este modo. Esta idea del autogobierno moral se remonta por lo menos a San Pablo (*Romanos 2, 14*), cuando dice que los gentiles “para sí mismo son ley”: tienen esa ley escrita en el corazón, como lo atestigua su conciencia. He aquí uno de los momentos fundamentales de la noción de la conciencia moral, que llega a Kant y perdura hasta la actualidad como decisivo punto de referencia moral, en el que se expresa la libertad humana. Kant aprovechó esta idea de la conciencia moral en relación con la autonomía, incorporándola en su sistema filosófico de un modo innovador: la moralidad como autonomía.

5. Autonomía en la razón pura práctica: lo formal de la naturaleza moral

La explicación de esta nueva forma de entender la moralidad no puede venir del naturalismo, ni tampoco de un formalismo vacío, sino de otra fuerza distinta: la fuerza moral de un mundo libre, que es la que se expresa en la noción de autonomía, es decir, en la idea de una ‘obligación autónoma’, que no es naturalizable en su fundamento (Korsgaard 1996, 2000), pero que cuenta con una base capacitadora en la naturaleza del hombre, en sus disposiciones naturales y morales. Se trata de la moralidad como autonomía, cuya motivación moral última proviene de la misma razón, una razón capaz de movernos a querer (poder querer) y actuar. Esta es la revolución kantiana en la filosofía moral: descubrir que, más allá del impulso natural hacia la felicidad, puede tener primacía el principio de la autonomía de la razón moral.

Por eso nos consideramos capaces de autolegislarnos (autogobernarnos) y, por tanto, de ofrecer una alternativa a la heteronomía, porque, en virtud de la capacidad moral humana, podemos reflexionar para orientarnos en la vida. Somos agentes morales, cuya libertad trascendental nos posibilita estar en alguna medida más allá de las causas naturales y ser conscientes de la obligación categórica de la ley moral. Lo cual sólo es posible si descubrimos la formalidad moral de la voluntad o lo formal de la naturaleza humana.

La autonomía expresa lo que significa la buena voluntad, que será buena por la forma del querer: sólo siendo buena en sí misma, tendrá valor absoluto, valor moral. Para desarrollar el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma, buena sin restricción, hay que considerar el concepto del deber. Actuar por deber (y no por inclinación) es lo que otorga valor moral, de manera que el principio del querer es la libertad como autonomía de la voluntad. En la “encrucijada” de cómo esté determinada la voluntad es donde Kant recurre radicalmente a la autonomía, porque, o bien la voluntad está determinada por algo, lo cual implica caer en alguna forma de heteronomía, o bien lo que determina la voluntad es el poder querer según un principio formal que garantiza la autonomía. Para que el querer sea moralmente bueno hace falta poder querer de este nuevo modo: con autonomía de la voluntad. Es así como podrá hablarse de voluntad (*Wille*) racional y libre, a diferencia del libre albedrío (*Willkühr*).

A diferencia del principio de la autonomía, la heteronomía de la voluntad es el “origen de todos los principios ilegítimos de la moralidad” (Kant 1968; GMS, AA 4: 441/79), se nutra de contenidos empíricos o racionales. Pues los principios que pueden adoptarse son, o ‘empíricos’, o ‘racionales’. Los primeros, derivados del principio de la felicidad; los segundos, derivados del principio de la perfección. Los ‘principios empíricos’ no sirven nunca para fundamento de leyes morales, pues carecen de universalidad y necesidad incondicionada. “Es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno” (Kant 1968; GMS, AA 4: 441/80). Entre los principios ‘racionales’ de la moralidad Kant dice preferir el concepto ontológico de la ‘perfección’, porque al menos conserva la idea indeterminada de una voluntad buena en sí, aun cuando acaba estableciendo alguna forma de heteronomía de la voluntad como fundamento de la moralidad. Pues “dondequiera que un objeto de la voluntad se pone por fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina, es esta regla heteronomía” (Kant 1968; GMS, AA 4: 444/82), ya que no puede mandar categóricamente, sino condicionadamente (‘porque’ o ‘si’ se quiere tal objeto). Así pues, ya sea que el objeto determine la voluntad por medio de la inclinación (según el principio de la felicidad), ya sea que la determine por la razón (según el principio de la perfección), “resulta que la voluntad no se determina a sí misma *inmediatamente*” (Kant 1968; GMS, AA 4: 444/83) de un modo autónomo, “sino sólo por los motores que actúan sobre la voluntad en vista del efecto previsto de la acción: *debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa*” (Kant 1968; GMS, AA 4: 444/83). Por tanto, se trata siempre de alguna forma de “heteronomía de la voluntad; la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que es un impulso extraño el que le da la ley” (Kant 1968; GMS, AA 4: 444/83).

Sólo la forma moral garantiza la incondicionalidad del querer: “La voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, quedará, pues, indeterminada respecto de todos los objetos y contendrá *sólo la forma del querer* en general, como autonomía; esto es, la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, sin que intervenga como fundamento ningún impulso e interés” (Kant 1968; GMS, AA 4: 444/83).

El método kantiano para determinar el valor moral incondicionado ha sido el de descubrir la ‘forma’ de la moralidad. Lo decisivo está en la forma en que se determina la voluntad. Pero esta formalidad moral, que tiene el carácter de la universalidad, no puede sustentarse en ningún concepto ‘indeterminado’, como por ejemplo el de la felicidad, ya que no debería confundirse lo formal con lo ‘indeterminado’ de un concepto (Cortina 1989). Esta universalidad de la ley moral tiene que poder ser querida. Ese ‘poder querer’ supone una facultad de autodeterminación. Ahora bien, según Kant, lo que sirve a la voluntad de “fundamento objetivo de su autodeterminación” (Kant 1968; GMS, AA 4: 428/63)

es algo cuya existencia en sí misma posee un ‘valor absoluto’, algo que es ‘fin en sí mismo’ (Kant 1968; GMS, AA 4: 428/63).

Kant parece haber descubierto el auténtico principio de la moralidad: ‘Lo formal’ de la naturaleza moral consiste en la forma de la universalidad y de este modo se cuenta con un fundamento objetivo de toda legislación práctica; pero subjetivamente el ser humano se representa como fin en sí mismo dentro de un reino de los fines. Y en el reino de los fines todo tiene un ‘precio’ (comercial o afectivo), a no ser que haya algo que no se supedita a la ley natural del precio, porque posea un valor interno, es decir, “valor de *dignidad*” (Cortina 1988).

Descubierto el espacio del valor moral –incondicionado– a través de la formalidad en el ejercicio de la voluntad racional, Kant determina esa formalidad mediante las nociones de ‘dignidad’, ‘fin en sí mismo’, ‘valor absoluto’ y ‘digno de respeto’. La cuestión del ‘poder querer’ de la voluntad racional se amplía más allá de la mera forma de la universalidad de la ley, al ‘poder querer’ algo que comporta más determinaciones. Un ser racional, capaz de querer así, abriéndose a la universalidad y a lo incondicionado, es ‘libre’ respecto de todas las leyes naturales, es autónomo, autolegisador, en el reino de los fines, y esta autonomía le confiere la dignidad propia de todo ser racional libre.

Bibliografía

- AUBENQUE, Pierre: “La prudencia en Kant”, en *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.
- BRANDT, Reinhard: “Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant (und Hegel)”, en HESPE, Franz y TUSCHLING, Burkhard (eds.): *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1991.
- BURGCARDUS, Franciscus: *De Autonomia, das ist von Freystellung mehrerlay Religion und Glauben*, München, 1586.
- CABADA, Manuel: *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1980.
- CONILL, Jesús: *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.
- CONILL, Jesús: *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006.
- CONILL, Jesús: “Eleuteronomía y antroponomía en la filosofía práctica de Kant”, en CARVAJAL, Julián (coord.): *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.
- CORTINA, Adela: “La conciencia moral: Entre la naturaleza y la autonomía”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 40 (1013), 249-262.
- CORTINA, Adela: “Estudio preliminar” en KANT, Immanuel: *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
- CORTINA, Adela: “Dignidad y no precio: más allá del economicismo”, en GUISÁN, Esperanza (coord.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- GARCÍA MORENTE, Manuel: “Prólogo del traductor” en KANT, Immanuel: *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- GERBER, Gustav: *Die Sprache als Kunst*, (2. Aufl.), Berlín, R. Gaertners, 1885.
- HABERMAS, Jürgen: *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2009.
- HABERMAS, Jürgen: *Philosophische Texte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009.
- KANT, Immanuel: *Carta a Marcus Herz*, 1773, Br., AA 10: 145.
- KANT, Immanuel: Recensión a la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad*, 1785, RezHerder, AA 8: 54-55.
- KANT, Immanuel: *Antropología práctica* (1785), ed. R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, 1990.
- KANT, Immanuel: *Antropología en sentido pragmático*, 1798, Anth, AA 7: 119.
- KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Berlin. Bd. 2, 1902.

- KANT, Immanuel: *Epilogo*. En: *Kants gesammelte Schriften*, 1922, AA 12: 31-35.
- KANT, Immanuel: *Reflexionen zur Metaphysik*, Berlin, Bd. 18, 1924/28.
- KANT, Immanuel: *Opus postumum*. Berlin: Akademie-Ausgabe, Bd. 21, 1936.
- KANT, Immanuel: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter (Kants gesammelte Schriften), 1968.
- KANT, Immanuel: *Lecciones de ética*, edición de Roberto R. Aramayo, Barcelona, Crítica, 1988.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Madrid. Alfaguara, 2ª ed, 1983.
- KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Sociedad Matritense de Amigos del País, 1992.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1994.
- KANT, Immanuel: *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- KANT, Immanuel: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969.
- KANT, Immanuel: *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
- KANT, Immanuel: *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- KORSGAARD, Christine M.: *Las fuentes de la normatividad*, México, UNAM, 2000.
- KORSGAARD, Christine M.: *Creating the Kingdom of Ends*, New York, Cambridge University Press, 1996.
- LLANO, Alejandro: *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona, Eunsa, 1973.
- LOUDEN, Robert B.: *Kant's Impure Ethics*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2000.
- MOYA, Eugenio: "Kant y la embriología", en TERUEL, Pedro Jesús, (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid, Biblioteca nueva, 2011.
- POHLMANN, Rosemarie: "Autonomie", en RITTER, Joachim (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co., 1971. Ç
- SÓFOCLES: *Antígona*. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1972.
- SCHNEEWIND, Jerome B.: *La invención de la autonomía*, México, FCE, 2009.
- TERUEL, Pedro J.: *Mente, cerebro y antropología en Kant*. Madrid, Tecnos, 2008.
- TERUEL, Pedro J. (ed.): *Kant y las ciencias*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

Acerca del concepto de *dignidad humana* en la filosofía kantiana: del hombre como *fin en sí mismo* al hombre como *ciudadano del mundo*

ILEANA BEADE¹

Resumen

Este trabajo examina la concepción kantiana de la *dignidad humana*, con el propósito de dilucidar su significación doctrinal, tanto en el marco de la filosofía moral, como en los escritos jurídico-políticos e histórico-filosóficos. El propósito de este análisis es destacar la importancia que asume, en este contexto, la noción de *dignidad humana*, como fundamento de todo *derecho humano* y de toda *obligación* en general. Se intentará señalar, por otra parte, que la *dignidad* inherente al ser humano está dada por su condición racional, y más específicamente, por su condición de ser dotado de una *razón pura práctica*.

Palabras clave: dignidad, deber, derecho, progreso, cosmopolitismo.

On the concept of *human dignity* in Kant's Philosophy: from the human being as an *end in itself* to the human being as a *citizen of the world*

Abstract

This paper analyzes Kant's conception of *human dignity*, with the aim of explaining its doctrinal meaning, not only in the frame of Kant's moral philosophy, but also in his juridical-political and historical-philosophical writings. The goal of my analysis is to emphasize the importance, within this context, of the notion of *human dignity* as the foundation of all human rights and all duties in general. I will furthermore suggest that the *dignity* inherent in every human being relies on his rational condition and, more specifically, on his pure practical reason.

Key words: dignity, duty, right, progress, cosmopolitism.

Kant desarrolla el concepto de 'dignidad humana' en conexión con principios fundamentales de su filosofía moral, de su doctrina jurídico-política y de su reflexión histórico-filosófica. El propósito de este trabajo es señalar la importancia central que dicho concepto asume al ser invocado como fundamento de todo 'derecho humano', así como de toda 'obligación' en general, tanto ética como jurídica². Atendiendo a este objetivo, consideraré, en primer lugar, el tratamiento de la noción de 'dignidad humana' en el marco de la doctrina ética kantiana, concentrándome en la segunda formulación del 'imperativo categórico', y en la distinción que Kant establece entre los 'deberes para consigo mismo' y los 'deberes para con otros'. En segundo lugar, haré referencia al derecho de libre expresión, íntimamente vinculado, en los escritos político-jurídicos e histórico-filosóficos kantianos, con otro derecho fundamental, a saber: el derecho del hombre a progresar, *i.e.* su derecho a que le sean garantizadas ciertas condiciones básicas que posibiliten el perfeccionamiento gradual de sus capacidades y disposiciones originarias y, a partir de ello, el avance de las instituciones jurídicas. A través de la discusión de estos tópicos, intentaré señalar que tanto los 'deberes' como los 'derechos' humanos encuentran su justificación doctrinal última en la 'dignidad' propia del ser humano, dignidad que está dada, según veremos, por su *status* de ser 'racional', aquel que lo califica no sólo como

¹ Universidad Nacional de Rosario – CONICET.

² Si bien los deberes jurídicos surgen a partir de una legislación positiva, en un sentido amplio cabe afirmar que ellos encuentran su justificación última en la idea de 'derechos humanos naturales', *i.e.* inherentes al hombre por su sola condición de tal.

sujeto de conocimiento, sino, ante todo, como sujeto ‘práctico’, vinculado a derechos y obligaciones.

1. La ‘dignidad humana’ en el marco de la segunda formulación del ‘imperativo categórico’

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785], Kant se propone desarrollar una filosofía moral ‘pura’, en cuyo marco pueda ser establecido el fundamento último de toda obligación moral (GMS, AA 4: 389). Con el propósito de establecer el ‘principio supremo de la moralidad’ (Kant GMS, AA 4: 392), comienza por señalar que no hay en el mundo nada ‘bueno’ en sentido absoluto, con excepción de una ‘buena voluntad’, esto es: una voluntad buena en sus propósitos, independientemente del éxito que pueda alcanzar en la realización de los fines que se propone. Una voluntad buena posee valor absoluto, y es la condición imprescindible para hacernos ‘dignos de la felicidad’ (Kant GMS, AA 4: 393; KpV, AA 5: 88-89, 233-234)³. La voluntad puede considerarse ‘buena’ cuando actúa ‘por deber’, es decir: cuando el principio que la determina a actuar es susceptible de ser universalizado. En efecto, la posible universalización de la ‘máxima’ (o principio subjetivo) que regula toda acción humana es lo que permite establecer el valor moral de las acciones, tal como resulta expresado en la ley moral y, más específicamente, en la primera formulación del ‘imperativo categórico’. La doctrina ética kantiana no prescribe la realización de determinadas acciones, sino que exige únicamente que actuemos de manera acorde con lo exigido por el mandato de la ‘ley moral’, cuyo origen reside en la razón práctica. Esta ley obliga a actuar que de tal modo que podamos querer que la máxima de nuestra acción se torne ley universal (Kant GMS, AA 4: 401-402); para resolver dilemas morales bastará, pues, con preguntarse: “¿acaso me contentaría que mi máxima valiese como una ley universal?” (Kant GMS, AA 4: 403). Si la respuesta a esta pregunta es afirmativa, la acción será ‘buena’ en términos morales.

Kant sostiene que el ‘imperativo moral’ es válido para todo ser racional en general y posee un valor ‘apodíctico’, es decir, obliga de manera incondicionada –en tal sentido lo caracteriza, precisamente, como un imperativo *categórico* (calificativo que expresa su carácter absolutamente vinculante⁴–. Si bien el ‘imperativo categórico’ es único, el texto propone formulaciones diversas del mismo, la primera de las cuales establece: “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal” (Kant GMS, AA 4: 420-421). No es ésta la formulación que interesa considerar aquí, en vistas a la elucidación del concepto de ‘dignidad humana’, sino que debe considerarse la segunda formulación del ‘imperativo’: aquella en la que se invoca la noción del hombre como ‘fin en sí mismo’. Sin embargo, antes de examinar esta noción, debe considerarse previamente cómo es definido, en este contexto, el concepto de ‘voluntad’, facultad caracterizada, en este contexto, como la capacidad, propia de todo ser racional, de auto-determinarse a obrar según la representación de ciertos principios o leyes (Kant GMS, AA 4: 127)⁵. La noción de ‘voluntad’ se halla ligada, por otra parte, al concepto de fin: los ‘fines’ que una voluntad racional se propone como efectos de sus acciones son ‘relativos’, ya que sólo la relación de los mismos con la voluntad les confiere algún valor. Ahora bien, estos fines ‘relativos’ no pueden ser fundamento de un ‘imperativo categórico’ –es decir, de un mandato absolutamente incondicionado–, sino que sólo pueden dar lugar a ‘imperativos hipotéticos’. El ‘imperativo categórico’ sólo puede basarse en algo cuya existencia posea un ‘valor absoluto’, a saber: el ser humano, quien en su carácter de ser racional, existe como ‘fin en sí’: “La naturaleza racional existe como fin en sí misma” (Kant GMS, AA 4: 429). A fin de aclarar esta caracterización del hombre como ‘fin en sí’, Kant contrapone la noción de ‘hombre’ a la noción de ‘cosa’: a diferencia de aquél, las ‘cosas’ no poseen un valor absoluto, sino

³ Cf. GMS, AA 4: 393; KpV, AA 5: 88-89; 233-234. Kant sostiene que la felicidad no es el auténtico fin que la naturaleza ha dispuesto para el hombre ni tampoco el propósito más digno de su existencia: “el auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una *voluntad buena en sí misma*” (GMS, AA 4: 396).

⁴ Los imperativos ‘hipotéticos’ “representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir alguna cosa que se quiere (...). El imperativo *categórico* sería el que representaría una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a ningún otro fin” (GMS, Ak. IV: 420).

⁵ Cf. GMS, AA 4: 127. Para un análisis del concepto kantiano voluntad (*Wille*), *vid.* Beade 2014c: 58-76.

relativo, es decir, sirven para algo, son útiles como meros ‘medios’ para la realización de algún otro ‘fin’. Por el contrario, la persona humana es ‘fin’ en sí⁶, y esto significa, ante todo, que jamás puede ser utilizada como un ‘mero medio’.

Sobre la base de estas consideraciones, referidas a los conceptos de ‘voluntad’ y ‘fin’, se introduce la siguiente formulación del ‘imperativo categórico’: “Obra de tal modo que uses a la humanidad [*Menschheit*], tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (Kant GMS, AA 4: 429). Con esta nueva formulación –usualmente caracterizada como la *fórmula de la humanidad*– se introduce en la doctrina ética kantiana la cuestión de la ‘intersubjetividad’. Pese a las objeciones frecuentes acerca del carácter individualista y formal de dicha doctrina, la segunda formulación del ‘imperativo categórico’ establece el valor incondicionado del ‘otro’ como ‘fin en sí mismo’, valor que establece el límite absoluto de toda acción humana, pues de ello se infiere que ninguna acción puede vulnerar la dignidad propia del hombre, sin transgredir con ello el mandato de la ley moral: “Este principio de la humanidad y de cualquier ser racional en general como fin en sí mismo (...) supone la máxima condición restrictiva de la libertad de las acciones de cada hombre” (Kant GMS, AA 4: 429).

Con el objeto de profundizar el análisis de la concepción del hombre como ‘fin en sí’, ha de considerarse la definición del concepto de ‘fin’ formulada en *La metafísica de las costumbres*. Allí se define el ‘fin’ como el objeto de la voluntad de un ser racional, a través de cuya representación la voluntad se determina a actuar de cierta manera, esto es: a actuar de tal modo que sea posible realizar, producir o alcanzar dicho objeto (cf. MS, AA 6: 384-385). Ahora bien, la ‘humanidad’ no es pensada como un ‘fin’ en el sentido de que puede ser ‘realizada’ o ‘producida’ a través de una determinada acción, sino que ella es ‘fin’ en tanto proporciona a la voluntad un fundamento objetivo para su autodeterminación⁷. Atendiendo, pues, a una acepción más amplia del concepto de ‘fin’, puede decirse que es ‘fin’ aquello que nos provee de una razón para actuar. El ‘hombre’ es un ‘fin’ en tanto estamos moralmente obligados a actuar tal modo que nuestra acción respete la condición racional del *otro*, aquella que lo dota de un valor intrínseco⁸. Afirmar que la humanidad es un fin en sí supone, entonces, que nuestras acciones deben respetar el valor absoluto de la persona, y ello establece –como se ha indicado– una condición limitativa fundamental, un criterio negativo que permite establecer la corrección de las acciones en general: en efecto, podemos considerar moralmente buena toda acción que no atente contra el valor intrínseco de la humanidad.

Otra de las formulaciones del ‘imperativo categórico’ –aquella que suele ser caracterizada como la ‘fórmula de la autonomía’– establece que el hombre debe actuar “sólo de tal modo que la

⁶ En la doctrina jurídica kantiana, el concepto de *persona* se halla indisolublemente ligado a las nociones de imputabilidad, libertad y autonomía: “Persona es el sujeto cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es no la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (...), de donde se sigue que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras)” (MS, Ak. VI, 23). La *persona* se dicta leyes a sí misma en cuanto persona moral; en cuanto persona jurídica, se auto-legisla en la medida en que participa en la elección de representantes en quienes se delega la función legislativa. La persona, tanto en sentido moral como jurídico, es concebida como un ser libre, autónomo, al que puede responsabilizarse por las acciones que realiza. En tal sentido establece Kant una distinción entre personas y cosas: una cosa no es susceptible de imputación alguna, pues carece de libertad, esto es, carece de una voluntad racional que le permita determinarse a actuar según ciertos principios. Ludwig señala otro aspecto implicado en la distinción entre personas y cosas: mientras éstas pueden ser objeto del arbitrio humano, las *personas* pueden arrogarse la independencia que consiste en no sujetarse al arbitrio constrictivo de otros (cf. Ludwig 2004: 165).

⁷ Cf. GMS, Ak. IV: 427. Respecto de este punto, señala Kerstein: “Humanity is not an *end* to be effected (produced), but it is an *end* to be respected” (Kerstein 2002: 177).

⁷ Paton ha señalado que la noción de humanidad hace referencia aquí a la voluntad racional, capacidad en virtud de la cual estamos obligados a tratar a otros, no como meros medios, sino siempre, a la vez, como fines (cf. Paton, 1967: 165). Kerstein considera que el término humanidad alude, en este contexto, a la capacidad racional de actuar bajo principios y de perseguir fines a través de nuestras acciones (cf. Kerstein 2002: 175). Cf. GMS, Ak. IV, 427. Respecto de este punto, señala Kerstein: “Humanity is not an *end* to be effected (produced), but it is an *end* to be respected” (Kerstein 2002: 177).

⁸ Paton señalado que la noción de ‘humanidad’ hace referencia aquí a la ‘voluntad racional’, capacidad en virtud de la cual estamos obligados a tratar a otros, no como meros ‘medios’, sino siempre, a la vez, como ‘fines’ (cf. Paton, 1967: 165). Kerstein considera que el término ‘humanidad’ alude, en este contexto, a la capacidad racional de actuar bajo principios y de perseguir ‘fines’ a través de nuestras acciones (cf. Kerstein 2002: 175).

voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora” (Kant GMS, AA 4: 434). Esta formulación aporta un nuevo elemento a ser considerado en el análisis de la concepción kantiana del hombre como ‘fin en sí’. El sujeto racional se dicta la ley moral a sí mismo, esto es, se ‘auto-legisla’, y en ello reside, precisamente, su ‘dignidad’, a saber: en el hecho de que en el ámbito de la libertad ‘interna’ –i.e. de la libertad en el ‘ejercicio interno del arbitrio’ (cf. Kant MS, AA 6: 214)– el sujeto no se halla sometido al arbitrio constrictivo de otros, sino únicamente al mandato de ley moral, originada en su propia razón. En conexión con la llamada ‘fórmula de la autonomía’, Kant introduce la noción de un ‘reino de los fines’: “[U]n ser racional pertenece al reino de los fines como miembro si legisla universalmente dentro del mismo, pero también está sometido él mismo a esas leyes. Pertenece a dicho reino como *jefe* cuando como legislador no está sometido a la voluntad de ningún otro” (Kant GMS, AA 4: 433)⁹. El ‘reino de los fines’ es caracterizado como una comunidad constituida de racionales, libres, y moralmente responsables, un ‘mundo inteligible’ al que pertenecen los hombres en virtud de su condición ‘racional’¹⁰. Todos los seres humanos integran esta comunidad ética en la medida en que poseen la capacidad de auto-legislarse, en virtud de su facultad racional (cf. Kant GMS, AA 4: 434). En ello reside, según se ha indicado, la ‘dignidad’ del hombre: en su capacidad de no obedecer a ninguna otra ley más allá de la que él se dicta a sí mismo (cf. Kant GMS AA 4: 434), es decir, en su ‘autonomía’, entendida aquí como la facultad de la voluntad de “dar leyes universales, aunque con la condición de quedar sometida ella misma a esa legislación” (Kant GMS, AA 4: 400). La ‘autonomía’ no sólo eleva nuestra dignidad por encima del valor de todo ser natural (cf. Kant GMS, AA 4: 436)¹¹, sino que es además “el fundamento de la dignidad humana y de toda naturaleza racional” (GMS, AA 4: 436). Mientras que las cosas tienen ‘precio’ –es decir, pueden ser intercambiadas por algo que ostente un valor equivalente–, los hombres poseen un valor intrínseco (*einen innern Werth*), esto es, poseen ‘dignidad’ (*Würde*) (cf. Kant GMS, AA 4: 435), situándose así más allá de toda equivalencia posible (cf. Kant GMS, AA 4: 434). Su valor reside, pues, en su condición moral, resultado, a su vez, de su condición racional: “la moralidad y la humanidad, en la medida en que ésta es susceptible de aquélla, es lo único que posee dignidad” (Kant GMS, AA 4: 435).

2. La ‘dignidad humana’ como fundamento de los deberes para consigo mismo y para con otros

En la “Doctrina de la virtud” (segunda parte de *La metafísica de las costumbres*), Kant establece una distinción entre diversos tipos de deberes, en cuyo marco hallamos elementos relevantes para ampliar el análisis del concepto de ‘dignidad humana’. Como ha sido señalado, el ‘fin’ de una acción es

⁹ En esta caracterización del ‘reino de los fines’ resulta evidente la influencia de las ideas políticas de Rousseau. Si bien tanto Rousseau como Kant definen la libertad política en términos de ‘autonomía’, en la filosofía crítica este modo de concebir la libertad cobra asimismo una significación moral, pues la libertad en sentido ético es definida, en efecto, como la sujeción del individuo a la ley práctica, originada en la razón pura (cf. GMS, AA 4:447). A propósito de este punto, señala Beck: “The problem is to determine a law that the will can obey without losing its freedom through that very act of obeisance to law (...) The law must be given by reason. Just as the will [*Willkur*] considered as a faculty in man may be free in the negative sense of spontaneous activity, practical reason is spontaneous in the sense of giving law instead of subjecting itself to an alien law. It gives a law to *Willkur* which it has freely legislated-legislated by the necessity of its own nature. The faculty of lawgiving is will in the sense in which pure practical reason is will, and its legislation is “freedom in the positive sense,” or autonomy. In the choice of this language, Kant, as so often, thinks in political metaphors and analogies, and especially in terms of Rousseau’s political theory” (Beck 1960: 196-197). Para un análisis de la relación entre el concepto kantiano de autonomía moral y las ideas políticas de Rousseau, *vid.* Rubio Carracedo 1998; Caranti 2013: 137-138; Beade 2013b: 59-84.

¹⁰ “Un ser racional ha de verse a sí mismo, en cuanto *inteligencia* (...), no como perteneciente al mundo sensible, sino al inteligible; por consiguiente, posee dos puntos de vista desde los que puede considerarse a sí mismo y reconocer las leyes del uso de sus fuerzas, y por ende de todas sus acciones, primero en tanto que pertenece al mundo sensible y está bajo las leyes naturales (heteronomía), segundo como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientemente de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan simplemente en la razón” (GMS, AA 4: 452). Ya en la *Crítica de la razón pura* Kant caracteriza al ‘mundo inteligible’ como un ‘mundo moral’ (cf. A 808/B 836). Para un análisis del concepto de ‘mundo inteligible’ en el marco de la filosofía crítica, *vid.* Beade 2013a: 19-37.

¹¹ La fórmula de la ‘autonomía de la voluntad’ no sólo establece el carácter autónomo de la voluntad racional como fundamento último de la dignidad inherente a la persona humana, sino que constituye, por otra parte, el ‘principio supremo de la moralidad’ (cf. GMS, AA 4: 440).

aquello que la acción persigue como propósito, *i.e.* aquello que nos lleva a realizarla. Toda acción humana persigue un ‘fin’, y entre los múltiples ‘fines’ que persiguen los hombres al actuar, algunos son representados por la razón como ‘deberes’, esto es, como fines que tienen que ser buscados de manera ‘necesaria’¹². Kant sostiene que estos ‘fines’ que la razón se representa como ‘deberes’ son, específicamente, la propia perfección y la felicidad ajena (cf. Kant MS, AA 6: 386). La felicidad propia no puede ser considerada como un ‘deber’, puesto que nos hallamos naturalmente inclinados a buscarla, y el concepto de ‘deber’ implica necesariamente el de ‘coerción’. Si estamos obligados a buscar la propia perfección, es decir, a desarrollar nuestras facultades o disposiciones naturales –tales como el entendimiento y la voluntad–, a superar la ignorancia, a rectificar nuestros errores, a esforzarnos por conocer y a perfeccionarnos en sentido moral (es decir, a cultivar nuestra capacidad de sujetarnos a la ley moral) (cf. Kant MS, AA 6: 444 ss). Por otra parte, estamos obligados a conocernos a nosotros mismos, y ello en un sentido moral, pues de lo que se trata es de examinar si nuestras acciones son ‘puras’ o ‘impuras’, es decir, si se corresponden o no con el mandato del ‘imperativo categórico’ (cf. Kant MS, AA 6: 441). Kant caracteriza, en este sentido, el propio perfeccionamiento y el auto-conocimiento como ‘deberes del hombre para consigo mismo’, deberes que nos son impuestos por la propia razón pura práctica. El fundamento de estos deberes reside –y este es el punto que interesa destacar– en la dignidad propia de la humanidad: la propia perfección es, en efecto, uno de los ‘fines’ que nos representamos necesariamente como ‘deberes’, pues debemos ‘hacernos dignos de la humanidad que habita en nosotros’ (cf. Kant MS, AA 6: 387)¹³.

En las *Lecciones de ética*, observa que los ‘deberes para consigo mismo’ son fundamentales: quien los incumple no sólo degrada la humanidad en su propia persona, sino que obstaculiza además el cumplimiento de sus ‘deberes para con los otros’; en efecto, quien carece de valor interno –en tanto ha deshonrado su propia persona– será incapaz de practicar cualquier otro deber (cf. Kant V-MO/Collins, AA 27: 341 ss) y en este sentido el cumplimiento los ‘deberes para con un mismo’ se torna una condición indispensable para el cumplimiento de los ‘deberes para con otros’. Los ‘deberes para consigo mismo’ son, desde luego, independientes de la búsqueda de un provecho personal o beneficio individual, y se refieren únicamente a la exigencia de honrar en sí mismo la dignidad del género humano. Utilizarse a sí mismo como un mero instrumento degrada el valor de la humanidad en la propia persona¹⁴. Una persona puede servir de ‘medio’ a otra –por ejemplo, a través de su trabajo–, pero siempre de tal modo que no pierda con ello su condición de ‘persona’ y de fin en sí mismo: “Quien hace algo que le impida seguir siendo un fin se utiliza a sí mismo como un medio y hace de su persona una mera cosa” (Kant V-MO/Collins, AA 27: 343)¹⁵. El deber fundamental del hombre para consigo mismo reside, en síntesis, en el ‘deber de la autoestima’ (cf. Kant V-MO/Collins, AA 27: 347).

En cuanto a los ‘deberes para con otros hombres’, Kant sostiene en *La metafísica de las costumbres* que nuestro deber fundamental respecto de otros reside en procurar su felicidad. La

¹² “Fin es un objeto del libre arbitrio, cuya representación determina al libre arbitrio a una acción (por las que se produce aquel objeto). Toda acción tiene, por tanto, un fin (...) puesto que hay acciones libres, tiene que haber también fines a los que se dirijan como objeto. Pero entre estos fines tiene que haber algunos que a la vez sean deberes (...). Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines y sería imposible un imperativo *categórico*; lo cual anularía toda la doctrina de las costumbres” (MS, AA 6: 386). Mendonça observa que Kant hace depender, de estos ‘fines’ que constituyen a la vez ‘deberes’, la posibilidad misma de un ‘imperativo categórico’ y, con ello, la posibilidad de una filosofía moral pura (cf. Mendonça 1993: 178). Tanto la concepción del hombre como ‘fin en sí’ como la idea de que toda acción humana persigue fines revelan la dimensión teleológica de la doctrina ética kantiana (cf. Mendonça 1993: 178-179). Otro aspecto doctrinal da cuenta de tal dimensión está dado por la caracterización de la ‘ética’ como ‘el sistema de los fines de la razón pura práctica’ (cf. MS, AA 6: 381).

¹³ En la *Crítica de la razón práctica* sostiene Kant que la humanidad es algo sagrado (*heilig*) en nuestra propia persona (cf. KpV, AA 5: 131-132).

¹⁴ La dignidad de la ‘persona’ se cifra en su valor moral, y toda acción que contraviene el ‘imperativo moral’ es, por tanto, degradante para quien la lleva a cabo (cf. V-MO/Collins, AA 27: 344-345).

¹⁵ Un hombre no es libre de disponer de su ‘persona’ como de un ‘medio’, pues las consecuencias de tal acción le sobrepasan; de allí que el suicidio sea considerado, en este marco, como la suprema violación de los ‘deberes para con uno mismo’ (cf. V-MO/Collins, AA 27: 342).

benevolencia, la gratitud, la solidaridad, son deberes que nacen del respeto que se debe a otros en tanto se reconoce y valora su dignidad humana (cf. Kant MS, AA 6: 323, 462). El respeto por la dignidad de la persona humana es, así pues, no sólo el fundamento de los ‘deberes para consigo mismo’ sino que es asimismo el fundamento de nuestros deberes para con otros:

Todo hombre tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos. La humanidad misma es una dignidad [*Die Menschheit selbst ist eine Würde*] porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y que sí pueden utilizarse, por consiguiente, se eleva sobre todas las cosas. Así pues, de igual modo que él no puede autoenajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás como hombres, que es igualmente necesaria; es decir, que está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en él un deber que se refiere al respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre (MS, AA 6: 462).

El deber de la autoestima tiene como correlato un deber para con otros, esto es: el deber de no realizar acciones que pudiesen impedir, en el otro, su propia autoestima. Todo hombre tiene así derecho a exigir estima de otros, y a impedir que se haga uso de sí como algo susceptible de ‘precio’, es decir, que se lo utilice como un mero medio para la satisfacción de ciertos fines. En síntesis, todo hombre debe respetarse a sí mismo y a otros hombres por iguales razones: el respeto mutuo que los hombres deben profesarse se funda en la ‘dignidad’ inherente al género humano¹⁶.

Antes de concluir este breve análisis, quisiera señalar que la concepción del hombre como ‘fin en sí’ parece introducir un elemento ‘material’ en el marco de la ética kantiana, esto es, un elemento que no puede ser traducido a términos puramente ‘formales’. En efecto, la segunda formulación del ‘imperativo categórico’ introduce aspectos que van más allá del principio formal de una posible universalización de las máximas (establecido en el marco de la primera formulación). La noción del hombre como ‘fin en sí’ no remite ya a la posibilidad de que nuestra máxima se torne ley universal –como criterio para determinar el valor moral de la acción–, sino que alude a aquello que deber ser universalmente reconocido como un ‘valor’ en sentido absoluto. Más aún, de esta noción del hombre como un ‘fin en sí’ emanan deberes éticos específicos, y es en este sentido que puede sostenerse la introducción de un componente ‘material’ en el marco de una doctrina ética de carácter eminentemente formal. Pese a las indicaciones de Kant respecto del carácter equivalente de las diversas formulaciones del ‘imperativo’¹⁷, al invocar la noción de la humanidad como ‘fin en sí

¹⁶ Respetar la dignidad de otro hombre no impide reprobar sus acciones; pero aún en tal caso, no puede despreciárselo en lo que atañe a su condición humana, y esto vale incluso para quien, a causa de ciertas acciones, se haya hecho indigno de la humanidad en su propia persona.

¹⁷ Stratton-Lake señala que Kant no establece claramente la conexión entre las diversas formulaciones del imperativo: por un lado, caracteriza la primera fórmula como ‘forma’ por oposición a las otras como ‘materia’ o ‘determinación’ de la primera; por otro lado, sugiere que cada una de las fórmulas incorpora en sí a las otras, mientras que afirma, por otra parte, que las fórmulas segunda y tercera permiten aproximar la razón a la intuición, es decir, posibilitan una mejor comprensión de la primera fórmula, de carácter abstracto y formal (cf. Stratton-Lake 1993: 317). Stratton-Lake coincide con O’Neill en que las diversas formulaciones del imperativo deben ser interpretadas como aproximaciones a un mismo principio, considerado desde perspectivas diversas (cf. Stratton-Lake 1993: 331; O’Neill 1989: 143). Por su parte, Paton indica que la segunda fórmula no puede entenderse como equivalente de la primera, por cuanto aporta cierto contenido que no se halla presente en la fórmula de la ley universal, a saber: la concepción del hombre como fin en sí. Tal concepción no sólo introduciría cierto componente material en la ética kantiana, sino que incluso podría ser considerada como fundamento del imperativo categórico: “Granted that a categorical imperative enjoins the treatment of rational agents as ends-in-themselves, in what sense can we say that rational agents are also the grounds of a categorical imperative? There seem to be three senses in which this can be said. Firstly, it is because rational agents exist that a categorical imperative must enjoin respect for their rational wills. Secondly, it is because rational agents exist with wills which can be thwarted or furthered in different ways is recognise particular categorical imperatives we ought not wills by fraud or violence, and we ought to further their happiness. Thirdly, it is only because rational agents exist that there can be such a thing as a categorical imperative at all. Because agents are rational, their will necessarily manifests itself in universal laws. Because they are imperfectly rational, these universal laws must appear as categorical imperatives. The categorical imperative has its ground in the will of rational agents who are not completely rational” (Paton 1967: 170).

mismo’, la segunda fórmula introduce un aspecto ‘material’ que no se halla implícito en la primera fórmula, y hace posible la derivación de deberes u obligaciones específicas¹⁸.

En cuanto a estos deberes que pueden derivarse a partir de la fórmula de la humanidad, Kant sugiere que el desarrollo y perfeccionamiento de lo humano debe ser asumido como un fin de nuestras acciones:

El principio supremo de la doctrina de la virtud es el siguiente: obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal. Según este principio, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás (...), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general (MS, AA 6: 395)

El hombre está moralmente obligado a considerar a los hombres, no solo como fines, sino además como su propio fin, y esto significa, entre otras cosas, que ha de contribuir activamente a que otros puedan realizar sus propios fines¹⁹, y esto incluye contribuir a que otros puedan alcanzar su felicidad, ya que la felicidad es, en general, el fin que todos los hombres naturalmente persiguen: “Por ello, cuando se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío, entonces tienen que ser la felicidad de *otros* hombres, cuyo fin (permitido) hago yo *con ello también mío*” (Kant MS, AA 6: 388). De hecho, Kant considera la felicidad de otros como un deber de todo hombre para con los demás, deber que exige promover el bienestar físico y la integridad moral de otros hombres, para lo cual las relaciones intersubjetivas deben desarrollarse, literalmente, como relaciones interpersonales²⁰.

El análisis previo permite señalar la relevancia que cobra la idea de dignidad humana en la doctrina ética kantiana (Cf. V-MO/Collins, AA 27: 415). El reconocimiento de la dignidad inherente al hombre como ser racional constituye la base de toda obligación moral (de todo deber para consigo mismo y para con otros). Este principio, de carácter moral, posee asimismo consecuencias en el plano jurídico, ya que el deber de respetar la dignidad de otros conlleva la exigencia de un reconocimiento del derecho de otros. Kant caracteriza el derecho humano como algo inviolable y sagrado²¹; y así considera que la miseria humana más indigna es la que resulta, no del infortunio, sino de la injusticia que los hombres cometen contra otros hombres (Cf. V-MO/Collins, AA 27: 415).

3. Proyecciones político-jurídicas del concepto de ‘dignidad humana’: ilustración, progreso y ‘uso público’ de la razón

¹⁸ “La virtud, entendida como conformidad de la voluntad con todo deber (...) es sólo, como todo lo *formal* una y la misma. Pero atendiendo al *fin* (...) es decir, a aquello (*material*) que *debemos* proponernos como fin, puede haber más virtudes, y la obligación con respecto a la máxima de perseguirlo se llama deber de virtud; por tanto, hay muchos deberes de virtud” (MS, AA 6: 395).

¹⁹ Kant afirma que nuestras acciones no sólo deben corresponderse con la idea del otro como fin en sí, sino que además los fines que el otro se propone deben tornarse nuestros propios fines (cf. GMS, AA 4: 430).

²⁰ El concepto de persona denota, precisamente, la dignidad y el valor intrínseco del ser humano. Mendonça señala moralidad es el ámbito en el que puede darse, en sentido propio, la existencia de personas. El hombre es persona en la medida en que se propone fines, algunos de los cuales son representados por la razón práctica como deberes incondicionados. Entre estos últimos se incluyen, según se ha indicado, no sólo la propia perfección, sino además la felicidad de otros, esto es, la integridad –física y moral– de otros seres humanos (cf. Mendonça 1993: 184).

²¹ Si bien no es posible examinar aquí los principios fundamentales de la doctrina jurídica kantiana, puede señalarse, al menos, que no sólo las obligaciones éticas sino también las jurídicas se asientan en el concepto de dignidad humana. En las *Lecciones de ética*, Kant señala que el deber de respetar la humanidad en la persona del otro exige que usufructuemos los recursos naturales de tal modo que nuestras acciones no impidan a otros satisfacer sus propias necesidades. Hemos sido colocados en el escenario del mundo como huéspedes de la naturaleza, y dado que todo ser humano tiene igual derecho a disfrutar de los bienes del mundo, cada uno deberá hacer uso de los recursos disponibles teniendo en cuenta las necesidades ajenas (cf. V-MO/Collins, AA 27: 414), para lo cual resulta necesario instituir un orden jurídico-político que regule la interacción de diversos arbitrios libres. Kant invoca aquí, tácitamente, la idea de un derecho originario a la propiedad común del suelo, idea a la que recurre en los *Principios metafísicos del derecho*, en el marco de su justificación del Estado (cf. MS, AA 6: 261ss.) y a la que apela, finalmente, en su tratamiento del derecho cosmopolita (cf. ZeF, AA 8: 357). Si bien los deberes jurídicos se fundan, en cuanto tales, en una legislación positiva, aquello que justifica la institución del orden jurídico es la existencia de derecho humanos *naturales*, que deben ser garantizados a través de dicho orden, derechos inherentes a todo hombre por su sola condición de sujeto racional y, por tanto, moral.

En diversos escritos político-jurídicos e histórico-filosóficos, Kant sugiere que el progreso de las instituciones sociales ha de ser promovido a través de una ampliación gradual del derecho de libre expresión. En *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración? (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)*, 1784), el libre uso público de la razón es considerado como el aspecto decisivo para el avance de la Ilustración, concebida no sólo como la superación de un estado de minoridad intelectual, sino además como un proceso político y cultural de amplio alcance, en virtud del cual resulta factible un perfeccionamiento gradual del género humano (cf. Kant WA, AA 8: 35 ss). Limitar el uso de la razón, de la reflexión crítica, e imponer el acatamiento pasivo de normas políticas o eclesiásticas que impidiesen una futura evolución de las instituciones sociales, representaría un crimen contra la naturaleza humana, cuya determinación originaria consiste en progresar²².

En el escrito *¿Qué significa orientarse en el pensamiento? (Was heisst: Sich im Denken orientieren?)*, 1786), Kant señala que un poder externo que privara a los hombres de la libertad de comunicar a otros sus pensamientos los privaría asimismo de la libertad de pensar, ya que no es posible pensar correctamente sino en comunidad con otros: la libertad de pensamiento requiere, pues, de la capacidad de expresarnos públicamente (cf. Kant WDO, AA 8: 144). En los *Principios metafísicos del derecho* (1797), observa que la libertad, único derecho innato del hombre, incluye el derecho de “comunicar a otros el propio pensamiento” (Kant MS, AA 6: 238). Bajo las premisas reformistas que configuran su pensamiento jurídico-político, Kant sostiene que, si bien no podemos oponer resistencia a los poderes públicos instituidos, tenemos derecho a expresar nuestra disconformidad respecto de aquello que consideremos injusto en las acciones del soberano (Kant MS, AA 6: 319; TP, AA 8: 303); y dado que de este derecho depende todo progreso del género humano, el poder político debe garantizar el libre uso público de la razón, pues si no lo hiciera, atentaría contra sus fines y propósitos más elementales (cf. Kant TP, AA 8: 304-305).

Ahora bien, nuestro derecho innato de expresar públicamente ideas y opiniones debe ser ejercido “dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en la que se vive” (Kant TP, AA 8: 304). La exhortación kantiana al libre uso público de la razón no sólo supone la exigencia de un espacio discursivo en cuyo marco pueda ser desarrollada una interacción comunicativa equitativa y racional, sino que conlleva, a su vez, una importante limitación: el uso autónomo y crítico de la razón debe ser estrictamente restringido, de manera tal que no comprometa la estabilidad del orden político-jurídico (cf. Kant WA, AA 8: 37)²³. En tal sentido señala Kant que no toda libertad en el uso de la razón favorece el avance del proyecto ilustrado; más aún: ciertas limitaciones de la libertad pueden contribuir a la realización de dicho proyecto, ya que en ciertos ámbitos de la vida civil, resulta indispensable el comportamiento pasivo y mecánico de los individuos, a fin de que el gobierno pueda orientarlos hacia la realización de ciertos fines públicos. En tales ámbitos, la restricción del uso privado de la razón hace posible alcanzar una suerte de unanimidad artificial, considerada, en este marco, como condición necesaria del orden civil (cf. Kant WA, AA 8: 37). La Ilustración exige, en síntesis, un ejercicio de la libertad que tenga lugar dentro de límites acotados (aquellos que configuran el ámbito propio de la publicidad en sentido kantiano). Si una libertad irrestricta en el uso privado de la razón puede incitar al desorden y a la insurrección, la restricción del uso público de la razón conduce, por su parte, a un ejercicio despótico y autoritario del poder político. Entre estos dos males – la anarquía y el despotismo– parece situarse, pues, la libertad propia de la buena constitución política, constitución que requiere estabilidad y continuidad, para lo cual resulta necesaria la presencia de un poder irresistible, equilibrado a través de un espíritu de libertad²⁴.

²² “Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht” (WA, AA 8: 39).

²³ Vid. Beade 2014a: 371-392; Beade 2014b: 85-113.

²⁴ En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)*, 1784), Kant describe la constitución civil perfectamente justa como “una sociedad en la que la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible” (cf. IaG, AA 8: 22).

Interesa destacar aquí el hecho de que Kant reivindique el libre uso público de la razón como un aspecto clave para el progreso histórico, y considere esta dimensión pública del pensamiento, no como una condición puramente externa y circunstancial, sino antes bien como una dimensión intrínseca y constitutiva de la razón humana. En efecto, en diversos escritos atribuye una importancia fundamental a la configuración de espacios de discusión y deliberación, en cuyo marco las ideas y opiniones individuales puedan ser sometidas ante el juicio público, a fin de superar su carácter puramente subjetivo o privado. La confrontación de ideas y juicios ante un ‘foro público’ hace posible una mutua limitación y contrastación, que puede ser pensada, en última instancia, como una limitación de la razón a través de la razón misma²⁵. La facultad racional –en la cual se cifra, según se ha indicado, la dignidad propia de la persona humana– no sólo es concebida, por Kant, como capacidad de representar, de proponerse fines, de actuar según principios, de auto-legislarse (tanto en sentido moral como en sentido político), sino que es considerada además como una facultad autónoma, crítica y auto-crítica. Ahora bien, el procedimiento de auto-crítica o auto-examen racional sólo puede tener lugar en el marco de un espacio público, plural y equitativo. De este modo, así como en el plano ético *el otro* constituye un límite absoluto para mis acciones (que deben respetar la dignidad de la humanidad en la persona del otro), así también en el plano político, ‘el otro’ –y más precisamente: ‘la comunicación con el otro’– aparece como condición necesaria para el ejercicio óptimo del propio pensamiento; de allí que deba impugnarse todo ejercicio del poder que restrinja el derecho natural del hombre a expresarse públicamente, derecho fundamental del que depende, según se ha indicado, todo progreso del género humano²⁶.

4. La ‘dignidad humana’ en el marco del ‘cosmopolitismo’ kantiano

Hasta aquí, me he referido al concepto de dignidad humana tal como aparece desarrollado en algunas de las principales obras morales kantianas y he señalado asimismo ciertas proyecciones jurídico-políticas de dicho concepto, esbozadas en el marco de las reflexiones kantianas en torno a la Ilustración. Sobre la base de estas consideraciones, quisiera hacer una breve referencia al sentido que asume el concepto de dignidad humana en el contexto del proyecto cosmopolita kantiano. En *Hacia la paz perpetua (Zum ewigen Frieden, 1795)*, Kant expone los principios básicos del *derecho cosmopolita*, vinculándolos de manera explícita con el problema de la superación del ‘estado de naturaleza entre las naciones’. El “Primer artículo definitivo para la paz perpetua” establece que la constitución civil de todo Estado debe ser republicana: los Estados deben establecer una constitución política basada en el principio de la división de poderes y el principio de representación (cf. Kant

²⁵ A este procedimiento se refiere Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*, al definir al sentido común como “un sentido comunitario, esto es, una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás (...) para (...) atener su juicio a la razón humana global y sustraerse así a la ilusión que a partir de las condiciones subjetivas privadas (...) tendrían una influencia perjudicial sobre el juicio” (KU, AA 5: 293-294). Tanto en la tercera *Crítica* como en las *Lecciones de Lógica*, Kant formula una serie de reglas que regulan este sentido común, la segunda de las cuales aconseja pensarse en la posición de otro (cf. *Log.*, AA 9: 56). En algunas anotaciones del legado manuscrito, se refiere explícitamente al carácter comunicativo y participativo de la facultad de razón: “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.* 2565, AA 16: 419). “Puesto que la validez universal de nuestros juicios indica la verdad objetiva para cualquier razón, se sigue (...) la necesidad de una razón participativa” (*Refl.* 2564, AA 16: 418-419). Esta noción de razón participativa hace referencia a la necesidad de una interacción comunicativa equitativa como estrategia eficaz para alcanzar la objetividad del pensamiento y promover el avance del saber (*Refl.* 2566, AA 16: 418-419). Al respecto señala Deligiorgi que “la autonomía racional requiere la capacidad de dar razones universalizables y públicas (...). Desde la perspectiva kantiana, las demandas de universalidad y publicidad no pueden ser satisfechas por una persona que razona aislada de otros. Es por ello que sólo en la comunicación con otros puede ser reconocida la fuerza de los requerimientos de la reflexión crítica” (Deligiorgi 2005: 143-144). Diversas aproximaciones al problema de la conexión entre los conceptos de racionalidad, crítica y publicidad en la filosofía kantiana, pueden verse en: O’Neill 1992: 50-80; Deligiorgi 2002: 143-159; La Rocca 2006: 107-127; Zöllner 2009: 82-99; Ruffing 2013: 73-84.

²⁶ Si bien esta exigencia de un ejercicio público del pensamiento no se halla directamente vinculada con el respeto que debe profesarse al otro en virtud de la dignidad que le es propia como ser humano, la necesidad de una interacción comunicativa con otros como condición para el ejercicio óptimo de la propia razón, pone en evidencia un aspecto relevante a fin de señalar el carácter infundado de ciertas objeciones usualmente formuladas a la filosofía crítica, aquellas que la caracterizan como una doctrina individualista, en la que no se atendería a la cuestión de la intersubjetividad.

ZeF, AA 8: 349 ss)²⁷. Ahora bien, la estabilidad de una constitución republicana requiere, a su vez, del derecho de gentes –concebido por Kant, no como un derecho para la guerra, sino como un derecho para la paz–, derechos cuyos principios deben ser garantizados a través de la creación de una federación de Estados libres, tal como se indica en el “Segundo artículo definitivo para la paz perpetua” (cf. Kant ZeF, AA 8: 354)²⁸. En esta propuesta de una federación interestatal regida por reglas comúnmente acordadas, subyace la premisa de que los Estados deben superar la situación de conflicto constante y establecer mecanismos institucionales que hagan posible la realización del *derecho* (así como los individuos deben celebrar un contrato para abandonar el estado de naturaleza e ingresar en el estado civil, en cuyo marco pueda ser garantizado a cada uno su derecho²⁹). Mientras no se cuente con instituciones que garanticen el derecho público interestatal, los Estados decidirán el derecho mediante la guerra. Sin embargo, la razón desaprueba la violencia como un medio legítimo para dirimir cuestiones jurídicas: la razón práctica, “desde el trono del máximo poder legislativo moral condena la guerra como una vía jurídica y convierte, en cambio, en un *deber* inmediato el estado de paz, que no puede establecerse o garantizarse, ciertamente, sin un pacto entre los pueblos” (Kant ZeF, AA 8: 356). La solución kantiana al problema de la paz entre los Estados se basa, pues, en la propuesta de un federalismo libre (*freie Föderalism*), esto es: una federación de Estados soberanos no sometidos a un poder común coactivo (cf. Kant ZeF, AA 8: 356).

Finalmente, el “Tercer artículo definitivo para la paz perpetua” trasciende el ámbito propio del derecho de gentes al introducir el concepto de derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*), a través del cual se amplía o complementa el derecho interestatal, mediante una cláusula específicamente referida al derecho del individuo frente al Estado al que no pertenece como ciudadano (cf. Kant ZeF, AA 8: 360)³⁰. Mientras que el artículo segundo hace referencia al derecho de los Estados, el artículo tercero alude a un derecho individual, a saber: el derecho de todo hombre a no ser tratado de manera hostil mientras habita –o circula por– un territorio extranjero. Este artículo establece, en efecto, que “el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad [*Hospitalität*] universal” (Kant ZeF, AA 8: 357) y caracteriza el derecho cosmopolita como el derecho de todo hombre a ser tratado de manera hospitalaria, *i.e.* no violenta, independientemente de su procedencia o condición civil. Así como en las *Lecciones de ética* Kant señala que el deber de respetar la humanidad en la persona del otro exige que el usufructo individual de los bienes y recursos naturales no impida a otros satisfacer sus propias necesidades (invocando allí, tácitamente, un derecho originario a la posesión

²⁷ En las constituciones en las que no se da una separación entre el poder legislativo y el poder ejecutivo, así como en aquellas en las que el pueblo se gobierna a sí mismo de manera directa –es decir, sin la mediación de representantes– se da el riesgo constante de un ejercicio despótico del poder. En el marco de la filosofía política kantiana, el republicanismo es caracterizado como una forma de gobierno fundada en el concepto de derecho y, más específicamente, en los principios de la libertad, la igualdad y la sujeción de todos los súbditos a una legislación común (cf. ZeF, AA 8: 352 ss). Para un análisis de los principios básicos del republicanismo kantiano, *vid.* Bielefeldt 1997: 524-558.

²⁸ En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant sostiene que es posible considerar la historia del género humano como la realización de un plan oculto de la Naturaleza, que garantiza el desarrollo de ciertas disposiciones humanas originarias (cf. IaG, AA 8: 27-30). La Naturaleza tiene como intención suprema la institución de un estado cosmopolita universal (*ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*), y ha dispuesto que los seres humanos avancen hasta alcanzar un estado cosmopolita de la seguridad estatal pública (cf. IaG, AA 8: 26). No sólo las relaciones comerciales entre los Estados anticipan la constitución de un orden cosmopolita, sino que además la libertad va ganando terreno a medida que cobran mayor difusión las ideas ilustradas, circunstancias que harán de la guerra un fenómeno cada vez menos frecuente (cf. IaG, AA 8: 27-28). En lo que atañe al problema de la regulación jurídica de las relaciones interestatales, Kant se inclina, en este escrito temprano, por una confederación de pueblos sujetos a un poder común (cf. IaG, AA 8: 24). Sin embargo, años más tarde, en *Teoría y práctica*, parece abandonar esa solución, introduciendo la idea de una federación de Estados libres regulada por un derecho internacional comunitariamente pactado (cf. TP, AA 8: 311), propuesta que será retomada en *Hacia la paz perpetua* (cf. ZeF, AA 8: 354ss.). Si bien la solución al problema del derecho internacional parece ir modificándose en las distintas etapas del pensamiento kantiano (cf. Kleingeld 2009: 171ss.), otros principios fundamentales de la filosofía kantiana de la historia permanecen invariables. Tal es el caso de la idea de una garantía del progreso provista por la Naturaleza, que orienta a los hombres hacia una constitución republicana y hacia la institución del derecho cosmopolita (cf. IaG, AA 8: 26; TP, AA 8: 311; ZeF, AA 8: 360ss.). Para un análisis de esta cuestión, *vid.* Förster 2009: 187-199; Laberge 2011: 107-122; Apel 1994: 84ss.; Beade 2011: 25-44.

²⁹ Tanto el deber de los individuos de abandonar el estado de naturaleza y fundar un orden civil, como el deber de los Estados de abandonar el estado de naturaleza entre las naciones e instituir un orden cosmopolita, se fundan en un mandato incondicionado de la razón práctica (cf. TP, AA 8: 289; ZeF, AA 8: 356).

³⁰ El derecho público incluye el *derecho político*, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita, caracterizado éste como una ampliación o complemento indispensable de los dos primeros (cf. ZeF, AA 8: 360).

común del suelo), así también introduce, en su tratamiento del concepto de derecho cosmopolita, esta noción de propiedad común originaria del suelo, en la que se funda un “derecho de visita (...) que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad común de la superficie de la tierra” (ZEF, AA 8: 358)³¹. Este derecho a habitar el mundo es considerado como un derecho inalienable de todo ser humano, independientemente de su condición de ciudadano o extranjero: si bien el principio de soberanía nacional exige que cada Estado decida las condiciones específicas que ha de satisfacer un extranjero para poder habitar el territorio nacional, los Estados no pueden arrogarse el derecho a tratar a un extranjero de manera hostil, sino que deben necesariamente conceder, al menos, un derecho de visita, es decir, deben reconocer el derecho de todo individuo a no ser tratado de manera hostil.

Si a cada derecho corresponde una obligación –i.e. si el reconocimiento de un derecho individual implica necesariamente que otros asuman la obligación de respetar ese derecho, so pena de coacción–, el derecho cosmopolita supone la obligación de los Estados de dispensar al extranjero un trato hospitalario. El trato agresivo para con el extranjero atenta, pues, contra su derecho a la hospitalidad (*Hospitalitätsrecht*), derecho cuya eficacia exige la institución de una serie de normas que garanticen condiciones básicas para que un extranjero pueda, al menos, intentar un intercambio con quienes habitan el territorio que visita.

En el marco de estas reflexiones en torno al derecho cosmopolita, Kant no invoca de manera explícita el concepto de dignidad humana, sino que se limita a establecer el derecho natural (*Naturrecht*) de todo hombre a un trato hospitalario. Sin embargo, se refiere, en este contexto a un derecho público de la humanidad (*öffentlichen Menschenrechte*), al que reivindica como una condición fundamental para nuestra una aproximación a la paz perpetua. Llegados a este punto, el derecho cosmopolita no parece limitarse ya al derecho de un individuo de transitar por un territorio extranjero sin ser tratado de manera hostil, sino que es pensado como un derecho propio de la humanidad en su conjunto, es decir, como un derecho público que no atañe únicamente a la persona individual (i.e. al individuo en el marco del estado civil), ni a los pueblos o Estados en sus relaciones mutuas, sino a la especie humana. Cabría preguntarse en qué consistiría, propiamente, el derecho cosmopolita entendido como un derecho público de la humanidad. Sobre la base de las consideraciones previas, cabe suponer que se trata aquí del derecho de todo ser humano a ser respetado, en cualquier lugar del orbe, en virtud de su pertenencia al género humano. Y esto implica que, más allá de su condición de ciudadano o extranjero, todo individuo debe ser respetado en sus derechos básicos e inalienables, aquellos implicados en el principio de la libertad innata, como derecho originario del hombre en el que se halla implícito su derecho a coexistir con otros arbitrios libres bajo leyes universales, su derecho a disponer libremente de su propiedad, así como el derecho a expresar públicamente sus ideas (Cf. Kant MS, AA 6: 238)³².

5. Algunas consideraciones finales

En el marco del análisis previo acerca de los ‘deberes del hombre para consigo mismo’, me he

³¹ “[U]rsprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der Andere”.

³² En un interesante estudio acerca del modelo de publicidad implicado en el proyecto cosmopolita kantiano, Bohman señala que la noción de publicidad alude, en el marco de dicho proyecto, a formas inclusivas y plurales de comunicación. Como ciudadanos del mundo, nos hallamos comprometidos a ofrecer argumentos públicos, es decir, a dar razones que puedan ser aceptadas por un público entendido en el sentido más amplio posible, argumentos dirigidos a una audiencia o auditorio que no puede ser arbitrariamente restringido (cf. Bohman 1997: 183-184). El intérprete sugiere que la publicidad, en su dimensión cosmopolita, exige una suerte de ‘rendición de cuentas comunicativa’ (*communicative accountability*), en cuyo marco toda argumentación debe ser sometida a juicio público a fin de corroborar su validez objetiva, aunque ya no podamos aspirar, en rigor, a una convergencia total de las opiniones, pues, desde una perspectiva actual, parece necesario resignar el consenso y la objetividad en favor de la pluralidad. En tal sentido considera Bohman que la propuesta kantiana debería ser revisada, especialmente en lo que atañe a sus presupuestos universalistas: “The cosmopolitan public sphere will not only be the broadest in scope; it will also be the most pluralistic and diverse. This same sort of radical pluralism is also increasingly the case for national public spheres, as nation states become increasingly multi-ethnic and culturally diverse” (Bohman 1997: 185). Entendido como un derecho a la hospitalidad, el derecho cosmopolita exige el ejercicio de una razón pública, que no sólo ha de promover un debate racional, inclusivo, capaz de generar ‘consensos plurales’, sino que debe contribuir además al análisis crítico de las estructuras del poder político (cf. Bohman 1997:186-187).

referido, entre otras cuestiones, al deber del auto-perfeccionamiento, deber que se funda, al igual que el resto de los deberes éticos en general, en el reconocimiento del valor intrínseco de la ‘humanidad’ (en este caso: del valor de la humanidad en la propia persona). En la segunda sección he sugerido que el deber práctico que nos compele a un autoperfeccionamiento constante puede ser pensado en correlación con un derecho humano fundamental, a saber: el derecho al progreso, derecho cuyo ejercicio exige que sean garantizadas ciertas condiciones indispensables y, en particular: aquellas requeridas para el libre uso público de la razón. He sugerido asimismo que tanto los deberes como los derechos del hombre se fundan, en última instancia, en la dignidad o valor absoluto de la humanidad, concebida como como fin en sí mismo.

Al trasladar estas consideraciones al ámbito del derecho público y, más específicamente, al ámbito del derecho cosmopolita, se arriba a la idea de que el valor intrínseco de la humanidad debe ser respetado en la persona de cualquier otro, independientemente de su pertenencia a una determinada comunidad geográfica o política³³. En *Hacia la paz perpetua*, Kant señala, en efecto, que ciertas obligaciones civiles no se originan a partir de nuestra pertenencia a una determinada comunidad local, sino a partir de nuestra pertenencia a la especie humana en su conjunto³⁴. Si consideramos el concepto de dignidad humana atendiendo a sus proyecciones cosmopolitas, puede afirmarse que, en el ámbito específico de las relaciones interestatales, dicho concepto exhorta al diseño de estrategias orientadas a la cooperación y a la resolución pacífica de los conflictos, esto es, estrategias que posibiliten aplazar el recurso a la violencia y agotar las instancias de diálogo y negociación. Los problemas que actualmente enfrentan las instituciones pertenecientes al ámbito del derecho internacional público invitan a una recuperación –cuanto menos parcial– del proyecto cosmopolita, proyecto que promueve un modelo de acción política basado en la deliberación, la pluralidad, el respeto y la tolerancia. En un contexto socio-económico atravesado por graves conflictos étnicos y religiosos, la perspectiva cosmopolita permite adoptar actitudes empáticas, contribuyendo a generar un compromiso ético y político con situaciones que exceden nuestro entorno inmediato. En síntesis, al reivindicar nuestra pertenencia al género humano como totalidad, el cosmopolitismo exhorta a la identificación de intereses y objetivos comunes, aquellos que nos definen, no ya como miembros de una comunidad geo-política específica, sino como especie. Si bien el contexto actual exige revisar algunos supuestos básicos del proyecto cosmopolita kantiano³⁵, coincidimos con Nussbaum en que dicho proyecto puede ser recuperado como un instrumento eficaz para mitigar el poder de la violencia en sus diversas formas y manifestaciones. Pese a que la historia de las últimas décadas ofrece sobrados motivos para el pesimismo, desde una perspectiva kantiana no sólo es posible, sino además necesario, conservar la esperanza, entendida, ante todo, como una

³³ Un interesante análisis del problema de la articulación entre cosmopolitismo y patriotismo en la filosofía política kantiana puede verse en Kleingeld 2003: 299-316.

³⁴ Uno de los aportes teóricos fundamentales de la perspectiva cosmopolita –tanto en su versión estoica como en la reformulación kantiana– reside, sostiene Nussbaum, en la idea de que los lazos de identidad no deben ser pensados en función de la proximidad geográfica, sino que aquello que nos vincula con el otro está dado, ante todo, por nuestra co-pertenencia a la especie humana (cf. Nussbaum 1997: 38 ss). Algunos pensadores estoicos ilustran esta idea recurriendo a la metáfora de los círculos concéntricos: el primer círculo rodea al propio yo; el segundo incluye a la familia, mientras que un círculo más amplio incluye al grupo local, otro a la ciudad, a la nación, hasta arribar así al círculo de mayor amplitud, esto es, aquel que engloba a la humanidad en su totalidad. Esta imagen alegórica intenta expresar la idea de que ningún ser humano resulta absolutamente ajeno a nuestra esfera de intereses y obligaciones; en otras palabras: nada de lo humano puede sernos indiferente, y ello nos compromete de manera directa con una práctica política centrada en la defensa de los derechos humanos (cf. Nussbaum 1997: 32). En sus *Lecciones de pedagogía*, Kant parece hacerse eco del ideal cosmopolita estoico al señalar que la formación moral del individuo debe promover el respeto por el valor incondicionado de la dignidad de la persona y el interés por el bien común: “Hay algo en nuestra alma que nos hace interesar por nosotros mismos, por aquellos entre quienes hemos crecido, y por el bien del mundo. Se ha de hacer familiares a los niños estos intereses (...). Han de alegrarse por el bien general, aun cuando no sea el provecho de su patria ni el suyo propio” (Päd., AA 9: 499). En *La metafísica de las costumbres*, se refiere al deber de cultivar el trato con otros, y de considerar el círculo que solemos trazar alrededor de nosotros mismos como parte de “un círculo omniabarcante de carácter cosmopolita” (MS, AA 6: 473). Allí se invoca asimismo el deber de cultivar la comunicación recíproca, la cortesía, la hospitalidad y, en general, aquellas actitudes que puedan favorecer la estima mutua entre los hombres y su convivencia armónica.

³⁵ Para un análisis crítico de las premisas conceptuales del proyecto cosmopolita kantiano, *vid.* Habermas 1997: 113 ss.

esperanza en la razón (cf. Nussbaum 1997: 51)³⁶. A lo largo de las páginas previas, he sugerido que el respeto por lo humano es, desde una perspectiva kantiana, un respeto por la razón, facultad indisolublemente vinculada, en este marco, con la libertad y la moralidad, esto es, con una concepción del hombre como ser libre y moralmente responsable por sus acciones. La racionalidad constituye el fundamento último de la dignidad humana y es considerada asimismo como aquella cualidad que los hombres deben desarrollar a fin de avanzar en la tarea de su perfeccionamiento constante³⁷. Kant confía en que, a través del libre uso público de la razón –ejercido en un marco de obediencia y respeto a las leyes (cf. Kant TP, AA 8: 305)–, la humanidad arribará finalmente a una instancia en que los individuos sean tratados conforme a su dignidad, esto es, conforme a su condición de sujetos libres y autónomos (Cf. Kant WA, AA 8: 41-42); de allí la necesidad de que el poder político garantice el ejercicio público del pensamiento, reconociendo nuestra inclinación y disposición al libre pensamiento (*den Hang zum freien Denken*) como una disposición humana originaria, en la que se fundan derechos humanos inalienables.

Bibliografía

- APEL, Karl-Otto: “Kant’s ‘Toward Perpetual Peace’ as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty”, en BOHMAN, J. y LUTZ-BACHMANN, M. (eds.): *Perpetual Peace. Essays On Kant’s Cosmopolitan Ideal*, Massachusetts, MIT Press, 1997.
- BEADE, Ileana: “Libertad y naturaleza en la filosofía kantiana de la Historia”, *Daimon* 54 (2011) 25-44.
- BEADE, Ileana: “La doctrina kantiana de los «dos mundos» y su relevancia para la interpretación epistémica de la distinción *fenómeno / cosa en sí*”, *Límite* 8, 27 (2013a) 19-37.
- BEADE, Ileana: “El concepto kantiano de *voluntad pública* y su relación con la noción rousseauiana de *voluntad general*”, *Estudios Kantianos* 1.2 (2013b) 59-84.
- BEADE, Ileana: “Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del *uso público* de la razón en *El conflicto de las Facultades*”, *Isegoría* 50 (2014a) 371-392.
- BEADE, Ileana: “Acerca de la tensión entre el *principio de la libertad* y el *imperativo del orden* en la concepción kantiana de la Ilustración”, *Las Torres de Lucca* 4 (2014b) 85-113.
- BEADE, Ileana: “Acerca de la relación entre los conceptos de *libertad*, *voluntad* y *arbitrio* en la filosofía trascendental kantiana”, *Kant e-prints* 9, 2 (2014c) 58-76.
- BECK, Lewis White: *A Commentary of Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.
- BIELEFELDT, Heiner: “Autonomy and Republicanism: Immanule Kant’s Philosophy of Freedom”, *Political Theory* 25, 5 (1997) 524-558.
- BOHMAN, James: “The Public Spheres of the World Citizen”, en BOHMAN, J. y LUTZ-BACHMANN, M. (eds.): *Perpetual Peace. Essays On Kant’s Cosmopolitan Ideal*, Massachusetts, MIT Press, 1997.
- BOOTH, William: “Reason and History: Kant’s Other Copernican Revolution”, *Kant- Studien* 74 (1983) 56-71.
- CARANTI, Luigi: “Two faces of Republicanism: Rousseau and Kant”, *Estudios Kantianos* 1. 2 (2013) 129-144.
- DELIGIORGI, Katerina: “Universability, Publicity, and Communication: Kant’s Conception of

³⁶ La esperanza en la posibilidad del progreso constituye, para Kant, un deber práctico, tópico que pone en evidencia la íntima conexión entre su filosofía de la historia y su filosofía moral (cf. Booth 1983: 75 ss).

³⁷ Al respecto señala Kuehn: “[H]uman reason is not meant to be a *tool* that would allow any individual to reach perfection during his own lifetime, but it is a mere means that will allow the entire species, at the very expense of the individual, to reach perfection in some very distant, perhaps infinitely far removed, future. Whatever perfection and whatever happiness humanity may eventually reach, it will have been the result of human reason” (Kuehn 2009: 73).

- Reason”, *European Journal of Philosophy*, 10, 2 (2002) 143-159.
- DELIGIORGI, Katerina: *Kant and The Culture of Enlightenment*, New York, State University of New York Press, 2005.
- FÖRSTER, Eckart: “The hidden plan of nature”, en: RORTY, A. O. y SCHMIDT, J. (eds.): *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- HABERMAS, Jürgen: “Kant’s Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years’ Hindsight”, en BOHMAN, J. y LUTZ-BACHMANN, M. (eds.): *Perpetual Peace. Essays On Kant’s Cosmopolitan Ideal*, Massachusetts, MIT Press, 1997.
- KANT, Immanuel: *Kant’s gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften (Ak.), Berlin *et alia*, 1902ss.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, traducción de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- KANT, Immanuel: *Idea para una Historia Universal en clave cosmopolita*, traducción castellana de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994.
- KANT, Immanuel: *Qué es la Ilustración*, traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2004.
- KANT, Immanuel: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, traducción castellana de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2005.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*, traducción castellana de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2007.
- KANT, Immanuel: *Metafísica de las costumbres*, traducción castellana de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1994.
- KANT, Immanuel: *Hacia la paz perpetua*, introducción de J. Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- KANT, Immanuel: *Lógica*, traducción castellana de M. J. Vázquez Lobeiras, Madrid, Akal, 2000.
- KANT, Immanuel: *Pedagogía*, trad. de L. Luzuriaga y J. L. Pascual, Madrid: Akal, 1991.
- KANT, Immanuel: *Lecciones de ética*, traducción castellana de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldan Panadero, Crítica, Barcelona, 1988.
- KERSTEIN, Samuel: *Kant’s Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- KLEINGELD, Pauline: “Kant’s Cosmopolitan Patriotism”, *Kant-Studien* 94 (2003) 299-316.
- KLEINGELD, Pauline: “Kant’s changing Cosmopolitanism”, en: RORTY, A. O. y SCHMIDT, J. (eds.): *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- KUEHN, Manfred: “Reason as a species characteristic”, en RORTY, A. O. y SCHMIDT, J. (eds.): *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- LABERGE, Pierre: “Von der Garantie des ewigen Friedens”, en HÖFFE, O. (ed.): *Zum ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Ausgabe, 2011.
- LUDWIG, Bernd: “Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant’s *Doctrine of Right*”, en TIMMONS, N. (ed.): *Kant’s Metaphysics of Morals Interpretative Essays*, New York, Oxford University Press, 2004.
- MENDOÇA, Wilson: “Die Person als Zweck an sich”, *Kant-Studien* 84 (1993) 167-184.
- NUSSBAUM, Martha: “Kant and Cosmopolitanism”, en BOHMAN, J. y LUTZ-BACHMANN, M. (eds.): *Perpetual Peace. Enssays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, The MIT Press 1997.
- O’NEILL, Onora: *Constructions of reason. Explorations of Kant’s practical philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1989.
- O’ NEILL, Onora: “Reason and Politics in the Kantian Enterprise” en WILLIAMS, H. (ed.): *Essays on Kant’s Political Philosophy*, United Kindom, The University of Chicago Press, 1992.

- PATON, Herbert J.: *The Categorical Imperative*, Londres, Hutchinson, 1967.
RUBIO CARRACEDO, José: *Rousseau en Kant*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1998.
RUFFING, Margit: “Pensar por sí mismo y publicidad”, *Ideas y valores* LXLL Supl.1° (2013) 73-84.
STRATTON-LAKE, Philip: “Formulating Categorical Imperatives”, *Kant-Studien* 84 (1993) 317-340.

Observaciones, universalismo ético y Kant: lectura desde el feminismo filosófico

MARIA LUISA POSADA KUBISSA¹

Resumen

Las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* constituye uno de los lugares en los que Kant más explícitamente se ocupa de la diferencia entre los sexos y de la caracteriología propia del “bello sexo”. A partir de la tajante diversidad sexual presente en este escrito precrítico, iremos más allá del mismo con la intención de reflexionar sobre cómo esta concepción compromete las posiciones ulteriores del universalismo ético kantiano. Se tratará de guiarse desde el feminismo filosófico que sospecha que tal universalismo se auto-impugna, en tanto que excluye a la mitad del género humano del mismo.

Palabras clave: bello y sublime, universalismo ético, feminismo filosófico.

Observations, ethical universalism and Kant: a reading matter from the philosophical feminism

Abstract

The *Observations on the feeling of the beautiful and the sublime* is one of the places where Kant more explicitly deals with the characterology of the “fair sex” and the difference between the sexes. From the blunt sexual diversity present in this precritical writing, we will go beyond it with the intention to show how this concept casts doubts on the subsequent positions of the Kantian ethical universalism. We will follow the philosophical feminism which suspects that such universalism denies itself, because it excludes half of the humankind from it.

Key Words: beautiful and sublime, ethical universalism, philosophical feminism.

1. Observaciones de las *Observaciones* kantianas

En sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, de 1764, Kant declara que va a mirar “con los ojos de un observador más que de un filósofo” (GSE, AA 02: 207). Será de suyo sospechar sobre esta pretendida asepsia del autor y, más en particular, sobre si la misma puede concederse en las ‘observaciones’ que va a proponer acerca de las relaciones entre los sexos y, más concretamente, sobre el sexo femenino o ‘el bello sexo’.

En su estudio preliminar a la edición bilingüe de la obra Dulce María Granja sostiene que, aunque Kant habla de la feminidad de manera directa sólo en los dos últimos capítulos de la misma, “también habla de ella, tácitamente, siempre que se refiere a la belleza en general” (Granja 2005: LXII). Y de ello concluye que “para lograr una exégesis más fecunda de su pensamiento, los términos *belleza y feminidad* no deberían examinarse separadamente” (Granja 2005: LXII).

Coincidimos con esta afirmación y la misma nos llevará, en un primer momento de este trabajo, a leer las *Observaciones* kantianas desde una perspectiva poco habitual: aquella que centra su

¹ Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía.

foco en lo que este escrito precrítico propone a la hora de teorizar las relaciones entre los sexos y que interpreta, por tanto, la conceptualización sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime desde esa perspectiva.

Cuando Kant habla, en la primera sección de su escrito, “Sobre las diferencias del sentimiento de lo sublime y lo bello”, apunta cómo el primero produce “agrado, pero unido a terror” (GSE, AA 02: 208), en tanto el segundo provoca “igualmente una sensación agradable, pero alegre y sonriente” (GSE, AA 02: 208). Y, a partir de ahí, propone ejemplos tales como que “La noche es sublime, el día es bello” (GSE, AA 02: 208-9), entre otros (GSE, AA 02: 208-9). La naturaleza de lo sublime, por su parte, se distingue si produce el sentimiento de horror o melancolía, que sería “lo sublime terrorífico” (GSE, AA 02: 209-210); si lo que provoca es admiración silenciosa, que constituye “lo noble” (GSE, AA 02: 209-210); o si despierta el sentimiento de una belleza que llega al plano de lo sublime, para lo que habría que hablar de “lo magnífico” (GSE, AA 02: 209-210). Pero sea de la naturaleza que sea, “Lo sublime debe ser siempre grande, lo bello también puede ser pequeño” (GSE, AA 02: 209-210).

Estas diferencias iniciales entre el sentimiento de lo bello y lo sublime van a aplicarse en un segundo momento al ‘hombre en general’, cosa a la que dedica la segunda sección de sus *Observaciones*. Aquí nos encontramos con afirmaciones que más adelante retomará y que determinarán su conceptualización sobre las interrelaciones de los sexos. Así, afirmaciones como que “El entendimiento es sublime, el ingenio es bello; la audacia es grande y sublime, la astucia es pequeña, pero bella” (GSE, AA 02: 21) parecen prefigurar las diferencias que se nos van a proponer entre los dos sexos en la siguiente sección, como por ejemplo aquella que separa “una inteligencia bella” de una “inteligencia profunda” (GSE, AA 02: 229).

Si nos atenemos a la segunda sección de este escrito, en el que las propiedades de lo bello y lo sublime se dirigen aparentemente al ‘hombre en general’ como ya hemos mencionado, leemos cómo Kant distingue entre la ‘verdadera virtud’ y las ‘virtudes adoptadas’: las virtudes adoptadas “son bellas y encantadoras” (GSE, AA 02: 218) y tienen un parentesco con la “virtud genuina” que es “sublime y digna de respeto” (GSE, AA 02: 218). De nuevo esta aseveración nos remite a la distinción kantiana en la sección siguiente, conforme a la cual la virtud de las mujeres es una “virtud bella”, mientras que la del sexo masculino es una “virtud noble” (GSE, AA 02: 231). Que lo bello sea adoptado de lo noble, es algo que hay que escudriñar ya en la tercera sección de las *Observaciones*. Por el momento, Kant pasa a relacionar el sentimiento de lo bello y lo sublime con la clasificación de los temperamentos y habla del temperamento melancólico, el sanguíneo, el colérico y el flemático.

Del temperamento melancólico concluye que tiene sensibilidad para lo sublime, pues “tiene un elevado sentimiento de la dignidad de la naturaleza humana” (GSE, AA 02: 221). Por su parte “el que es de temperamento sanguíneo tiene predominantemente *sensibilidad para lo bello*” (GSE, AA 02: 222), pues no se guía por principios sino por impresiones momentáneas. En el colérico domina “esa forma de lo sublime que se puede denominar lo *magnífico*”, ya que su gusto por la virtud no está determinado por principios, sino que sus acciones miran sólo “al juicio que el mundo dictará sobre ellas” (GSE, AA 02: 223-4). Y en cuanto al flemático, Kant se limita a observar –por cierto, también flemáticamente– que en ese temperamento no hay componentes ni de lo sublime ni de lo bello, por lo que “este temperamento no entra en el ámbito de nuestro examen” (GSE, AA 02: 224).

De esta clasificación de los temperamentos Kant concluye que los hombres que obran por principios son muy pocos, siendo muchos más los que lo hacen por buenos impulsos. Pero advierte que ello está muy bien así, pues estos buenos impulsos “en términos generales cumplen el gran propósito de la naturaleza” (GSE, AA 02: 227). Razona Kant que los principios pueden estar equivocados, con lo cual pueden provocarse grandes daños de las acciones guiadas por los mismos,

en tanto los buenos impulsos, por los que se guía una mayoría, suelen coincidir con los planes que la naturaleza tiene previstos para la especie humana.

Hasta aquí, el escrito kantiano pretende haber ofrecido unas ‘observaciones’ sobre las diferencias entre el sentimiento de lo bello y lo sublime, y sobre cómo estas se aplican a consideraciones antropológicas de carácter general. Pero tales ‘observaciones’ devienen en las dos últimas secciones del escrito en un discurso sobre los sexos y las razas que, sin embargo, no parece tan inocuo. En concreto, la sección tercera dedicada a disertar “Sobre la diferencia de lo sublime y lo bello en la interrelación de los dos sexos” merece una atención especial a la hora de dilucidar si, y en qué medida, el sexo femenino es conceptualizado no sólo como diferencia esencial, sino como esencialmente inferior al masculino. Que estas *Observaciones* compongan un escrito de esa ‘filosofía popular’ que se da entre los siglos XVII y XVIII y que se propone llegar incluso a ser comprensible para las mentes femeninas (Jauch 1995) –recordemos que en vida de Kant tuvo ocho ediciones– no resta nada a esta sospecha que en particular deviene de su relectura crítico-feminista. Pero, ¿qué dice Kant en concreto ahora sobre los sexos en este escrito?

Kant comienza resaltando lo acertado de designar a las mujeres como el “bello sexo”, porque “en una mujer todas las demás perfecciones se reúnan sólo para resaltar el carácter de lo bello, el cual es el punto de referencia propio en ella, y que, en cambio, entre las cualidades masculinas sobresalga claramente lo sublime como su característica específica” (GSE, AA 02: 228). Esta diferencia, que responde al orden mismo establecido por la naturaleza, se funda en sentimientos innatos de la mujer hacia lo bello, elegante y ornado; hacia la empatía y la plática insignificante; hacia la compasión y la preferencia por lo bello antes que por lo útil (GSE, AA 02: 229). En cuanto a la inteligencia, “el bello sexo tiene inteligencia al igual que el masculino, sólo que es una *inteligencia bella*; mientras que la nuestra ha de ser una *inteligencia profunda*, expresión equivalente a sublime” (GSE, AA 02: 229).

Hechas estas distinciones, el pensador encuentra lógico que la enseñanza para ambos sexos también haya de ser diferenciada: las mujeres deben aprender a través de todo lo que tiene que ver con los sentimientos, y nunca de una manera fría o racional (GSE, AA 02: 231). Amén de que “el contenido de la gran ciencia de la mujer es, más bien, la humanidad y en ésta, el hombre” (GSE, AA 02: 230). También moralmente hay que discriminar entre la “virtud bella” y la “virtud noble”, siendo la primera la propia de la mujer y siendo, además –como Kant apunta en nota a pie de página– sinónimo de “virtud adoptada” (GSE, AA 02: 231-232).

En una línea muy rousseauiana, que se hace eco de las tesis del *Emilio* a la hora de diseñar a Sofía, Kant habla de la modestia como virtud femenina, así como del pudor. E insiste en que no se trata de hacer juicios morales, sino que se limita a “observar y explicar solamente los fenómenos” (GSE, AA 02: 234) en lo que hace al sentimiento de lo bello. Desde esas pretendida asepsia, rechaza el engreimiento como el mayor defecto femenino (GSE, AA 02: 237) y concede que, cuando la edad hace estragos en las gracias femeninas, las mujeres pueden leer libros guiadas por su marido que “habría de ser el primer instructor” (GSE, AA 02: 240).

Si en las mujeres prima el sentimiento para lo bello, esto no les impide sentir lo noble en el sexo masculino. Y, a su vez, el sentimiento de lo noble propio del hombre le permite sentir lo bello en la mujer (GSE, AA 02: 240). Y entiende Kant que estos son los fines de la naturaleza: ennoblecer más al hombre y embellecer más a la mujer (GSE, AA 02: 240). En definitiva, “lo más importante es que el hombre se haga más perfecto como hombre y la mujer como mujer; es decir, que los impulsos de la inclinación sexual obren conforme a lo indicado por la naturaleza para ennoblecer más a uno y hermohear las cualidades de la otra” (GSE, AA 02: 241-2). Ir contra estos fines es “ir en contra del designio de la naturaleza” (GSE, AA 02: 242); y lo que esta prescribe es que “en la vida matrimonial

la pareja unida debe constituir, por decirlo así, una sola persona moral, animada y regida por el entendimiento del hombre y el gusto de la mujer” (GSE, AA 02: 242).

Para nuestros intereses aquí, nos quedaremos en esta tercera sección sobre las interrelaciones entre los sexos, y tan sólo nombraremos de pasada que en su cuarta y última sección las *Observaciones* hablan “Sobre las características nacionales en cuanto se basan en la diferente sensibilidad para lo bello y lo sublime” (GSE, AA 02: 244-256). Aquí Kant habla del sentimiento de lo bello en los italianos y los franceses, del de lo sublime en los alemanes, los ingleses y los españoles, y llama la atención sobre la falta de refinamiento de gusto de los holandeses. Tras hacer un repaso similar en el caso de los árabes, los japoneses, los hindúes y los salvajes de Norteamérica, apunta que el sentimiento del gusto varía a lo largo de la historia, para concluir cómo “vemos en nuestros días florecer el verdadero gusto de lo bello y lo noble tanto en las artes y las ciencias como en lo referente a la moral” (GSE, AA 02: 256). Como decimos, no será esta cuarta sección la que aquí nos ocupe, sino que nos interesarán en particular las observaciones kantianas sobre los sexos y, más concretamente, sobre el sexo femenino. A partir de las mismas, vamos ir más allá en nuestras reflexiones de estas *Observaciones*, teniendo presente que la tajante diversidad entre los sexos, y la consiguiente concepción del sexo femenino, late y sigue viva en Kant en sus enunciaciones posteriores y hace problemática la pretendida universalidad de su concepción ética.

2. ¿Universalismo ético sin mujeres?

Una parte no desdeñable de la crítica filosófica feminista ha venido defendiendo que la concepción moral de Kant resulta especialmente relevante para la defensa de la igualdad entre los sexos y la dignificación del ser femenino. La doctrina kantiana acerca de la autonomía y de la capacidad de auto-legislación de la razón como condición de todo ser humano abriría las puertas a una concepción moral que resulta de aplicación también al ser humano femenino, en particular porque sostiene que una persona debe someterse a sus propios preceptos y no a preceptos heterónomamente impuestos: así, Kant declara que “una persona no puede estar sometida a cualesquiera otros preceptos que aquellos que se da a sí misma” (MS, AA 06: 223). Esta posición ha llevado a afirmar que “sin una explicación kantiana de los deberes hacia uno mismo, las feministas no pueden correctamente explicar qué hay de malo con las normas de género de auto-sacrificio, que históricamente han explotado a las mujeres” (Hay 2013: 50).

Es más, aunque se parta del sexismo kantiano, se ha defendido que “ya que el sexismo de Kant en sí mismo no infecta la totalidad de la teoría moral, esta teoría permanece como algo que las feministas no deberían ignorar” (Hay 2013: 61). Y en esta línea muchas autoras feministas, en particular en la hermenéutica de los años 90, se han declarado partidarias de no perder de vista las virtualidades emancipadoras de la filosofía práctica kantiana: es el caso de Ursula Pia Jauch (1995), Barbara Herman (1993), Robin Dillon (1992) y de Onora O’Neill (1989), entre otras.

No es menos cierto, por otra parte, que hay también una perspectiva feminista que ha enjuiciado la filosofía kantiana sobre los sexos como paradigma de un discurso patriarcal, que resulta irreconciliable con los intereses de las mujeres y con su conceptualización desde una óptica desprejuiciada. En este sentido, leemos que “Kant excluye a las mujeres de la categoría de personas o de individuos. Las mujeres sólo pueden ser propiedad” (Pateman 1988: 171).

Por tanto, si la herencia kantiana, y particularmente la de la filosofía moral kantiana, resulta relevante para el ejercicio crítico-feminista es una cuestión debatida, como vemos, y que desde luego está muy lejos de poder zanjarse. Las fórmulas de una moral guiada por el imperativo categórico, que señala al ser humano como un fin en sí mismo, aparecerán en el pensamiento kantiano en un periodo bastante posterior al de las *Observaciones* de 1764. Aun así, en esos escritos posteriores y plenamente críticos, vuelve a reaparecer un pensamiento desigualitario entre los sexos: así cuando Kant afirma que

Si la cuestión consiste en saber si también se opone a la igualdad de los casados como tales que la ley diga del varón en relación con la mujer: él debe ser tu señor él la parte que manda, ella la que obedece), no puede pensarse que esta ley está en conflicto con la igualdad natural de una pareja humana, si a la base de esta dominación se encuentra sólo la superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer a la hora de llevar a cabo el interés común de la casa y el derecho al mando, fundado en ella; cosa que puede derivarse, por tanto, incluso del deber de la unidad y la igualdad con vistas al *fin* (MS, AA 06: 279).

El problema está en cómo conciliar la universalidad del discurso moral kantiano con esa 'superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer'. Y esta cuestión remite directamente a preguntarse por el alcance y los límites de esa universalidad, pues la misma puede interpretarse como la proyección moral idealizada de las características típicas masculinas. Estas características serían la racionalidad, el sentido del deber y la orientación a principios universales, frente a las características consideradas como femeninas, tales como la sensibilidad, la empatía y la inclinación al cuidado. De este modo, Kant no parece sino un "portavoz de la tradición que identifica a las mujeres con la sensibilidad emocional y estética y con las buenas maneras, pero que las menosprecia como agentes racionales" (Orsi 2013: 201). Y con ello parece que Kant abandonaría el principio del universalismo y "permanece atado a ciertos prejuicios de la época, hecho que torna problemática la conexión entre su doctrina ética y su reflexión antropológica" (Beade 2014: 165).

Hay quien, como la filósofa norteamericana Seyla Benhabib, defiende la pertinencia actual de mantener un universalismo ético que pueda enfrentar una época como la nuestra, donde el relativismo cultural y las reclamaciones nacionales amenazan los mismos derechos humanos. Pero esta pensadora distingue entre un 'universalismo sustitutivo', en el que sitúa también a Kant, y su propia propuesta para pensar un nuevo universalismo que denomina 'interactivo'. El primero, el universalismo sustitutivo, que ha marcado toda la tradición de pensamiento, pretende un consenso entre sujetos o 'yoes', definidos como lo genéricamente humano, y que no son sino los que se identifican con las experiencias de un grupo determinado, a saber los varones. Frente a este tipo de universalismo falaz, Benhabib apuesta por un universalismo que incorpore la experiencia del 'otro concreto', que no es un universalismo meramente formal y que puede tomar en cuenta experiencias concretas como el género². Kant mismo habría participado de ese universalismo que sustituye al otro concreto y diferenciado, por el otro abstracto y generalizado.

Ahora bien, en qué medida es coherente el discurso kantiano con su propia vocación universalista es algo que parece discutible incluso desde dentro de un paradigma de universalismo 'sustitutivo' como el suyo. Interrogarse sobre esta cuestión es tanto como plantear el alcance universal de los derechos de todo ser humano a partir de las posiciones de la ética kantiana. Porque evidentemente su formulación del imperativo categórico tiene pretensiones de universalidad; pero tales pretensiones se auto-impugnarían si del mismo quedara excluida una mitad de la humanidad, a saber las mujeres. Una primera indagación será, por tanto, la de esclarecer qué cabe entender en la filosofía kantiana por ser humano racional capaz de guiarse moralmente por el imperativo universal del deber. Esta capacidad no es otra cosa que la que Kant define como autonomía, como la capacidad que posibilita a los seres humanos el ser agentes morales. Y la agencia humana implica tanto el

² En relación con la distinción entre ambos modelos de universalismo, Benhabib escribe: "Quiero distinguir el universalismo *sustitutivo* del *interactivo*. El universalismo interactivo reconoce la pluralidad de modos de ser humano y las diferencias entre seres humanos, sin avalar todas estas pluralidades y diferencias como válidas moral y políticamente. Si bien admite que las disputas normativas pueden solucionarse racionalmente, y que la equidad, la reciprocidad y algún procedimiento de universalizabilidad son constituyentes, es decir, condiciones necesarias del punto de vista moral, el universalismo interactivo ve la diferencia como punto de partida para la reflexión y la acción. En ese sentido, la 'universalidad' es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad materializada y enraizada, sino que apunta a desarrollar actitudes morales y alentar transformaciones políticas que puedan producir un punto de vista aceptable para todos. La universalidad no es el consenso ideal de seres definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en la política y la moral de la lucha de seres concretos y materializados por lograr su autonomía" (Benhabib, 2006: 176).

impulso a la afiliación con otros, como el impulso a la independencia y a evitar la dominación. Pensar una moral universal a partir de esa tensión entre dependencia e independencia exige conciliar la particularidad con un imperativo que, como es sabido, propone actuar conforme a aquella máxima que, a la vez, puedas querer que se convierta en ley universal (MS, AA 06: 226).

La universalidad de la conducta moral encontraría su fundamento en el ser humano mismo, lo que plantea la cuestión de en qué consiste precisamente ‘ser humano’. En Kant parece claro que tal condición se define como autonomía y razón. Y de este modo la humanidad se convierte en un fin en sí mismo, un fin por el que obrar y que nunca debe ser tomado como medio.

El concepto de fin remite a la dimensión no meramente natural del ser humano, precisamente a aquella por la cual este participa de un reino, el de los fines, del que es partícipe por su condición no puramente fenoménica. Y esta condición es justamente la que hace posible su ser moral, en tanto ser no determinado por la naturaleza y, por lo mismo, libre en virtud de decidir en sus acciones morales. Porque sólo la libertad fundamenta la posibilidad misma de la moral; y sólo la razón hace al ser humano libre y le distingue del resto de los seres vivos.

Estamos en el terreno de la razón pura práctica, que ha de guiarse por principios a priori y decidir sin el recurso de la experiencia. Y estamos en el Imperativo de actuar conforme a una máxima que también podamos querer que se convierta en ley universal. Por tanto, la razón moral ha de obedecer a la única legislación universal y, para ello, puramente formal, que se contiene en las diversas formulaciones kantianas del imperativo categórico.

Se formule como se formule, tal imperativo de la razón práctica es sólo posible a partir de la concepción de universalidad de la razón humana. De esta manera, la ley moral debe su carácter universal en última instancia a la razón, de la que se deriva y a la que retrotrae su validez universal. Sin embargo, la crítica filosófica feminista ha argumentado que, en tal concepción de la razón, “en la medida en que el genérico humano es pensado como masculino, lo que es visto como virtuoso tiende a ponerse del lado de las cualidades de carácter asociadas tradicionalmente con los hombres” (Baron 1997:174).

Sin duda, este resquemor crítico se aplica plenamente a las *Observaciones* de 1764, en las que, como hemos visto, el discurso de la tajante diferencia sexual no permitiría hablar de un ser humano genérico. Sin embargo, la cuestión que se suscita es si el Kant crítico puede ser también sospechosos de quebrar esa universalidad que su filosofía posterior reclama. Y, más en particular, en lo que hace al uso práctico de la razón.

Está claro que Kant no habla de la razón humana propia de una individualidad, o de un grupo, sino de la razón del ser humano en general. Precisamente, de aquello que hace que el ser humano lo sea. No se trata de la razón sólo en sentido de la capacidad lógico-analítica, sino que en Kant la razón abarca todas las capacidades prácticas y teóricas del ser humano. Y en este sentido se ha aducido que la forma abstracta del deber en Kant no implica una perspectiva que confunde imparcialidad con una óptica impersonal, “impersonal en el sentido de ignorar cualquier cosa que distinga esta persona de otras personas” (Baron 1997: 153): porque, si esto es lo que se reclama, “yo tengo que apartarme de mi particular punto de vista y juzgar desde un punto de vista totalmente impersonal: desde el punto de vista de nadie y desde ningún lugar. Pero ‘imparcial’ no implica ‘impersonal’” (Baron 1997: 153).

Desde esta perspectiva de la razón, que no la asimila sin más con lo impersonal, el imperativo categórico es entendido como propio de una razón humana universal y de él se derivarían todos los imperativos del deber. Como es sabido, para Kant es la razón, y no el entendimiento, la que se orienta por ideas regulativas y no se restringe a ordenar lo dado, como sí hace la espontaneidad del entendimiento. Que la razón práctica se guíe por ese Imperativo supone que la voluntad se ajusta a la

ley del deber. Ello hace que sea la razón, y no el entendimiento, la que hace capaz a la voluntad de actuar conforme a leyes.

Habría que señalar, sin embargo, que, dado que en las *Observaciones* Kant declara que las mujeres no eligen el deber por sí mismo, sino por el sentimiento de que lo malo es feo, podría decirse que su acción moral sólo está guiada por principios subjetivos o por la inclinación:

La virtud femenina es una bella virtud. La del sexo masculino ha de ser una virtud noble. Ellas evitan lo malo, no porque sea injusto, sino porque es feo, y las acciones virtuosas significan para ellas aquellas que son moralmente bellas. Nada de deber, nada de tener, nada de culpabilidad. A las mujeres les es insoportable todo mandato y toda hosca obligación. Ellas hacen algo porque les gusta y el arte consiste en hacer que les guste aquello que es bueno (GSE, AA 02: 231).

Ahora bien, los principios objetivos de la razón práctica atienden sólo a la razón, no a la inclinación subjetiva, y son imperativos que no pueden estar regidos por razones empíricas. En ese sentido, Kant dice que

La ética, sin embargo, toma el camino opuesto. No puede partir de los fines que el hombre quiere proponerse y después decretar las máximas que ha de adoptar, es decir, su deber; porque tales fundamentos de las máximas serían fundamentos empíricos, que no proporcionan ningún concepto del deber, ya que éste (el deber categórico) tiene sus raíces sólo en la razón pura (MS, AA 06: 382).

Si esto es así, será a la razón pura práctica aquella a la que ha de supeditarse la capacidad de desear; y en esto precisamente consiste la voluntad libre:

En efecto, una voluntad que no puede ser determinada más que a través de estímulos sensibles, es decir, *patológicamente*, es una *voluntad animal* (*arbitrium brutum*). La que es, en cambio, independiente de tales estímulos y puede, por tanto, ser determinada a través de motivos sólo representables por la razón, se llama *voluntad libre* (*arbitrium liberum*), y todo cuanto se relaciona con ésta última, sea como fundamento, sea como consecuencia, recibe el nombre de *práctico* (KrV, A: 802/ B: 830).

Pero de aquí parece derivarse que las mujeres, que se rigen en su conducta moral por el gusto o disgusto, por lo bello o lo feo, están más cerca de una voluntad animal que de una voluntad libre. Y, si ello es así, difícilmente pueden atender a esa facultad superior que se orienta por un fin con valor universal y que garantiza un fundamento a las leyes morales que tiene al deber como fin en sí mismo.

Ese fundamento no es otro que el de tomar a la humanidad como fin en sí mismo. Recordemos que la humanidad como fin en sí mismo es lo que condiciona, por tanto, cualquier fin, en tanto que imperativo categórico, ya que sin ello no resulte posible entender la noción de deber en Kant. Y tal noción va indefectiblemente unida a la comprensión del ser humano como ser de naturaleza racional. Esta naturaleza racional hace que el ser humano pueda proponerse libremente fines que sigan un principio de obrar de validez universal: “Obra según una máxima que pueda valer a la vez como ley universal” (MS, AA 06: 226).

En resumen, el imperativo categórico guía la ‘buena voluntad’, que es aquella que quiere que su obrar pueda convertirse en ley universal. El sujeto moral es un sujeto autónomo, un ser que kantianamente expresado ha salido de la minoría de edad racional, y que se da a sí mismo la ley, cuyo carácter universal reside precisamente en la naturaleza racional de todo ser humano, que ha de guiarse por el imperativo de tomar a la humanidad como un fin en sí mismo. La pregunta, desde una perspectiva crítico-feminista, será ahora: ¿quién es ese sujeto moral autónomo? Se ha hablado de dos sujetos morales en Kant (Schröder 2000: 24) e, incluso, de cómo uno de ellos, el sujeto femenino, queda reducido a medio del sujeto auténtico o masculino (Schröder 2000: 46). De este modo, los

preceptos prácticos que, para serlo, precisan de reconocimiento universal, sólo pueden obtener tal cosa de la mitad de los seres humanos racionales. Y, con ello, dejan de ser universales.

3. Breves conclusiones desde un feminismo filosófico

No se trata, con todo lo anterior, de tomar a Kant como responsable principal de la exclusión de las mujeres de la universalidad y del ámbito de los derechos, pues tal cosa ha sido y, en parte, es compartida por la tradición de pensamiento. Pero constatar este extremo en el gran filósofo ilustrado puede conducirnos a extraer algunas reflexiones más generales desde la perspectiva crítico-feminista.

En primer lugar, parece claro que la formulación del imperativo categórico, conforme a la cual se ha de obrar usando a la humanidad como fin en sí mismo y nunca como medio, viene a quebrarse si tenemos presente que las mujeres, como ‘observa’ Kant, no obran por principios, sino por gusto o disgusto. Y de este modo ocurre que no parecen poder responder a las exigencias de actuar como sujeto moral, toda vez que, como seres dependientes, carecen de los rasgos propios de todo sujeto moral, como son la autonomía y la libertad.

Si miramos, no obstante, a los derechos humanos, parecerá imperativo proponer un universalismo ético que permita el compromiso con este ideal y que le sirva de fundamento. Y esto implica moverse en una óptica universalista que, más allá de las diferencias sociales, étnicas o sexuales, permita un discurso de la dignidad del ser humano como tal. Pero, como ya hemos señalado, ese universalismo no puede ser el universalismo sustitutivo, al que se refiere Benhabib, y que, efectivamente ‘sustituye’ al sujeto moral concreto por un sujeto moral que viene a identificarse con el grupo específico de los varones concebidos como referentes de lo genéricamente humano. Por tanto, este trasfondo patriarcal hace imposible un discurso verdaderamente universal, ya que implica la relegación de la mitad de los seres humanos a la condición de seres dependientes, no definidos por su libre arbitrio y, con ello, algo menos que humanos. Se impone, por tanto, una crítica de este falso universalismo y la promoción de una ética que atienda a los derechos humanos, incluyendo a todos los seres humanos en su concreta diversidad.

Como estará ya claro, no estamos aquí, en el debate sobre el universalismo, por defender una ética femenina específica y diferenciada, sino que, antes bien, pensamos que no sería conveniente para la reclamación feminista renunciar a la demanda de universalidad. Pero no puede tratarse de esa universalidad que, como en Kant, habla sólo del varón cuando pretende estar hablando del ser humano. No obstante, se ha subrayado desde la crítica feminista que hablar de la humanidad como fin en sí mismo es algo que puede ser llevado más allá de sus límites e incluir a las mujeres en esa formulación universal (Nagl-Docekal 2000: 191-192). Y en ese sentido suscribimos que

La razón por la que una ética universalista es, a nuestro entender, interesante para el feminismo radica en la premisa de que lo que manda lo manda para todos y todas por igual, esto es, en la tesis de que no hay distinciones morales que quepa atribuir a la diferencia genérica. Desde esta perspectiva, no nos interesan tanto las teorías particulares de Kant sobre los géneros como el impulso que sus categorías morales puedan ofrecer al feminismo ético (Villamea 2004: 327).

Pero lo que sí parece claro es que el universalismo kantiano ‘hace trampas’, porque

la no aplicación del universalismo por igual a toda la especie, conduce a la coexistencia de dos tipos de ética para Kant: Una inferior, para las mujeres, ligada al sentimiento, que identificaría lo bueno con lo bello, y una superior, para los varones, donde la actuación moral se regiría por principios racionales (Roldán 1999: 367).

Precisamente en desvelar esa trampa kantiana, por un lado, y en radicalizar el propio universalismo kantiano, por otro, consiste una de las tareas que han de interesar prioritariamente a un feminismo filosófico como parte de del proyecto emancipador que todo feminismo es. Este feminismo filosófico, en el que se quiere inscribir el presente trabajo, propone un ejercicio de crítica filosófica, en el sentido en el que lo expresa la filósofa Celia Amorós al acuñar tal término:

He de aclarar, por otra parte, que prefiero con mucho hablar de feminismo filosófico que de filosofía feminista. A la filosofía ‘qua tale’, quizás no sea pertinente adjetivarla (...) Tras siglos de filosofía patriarcal, hecha fundamentalmente –si bien con más excepciones de lo que a primera vista parece– por varones y para varones, la tarea de deconstrucción –no en su sentido técnico derrideano sino en un sentido más amplio en el que se utiliza como sinónimo de crítica– es todavía ingente (Amorós 2000: 9-10).

Bibliografía

- AMORÓS, Celia: “Presentación (que intenta ser un esbozo del status *questionis*)”, en AMORÓS, C. (ed.): *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2000, 9-112.
- BARON, Marcia W.: “Kantian Ethics and Claim of Detachment”, en SCOTT, R. M., (ed.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1997, 145-170.
- BEADE, Illeana P.: Reseña de González, C. y Parra, L. (ed.), *Suplemento a Kant: la filosofía práctica. De la política a la moral*, publicado en *Ideas y valores, Revista Colombiana de Filosofía*, vol. LXII, 2013; *Studia kantiana. Revista da Sociedade Kant Brasileira* 16 (2014), 160-165.
- BENHABIB, Seyla: *Situating the Self Gender Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992.
- BENHABIB, Seyla: *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- DILLON, Robin S.: “Toward a Feminist Conception of Self-Respect”, *Hypathia*, 7, 1 (1992), 56-69.
- GRANJA CASTRO, Dulce M.: “Estudio Preliminar”, en KANT, Immanuel: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, México, FCE-España, 2005.
- HAY, Carol: *Kantianism, Liberalism, and Feminism. Resisting Opression*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.
- HERMAN, B.: *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- JAUCH, Ursula P.: *Filosofía de damas y moral masculina*, Madrid, Alianza, 1995.
- KANT, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten* (MS), Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Hrsg: Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 06, 1907.
- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Hrsg: Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd.04 (1. Auflage), Bd. 03 (2. Auflage), 1911.
- KANT, Immanuel: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (GSE), Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Hrsg: Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd.02, 1912.
- NAGL-DOCEKAL, Helga: *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt am Main, Fischer Verlagsgesellschaft, 2000.
- O’NEILL, O.: *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- ORSI, Rocío: Reseña de Borges, M. y Hahra, C., *Body and Justice*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2001, *Marília*, v. 1, n. 2 (2013), 200-207.
- PATEMAN, Carole: *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988
- ROLDÁN, Concha: “La trampa del universalismo en la ética kantiana”, *Laguna: revista de Filosofía*, 1 (1999), 363-376.
- SCHRÖDER, Hannelore: *Menschenrechte für weibliche Menschen. Zur Kritik patriarchaler Unvernunft*, Aachen, ein-FACH-verlag, 2000.

VILLARMEA, Stella: “En el corazón de la libertad: el universalismo kantiano desde una aproximación de Género”, *Endoxa: Series Filosóficas* - UNED, 018 (2004), 321-336.

Contemporary Science Between Theoretical and Practical Reason: A Transcendental-Pragmatic Approach to Quantum Theory

PATRICIA KAUARK-LEITE¹

Abstract

The aim of this paper is to show that in the contemporary context of quantum theory, the Kantian radical distinction between theoretical and practical reason can no longer be held. I argue that the theoretical and a priori subjective conditions of experience, as represented in quantum mechanics, are inexorably connected to the *a priori* conditions of communication between agents in the world. Therefore, theoretical reason cannot be detached from practical reason, as Kant holds, but on the contrary we now have one unified capacity for reason that is at the same time theoretical and practical, and, in that sense, *transcendental-pragmatic*.

Keywords: theoretical reason, practical reason, transcendental pragmatics, quantum theory.

La ciencia contemporánea, entre la razón teórica y la práctica: una aproximación trascendental-pragmática a la mecánica cuántica

Resumen

El propósito de este trabajo es mostrar que la radical distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica no puede ya mantenerse en el contexto contemporáneo de la teoría cuántica. Sostengo que las condiciones de la experiencia subjetiva, teórica y a priori, tal como están representadas en la mecánica cuántica, se encuentran inexorablemente conectadas con las condiciones *a priori* de comunicación entre agentes en el mundo. Por lo tanto, la razón teórica no puede ser desvinculada de la razón práctica, tal como Kant afirma, sino que por el contrario tenemos ahora una capacidad racional unificada que es al mismo tiempo teórica y práctica, y, en este sentido, *pragmática-transcendental*.

Palabras clave: razón teórica, razón práctica, pragmática-transcendental, teoría cuántica.

In Kant's Critical philosophy, pure reason plays specific and independent roles in the theoretical and practical domains. In the third chapter of the "Doctrine of Method" in the first *Critique*, the "Architectonic of Pure Reason", Kant discusses the contrast between theoretical and practical reason. Here he points out:

[Theoretical reason] contains all rational principles from mere concepts (hence with the exclusion of mathematics) for the theoretical cognition of all things; [practical reason], the principles which determine action and omission *a priori* and make them necessary (A841/B 869).

Reason, as a faculty completely independent of the sensibility, is initially presented as the source of metaphysical illusion, in its claim to know objects that are not given in empirical intuition and therefore can never be known. Although by the end of the "Transcendental Dialectic", theoretical reason is also presented as the source of valuable and positive regulative principles for both the

¹ Universidade Federal de Minas Gerais.

human conduct of scientific theoretical inquiry and also practical reasoning, nevertheless it is only practical reason that can justify our non-cognitive belief, or faith (*Glaube*), about God, freedom, and immortality. In this sense, the *Critique of Practical Reason* will be able to justify a certain non-cognitive use of theoretical Ideas as ‘postulates of practical reason’. These Ideas of reason regarding non-empirical objects can have a legitimate real use that may be validated by moral considerations. So pure reason has a real use, that is not merely regulative, only as practical reason.

This entails a strong division between theoretical and practical reason. The former is concerned only with objectively valid cognition (*Erkenntnis*) carried out by theorizing human subjects, and the latter with the rational capacity for deliberating about actions by practical human agents. In this regard, Newtonian laws of nature are fully justified in the theoretical domain of pure reason, and moral laws in the practical domain of pure reason.

Nevertheless, in the contemporary context of quantum theory, this radical distinction between theoretical and practical reason can no longer be held. Following Niels Bohr’s and Michel Bitbol’s interpretation of quantum theory, and also inspired by Jürgen Habermas’s and Karl-Otto Apel’s transcendental pragmatics, I will argue that the theoretical and a priori subjective conditions of experience, as represented in quantum mechanics, are inexorably connected to the *a priori* conditions of communication between agents in the world. If this is correct, then it follows that theoretical reason cannot be detached from practical reason, as Kant holds, but on the contrary we now have one unified capacity for reason that is at the same time theoretical *and* practical, and, in that sense, transcendental-pragmatic.

The novelties introduced by Bohr’s interpretation of quantum theory lead us to consider his ideas in the context not only of one of the most radical scientific revolutions that occurred in the 20th century, but also of the transcendental-pragmatic ‘linguistic turn’ in 20th century philosophy. As we will see, in Bohr’s pragmatic conception of quantum theory, the Kantian sharp distinction between theoretical and practical reason becomes blurred, and is ultimately rejected and replaced by a different and more unified conception of reason.

The transcendental-pragmatic linguistic turn is part of a more general movement known as the linguistic turn. As is well-known, the label ‘linguistic turn’ first occurred in the title and Editor’s Introduction of a highly influential collection of essays about the foundations and genesis of Analytic philosophy, edited by Richard Rorty, and first published in 1967. By means of this label, he wanted to describe the most essential feature of the philosophical movement initiated by G. Frege (1884/1974, 1892/1980) and B. Russell (1911, 1912, 1914, 1924), namely the transformation of all philosophical problems into ‘problems of language’, which in turn becomes the new primary focus of philosophical investigation. In Rorty’s words: “I shall mean by ‘linguistic philosophy’ the view that philosophical problems are problems which may be solved (or dissolved) either by reforming language, or by understanding more about the language we presently use” (Rorty, 1992: 3). According to Karl-Otto Apel (1989), the linguistic turn is triggered on the one hand by early Wittgenstein’s *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), and on the other hand by constructive logical semantics, as developed by Carnap (1928) and Tarski (1944). According to Apel, the linguistic turn is characterized by the philosophical adoption of fundamental ‘logico-linguistic concepts’ instead of ‘mentalist concepts’ such as ‘consciousness’, ‘judgment’, ‘thought’ or ‘intentionality’. In the *Tractatus*, Wittgenstein added to this basic linguistic turn a transcendental-semantic twist, whereby the Kantian supreme principle of all synthetic judgments in the Transcendental Analytic, which says that “the conditions of the *possibility of experience* in general are at the same time the conditions of the *possibility of the objects of experience*, and on this account have objective validity in a synthetic judgment a priori” (Kant 1998: 283; A158/B197) was replaced by an equivalent logico-linguistic postulate. This postulate expresses the idea that the logico-transcendental conditions of pure language are the conditions of the possibility of all actual and possible atomic and molecular facts in a describable

world. Apel (1989: 21) considers this principle, that he called ‘principle of the onto-semantic autonomy and methodological non-transcendability of language’, as the irreversible standard of twentieth century philosophy and the major criterion of the linguistic turn.

It was Wittgenstein himself who first recognized the essential connection between the problems of ‘the limit of language’ as revealed by his philosophy, and the transcendental solution given by Kant:

The limit of language manifests itself in the impossibility of describing the fact that corresponds to (is the translation of) a sentence without simply repeating the sentence. (We are involved here with the Kantian solution of the problem of philosophy). (Wittgenstein 1998: 13; MS 110, 61: 10.2.1931)

I follow Robert Hanna (2015) here in his analysis of the relation between Wittgenstein and Kant. According to him, “Wittgenstein’s conception of human language is essentially the same as Kant’s Critical conception of human rationality”. In this sense, the early Wittgenstein carries out a linguistic turn from a specifically *transcendental* point of view. As Apel (1989) points out, the linguistic transcendentalism of Wittgenstein presupposes at least three things: 1) the idea of a ‘pure language’, or logically deep structure of all possible languages, that constitutes the underlying ontological structure of the describable world; 2) that meaningful language should consist only of propositional sentences whose only function is to represent states of affairs, or actual or possible facts; and 3) the reference of the signs to real objects must be guaranteed by the structure of language itself. The first of these assumptions was abandoned by Carnap (1950) and replaced by a plurality of linguistic frameworks playing a quasi-transcendental function in relation to which various descriptions and scientific explanations of the world of experience can be meaningful.

However, even despite their important similarities, there is also a radical methodological difference between Kant’s *Critique of Pure Reason* and Wittgenstein’s *Tractatus*. Instead of seeking to establish the limits of pure reason, as Kant did, Wittgenstein proposes instead to establish the limits of meaningful discourse. In this sense, the linguistic turn is centered on the transformation from an analysis of conscious intentionality, to an analysis of language in which the logico-semantic conditions of language play the role of Kantian a priori forms of cognition. Wittgenstein’s investigation of the limits of propositional meaningfulness replaces Kant’s investigation of the limits of cognitive meaningfulness and knowledge. Thus for Wittgenstein in the *Tractatus*, metaphysical propositions cannot be ‘said’, but only ‘shown’, and strictly speaking are nonsensical; whereas for Kant in the first *Critique*, synthetic a priori metaphysical propositions are always at least thinkable, and if they express the conditions of the possibility of human experience, then they are not only thinkable and fully meaningful, but also scientifically valid. For Wittgenstein, however, the scope of scientific meaningfulness is much narrower. For meaningful propositions such as those found in the natural sciences, the incompatibility of language and description does not hold, provided that they can be reduced to pictorial representations of facts cashed out in observational terms. Nevertheless, if scientific propositions could not be reduced to descriptions in observational terms, they would be also nonsense and natural sciences would suffer the same fate as metaphysics. We will see that this very strict criterion of meaningfulness developed by early Wittgenstein in the *Tractatus*, which in turn heavily influenced Carnap’s logical empiricism, in fact becomes highly problematic when it is applied to the propositions of quantum mechanics.

Besides, according to Apel, the semantic theory that leads from Wittgenstein’s *Tractatus* to the syntactic-semantic frameworks deployed by Carnap and Tarski, suffers from a fallacious abstraction by not properly considering the transcendental-pragmatic dimension of language. In this way, the first phase of the linguistic turn concentrated on the logico-semantic boundaries of meaningfulness, but we must also recognize along with Habermas (1992: 57-86) and Apel (1989) that due to a certain abstractions, the logico-semantic phase of the linguistic turn, on its own, could not

solve certain essential philosophical problems and therefore a further turn to transcendental pragmatics is necessary. If we abstract away from the communication situation, from concrete contexts of speech, and from the actual use of language, then the investigation of syntax and semantics is restricted to the formal analysis of propositions. Therefore, a complete linguistic turn should consider the transcendental-pragmatic condition of the possibility of our intersubjectively valid discourse and discursive knowledge of the world.

The transcendental-pragmatic turn inside the larger linguistic turn involves, first, the later Wittgenstein's move towards a philosophy of ordinary language centered on the effective use of linguistic signs. And second, it involves the serious reconsideration of C.S. Peirce's semiotic and pragmatic transformation of Kant's transcendental logic. By transforming the single cognitive subject into an intersubjective community of interpreter-subjects, Peirce establishes the triadic function of the sign as a necessary mediation for the interpretation of the world and thus, as a condition of possibility of discourse and discursive knowledge about reality. Apel characterizes Peirce's semiotics as transcendental insofar as it seeks to provide the conditions of possibility of intersubjective valid discourse and discursive knowledge of the world.

Apel's and Habermas's transcendental-pragmatic approaches to the philosophy of language take into account the scientific contents of consciousness and intentionality not only in their representation of reality, but also and more fundamentally in their triple communicative relationship: they are (1) statements about things of the world, (2) that express the subject's intention, (3) for the linguistic community's members. The meaning of a scientific statement is then analyzed as a linguistic action used by the participants in communicative community.

In this perspective, both the propositional and also the performative dimension of language must be analyzed. This means that in the analysis of the meaning of any proposition whatsoever, whether it be scientific or practical/moral, two dimensions are entangled: that of the lifeworld and that of natural language. A valid proposition must both rely on the world of experience and also be rationally founded, that is to say that its scientific content must be fully defensible in the face of all possible counterargument. This in turn implies that the validation of any propositional content whatsoever must be 'discursively' decided. Or in other words, the necessarily intersubjective dimension of language must be taken into account. The Habermasian distinction between, on the one hand, 'language games' falling under the conditions of the possibility of objective experience, and on the other, the discussion of the reasons for the claim to validate arguments, leads us to consider, correspondingly, two dimensions of the a priori preconditions of scientific experience: (i) the a priori theoretical dimension of experience as a matter of representing how things are, and (ii) the a priori practical dimension of experience related to scientific discourse. This latter dimension presupposes a normative framework of science that is not reducible either to the descriptive or explanatory domain or to the realm of ethical values.

Let's now see how these pragmatic ideas arise in the context of quantum theory. According to Bohr, the activity of the human cognizer cannot be separated from the activity of the human agent who has to communicate his experimental outcomes to the other subjects within a scientific community. Both activities should be considered as parts of an interpretation process, where the purely formal symbols are related to intuitive concepts in a given experimental situation through the principle of complementarity.

It is precisely because the conditions of possibility of understanding are inextricably linked to the conditions of possibility of communication that we should characterize Bohr's philosophical view as both pragmatic and transcendental. It is pragmatic because, as Bohr points out, the activity of understanding cannot be included within a strict semantic perspective that relates scientific concepts to particular empirical intuitions by disregarding their communicative use by the members of

scientific community. And it is transcendental because Bohr's investigative approach to the conditions of possibility of understanding leads him to establish some a priori performative invariants, which cannot be lacking in any research activity.

Thus, following the later Wittgenstein, the supreme principle of all synthetic judgments of Kant's transcendental philosophy can be replaced in Bohr's framework by a transcendental-pragmatic thesis according to which the conditions of possibility experience in general are at the same time conditions of the possibility of an unambiguous communication of the results of an experiment to the members of a scientific community.

Bohr's transcendental-pragmatic approach is evident even when he recognizes that the roots of his complementarity principle lie in the fact that there is a quantum of action for microphysical phenomena. This has generated many misunderstandings in discussions of the interpretation of quantum mechanics and has led many philosophers of science to consider Bohr's position as empiricist or even realistic. Nevertheless, Bohr refuses to interpret the discovery of the quantum of action in a realistic way. On the contrary, he sees it as a discovery that highlights the performative dimension of scientific language, always hidden by traditional epistemological analyses (see Bohr 1937, 1949 and 1958). According to Bohr, this performative fact leads us to interpret the meaning of scientific language in different ways in the experimental context, depending on whether the quantum of action can or cannot play a significant value role. From this perspective, he construes the distinction between macroscopic and microscopic levels (or ordinary and quantum levels) not as a division between two levels of realities – macro and micro (as in the realistic approaches) – or even between the two levels of languages – observational and theoretical (as in the empiricist semantic approaches due to Carnap and other logical empiricists). Instead, this Bohrian macro/micro distinction has its full sense only if we construe it in a transcendental-pragmatic perspective, according to a meaningful use of scientific concepts that is always, at once, both theoretical and practical. So, for Bohr, the quantum of action is a quantum condition not referring to any kind of determination by a mind-independent reality, but rather to the attitudes of scientists in their practical use of concepts.

Unlike H. Folse (1978), who sees in Bohr's conception of the quantum of action the starting point of his empirical-realistic approach, therefore, I put myself on the side of J. Honner (1982), who considers the conception to be part of a broader program that seeks transcendental conditions of possibility for a valid scientific discourse and at the same time for a valid scientific experience.

In this perspective, the only sense that can be given to the ordinary role of scientific descriptions is limited to the macroscopic processes, where the semantic references can be unambiguously defined and where all the experimental situations take place. Consequently, all the attempts to attribute either mind-independent ontological reality, or a semantic description to microscopic entities as if they were unobservable phenomena, can lead to insurmountable confusion. As Bohr pointed out, the word 'phenomenon' should be reserved for what appears and therefore only for the macroscopic domain. So 'unobservable phenomenon' is a contradiction in terms. The problem then is how to show that the objectivity of physics is maintained in the face of the development of quantum experiments that go beyond our ordinary experience of everyday life. Following Bohr, my view is that the answer to the problem of quantum objectivity is not to be found in a referential semantics for unobservable objects but in a transcendental analysis of the conditions of the possibility for unambiguous scientific communication. As Bohr puts it: "By the word 'experiment' we refer to a situation in which we can tell others what we have done and what we have learned" (Bohr 1991: 207).

Insofar as Bohr identifies the conditions of objectivity with those of an unambiguous scientific communication, his argument, which has a distinctly transcendental character, should be directed to the search for the conditions of possibility under which physicists, as finite and rational human beings acting in the world and belonging to a linguistic community, use concepts. For Bohr,

the fact that the concepts of daily life are used even for processes that extraordinarily exceed the range of our ordinary experience is a transcendental condition of scientific communication. Nevertheless this is only a necessary but not a sufficient condition for solving the problem of the objectivity of quantum theory.

The project of specifying the use of scientific language according to different levels, in order to make unambiguous descriptions of experimental phenomena, does not however solve another much deeper problem, which is how to make comprehensive or exhaustive descriptions of the experimental phenomena. For Bohr, all the references to phenomena in quantum mechanics should be taken contextually. That is, what we call phenomena depends on the local, surrounding circumstances in which we observe them. In this sense, no sharp distinction can be made between the observed object and the experimental apparatus we use to observe it. In Bohr's words: "No sharp distinction can be made between the behavior of the [atomic] objects themselves and their interaction with the measuring instruments" (Bohr 1958: 61). Taking this contextuality condition into account, the solution for problem of the completeness of an exhaustive description of the quantum phenomena is given by the complementarity principle. Thus this principle plays a major transcendental role in Bohr's thought. As Bohr clearly pointed out: "Far from containing any foreign mysticism to the spirit of science, the notion of complementarity points to the logical conditions for description and comprehension of experience in atomic processes" (Bohr 1991: 288; 1958: 91). In this quotation 'the logical conditions' to which Bohr refers are best understood as 'transcendental conditions'.

In his paper, "Causality and Complementarity" (1937) and also in other texts, Bohr argues that the complementarity principle is quantum theory's substitute for the classical principle of causality. This Bohrian principle, in general terms, tries to establish the conditions of the possibility for the intelligibility of the quantum physical phenomena. Otherwise put, this principle is the answer to the transcendental question of 'how a theory that takes the quantum of action as a fact is possible?' This does not mean that we are denying the empirical conditions that are imposed by the quantum of action. On the contrary, by admitting it as a scientific fact, what Bohr is really doing is the same Kantian reflective project of seeking the transcendental conditions of the possibility of that fact, even though he does describe it in precisely this way. Thus, we find that for Bohr, the conditions of objectivity are determined, on the one hand, by the subjective conditions of our contextually enlarged sensitivity, that is to say our sensitivity amplified by the measuring instruments, and on the other hand the conditions of objectivity are determined by the intersubjective conditions of our language in unambiguously communicating scientific concepts and thoughts.

Here we have a similar situation to the Kantian doctrine of transcendental idealism, where the borderline between subjective and objective facts is quite fluid. Thus, for Kant, on the one hand the a priori conditions of subjectivity are also those of objectivity, and on the other hand, the a priori conditions of the objects of experience are also those of transcendental apperception (the 'I think'). Similarly in Bohr's view, the subjective conditions of our observer position and the intersubjective ones in its function of an unambiguously communicating scientific thoughts and applying scientific concepts are the conditions for objectivity 'complementarily' understood, that also satisfy the completeness requirement.

This new way of updating Kant's transcendental idealism also draws inspiration from Michel Bitbol's work, in which there is an attempt to develop an even more pragmatic approach, in which the a priori are associated with specific modes of practical activity. In critical response to representational approaches, which lead to insurmountable paradoxes when applied to microphysics, Bitbol develops a more coherent alternative that provides an explanation for the basic theoretical structure of quantum mechanics, by exhibiting the conditions of possibility of scientific research activity oriented towards quantum measurement results.

The special place that Bohr reserves in quantum physics for ordinary language and also for classical concepts, which for him are nothing more than refined every day concepts, has its fundamental explanation in his principle of complementarity. In quantum experimental contexts, the classical concepts do not have their ordinary referential function, but instead their complementarity-determined meaning depends on their application in specific experimental situation where the subject's act of observation of a quantum phenomenon is part 'of the phenomenon itself'. If we think of ordinary language practices as language-games, in Wittgenstein sense, that played by scientists in their activity of communicating an experimental outcome, we can derive a new sense of objectivity in physics. This objectivity is not 'subjectively' determined by a universal transcendental ego, as Kant (and also, in the 20th century, Husserl) thought, but is instead 'intersubjectively' determined, as Bohr clearly noticed in the context of the quantum mechanics, by the preconditions of language, which make possible unambiguous communication about experimental facts between the members of a scientific community. The essential philosophical meaning of Bohr's complementarity principle is the thesis that the theoretical activity of understanding cannot be separated from the practical communicative activity of scientists. So, similarly to the later Wittgenstein, Bohr's account of scientific thinking and scientific concepts requires a pragmatic factor for the determination of meaningfulness. Moreover, Bohr's semantic pragmatism is more adequately construed from a transcendental-pragmatic point of view than it is from a classical pragmatic perspective, as has been proposed by Manuel Bächtold (2008).

Putting transcendentalism and pragmatism together, then, we have an illuminating and adequate Kantian interpretation of Bohr's thought that is not 'strictly' Kantian. Briefly sketched, we have the following. At a constitutive level, scientific physical knowledge of the world tries to reconstruct the phenomenon in its logical-mathematical structure, but this logical-mathematical rationality is not sufficient. Beyond that, scientific knowledge presupposes a discursive plan in the light of which this knowledge can be elucidated and unambiguously communicated. In this sense, the mathematical structure of physical theory is a transcendently necessary condition, but not sufficient. Furthermore, discursive rationality must be presupposed. In this way, a performative level emerges beyond the propositional level of lifeworld propositions. Because the world, as represented, has this linguistic-pragmatic character, it has several meanings. If we consider the world as significant, our pre-understanding is a condition of possibility for all experiences and for our actions in the world. So, to the extent that Bohr's thought can be importantly compared to Kant's thought, it is not in the strict Kantian sense, but rather a transcendental-pragmatic derived from Kant-oriented contemporary philosophy.

Let me now try to summarize the fundamental thesis of this transcendental- pragmatic approach to Bohr's interpretation of quantum mechanics:

- i) To the extent that it is contextually dependent on observational conditions, physical knowledge of the world claims at a constitutive level to be able to reconstruct the phenomenon in its logical-mathematical structure;
- ii) and in quantum physics this logical-mathematical structure is identified for instance with the formalism of the wave function in Hilbert space and the bridge between the abstract structure and the experience is given by Born's rule;
- iii) but this logical-mathematical rationality however, as Apel and Habermas have pointed out, is not sufficient;
- iv) hence we need to presuppose a further discursive level of ordinary language, in the light of which the phenomenon with its measurable outcomes can be meaningfully described and unambiguously communicable.
- v) Both levels – the logical-mathematical one and the ordinary linguistic one – should be considered as parts of a single holistic process of interpretation, whereby the purely

formal symbols are linked with concepts that are subordinated either to the experimental activity of measurement or to the activity of speech.

- vi) Thus new transcendental principles must be found not only in the constitutive structure of experience but also in the performative intentions in reference to which the constitutive utterances are enunciated in order to obtain an unambiguous intersubjective understanding and agreement.

In these ways Bohr's interpretation of quantum mechanics and Bitbol's transcendental-pragmatic approach to quantum mechanics jointly allow us to assert that the performative dimension of quantum objectivity is irreducible and cannot be overlooked. It is no longer a question of thinking that this objectivity is caused by an unobserved reality, even if this reality is taken as unknowable or veiled. For the proper understanding of why this objectivity is acceptable in classical theory but no longer acceptable in quantum theory, a comparison can be made between 'things in themselves', in Kantian sense, and 'atoms in themselves' as non-perceptible things that have a real existence completely independent of minds like ours. In the classical theory of atomic structure, which lasted until the end of nineteenth century, atomic ontology was standard and atoms were broadly understood as mind-independent substances or unobservable Kantian material things-in-themselves. However, they could also be understood in other Kantian terms as regulative Ideas of reason, *i.e.*, as creations of our capacity for theoretical rationality, which are absolutely useful and necessary to extend, as far as possible, our understanding of the experiential domain. The atom was conceived in this sense as a 'transcendental object = X' that we took *as* 'if' it had its own existence independent of us. The problem is that quantum mechanics seems clearly to have decisively refuted this notion of objectivity, whether in fully realistic terms as a Kantian 'thing in itself', or as a heuristic Idea of theoretical reason as Kant conceived it in "Transcendental Dialectic". I think it is clear that Kant epistemologically established that the concept of an object cannot be wholly separated from the subjective conditions of sensibility and understanding. He had already given up the implicit noumenal-realist account of objectivity in classical physics, which presuppose the existence and causal powers of the object regardless of the way the subject know it. Nevertheless, the 'Kantian turn' in quantum mechanics is a more radical renunciation of the notion of objectivity in classical physics. Quantum mechanics introduces a new concept of possible experience that cannot be explicated in classically Kantian terms. Even more radical than Kant's 'Copernican revolution', in epistemology and metaphysics, the concept of an object in quantum mechanics cannot be understood without referring, on the one hand, to a priori formal theoretical conditions of objective representation, and on the other, to the context-dependent experimental conditions in which we interact with the object. But Kant's theory of experience does not take into account this kind of interaction in his semantic analysis of classical scientific judgments.

As von Weizsäcker pointed out, the quantum-mechanical wave function indicates the probability for each possible outcome of each possible experience of the experimental object. These two meanings of the word 'possible' in quantum experience outstrip the one defined by Kant and highlight the quantum-mechanical renunciation of Kantian notion of objectification. The first meaning, according to von Weizsäcker, expresses our ignorance regarding the causal intervention of any ultimately non-controlled physical process in the conditions of a possible experience. The second meaning expresses the possibility of willing and acting, that is to say our power to choose to carry out an experiment, or not. This second meaning of the word 'possible' is quite divergent from Kantian original notion of "possible" experience and emphasizes that the boundaries between theoretical reason and practical reason, or between knowledge and action, are fluid and not rigid.

In the *Critique of Pure Reason*, possible experience belongs to the domain of what is knowable by means of a theoretical reason that is transcendently separated from the domain of willing by means of practical reason. In the classical Kantian sense, what makes experience possible

are the a priori conditions of human sensibility and understanding, which are completely independent of material and also practical conditions for carrying out any sort of classical experiment. It is precisely this doubly-radical kind of ‘deobjectification’ that confers on the transcendental-pragmatic analysis of quantum mechanics a more original interpretation of philosophy in general and of Kant’s philosophy in particular.

By way of concluding this paper, I would like to stress that if we follow Bohr’s analysis of quantum theory, we should seriously consider the necessarily intersubjective character of objectivity, that only the pragmatic perspective allows us take to take fully into account. The objectivity of experience is thus understood ‘as what can be can be contextually-shared in an intersubjective way’. Objectivity is contextually-shared intersubjectivity. Quantum mechanics is the most exemplary case of the fact that the performative dimension of language partially constitutes objectivity itself, as this dimension is explored in Wittgenstein’s, Austin’s, Habermas’s, and Apel’s theories of the nature of experience, now explicitly including scientific experience. According to them, the propositions used to communicate experiments are themselves the expressions of intentional actions. Bohr’s and Bitbol’s interpretation of quantum theory, in turn, building on Austin’s, Habermas’s, and Apel’s transcendental-pragmatic turn, leads us to propose that the mathematical formalism of scientific rationality cannot be disengaged from the irreducibly practical situation of human intentional agents in the world.

Bibliography

- APEL, Karl-Otto: “From Kant to Peirce: the semiotic transformation of transcendental logic”, in BECK, L. W. (ed.): *Proceedings of the Third International Kant Congress 1970*, Dordrecht, Reidel, 1970, 90-104.
- APEL, Karl-Otto: *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective*, G. Warnke (trans.), Cambridge (Mass.)/London, The MIT Press, 1984.
- APEL, Karl-Otto: “Linguistic meaning and intentionality: the compatibility of the ‘linguistic turn’ and the ‘pragmatic turn’ of meaning-theory within the framework of a transcendental semiotics”, in DELEDALLE, G. (ed.): *Semiotics and Pragmatics: Proceedings of the Perpignan Symposium*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1989, 19-70.
- APEL, Karl-Otto: *Towards a Transformation of Philosophy*, G. Adey and D. Fisby (trans.), Milwaukee, Marquette University Press, 1998.
- AUSTIN, John L.: *How to do things with words*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- BÄCHTOLD, Manuel: *L’Interprétation de la mécanique quantique: une approche pragmatiste*, Paris, Hermann éditeurs, 2008.
- BITBOL, Michel: *Mécanique quantique: une introduction philosophique*, Paris, Flammarion, 1996.
- BITBOL, Michel: *L’aveuglante proximité du réel: anti-réalisme et quasi-réalisme en physique*, Paris, Flammarion, 1998a.
- BITBOL, Michel: “Some steps towards a transcendental deduction of quantum mechanics”, *Philosophia naturalis* 35 (1998b) 253-280.
- BITBOL, Michel: “Relations, Synthèses, Arrière-Plans ; sur la philosophie transcendantale et la physique modern”, *Archives de Philosophie* 63 (2000a) 595-620.
- BITBOL, Michel: “Arguments transcendants en physique modern”, in CHAUVIER, S. and CAPELLÈRES, F. (ed.): *La querelle des arguments transcendants*, Revue philosophique de l’Université de Caen 35 (2000b) 81-101.
- BITBOL, Michel: “Anticiper l’unité : une méthode de connaissance”, in CAZENAVE, M. (ed.): *Unité du monde, unité de l’être*, Paris, Dervy, 2005.

- BITBOL, Michel: “Reflective Metaphysics: Understanding Quantum Mechanics from a Kantian Standpoint”, *Philosophica* 83 (2010), 53-83.
- BITBOL, Michel and OSNAGHI, Stefano: “Bohr's Complementarity and Kant's Epistemology”, Bohr, 1913-2013, *Séminaire Poincaré XVII* (2013) 145-166.
- BOHR, Niels: “The quantum postulate and the recent developments of atomic theory”, *Nature* (Suppl.) 121 (1928) 580–590.
- BOHR, Niels: “Introductory Survey (1929)”, in: *Atomic Theory and the Description of Nature*, 1-24, Cambridge, Cambridge University Press, 1934.
- BOHR, Niels: “Causality and Complementarity”, *Philosophy of Science* 4 (3) (1937) 289-298.
- BOHR, Niels: “Discussion with Einstein on epistemological problems in atomic physics”, in P.A. Schilpp (ed.): *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, The Library of Living Philosophers, Vol. VII, 201-24, Evanston (IL.), 1949.
- BOHR, Niels: *Essays 1958-1962 on Atomic Physics and Human Knowledge*, New York, Wiley & Sons, 1963.
- CARNAP, Rudolf: “Empiricism, Semantics, and Ontology”, *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (1950) 20-40.
- CARNAP, Rudolf: *The logical structure of the world* (1928), R. George (trans.), London, Routledge & Kegan Paul, 1967.
- FOLSE, Henry: “Kantian aspects of complementarity”, *Kant-Studien* 69 (1978) 58-66.
- FOLSE, Henry: *The Philosophy of Niels Bohr: The framework of complementarity*, Amsterdam, North-Holland, 1985.
- FREGE, Gottlob: “On Sense and Reference (1892)”, M. Black (Trans.), in GEACH, P. and BLACK, M. (eds.): *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford, Blackwell, 1980 (3rd ed.).
- FREGE, Gottlob: *The Foundations of Arithmetic: A logico-mathematical enquiry into the concept of number* (1884), J. L. Austin (trans.), Oxford, Blackwell, 1974 (2nd revised ed.).
- HANNA, Robert: “Wittgenstein and Kantianism”, in GLOCK, H.-J. and HYMAN, J. (ed.): *Blackwell Companion to Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 2015.
- HABERMAS, Jürgen: *Postmetaphysical thinking: philosophical essays* (1988), W. M. Hohengarten (trans.), Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.
- KANT, Immanuel: *Critique of practical reason* (1788), in GREGOR, Mary J. (trans. and ed.): *Immanuel Kant: Practical Philosophy*, 133–272, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- KANT, Immanuel: *Critique of pure reason* (1781/1787), GUYER, P. and WOOD, A. (trans. and ed.), Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.
- KAUARK-LEITE, Patricia: “Transcendental philosophy and quantum physics”, *Manuscrito: Rev. Int. Phil.* 33 (1) (2010a) 243-267.
- KAUARK-LEITE, Patricia: “Classical Reason and Quantum Rationality: Transcendental Philosophy Face Contemporary Physics”, in BRYUSCHINKIN Wladimir N. (ed.): *Klassische Vernunft und Herausforderungen der modernen Zivilisation*, Bd. 2, 237– 246, Kaliningrad, Baltische Föderale Immanuel-Kant-Universität, 2010b.
- KAUARK-LEITE, Patricia: *Théorie quantique et philosophie transcendantale: dialogues possibles*, Paris, Éditions Hermann, 2012.
- KAUARK-LEITE, Patricia: “Redefining the Curvature of the Arc: Transcendental Aspects of Quantum Racionality”, in KAUARK-LEITE, Patricia; CECCHINATO, Giorgia; FIGUEIREDO, Virginia A.; RUFFING, Margit; and SERRA, Alice (eds.): *Kant and the Metaphors of Reason*, 561-577, Hildesheim, Olms, 2015.
- PEIRCE, Charles S.: *Philosophical writings of Peirce*, J. Bucher (ed.), New York, Dover Publications, 1955.

- PRINGE, Hernán: *Critique of the Quantum Power of Judgment. A Transcendental Foundation of Quantum Objectivity*, Berlin, De Gruyter, 2007.
- RORTY, Richard (ed.): *The linguistic turn: essays in philosophical method*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.
- RORTY, Richard (ed.): *The linguistic turn: essays in philosophical method, with two retrospective essays*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- RUSSELL, Bertrand: "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", *Proceedings of the Aristotelian Society* 11 (1911) 108–128.
- RUSSELL, Bertrand: *The Problems of Philosophy*, London, Williams and Norgate/New York, Henry Holt and Company, 1912.
- RUSSELL, Bertrand: *Our Knowledge of the External World*, Chicago/London, The Open Court Publishing Company, 1914.
- RUSSELL, Bertrand: "Logical Atomism", in MUIRHEAD, J. H. (ed.): *Contemporary British Philosophers*, 356–383, London, Allen and Unwin, 1924.
- TARSKI, Alfred: "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research* 5 (1944) 341–376.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophical Investigations* (1953), G. E. M. Anscombe (trans.), Oxford, Basil Blackwell, 1958 (3rd ed.).
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Culture and value: a selection from the posthumous remains*, P. Winch (trans.), VON WRIGHT, G. H. (ed.), Oxford, Blackwell, 1998 (rev. 2nd ed.).
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), C. K. Ogden (trans.), London, Routledge & Kegan Paul, 1981.

Schopenhauers Kritik an Kants Freiheitsantinomie und ihrer Auflösung

DIETMAR H. HEIDEMANN¹

Zusammenfassung

Der Aufsatz zeigt, mit welchen Argumenten Schopenhauer Kants dritte als eine nur scheinbare Antinomie darzustellen versucht, die keiner Auflösung bedürfe. Die Prüfung dieser Argumente ergibt, dass Schopenhauers Lehre vom Ding an sich als freien Willen eine metaphysische Position repräsentiert, die Kant in der dritten Antinomie dem von ihm kritisierten transzendentalen Realismus zurechnen würde. Schopenhauers Kritik, Kant schließe in der Auflösung unrechtmäßig auf die Existenz des Dinges an sich als kausale Ursache der Erscheinung, erweist sich dabei als unzutreffend, und seine These vom unmittelbaren Bewusstsein der Freiheit des Willens als bloße Gegenbehauptung. Das heißt Schopenhauers grundsätzlich positive Adaption und Fortentwicklung der Kantischen Freiheitstheorie vermag gegen die Kantische Metaphysikkritik selbst nicht zu bestehen.

Key words: Kant; Schopenhauer, Freiheit, Ding an sich, transzendentaler Realismus.

La crítica de Schopenhauer a la antinomia kantiana de la libertad y a su resolución

Resumen

El artículo muestra por medio de qué argumentos Schopenhauer trata de exponer la tercera antinomia de Kant como una antinomia meramente aparente que no requiere resolución alguna. El examen de estos argumentos da como resultado que la doctrina de Schopenhauer de la cosa en sí como voluntad libre representa una posición metafísica, que Kant, en la tercera antinomia, atribuiría al realismo trascendental criticado por él. La crítica de Schopenhauer, de que Kant concluiría, en la resolución, de manera injustificada, la existencia de la cosa en sí como causa del fenómeno, prueba ser desacertada, y su tesis de la conciencia inmediata de la libertad de la voluntad, se descubre como mera afirmación antitética. Eso quiere decir que la fundamental positiva adaptación y el desarrollo de la teoría kantiana de la libertad por parte de Schopenhauer no logra subsistir frente a la crítica kantiana misma de la metafísica.

Palabras clave: Kant, Schopenhauer, libertad, cosa en sí, realismo trascendental

Trotz aller Kritik in der Sache hat Schopenhauer nie einen Hehl aus seiner tiefen Wertschätzung für die Philosophie Kants gemacht. Dabei sind es „zwei große Diamanten in der Krone des Kantischen Ruhmes“, die für ihn besonders hell strahlen. Zum einen habe sich Kant mit der transzendentalen Ästhetik unsterblich gemacht; zum anderen, und dies erachtet Schopenhauer als noch verdienstvoller, habe er mit der „Lehre“ „vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit“ die „größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns“ erbracht (Schopenhauer 1977a: 216). Für Schopenhauer stellt gerade das Freiheitsthema den „Punkt“ dar, „wo Kants Philosophie“ auf die seinige hinleite und diese „aus ihr als ihrem Stamm hervorgeht“ (Schopenhauer 1977b: 612). Allerdings ist er auch der Auffassung, dass Kant gerade für das Freiheitsproblem, dessen Kern er wie dieser in der Frage des Zusammenbestehens von Freiheit und Naturkausalität erblickt, keine zufriedenstellende Lösung anbietet. Zwar rühmt er die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, mit der Kant die

¹ University of Luxembourg.

theoretische Möglichkeit des Zusammenbestehens von Natur und Freiheit grundlegt, doch sei Kant hierbei letztlich inkonsequent verfahren, weil er das Ding an sich nicht als Willen erkannt habe. Gleichwohl sieht sich Schopenhauer hinsichtlich des Freiheitsbegriffs als unmittelbarer Erbe der Philosophie Kants: „Kant ist mit seinem Denken nicht zu Ende gekommen: ich habe bloß seine Sache durchgeführt.“ (Schopenhauer 1977b: 612f)

Wer angesichts der offensichtlichen Fehlinterpretation des transzendentalen Idealismus aufgrund der Missdeutung des Dinges an sich als Willen meint, dass sich Schopenhauer damit bereits den Weg zu einer sachlich angemessenen Beurteilung der Auseinandersetzung Kants mit dem Freiheitsproblem verbaut hat, muss sich eines Besseren belehren lassen. Denn trotz seiner geradezu gewaltsamen Umdeutung der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich liefert Schopenhauer gleichwohl eine bis in die Details der Argumente hineinreichende scharfsinnige Analyse der Kantischen Erörterung der Möglichkeit der Vereinbarkeit von Natur und Freiheit an seiner entscheidenden Stelle, nämlich der dritten Antinomie und ihrer Auflösung in der *Kritik der reinen Vernunft*. Scharfsinnig ist diese Analyse, weil Schopenhauer sich um eine der Kantischen Absicht getreue Rekonstruktion des formalen Aufbaus sowie der Beweise für Theses und Antitheses bemüht. Dabei identifiziert er mit dem transzendentalen Realismus, der die Gegenstände der Erkenntnis für an sich selbst bestimmte Objekte hält, die entscheidende theoretische Voraussetzung für die Entstehung der dritten Antinomie im System der reinen Vernunft, auch wenn er meint, Kant schiebe sie der Antithese zu Unrecht unter. Gleichwohl lobt Schopenhauer die Auflösung der dritten Antinomie, insbesondere die Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter, als das eigentliche Glanzstück der Kantischen Freiheitstheorie. Mit der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich gelänge es Kant zwar, den theoretischen Rahmen abzustecken für die Denkmöglichkeit des Zusammenbestehens von Natur und Freiheit, doch sei Kant nicht weit genug gegangen, um im Ding an sich als Willen das unmittelbare Bewusstsein der Freiheit zu erfassen.

Im Folgenden soll gezeigt werden, mit welchen Argumenten Schopenhauer die dritte als eine letztlich nur scheinbare Antinomie darzustellen versucht, die daher im Grunde auch keiner Auflösung bedürfe. Die Prüfung dieser Argumente wird ergeben, dass Schopenhauers Lehre vom Ding an sich als freien Willen selbst eine metaphysische Position repräsentiert, die Kant in der dritten Antinomie dem von ihm kritisierten transzendentalen Realismus zurechnen würde. Schopenhauers Kritik, Kant schließe in der Auflösung unrechtmäßig auf die Existenz des Dinges an sich als kausale Ursache der Erscheinung, erweist sich in diesem Zusammenhang als unzutreffend, und seine These vom unmittelbaren Bewusstsein der Freiheit des Willens als bloße Gegenbehauptung. Das heißt Schopenhauers grundsätzlich positive Adaption und Fortentwicklung der Kantischen Freiheitstheorie vermag gegen die Kantische Metaphysikkritik selbst nicht zu bestehen.

Um dies zu zeigen, wird im ersten Abschnitt Kants dritte Antinomie und ihre Auflösung skizziert. Dabei geht es in erster Linie darum, den transzendentalen Realismus als deren metaphysische Hintergrundtheorie herauszustellen, wie sie als solche auch von Schopenhauer erkannt wird. Im zweiten Teil wird Schopenhauers Rekonstruktion des Aufbaus sowie der Beweise für Theses und Antitheses der dritten Antinomie erörtert, um schließlich Schopenhauers Einwände gegen die Auflösung zu prüfen. Schopenhauers eigene Konzeption des unmittelbaren Bewusstseins des freien Willens kann sich dabei nicht als die schlüssigere Alternative zur Kantischen erweisen².

² Die Forschung hat sich der Kant-Rezeption Schopenhauers zwar immer wieder gewidmet, umfassende Untersuchungen, insbesondere zu Schopenhauers Auseinandersetzung mit Kants dritter Antinomie, liegen jedoch nicht vor. Auch die Untersuchung von Alexis Philonenko, (2005) deckt letzteren Aspekt nicht ab. Einen hilfreichen Überblick zu Schopenhauers Auseinandersetzung mit Kants verschafft jedoch das dritte Heft des *Kantian Review* (17) 2012, das dem Verhältnis Schopenhauer-Kant gewidmet ist: Matthias Kossler stellt in seinem Beitrag *The 'Perfected System of Criticism': Schopenhauer's Initial Disagreements with Kant* (S. 459-478) diese Rezeption anhand zentraler Kantischer Begriffe wie 'Verstand', 'Vernunft', 'Wahrnehmung', 'Anschauung', 'Schema', 'Ding an sich' usw. dar. Sebastian Gardiner erörtert in seinem Aufsatz *Schopenhauer's Contraction of Reason: Clarifying Kant and Undoing German Idealism* (S. 375-401) die Kant-Rezeption Schopenhauers im Hinblick auf die nach-

1. Kants dritte Antinomie und ihre Auflösung

Im Abschnitt „Antinomie der reinen Vernunft“ der ersten *Kritik* expliziert Kant das „System der kosmologischen Ideen“. Dieses System befasst sich mit dem metaphysischen Begriff einer an sich selbst existierenden Welt, deren Verfasstheit, das heißt deren *kosmologischen* Eigenschaften die Vernunft zu ergründen versucht, indem sie das Prinzip anwendet: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben“ (KrV, A 409/B 436). Demgemäß geht die Vernunft aus von gegebenen Erscheinungen und postuliert, dass die absolute Vollständigkeit der Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinungen gegeben sei. Aus der Systematisierung dieser Forderung ergeben sich nach der Ordnung der Kategorien vier spezifische kosmologische Ideen. Um das Bestehen des Bedingten, das heißt gegebener Erscheinungen erklären zu können, sucht die Vernunft in diesen Ideen durch die Aufstellung von Bedingungsreihen jeweils das Unbedingte, wobei sie unvermeidlich in einen inneren „Widerstreit“, in die „Antithetik“ widerstreitender Behauptungen über das Unbedingte solcher Reihen gerät. (KrV, A 420/B 449). Daraus resultieren vier „Antinomien“, bestehend jeweils aus „Thesis“ und „Antithesis“, denen sich die Vernunft unausweichlich gegenüber sieht.

Die Thesis der dritten Antinomie, der Freiheitsantinomie, stellt die Behauptung auf, dass es in der Welt neben Naturkausalität auch Kausalität aus Freiheit gebe. Dagegen behauptet die Antithesis, dass es in der Welt keine Kausalität aus Freiheit, sondern nur Naturkausalität gebe. Entscheidend ist, dass für „Thesis“ und „Antithesis“ jeweils scheinbar gleichgute apagogische Beweise geführt werden können, obwohl beide Behauptungen für die spekulative Vernunft nicht zugleich wahr bzw. falsch sein können. Entsprechend wird im „Beweis“ der Thesis zunächst die Antithesis vorausgesetzt, nämlich dass es „keine andere Kausalität, als nach Gesetzen der Natur“ gibt (KrV, A 444/B 472). Diese Annahme widerspreche sich selbst, weil sie zu einem unendlichen Regress der Ursachen führt, durch den keine Ursache hinreichend bestimmt werden könne, was durch Naturkausalität aber gefordert sei. Die Wahrheit der Thesis sei so indirekt durch Widerlegung des Gegenteils erwiesen. Im „Beweis“ der Antithesis wird auf analoge Weise die Thesis, der zufolge es Kausalität aus Freiheit, das heißt den Selbstanfang einer „Reihe von Folgen“ in der Natur gebe, vorausgesetzt (KrV, A 445/B 473). Dies aber widerspreche überhaupt dem Sinn der auch in der Thesis angenommenen Kausalverbindung von Ursache und Wirkung, so dass ihr Gegenteil, die Antithesis, wiederum indirekt erwiesen sei.

Kant behauptet nun, der transzendente Realismus sei diejenige Theorie, die dafür verantwortlich ist, dass es zum Widerstreit zwischen Thesis und Antithesis in den Antinomien, also auch in der Freiheitsantinomie, kommt, so dass eine der beiden Behauptungen wahr sein muss. Zugleich aber lassen sich unter Voraussetzung des transzendentalen Realismus gleichgute Beweise für die Thesis (*einiges geschieht durch Kausalität aus Freiheit*) wie für die Antithesis (*alles geschieht aus Naturkausalität*) führen. Jedoch kann für den transzendentalen Realisten entweder nur die Thesis oder nur die Antithesis wahr sein. Dass der transzendente Realismus die metaphysische Theoriegrundlage der Antinomien bildet, begründet Kant dabei damit, dass dieser Position zufolge Erscheinungen Dinge an sich sind. Im Abschnitt „Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft“ unterstreicht er ausdrücklich, dass die „Antinomien (...) unter der Voraussetzung [entstehen], dass Erscheinungen oder eine Sinnenwelt, die sie insgesamt in sich begreift, Dinge an sich selbst wären“ (KrV, B 535). Der transzendente Realismus stellt demnach eine intrinsisch

Kantische Diskussionslage im Deutschen Idealismus, ohne die diese Rezeption nicht angeessen beurteilt werden könne. Paul Guyer widmet sich in *Schopenhauer, Kant and Compassion* (S. 403-429) in dieser Hinsicht spezifischen Aspekten der Moralphilosophie (v.a. der Mitleidsethik), sowie Sandra Shapshayin in *Schopenhauer's Transformation of the Kantian Sublime* (S. 479-511) der Ästhetik. In *Necessity, Responsibility and Character: Schopenhauer on Freedom of the Will* (S. 431-457) diskutiert Christopher Janaway die Unterschiede zwischen Schopenhauer und Kant hinsichtlich der Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens. Auf Schopenhauers Kritik an Kants Freiheitsantinomie und deren Auflösung geht er nicht ein.

antinomische Position dar, insofern er behauptet, dass alle Dinge in der Welt an sich selbst bestimmt und nicht wie im transzendentalen Idealismus bloß bestimmbar sind. Diese metaphysische These führt, so Kant, notwendig in Antinomien, also auch in die Freiheitsantinomie hinein³.

Eingeführt hat Kant diese Theorie im Kontext des vierten Paralogismus der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (Vgl. KrV, A 366 ff). Dort erläutert er u.a. den Unterschied zwischen transzendentalen Idealismus und transzendentalen Realismus (Vgl. KrV, A 369 ff). Gemäß dem transzendentalen Idealismus sind die Objekte der äußeren Wahrnehmung Erscheinungen, das heißt Vorstellungen und nicht Dinge an sich; ebenso wenig sind Raum und Zeit Dinge an sich oder deren Eigenschaften, sondern Formen unserer sinnlichen Anschauung. Im transzendentalen Realismus dagegen werden Erscheinungen mit Dingen an sich gleichgesetzt. Dinge an sich werden dabei als Gegenstände aufgefasst, „die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existieren“, da Raum und Zeit hier als etwas „an sich (...) Gegebenes“ gelten (KrV, A 369). Im transzendentalen Realismus besteht folglich kein epistemischer Rechtfertigungs-zusammenhang zwischen dem, was wirklich ist, und dem, was erkannt werden kann. Nach Kant hat dies zur Folge, dass der transzendente Realist äußere Wahrnehmungen als Wirkungen ansehen muss, die von Dingen an sich im Raum kausal verursacht werden.

Auflösen lassen sich die Antinomien Kant zufolge durch den transzendentalen Idealismus und die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. So soll sich im Falle der dritten Antinomie mittels dieser Unterscheidung zeigen, dass wir als Glieder der Natur, als Erscheinung oder „empirischer Charakter“, zwar vollständig der Kausalität der Natur unterliegen, dass wir aber die Möglichkeit einer Kausalität aus Freiheit damit vereinbaren können, indem wir uns selbst als spontane, intelligible Ursachen unserer Handlungen, als „intelligibler Charakter“, denken, wenngleich wir uns als solche nicht erkennen können (KrV, A 536/B 564 – A 541/B 569).

Anders als im transzendentalen Realismus, in dem sich Handlungen immer nur auf Ursachen bzw. andere sinnliche Wirkungen der gleichen Art zurückführen lassen, können im transzendentalen Idealismus Handlungen auch als Wirkungen ungleichartiger Ursachen konzipiert werden, so dass wir sie theoretisch als Wirkungen einer Kausalität aus Freiheit, das heißt letztlich des freien Willens, zu *denken* vermögen. Kant schärft dabei ein, der transzendente Idealismus beweise durch die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich weder die Wirklichkeit noch die reale Möglichkeit der Freiheit, sondern allein das theoretische Nichtwiderstreiten von Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit. Obwohl Schopenhauer dieser Auflösungsstrategie grundsätzlich zustimmt, hält er ihre Ausführung im Einzelnen doch für verfehlt. Der Grund dieses Negativurteils liegt in seiner Fehlinterpretation der Kantischen Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich als Kausalverhältnis wie es vom transzendentalen Realisten in Ansatz gebracht wird.

2. Schopenhauers Kritik an der dritten Antinomie und ihrer Auflösung

Schopenhauer ist zunächst ganz grundsätzlich der Auffassung, dass die gesamte „Antinomie der reinen Vernunft“ „bloße Spiegelfechterei, ein Scheinkampf“ ist (Schopenhauer 1977b: 603)⁴. Denn in allen von Kant aufgestellten Antinomien beruhen die Antithesen jeweils auf der Form unseres Erkenntnisvermögens, das heißt den allgemeinen Naturgesetzen. Daher gelten die Antithesen und deren Beweise auch objektiv, sie seien „ganz ehrlich, richtig und aus objektiven Gründen“ geführt. Die Thesen und deren Beweise hingegen seien bloßes „Sophisma“, da sie auf einem nur „subjektiven Grund“ beruhen, nämlich der „Schwäche des vernünftelnden Individuums, dessen Einbildungskraft bei einem unendlichen Regress ermüdet“ (Schopenhauer 1977b: 603). Schopenhauer bestreitet damit,

³ Dies wird im einzelnen gezeigt in Heidemann 2012.

⁴ Ansonsten gehört die transzendente Dialektik für Schopenhauer jedoch zu „den glänzendsten und verdienstvollsten Seiten der Kantischen Philosophie“ (Schopenhauer 1977c: 112).

dass es sich bei Kants Antinomien um echte Antinomien handelt, weil die Thesisebeweise unhaltbar seien und den Antithese-Beweisen tatsächlich objektive Gültigkeit zukomme.

Den Beweis für die These der dritten Antinomie, wonach es neben der „Kausalität nach Gesetzen der Natur (...) noch eine Kausalität durch Freiheit“ geben muss (KrV, B 472) hält Schopenhauer nun für ein „sehr feines Sophisma“ (Schopenhauer 1977b: 607). Um die „Endlichkeit der Reihe der Ursachen“ zu erweisen, fordere die These, dass „eine Ursache, um zureichend zu sein, die vollständige Summe der Bedingungen enthalten muss, aus denen der folgende Zustand, die Wirkung, hervorgeht“ (Schopenhauer 1977b: 607). Diese Deutung ist nicht haltbar, da der Thesisebeweis lediglich argumentiert, dass jede Ursache in der Natur selbst verursacht und somit selbst als eine aus einer anderen Ursache hervorgegangene Wirkung anzusehen ist. Schopenhauer aber deutet das Argument so, als müsse jede Ursache alle ihr gegenüber subalternen Ursachen aktual enthalten, damit ihr eigenes Bestehen erklärt werden kann, das heißt als fordere die These die „Vollständigkeit der Reihe von Ursachen“ durch die erklärt werden kann, wie diese Ursache „selbst erst zur Wirklichkeit gekommen ist“ (Schopenhauer 1977b: 607). Aus diesem Grunde operiere Kant mit der schlichten Implikationskette: „Vollständigkeit“ setzt „Geschlossenheit“, „Geschlossenheit“ setzt „Endlichkeit“ und diese eine „die Reihe schließende, mithin unbedingte Ursache“ voraus (Schopenhauer 1977b: 607 ff). Sehen wir einmal von der Frage ab, ob die These tatsächlich von einem solchen metaphysischen Aktualismus ausgeht, der für jeden Zustand die Aktualisierung aller Bedingungen fordert, durch die er hervorgebracht wurde. Schopenhauers eigentliche Kritik am Thesisebeweis schlägt eine andere Richtung ein. Demnach setzen wir zwar voraus, dass ein „Zustand A als zureichende Ursache des Zustandes B“ alle Bedingungen enthält, aus denen „Zustand B“ kausal erfolgt, doch könne dabei völlig unberücksichtigt bleiben, wodurch „Zustand A“ selbst kausal hervorgebracht wurde (Schopenhauer 1977b: 608). Mit jeder weitergehenden Reflexion darüber, ob und wodurch die Ursache einer Wirkung selbst verursacht ist, findet Schopenhauer zufolge ein Themenwechsel statt, der nicht mehr das ursprüngliche Problem betrifft, nämlich die Identifikation derjenigen Bedingungen, durch deren Koexistenz eine bestimmte Ursache eine bestimmte Wirkung zeitigt. Daher kritisiert Schopenhauer, dass anders als Kant meint eine „Reihe von Ursachen und Wirkungen“ eben gerade nicht notwendig deren „Endlichkeit“ und damit „einen ersten Anfang“ voraussetzt: „Dass jene Voraussetzung in der Annahme einer Ursache als zureichenden Grundes liege, ist also erschlichen und falsch“ (Schopenhauer 1977b: 608).

Schopenhauer bestreitet also nicht, dass es analytisch wahr ist, dass jedes Verursachte eine Ursache und mithin jedes Bedingte eine Bedingung hat. Er hält es lediglich für epistemisch hypertroph, jede Ursache selbst zu einer Wirkung zu machen, um so auf künstliche Weise einen Regress zu erzeugen, der dann nur durch die Etablierung einer ersten Ursache gestoppt werden kann, die selbst nicht als Wirkung anzusehen ist, und dies ist in der These die „Kausalität aus Freiheit“⁵. Der vom Thesisebeweis insinuierte Ursachenregress, den Kant benötigt, um die Notwendigkeit eines selbst unverursachten ersten Anfangs zu erweisen, ist daher für Schopenhauer ein Kunstprodukt der spekulativen Vernunft und zur Erklärung von innerweltlichen Ursachenreihen in keiner Weise notwendig vorzusetzen.

Sollte die Argumentation des Thesise-Beweises falsch sein, so ist sie es nicht aus den von Schopenhauer durchaus scharfsinnig dargelegten Gründen. Denn für die spekulative Vernunft kann es auf der Suche nach zureichenden Gründen bzw. Ursachen naturgemäß keine innerweltlichen

⁵ Zu dem von Kant in der Anmerkung zur These der dritten Antinomie angeführten Beispiel des willentlich freien Aufstehens von einem Stuhl, wodurch eine „neue Reihe schlechthin“ (KrV, B 478) anfängt, kommentiert Schopenhauer: „Zur Erläuterung der Behauptung dieser falschen These entblödet Kant sich nicht, in der Anmerkung zu derselben, sein Aufstehen vom Stuhl als Beispiel eines unbedingten Anfangs zu geben: als ob es ihm unmöglich wäre, ohne Motiv aufzustehen, wie der Kugel ohne Ursache zu rollen.“ (Schopenhauer 1977b: 608). Kant würde nicht bestreiten, auch ohne Motiv vom Stuhl aufstehen zu können. Ihm geht es mit diesem Beispiel aber lediglich um den Hinweis darauf, dass durch Kausalität aus Freiheit neue Reihen von Begebenheiten in der Welt anfangen können, ohne damit jeweils einen absoluten Anfang aller Begebenheiten voraussetzen zu müssen.

zureichenden Ursachen geben, da die von der Thesis geltend gemachte Kausalität nach Gesetzen der Natur dies per definitionem ausschließt, das heißt, der vernunftgemäße Begriff einer Kausalität nach Gesetzen der Natur gestattet es gerade nicht, die Rekonstruktion von Ursachenreihen schlicht *abzubrechen*.

Solche argumentationsinternen Defizite wie in der Thesis erblickt Schopenhauer in der Antithesis, der zufolge es keine Freiheit gibt und alles in der Welt nach Gesetzen der Natur erfolgt, nicht, denn „(...) in der Welt ist Kausalität das einzige Prinzip der Erklärung und geschieht Alles lediglich nach Gesetzen der Natur“ (Schopenhauer 1977b: 619)⁶. Die Schwierigkeiten sind hier anders gelagert und bereiten Schopenhauers Kritik an der Auflösung der dritten Antinomie vor. So erkennt Schopenhauer sehr wohl, dass gemäß Kantischer Konzeption, in der ersten und zweiten Antinomie sowohl Thesis als auch Antithesis Unrecht haben, während in der dritten und vierten Antinomie beide wahr sind. Allerdings macht er zwei Gründe geltend, warum die gesamte Kantische Antinomie grundsätzlich verfehlt ist. Diese Gründe haben unmittelbare Bedeutung für seine Kritik an der Auflösung der dritten Antinomie.

Erstens bestreitet Schopenhauer, dass jeweils sowohl die Thesen als auch die Antithesen das Prinzip der spekulativen Vernunft voraussetzen, „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben“. (KrV, A 409/B 436). Dieser Grundsatz gelte ausdrücklich nur für die Thesen, nicht aber für die Antithesen. Man kann diesen Kritikpunkt zurückweisen, da Kant dieses Prinzip in der transzendentalen Dialektik allein zur Herleitung der transzendentalen Ideen, jedoch nicht in den Antinomien selbst heranzieht. *Zweitens*, und dies ist gravierender, bestreitet Schopenhauer, dass entgegen der Kantischen Behauptung nur die Thesen und nicht auch die Antithesen voraussetzen müssen, „dass die Welt an sich selbst, d.h. unabhängig von ihrem Erkenntwerden und den Formen dieses, dasei“ (Schopenhauer 1977b: 609). Denn tatsächlich leugne die Antithese diese Auffassung explizit, da in der Welt ohnehin keine an sich selbst unendlichen Reihen gegeben sein können und eine unendliche Reihe daher „immer nur in Beziehung auf das Durchgehen derselben, nicht aber unabhängig von ihm, dasei“ (Schopenhauer 1977b: 610). Anders gesagt: Die Thesis muss voraussetzen, dass das Weltganze unabhängig an sich selbst existiert und die Erkenntnis erst zu ihm hinzutritt, während der unendliche Regress der Antithese nur dadurch entstehe, dass er von der Erkenntnis vollzogen wird und nicht an sich selbst existiert⁷.

Wie im ersten Abschnitt gesehen, schreibt Kant dem transzendentalen Realismus ebendiese Auffassung zu, dass die Welt an sich unabhängig von ihrem Erkenntwerden existiert und stellt diese Theorie ausdrücklich als die unhaltbare metaphysische Hintergrundtheorie sowohl der Thesen als auch der Antithesen dar. Dass Schopenhauer die Voraussetzung des transzendentalen Realismus für die Antithese leugnet, ist kein zu vernachlässigendes Detail seiner Kritik der dritten Antinomie, sondern hat unmittelbare Relevanz für seine eigene Freiheitstheorie, die Lehre vom Ding an sich als freien Willen.⁸ Prämisse dieser Argumentation ist, dass das von Schopenhauer als freier Wille interpretierte Kantische Ding an sich in keinem kausalen Verhältnis zur phänomenalen Welt steht, dergestalt dass der freie Wille kausal wirksam wäre und sich durch Erscheinungen als seine Wirkungen manifestiert. Dieses Kausalmodell des Verhältnisses von Erscheinung und Ding an sich unterstellt er jedoch dem Kantischen transzendentalen Idealismus in seiner Kritik an der Auflösung der dritten Antinomie. Kant habe das Ding an sich an keiner Stelle seines Werkes zum Gegenstand einer eingehenden Erörterung gemacht, meint Schopenhauer, sondern lediglich als „intelligible Ursache, die nicht Erscheinung wäre und daher zu keiner möglichen Erfahrung gehöre“ *kausal*

⁶ „Gegen die Beweisführung der Antithese ist, wie bei den vorhergehenden, nichts einzuwenden“ (Schopenhauer 1977b: 608).

⁷ Schopenhauer beruft sich bei dieser Kritik auf Aristoteles' Lehre vom seiner Möglichkeit nach Unendlichen (Vgl. Schopenhauer 1977b: 610 ff).

⁸ Dabei nimmt Schopenhauer Kants Kritik des transzendentalen Realismus als solche sehr wohl zur Kenntnis und weiß mithin, dass dieser das Kausalmodell des Verhältnisses von Erscheinung und Ding an sich bestreitet (Vgl. Schopenhauer 1977d: 97).

erschlossen (Schopenhauer 1977b: 613). Dabei schärfe Kant doch gerade ein, dass der objektive Gebrauch der Kategorien und also auch der Kausalität auf die Gegenstände der Erfahrung beschränkt sei. Eben hierin liege die „unglaubliche Inkonsequenz“ Kants, da er versuche, „auf dem Wege der Vorstellung (...) über die Vorstellung“, das heißt über die Erscheinung zum Ding an sich zu gelangen (Schopenhauer 1977b: 613). Daran scheitert nach Schopenhauers Urteil der transzendente Idealismus. Denn die Welt der Vorstellung sei „ein geschlossenes Ganzes und hat in ihren eigenen Mitteln keinen Faden, der zu dem von ihr *toto genere* verschiedenen Wesen des Dinges an sich führt“ (Schopenhauer 1977b: 613). Schopenhauer vertritt damit nicht unbedingt eine Zwei-Welten-Theorie, sondern eher eine Art metaphysischen Essentialismus, der den Erscheinungen ein sie begründendes Ding an sich zugrunde legt, jedoch ohne Dinge an sich zur Ursache von Erscheinungen zu machen. Letzteres sei vielmehr die verfehlt Auffassung Kants, nämlich dass Erscheinungen durch Dinge an sich kausal hervorgebracht werden. Damit weise Kant die Existenz des Dinges an sich lediglich indirekt nach und erschleiche es sich bloß, wohingegen Schopenhauer beansprucht, das Ding an sich „unmittelbar nachgewiesen“ zu haben, nämlich „da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der sich Jedem als das Ansich seiner eigenen Erscheinung unmittelbar offenbart“ (Schopenhauer 1977b: 614). Solche Offenbarung ist für Schopenhauer bereits „unmittelbare Erkenntnis des eigenen Willens“, aus welcher „der Begriff von Freiheit“ entspringe (Schopenhauer 1977b: 614). Weil der Wille Ding an sich ist, hat er auch als unabhängig von Kausalität und Notwendigkeit zu gelten, so dass er *freier* Wille ist. Da er sich daher auch nicht als kausal wirksam erweisen kann, sich aber gleichwohl dem Bewusstsein offenbart, müssten wir uns anders als Kant es tut, Freiheit auch nicht durch einen Kausalschluss aneignen. Der „Begriff der Freiheit“ „entspringt unmittelbar aus dem Bewusstsein“, in dem jeder sich selbst erkennt. Mit dem unmittelbaren Bewusstsein seines eigenen Willens als Bewusstsein seiner Freiheit glaubt Schopenhauer zugleich dem Einwand zu entgehen, den er selbst gegen Kant richtet, dass Kausalität nur in der Welt der Erscheinungen gilt, während jedes Individuum ein nicht kausal vermitteltes, unmittelbares Bewusstsein seiner Freiheit besitzt (Vgl. Schopenhauer 1977b: 615 ff).⁹

Trifft diese Kritik, aus der Schopenhauer seinen Freiheitsbegriff gewinnt, auf Kant zu? Dies scheint aus folgenden Gründen nicht der Fall zu sein: Kant ist dezidiert nicht der Auffassung, dass zwischen Erscheinungen und Dingen an sich kausale Verbindungen bestehen bzw. dass Dinge an sich existieren und ihnen kausale Eigenschaften zukommen. Dinge an sich sind reine Gedankendinge, die, das zeigen die einschlägigen Abschnitte der *Kritik der reinen Vernunft*, weder in noch außer Raum und Zeit existieren, sondern reine Noumena sind.¹⁰ Auch die von Schopenhauer für den Willen behauptete Erkenntnis unserer selbst im Willen als Ding an sich muss man mit Hinweis auf die Argumente der Paralogismus-Kritik der *Kritik der reinen Vernunft* als unhaltbar zurückweisen. Anders als Schopenhauer unterstellt, ist Kant kein Vertreter der Zwei-Welten-These, wie des Öfteren gerade auch im Hinblick auf die praktische Philosophie behauptet wird. Des Weiteren gibt es für Kant kein an sich existierendes substantielles moralisches Wesen als Träger des freien Willens oder der praktischen Vernunft. Auch wenn Kant in manchen Formulierungen uneindeutig ist, fällt er in seinen kritischen Werken doch nicht grundsätzlich hinter seine Metaphysikkritik zurück.

Dies ist auch nicht der Fall in der Kantischen Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter, die Schopenhauer als „die tiefsten Gedanken seiner ganzen Philosophie“ preist; sie zähle sogar zum „Vortrefflichsten (...), das je von Menschen gesagt worden“ – ein Lob, das eigentlich überraschen muss angesichts seiner erneuten Kritik, der zufolge auch hier „von der Erscheinung auf ihren intelligiblen Grund, das Ding an sich, geschlossen [wird], durch den schon genugsam gerügten inkonsequenten Gebrauch der Kategorie der Kausalität über alle Erscheinung hinaus“ (Schopenhauer

⁹ Siehe auch: Im Bewusstsein erkennt „sich Jeder selbst, ohne Weiteres, als den Willen, d.h. als dasjenige, was als Ding an sich nicht den Satz vom Grunde zur Form hat“ (Schopenhauer 1977b: 615).

¹⁰ Siehe hierzu Heidemann 2010.

1977b: 616 ff). Auf das Ding an sich und damit auf den freien Willen zu schließen, sei gar nicht erforderlich, kritisiert Schopenhauer, da man unmittelbar vom „Willen zum Leben“ ausgehen muss als das „An sich unserer eigenen Erscheinung“ (Schopenhauer 1977b: 617). Nicht zuletzt aufgrund dieses Missbrauchs der Kausalitätskategorie scheitert letztlich die gesamte Auflösung der dritten Antinomie. Denn Kant zeige nicht, dass Thesis wie Antithesis gleichermaßen Recht haben. Schließlich komme das Ding an sich weder in der Thesis noch der Antithesis vor. Um Schopenhauer hier richtig zu verstehen: Er stimmt mit Kant vollends darin überein, dass kein Mensch als empirischer Charakter das Vermögen besitzt, eine Reihe von Handlungen von selbst anzufangen, so dass nur der intelligible Charakter oder Wille frei zu nennen ist. Dies, meint Schopenhauer zu Unrecht, behauptet aber die Thesis. Damit erweist sich für ihn dann die Antithesis als zutreffend, da sie neben den Naturgesetzen Kausalität als einziges objektives Prinzip in der Welt behauptet. Kant zeige mithin nicht, wie Natur und Freiheit miteinander vereinbar sind, weil sie es angesichts lückenloser Naturkausalität in der Welt der Erscheinungen nicht sein können. Dabei kann im transzendentalen Idealismus dem Willen als intelligiblen Charakter Freiheit nicht zukommen, denn diesen konzipiere Kant unzulässiger Weise als kausal wirksames Ding an sich. Diese Schwierigkeit meint Schopenhauer dadurch zu lösen, dass der Wille als Ding an sich das unmittelbare Bewusstsein der Freiheit repräsentiere. Es soll nun abschließend überlegt werden, ob es sich hier noch um eine Rezeption der Kantischen Freiheitstheorie handelt und ob Schopenhauer sogar dazu in der Lage ist, bestimmte Probleme der Kantischen Theorie zu überwinden.

3. Schluss

Selbst der hartnäckigste Verfechter des transzendentalphilosophischen Freiheitsbegriffs wird über grundlegende Schwierigkeiten der Kantischen Theorie nicht hinwegsehen können. Angesichts der nicht erst seit dem 20. Jahrhundert bestehenden naturalistischen Herausforderungen dürfte dies aber in der einen oder anderen Weise für jede Freiheitstheorie gelten. Wie Schopenhauer in seiner Kritik der dritten Antinomie und ihrer Auflösung zutreffend erfasst, stellt für die kantische Lehre spezifisch die Annahme einer Kausalität aus Freiheit, also nicht nur einer komparativen Freiheit, angesichts lückenloser Naturkausalität und damit die Frage nach deren Träger, der reinen Apperzeption oder praktischen Vernunft, die Hauptschwierigkeit dar. Man muss Kant allerdings am eigenen Anspruch messen und dieser besteht weder darin, die Realität noch die Möglichkeit einer Kausalität aus Freiheit erweisen zu wollen. Kant geht es allein darum, die Denkmöglichkeit, oder noch genauer die Nichtdenkbarkeit von Freiheit darzutun. Es geht ihm also zunächst um ein Projekt der theoretischen Philosophie, das heißt der theoretischen Grundlegung der Möglichkeit, wie wir uns angesichts lückenloser Naturkausalität als frei denken können, um überhaupt die Möglichkeit moralischen Handelns, die für Kant Freiheit voraussetzt, erwägen zu können. Bestünde nicht einmal die theoretische Möglichkeit, das Zusammenbestehen von Natur und Freiheit zu denken, so müssten wir davon ausgehen, in unseren Handlungen allein durch Naturkausalität bestimmt und daher nicht frei zu sein. Moralisches Handeln im Kantischen Sinne wäre dann nicht möglich. Durch die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich stellt der transzendente Idealismus die theoretische Möglichkeit bereit, angesichts lückenloser Naturkausalität Freiheit zu denken.

Schopenhauer stimmt dem Kantischen Theorem lückenloser Naturkausalität in der Erscheinungswelt voll und ganz zu. Doch meint er zugleich, Kant die Etablierung einer Kausalrelation zwischen Erscheinung und Ding an sich nachweisen zu können, so dass sich der transzendente Idealismus als eine widersprüchliche Theorie erweist. Insofern er das Ding an sich selbst als Willen zum Leben interpretiert und jegliche kausale Eigenschaften abspricht, glaubt er den Willen als unabhängige Entität und damit als unmittelbar frei erwiesen zu haben. Kant habe dies in der „Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter“, die sein „größtes und glänzendstes Verdienst um die Ethik“ darstelle, nur schemenhaft vorgezeichnet (Schopenhauer 1977a: 214 ff). Diesen Anspruch, den Willen an sich als unmittelbares Freiheitsbewusstsein des Menschen erwiesen

zu haben, erhebt Schopenhauer gegen Kants kritische Erkenntnisrestriktion. In seiner Kritik klassischer *metaphysica specialis* weist Kant einen solchen Anspruch mit den bekannten Argumenten jedoch als unerfüllbar ab. Dennoch erhebt Schopenhauer ihn in seiner Freiheitstheorie, wenn er von der unmittelbaren Erkenntnis des Willens als Ding an sich spricht. Diese unmittelbare Erkenntnis des Willen im unmittelbaren Freiheitsbewusstsein mag man als Vorzug gegenüber der Kantischen Theorie werten, da hiermit die Realität der Freiheit erwiesen wäre, jedoch nur wenn man zugleich das transzendentalphilosophische Theorem kritischer Erkenntnisrestriktion außer Acht lässt oder als unhaltbar erweist. Letzteres hat Schopenhauer nicht geleistet. Im Grunde ist er daher zum Lager der transzendentalen Realisten zu zählen, die einen Erkenntnisanspruch gegenüber Dingen an sich erheben und insofern hätte sich auch Schopenhauer zunächst einmal der Kantischen Metaphysikkritik zu stellen gehabt. Wer also einen Freiheitbegriff Schopenhauerschen Typs verteidigt, bürdet sich angesichts dieser Kritik zugleich große Beweislast auf.

Literatur

- GARDINER, Sebastian: "Schopenhauer's Contraction of Reason: Clarifying Kant and Undoing German Idealism", *Kantian Review* 17 3 (2012) 375-401.
- GUYER, Paul: "Schopenhauer, Kant and Compassion", *Kantian Review* 17 3 (2012) 403-429.
- HEIDEMANN, Dietmar H.: "Appearance, Thing-in-Itself, and the Problem of the Skeptical Hypothesis in Kant". In SCHULTING, Dennis (Hg.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht, Springer, 2010, 195-210.
- HEIDEMANN, Dietmar H.: „Über Kants These: „Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten““. In BRANDHORST, Mario; HAHMANN, Andree und LUDWIG, Bernd (Hg.): *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*, Hamburg, Meiner, 2012
- JANAWAY, Christopher: "Necessity, Responsibility and Character: Schopenhauer on Freedom of the Will", *Kantian Review* 17 3 (2012) 431-457.
- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Jens Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998, A 409/B 436.
- KOSSLER, Matthias: "The Perfected System of Criticism': Schopenhauer's Initial Disagreements with Kant", *Kantian Review* 17 3 (2012) 459-478.
- PHILONENKO, Alexis: *Schopenhauer, Critique de Kant*, Paris, Belles Lettres, 2005.
- SHAPSHAYIN, Sandra: "Schopenhauer's Transformation of the Kantian Sublime", *Kantian Review* 17 3 (2012) 479-511.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Die beiden Grundprobleme der Ethik (Preisschrift über die Grundlage der Moral)*, in SCHOPENHAUER, Arthur: *Kleinere Schriften II, Zürcher Ausgabe*, Bd. VI, Zürich 1977a.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung I, Zweiter Teilband* (im Folgenden zitiert als WW I.2, mit Angabe der Seitenzahl), in SCHOPENHAUER, Arthur: *Zürcher Ausgabe*, Bd. II, Zürich 1977b.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Parerga und Paralipomena I, Erster Teilband*, in SCHOPENHAUER, Arthur: *Zürcher Ausgabe*, Bd. VII, Zürich 1977c.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in SCHOPENHAUER, Arthur: *Kleinere Schriften I, Zürcher Ausgabe*, Bd. V, Zürich 1977d.

Kant in Deutschland

La revista *Kant-Studien* entre 1897 y 2015

PEDRO JESÚS TERUEL¹

Resumen

La revista *Kant-Studien* es decana internacional de las publicaciones sobre el universo kantiano. Abordamos aquí su devenir como espejo de los desarrollos filosóficos de la historia reciente. En la primera parte se desgana el artículo inaugural de Hans Vaihinger, haciendo hincapié en su vertiente programática. Seguidamente se analiza las que hemos denominado “primera” y “segunda época” (de 1897 a 1937 y desde 1954) junto con el interin espurio 1942-1944; se diseña su cartografía a la luz de criterios redaccionales, temáticos y bibliográficos. Se aporta así un capítulo a la historia contemporánea de las ideas desde uno de sus vehículos más cualificados.

Palabras clave: *Kant-Studien*, Hans Vaihinger, Gottfried Martin.

Kant in Deutschland

The *Kant-Studien* Review between 1897 and 2015

Abstract

The Journal *Kant-Studien* is the leading international publication on the Kantian universe. We focus here on its progression as a mirror of the philosophical developments of recent history. In the first section the inaugural paper of Hans Vaihinger is considered, focusing on its programmatic side. We analyse thereafter what we call the “first” and “second series” (from 1897 to 1937 and from 1954) together with the spurious interim 1942-1944; its cartography is designed under the light of textual, thematic and bibliographical items. Thus, a contribution is made to the contemporary history of ideas from the point of view of one of its most worthy vehicles.

Keywords: *Kant-Studien*, Hans Vaihinger, Gottfried Martin.

Las revistas, como las palabras, tienen su vida secreta. Indagar en ella abre al estudioso un panorama fascinante. Por un lado permite acceder, como en el reverso de un tapiz, a la trama de sus procesos internos, desde las motivaciones que se reflejan en ellas hasta los criterios de diseño con las cuales se embastan; por otro lado muestra, como lo evidente sólo a través del tiempo, el sucederse de las inquietudes filosóficas que han quedado impresas en la selección de temáticas, autores y puntos de vista. Se podría elaborar una historia de la filosofía moderna y contemporánea a través de sus revistas. El presente artículo constituye una aportación en este sentido².

La revista *Kant-Studien* es la decana de las publicaciones científicas en torno al universo kantiano y, sin duda, uno de los órganos de comunicación más relevantes de la filosofía a escala mundial. Su densa peripecia –brillante y, como el siglo XX, accidentada– ofrece un óptimo escenario para el repaso intelectual de la última centuria. Nosotros nos ocuparemos de su desarrollo hasta 2015; ello implica abarcar tanto el que Hobsbawm calificó de ‘corto siglo XX’ como la última sección del gran siglo XIX y la primera del –a la vez prometedor y contradictorio– siglo XXI.

¹ Universitat de València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació.

² Agradezco a Margit Ruffing y Linda Palfreeman sus amables comentarios sobre el original.

Nos ocuparemos, en primer lugar, del número inaugural de los *Kant-Studien* (a partir de aquí, KS); de particular interés como hoja de ruta nos parece el artículo publicado ‘a modo de introducción’ por el fundador, Hans Vaihinger. Junto con factores históricos y temáticos que detallaremos más adelante, la presencia de Vaihinger abarca y en cierto sentido dota de coherencia a la primera de las fases en que estructuraremos el desarrollo de los KS (desde 1897 hasta 1937). El comienzo de la segunda fase coincide con la puesta en marcha de la nueva edición (1954); desde entonces hasta hoy, la revista ha aparecido con una continuidad editorial y temática que permite hablar de una ininterrumpida ‘segunda época’. Estos tres hitos –primer número, periodo 1897-1936 y segunda época, desde 1954 hasta hoy– integran el tallo en el que injertaremos, como retoño espurio y efímero, la refundación entre 1942 y 1944 bajo el signo de la esvástica. En nuestro recorrido haremos hincapié en los procesos editoriales que explican el devenir de los KS, en la emergencia y sucesión de enfoques filosóficamente significativos y en la vertiente historiográfica de dichos enfoques que permite reconstruir, por su medio, la odisea filosófica del corto siglo XX y sus alledaños.

El primer número de los KS incluía un artículo que en la historia de la filosofía en España ha pasado a la crónica de la ignominia. En su “Kant in Spanien”, el autor de origen polaco Wicenty Lutosławski relataba su desapasionado deambular por las calles del reino en busca de un kantiano de sincera observancia; su diagnóstico arrojaba una sombra de sospecha sobre la solvencia académica de la filosofía en el país.

Mucho ha llovido desde entonces. Otros han pergeñado, con mayor conocimiento de causa, el *status quaestionis* de la recepción de Kant en España³. La botadura de la *Revista de Estudios Kantianos* testimonia hoy un vigor, el de la comunidad filosófica que se expresa en español, que insufla aires nuevos a una época en pugna por avanzar hacia una renovación intelectual. Se nos permitirá, pues, que en cómplice guiño hacia nuestros queridos colegas alemanes incluyamos como colofón de nuestro número inaugural un artículo titulado en paralelo –y en consciente sinécdoque– al de aquella ocasión infausta: no ya “Kant in Spanien”, sino “Kant in Deutschland”.

1. Vaihinger, KS 1897: una hoja de ruta

El primer original publicado en los KS es un artículo (“Zur Einführung”) firmado por su fundador y editor, Hans Vaihinger. En la fecha de fundación de los KS, Vaihinger (1852-1933) se encuentra en la cúspide de una esforzada carrera académica. Era su tercer año como profesor titular en la Universidad de Halle, en la que seguiría hasta 1906 y su jubilación por enfermedad, circunstancia que no le impediría continuar investigando y publicando durante más de una década hasta el advenimiento de la ceguera. Para entonces se había forjado una propia cosmovisión filosófica fecundada por la epistemología y la ética kantianas, la teoría de las ficciones nietzscheana, el aporte de la biología del conocimiento y el materialismo de Friedrich Albert Lange. Esa cosmovisión, que calificó de ‘positivismo idealista’, vino acompañada por una voz marcadamente personal, enraizada en el registro romántico e idealista del pensamiento decimonónico. La radicalidad de sus tomas de postura le granjeó las simpatías de un grupo de discípulos y la animadversión intelectual de una serie de pensadores a cuya cabeza se puede situar a Erich Adickes. Ambos –uno, desde la dirección de los KS y la posterior fundación de la Kant-Gesellschaft; el otro, desde la edición del legado póstumo de Kant para la Academia prusiana– estaban llamados a entenderse en una de las lides más cualificadas de la filosofía a caballo del nuevo siglo.

³ Tras un tentativo inicial llevado a cabo por Leopoldo-Eulogio Palacios (1967), fue Juan Miguel Palacios quien sentó las bases de la aproximación científica al asunto con su conferencia de 1983 en Colonia (1988). Han transitado por esta senda Ángeles López (1988), Roberto Albares (1996), Antonio Dorca (1998), Maximiliano Fartos (2004), Vázquez Lobeiras (2004) y los diversos autores que colaboran en el volumen editado por José Luis Villacañas (2006); véase recensión sobre éste último (Gutiérrez-Xivillé 2009). Recientemente, Nazzareno Fioraso ha aportado una comprehensiva monografía al respecto (2012); véase mi recensión al respecto (Teruel 2014).

Dado el carácter programático del artículo que encabeza el primer número de los KS, merece la pena detenernos en analizar su contenido. Cotejar críticamente el seguimiento de esa hoja de ruta nos proporcionará un coherente hilo conductor a la hora de desgranar el itinerario editorial de la revista y nos facilitará elementos de juicio relativos a su inspiración fundacional; dichos elementos habrán de ser contrastados, en cada caso, con las condiciones socioculturales y políticas en las que los KS han desplegado su trayecto.

El lanzamiento de los KS recoge los frutos de un período –el último tercio del siglo XIX– marcado por la ‘vuelta a Kant’. Aludiendo a ello, Vaihinger se refiere sin explicitarlo al influyente lema que Otto Liebmann puso en circulación en los años sesenta: “Es muß auf Kant zurückgegangen werden” (Liebmann [1865] 1912: 216). La floración de aproximaciones al pensamiento kantiano desde multitud de perspectivas –epistemológicas, metafísicas, éticas, estéticas, historiográficas entre ellas, tanto desde la investigación académica como por parte de numerosos exponentes de las ciencias particulares– había dado lugar a una masa crítica cuyo potencial Vaihinger proyectaba catalizar desde hacía años; el proyecto de la Real Academia prusiana de Ciencias en orden a la edición de las obras completas de Kant espoleó esa iniciativa y constituyó quizá el aliciente que Vaihinger precisaba para emprender la marcha.

Los KS comienzan su andadura como órgano de expresión de la investigación kantiana producida en el propio país y en el extranjero. Su competencia temática abraza dos ámbitos, el histórico y el sistemático, íntimamente imbricados. Con el primero Vaihinger alude al análisis de las condiciones socioculturales y a los desarrollos personales que posibilitaron el despliegue del pensamiento kantiano. Por lo que respecta a las primeras, sería deseable –afirma– que la investigación colmase las lagunas relativas a los precedentes dieciochescos y al modo en que en ellos hunden sus raíces problemáticas kantianas como la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, la génesis de las analogías de la experiencia o del esquematismo, la anfibolia de los conceptos de la reflexión, el descubrimiento de las antinomias o el despliegue del imperativo categórico, de la doctrina sobre la autonomía moral, del agrado desinteresado en lo bello o del mal radical. De modo semejante augura un esclarecimiento de las relaciones de Kant con sus predecesores (por ejemplo Newton, Malebranche, Swedenborg o Leibniz) en temas como, por ejemplo, el cotejo de la doctrina kantiana del *a priori* con la noción de ideas innatas. Pese a su lugar decisivo en el entramado de la filosofía moderna, cuestiones como ésta no han sido aún satisfactoriamente dilucidadas; ahora bien, sin responder a tales problemas no resulta posible dilucidar los fundamentos de la postura crítica (Vaihinger 1897: 2-3).

De este modo, las cuestiones historiográficas conducen de suyo a la perspectiva sistemática. Algo similar sucede cuando nos ubicamos en el plano de las interpretaciones sobre aspectos como la comprensión psicológica o trascendental del método kantiano, su identificación con una epistemología crítica o su apertura a un sistema metafísico, o bien el papel –bien meramente simbólico, bien sistemático– que en todo ello juegue el objeto propio de una filosofía de la religión. Por otro lado, la respuesta a preguntas como éstas o equivalentes depende, a su vez, de la posición que se adopte en la polémica en torno a la cosa en sí y la autonomía de los objetos empíricos (Vaihinger 1897: 3).

Por lo que concierne a la vertiente sistemática de la investigación, Vaihinger sintetiza la tarea de los KS en la revisión crítica del pensamiento kantiano, de su significación y de su alcance en el marco de la filosofía contemporánea. La conexión de ésta con Kant queda corroborada por el hecho

de que todas las corrientes actuales –entre las que se cita el evolucionismo, empirismo, positivismo, gnosticismo y agnosticismo– se arman en la batalla intelectual con utillaje kantiano⁴.

Los *Kant-Studien* serán tanto un campo de torneo para todas estas batallas como una palestra para las investigaciones históricas aludidas más arriba. Se dedicarán a la tarea sistemática sin perjuicio de la histórica, de manera que, mientras por una parte cultivan una especialidad que en las demás revistas no puede encontrar un tratamiento satisfactorio, por otra, y frente a la inicial deriva de las revistas filosóficas hacia lo sistemático y hacia lo histórico, los *Kant-Studien* mostrarán una íntima conexión entre ambos aspectos, que se remiten el uno al otro (Vaihinger 1897: 4).

Desde ambas perspectivas –la histórica y la sistemática– se abre el horizonte de la recepción de Kant en el siglo XIX y su influencia en la configuración de la actualidad filosófica en lengua alemana. En este sentido, Vaihinger apunta a dos campos de estudio que requerirían una dilucidación explícita: la relación de Hegel con Kant y las conexiones entre éste y el pensamiento de Schiller⁵. Lo mismo se podría aplicar a otros ámbitos lingüísticos (y aquí alude a Hamilton, Renouvier, Carlyle y Emerson). En conexión con ello, y en la medida en que la filosofía kantiana es patrimonio de todas las naciones, Vaihinger afirma que los KS deben adoptar un ‘carácter internacional’. En orden a lograrlo, el consejo de redacción integrará sendos representantes de ámbito francés, inglés, italiano y estadounidense y se aceptará originales para publicación –además de en alemán– en cualquiera de esas lenguas, comunes en el intercambio científico; igualmente serán bienvenidas colaboraciones procedentes de cualquier otra nación y presentadas en una de las cuatro lenguas oficiales de la revista⁶.

Por lo que respecta al intercambio con reflexiones y autores procedentes de otras áreas, Vaihinger cita tres blancos preferentes: la ciencia natural en general, la teología y el derecho. A su promoción contribuirá el hecho de que las herramientas kantianas han impregnado el utillaje intelectual de sus respectivas disciplinas. De igual manera, el anuncio de la Real Academia prusiana de Ciencias relativo a las obras completas de Kant deja entrever un escenario en que los KS brinden el espacio para la justificación y despliegue de las opciones textuales realizadas por los encargados de la edición crítica; para ello Vaihinger cuenta ya con la aquiescencia del máximo responsable de los trabajos, Wilhelm Dilthey, y de su equipo (Vaihinger 1897: 6).

De prometedor y estimulante puede ser calificada, pues, la perspectiva de futuro que el editor de los KS bosqueja en este artículo inaugural. A ello contribuye, sin duda, el estilo a la vez preciso y persuasivo que Vaihinger ha sabido labrarse a lo largo de su ya abundante producción filosófica –desarrollada, no pocas veces, bajo el signo de la polémica–. Consciente quizá de esto último, añade que la revista no se colocará bajo el signo de tendencia alguna ni favorecerá un partido u otro. Habiendo recibido ya numerosas muestras de apoyo, “comenzamos nuestro trabajo”, concluye Vaihinger, “con buen ánimo y una confianza plena de esperanza”.

2. Primera época (1897-1937): en la estela del gran siglo XIX

Son varios los motivos que convierten el período 1897-1936 en una etapa coherente y unitaria en el marco del devenir de los KS. Seguidamente señalaré dos de carácter intrínseco (presencia de Vaihinger y sus discípulos al frente como editores; publicación ininterrumpida) y dos de índole

⁴ Tal y como comprobaremos más adelante, la constatación relativa a esa dispersión en el influjo de Kant y en las plataformas desde las cuales su influencia se revierte a la comunidad científica nutrió las sospechas políticas que dieron lugar a la abrupta interrupción de los KS en 1937.

⁵ Como veremos, éste es uno de los aspectos del artículo inaugural que encontraron mayor eco explícito inmediato entre sus lectores y colaboradores. De hecho, los originales publicados al respecto durante la primera época ofrecieron considerables aportaciones a esa tarea.

⁶ Tendremos ocasión de constatar cómo durante la primera etapa de los KS este aspecto de la declaración de intenciones constituyó un fracaso quizá no sonoro, pero sí evidente. Paradójicamente el ínterin nacionalsocialista supuso un notable avance a este respecto. El análisis relativo a la segunda época de la revista arrojará en este sentido un balance agríndice.

extrínseca (ensamblaje conceptual coherente de las colaboraciones; comprensión a la luz de la delimitación intelectual del ‘gran siglo XIX’). A continuación expondré la cartografía filosófica de este período a la luz de tres tipos de criterios: de orden redaccional (lenguas empleadas, procedencia de los autores), temático (obras y vertientes del pensamiento kantiano convertidos en objeto de estudio) y referencial (autores y tradiciones culturales que emergen explícita o implícitamente).

2.1. Delimitación del marco

Vaihinger es el editor de los KS durante un período ininterrumpido que transcurre hasta 1922 (inclusive). Desde 1897 y durante cinco años desempeña las tareas de coordinación en solitario. En 1903 recibe la colaboración de Max Scheler, coincidiendo con la convocatoria para la creación de la sociedad kantiana; a partir de 1905 aparece en la rúbrica Bruno Bauch. Además de sus crecientes problemas de salud, se puede interpretar que Vaihinger está siendo solicitado por sus nuevas responsabilidades en la Kant-Gesellschaft, cuya asamblea general constituyente había tenido lugar el 12 de febrero de 1904 en el número 15 de la Reichardtstrasse de Halle. A partir de 1918 –y coincidiendo con la cada vez más gravosa situación física de Vaihinger– a Bauch le sustituyen dos colaboradores: Max Frischeisen-Köhler y Arthur Liebert, quienes finalmente toman las riendas de la edición en 1923 (año en que junto al título de la revista [*Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift*] aparece la indicación “Fundada por Hans Vaihinger”). Se puede considerar, pues, que la presencia –al menos, nominal– de Vaihinger abarca hasta 1922. El filósofo seguirá publicando, en intervalos cada vez más distanciados, hasta 1930, año en que toma por última vez la palabra (Vaihinger 1930). Por su parte, la presencia de los editores que han colaborado con Vaihinger se mantiene hasta 1933 gracias a Liebert, a quien desde 1924 le acompaña Paul Menzer. Es a partir de 1934 que se produce un fenómeno que requiere nuestra atención.

Tal y como hemos señalado, hasta 1933 se constata un relevo fluido al frente de los KS: desde la edición en solitario por parte de Vaihinger y la participación de distintos colaboradores instruidos directamente por él (Scheler, Bauch, Frischeisen-Köhler, Liebert) hasta la entrada de Menzer, quien acompaña a Liebert como editor hasta 1933. Se da la circunstancia de que es bajo la inspiración de Liebert que en 1925 empiezan a aparecer los *Philosophische Monatshefte der Kantstudien*, publicación que hace las veces de complemento. Sin embargo, en 1934 Liebert ha desaparecido de la rúbrica para quedar sustituido por Eduard Spranger y Martin Löpelmann; ninguno de ellos se encuentra ya en 1935, año en que los KS son editados por Hans Heyse; a él nos volveremos a referir más adelante. La revista interrumpe su publicación con la primera separata de 1937, para no retomarla hasta 1942.

Éste uno de los momentos de su historia en que los KS han vivido dramáticamente su relación con las instituciones políticas. El impacto de la primera guerra mundial fue relativamente menor (sólo se canceló la publicación de un número: el correspondiente a 1916). En cambio, las políticas raciales asociadas al nacionalsocialismo supusieron un ataque frontal al equipo de los KS. Es del 7 de abril de 1933 la ley para la restauración del servicio civil profesional, por la cual se veta la actividad docente a los judíos. Apenas nombrado profesor titular en la Humboldt-Universität de Berlín, Liebert marchó al exilio primero en Belgrado y después en Londres; la consiguiente recomposición del equipo fue sólo una medida provisional. Quizá como larvado aviso para navegantes, el último editor en activo, Hans Heyse, tituló el primer artículo de la entrega correspondiente a 1935 de forma políticamente neutra pero cargada de connotaciones: “Filosofía y existencia política”. Fue en la línea de esa implicación política que el 24 de mayo de 1934 se modificó tanto los estatutos como la composición de la directiva (Leaman, Simon 1994: 445). A raíz de su designación como presidente de la Kant-Gesellschaft, Heyse manifestó su “firme propósito, no sólo de romper con el pasado liberal de la Kant-Gesellschaft, sino también de contribuir

positivamente a apurar al éxito a la nueva voluntad nacionalsocialista en la filosofía y en la ciencia”.⁷ Todo ello no fue suficiente para conjurar el peligro. El influyente Burmeister⁸ nutría graves sospechas hacia una Sociedad

cuyo sistema filosófico no tiene, en parte, nada que ver con Kant sino que presenta una mezcla de concepciones positivistas, empiristas, neokantianas, idealistas y materialistas. Con esta Sociedad no se puede llevar a cabo política cultural alguna [*keine Kulturpolitik*]. (Leaman, Simon 1994: 447)

Ese estado de opinión y la falta de unanimidad a la hora de nombrar una directiva, digámoslo así, ‘cultural-políticamente eficaz’ dio lugar a la disolución de la Kant-Gesellschaft a finales de abril de 1938. Sobre las disposiciones que se tomaron entonces hablaremos más adelante.

2.2. Cartografía del período

Abordemos ya el contenido de los KS durante este período, empezando por la vertiente redaccional de la publicación. En su artículo programático del primer número, Vaihinger había señalado que la revista acogería originales redactados en cualquiera de los cuatro idiomas que lideraban la investigación kantiana (alemán, francés, inglés e italiano). Con todo, de los doce artículos que integraban la primera entrega tan sólo uno aparecía redactado en un idioma distinto del alemán (en italiano). En el segundo número la proporción era superior (cinco contribuciones en inglés y dos en italiano sobre un total de veintiuna), lo cual testimonia una notable recepción del propósito expresado en el texto programático. A partir del tercer número, sin embargo, la proporción de artículos en lenguas distintas del alemán empieza a decrecer. Convertida ya en anecdótica y limitada, salvo pocas excepciones, al inglés (tres artículos en inglés en el tercer número; uno en el cuarto; un artículo en francés en el séptimo), la presencia de otras lenguas desaparece definitivamente en la octava entrega (1903).

Un correlato –que no una explicación– de dicha deriva se halla en la decreciente participación de autores procedentes de marcos lingüísticos distintos del alemán. Llama la atención la veloz deriva, en este sentido, a partir del tercer número. Constituyen una excepción los autores procedentes de ámbitos próximos, como el holandés o el sueco, que escriben sus contribuciones en alemán. Probablemente se ha de buscar la explicación en la dinámica del trabajo intelectual propia del gran siglo XIX; en factores, por ejemplo, como los siguientes: la prioridad del libro como vehículo de difusión de la investigación filosófica; el coste de difusión internacional de las revistas, que a veces convertía en casi invisible para el propio ámbito académico una publicación editada en el extranjero; la dificultad a la hora de emprender debates significativos entre colegas de diferentes ámbitos lingüísticos sobre temáticas especializadas; la efectiva mayor pujanza de los estudios kantianos en el área germanoparlante; la superior solvencia profesional y económica de la filosofía en las instituciones alemanas. La confluencia de estos y otros factores trajo consigo la imposición –no *de iure*, sí *de facto*– de una bien trabada corporación de investigadores en lengua alemana que llevaron adelante, casi en solitario y a pesar de la vocación internacional del proyecto, la primera fase de los KS.

Desde el punto de vista temático son varios los aspectos reseñables durante este período.⁹ Comencemos por las obras de Kant y las vertientes del pensamiento kantiano que constituyeron objeto preferente de estudio. Son relativamente pocas las contribuciones que enfocan una obra o un

⁷ Cf. carta de Hans Heyse al Ministerio de Ciencia, Educación y Formación popular fechada el 24 de julio de 1936, Bundesarchiv Potsdam, 4901 / 2608, 139. Cf. Leaman, Simon 1994: 448.

⁸ Wilhelm Burmeister es desde 1934 el segundo de a bordo en la dirección del Ministerio de Ciencia, Educación y Formación Popular, del que llegará a ser ministro en 1945. Así se deduce de la cronología sobre Herbert Scuria elaborada por Gerd Simon *et al.* [consulta: 28/01/2016].

⁹ En esta panorámica me restringiré a los artículos de investigación (“Abhandlungen”). El volumen de las reseñas, sobre todo a partir de 1909, convierte ese género en inabarcable para una contribución de las presentes características. Naturalmente, un abordaje sistemático al respecto podría contribuir a arrojar luz sobre las tendencias filosóficas del período.

aspecto textual. Entre ellas sobresalen las consagradas a la *Crítica de la razón pura*, seguidas por las protagonizadas por algún asunto relativo a la *Crítica del juicio*. Muy pocos son los artículos que se ocupan de la obra pre-crítica, así como de la *opera postuma*; coherentemente con esta laguna, son estos los desarrollos que recogerá con creciente viveza la segunda época de la revista.

Mucho más frecuentes –y auténtico nervio investigador de la publicación– son los originales que enfocan sistemáticamente el pensamiento kantiano. De entre las temáticas cultivadas destacan las que conciernen a la epistemología (y, aquí, a la percepción, la experiencia o la polémica realismo / idealismo), la filosofía de la ciencia (muy en particular, de la física y la biología), la ética (con una atención que se desplaza poco a poco desde la fundamentación teórica hacia investigaciones sociales y políticas) y la filosofía de la religión (con particular interés por el nexo con la cosmovisión protestante). Con cierta regularidad se aborda temáticas asociadas a la filosofía del derecho, la estética y la lógica. Más escasas fueron las aportaciones en torno a la filosofía de la cultura o de la historia. Finalmente, la antropología, la pedagogía o la filosofía del lenguaje tuvieron una presencia testimonial. Mención aparte merecen los artículos dedicados a la edición de obras completas por parte de la Real Academia Prusiana de Ciencias, cuya historia –también por lo que respecta a las turbulencias políticas– transcurrió paralela a la de los KS.

Varios de los originales presentados para publicación convierten a la revista en una atalaya desde la cual se vislumbran algunos de los movimientos telúricos de la historia de las ideas en el primer tercio del siglo. Me referiré ahora a cuatro de ellos, relativos respectivamente a la fenomenología, la física relativista, la biología del conocimiento y el psicoanálisis.

La obra de Husserl aparece tematizada por primera vez en los KS en una fecha tan temprana como 1901. Es de ese año el artículo de Paul Natorp al respecto (Natorp 1901), concebido como un comentario crítico a los *Prolegómenos a la lógica pura*, el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*. Que este artículo aparezca a tan poca distancia temporal (el texto fue publicado en 1900) testimonia un interés que iría *in crescendo*. Así, a partir de 1917 se suceden los autores que convierten la fenomenología en su objeto de estudio (Paul Linke, Theodor Eisenhans, Wilhelm Reimer, Julius Kraft) hasta llegar a la contribución de Eugen Fink con prólogo del propio Husserl (Fink 1933). Todo ello convierte a la fenomenología en la corriente filosófica de nuevo cuño más presente en la primera época de la revista.

Otras tendencias novedosas quedaron reflejadas, si bien de modo menos frecuente, en el abanico de temáticas. Es el caso de los desarrollos en el ámbito de la física relativista. Así, en 1914 aparecía la contribución de Ernst Gehrcke sobre los fundamentos epistemológicos de las teorías relativistas (Gehrcke 1914); en concreto, en ella discute críticamente las posiciones de Lorentz, Minkowski, Wiechert y Einstein (la primera publicación de éste sobre la teoría especial de la relatividad data de 1905). Por lo que respecta a la biología del conocimiento, es de 1926 el artículo de Hermann Jordan sobre el *a priori* en el animal y en el ser humano (Jordan 1926). Recordemos que data de quince años después la publicación más influyente a la hora de abordar filogenéticamente la cuestión del *a priori* (Lorenz 1941); se presta voz de este modo a un proyecto epistemológico que enlaza con los objetivos de la biología del conocimiento, del pragmatismo y del propio Vaihinger. Algo parecido se puede afirmar, *mutatis mutandis*, del artículo de Alf Nyman sobre el inconsciente (Nyman 1929). Hay que notar que la noción de inconsciente había sido objeto de un interés sostenido durante toda la segunda mitad del siglo XIX; es, sin embargo, a partir de la publicación de *La interpretación de los sueños* y de la modulación heurística de lo onírico en el marco del psicoanálisis freudiano que el tema recibe ahora una renovada atención.

Fijémonos ahora en los autores y tradiciones culturales que emergen con mayor viveza en la cartografía de esta primera época. Son cuatro los que sobresalen: Fichte, Goethe, Hegel y Schiller. Cabe destacar que dos de ellos habían sido expresamente señalados en el artículo programático de

Vaihinger como parte del deseable ámbito de ampliación del conocimiento en torno a la relación de Kant con otros autores (Vaihinger 1897: 4-5). Se podría afirmar, pues, que desde este punto de vista la llamada del fundador halló una respuesta entusiasta. A ello contribuyeron las efemérides correspondientes: en 1905, el 130º aniversario del nacimiento de Schiller; en 1931, el centenario de la muerte de Hegel. La revista encontró en efemérides y fallecimientos la ocasión para abordar el legado de grandes pensadores en su relación con el kantismo: es el caso, además de los citados, de Spinoza o Liebmann.

Enumerar aquí la pléyade de autores cuyas obras fueron objeto de estudio –la mayor parte de las veces, aunque no todas, desde perspectiva kantiana– sería demasiado prolijo. Sí podemos, en cambio, fijarnos en los patrones de selección que se detecta en este período. Resulta abrumadora la superioridad de los autores de época moderna y contemporánea: desde Descartes, Rousseau, Hume, Leibniz, Pestalozzi y Herder a Wilhelm von Humboldt, Schopenhauer, Natorp, Fries, Mach, Nietzsche, Hartmann, Windelband, Dilthey, Stumpf, Rickert, Vaihinger, Adickes, Kuno Fischer, Cohen o Vorländer, todos ellos tratados sustantivamente en más de una oportunidad. En este marco llama la atención la escasa presencia de Schelling –sólo en una fecha tan tardía como 1935 es objeto de una investigación– así como de los actores centrales en el escenario cultural más próximo a Kant (como Christian Wolff, que sólo en 1925 es abordado en una contribución); quedan, pues, como asignatura pendiente. También aparece en ese débito la filosofía antigua y medieval. Así, tan sólo Platón es objeto de varios análisis en su relación con Kant; Aristóteles y Agustín de Hipona lo son, respectivamente, en una ocasión. Algo más de interés despierta la crítica a Kant desde el neotomismo o la neoescolástica, abordada en tres estudios.

Concluamos esta sección refiriéndonos a las tradiciones filosóficas representadas en la revista. De lo dicho hasta ahora se deduce que la primacía corresponde al pensamiento expresado en lengua germánica. Entre 1910 y 1914 se desplegó incluso un ambicioso proyecto editorial, a cargo de Oskar Ewald, que consistía en publicar en cada número un *status quaestionis* de la filosofía alemana durante el año anterior (Ewald 1910, 1911, 1912, 1913, 1914). Por desgracia, a partir de 1915 no hubo quien retomara la iniciativa.

El propósito inicial, vertido por Vaihinger en su artículo programático, de dar voz a las grandes tradiciones de los estudios kantianos concluyó también, por lo que respecta a las contribuciones sistemáticas, en un logro a medias. Tan sólo las investigaciones llevadas a cabo en los Estados Unidos fueron objeto de varias contribuciones (cuatro), que testimoniaban el creciente empuje de los estudios kantianos en ultramar. La tradición francesa emergió en un número similar de contribuciones, centradas en autores más que en corrientes o en una panorámica de los trabajos. Por su parte, las investigaciones en holandés y ruso fueron sendos temas de dos aportaciones. Los trabajos realizados en Inglaterra, Italia, Suecia, Hungría, Japón y España fueron abordados en cada caso en una oportunidad (en el caso de los estudios hispánicos, con el resultado que conocemos). Si se tiene en cuenta que tomamos en consideración un período de casi 40 años, a lo largo del cual se publicaron 38 números ordinarios y más de 400 artículos, la proporción es exigua (menos del 4%). El entusiasmo de los dos primeros números cedió el paso a una languidez creciente en las aportaciones desde o sobre la producción filosófica contemporánea en ámbitos diferentes del germánico. Tan sólo un número llama la atención en este sentido: en 1925 coinciden tres artículos de proyección internacional, uno sobre el pensamiento hindú –cuya autora, Betty Heimann, ahondaría ese filón en el siguiente número–, otro sobre el filósofo húngaro contemporáneo Akós Pauler y un tercero sobre el pensador polaco, afincado en Francia, Émile Meyerson. Se trata de una brillante excepción a la regla.

Los correlativos frentes y retaguardias de las referencias de la investigación kantiana publicada en los KS durante este período revelan, pues, algo así como un primerizo entusiasmo por las fuentes cercanas, que se acompaña con el olvido de los movimientos anteriores del pensar; el latido de éstos queda en sordina hasta su recuperación desde la segunda época de la revista. Por su

parte, las contribuciones muestran un desplazamiento temático y geográfico que contribuye a rediseñar la cartografía filosófica de los KS más allá del proyecto fundacional.

3. Insuflar espíritu nacional a la ciencia desvirtuada: el interin 1942-1944

Tras el forzoso silencio decretado a partir de 1937, la revista retoma la actividad en 1942. La tentativa terminará por revelarse voluntarista y fugaz. Se trata de una iniciativa a cuatro bandas, liderada por nuestro ya conocido Hans Heyse desde Gotinga, August Faust desde Breslavia [actual Wrocław], Ferdinand Weinhandl desde Frankfurt del Meno y Günther Lutz desde Berlín. Para nosotros resulta difícil hacernos cargo de las expectativas que este grupo de intelectuales podía albergar en relación con la marcha de la guerra y su posible prolongación y resultado; algo de su optimismo se revela en el subtítulo de la publicación, *Neue Folge* ('nueva serie'). Bien pronto se les debió hacer patente, sin embargo, que el conflicto distaba de resolverse en breve y –sobre todo– que no lo haría inclinando la balanza a favor del bloque germanófilo.

La creciente escasez de papel, la inviabilidad del transporte y la superposición de las necesidades vitales básicas dieron la puntilla a la 'nueva serie', que se zanjaría abruptamente con la primera separata prevista para el número de 1944. Era en la Meinekestrasse de Berlín, número 5, donde Günther Lutz había establecido la sede postal de la redacción; desde allí se comunicaba con relativa facilidad con la casa editorial de Rudolf Birnbach, sita en Leipzig. A principios de 1944 se llamó a filas a todos los hombres aptos entre los 16 y los 60 años; el 9 de marzo, Hitler ordenó la destrucción de las redes de transporte y comunicación. Estos desarrollos explican la abrupta interrupción de las publicaciones en mitad del número correspondiente a 1944; no arrojan luz, sin embargo, sobre los motivos que pudieron conducir a retomar la empresa en un escenario tan incierto.

La referencia a Lutz me permite introducir la respuesta a ese interrogante, a saber: a qué pudo deberse el llamativo optimismo con que se emprendió la 'nueva serie' de los *Kant-Studien* en plena movilización militar. Se trataba, en realidad, de un eslabón más en el engranaje propagandístico del Tercer Reich.

Todos los editores del período 1942-1944 –entre ellos Heyse, que había dirigido la revista en 1936– eran miembros del partido nacionalsocialista; en cuanto tales les había sido confiada la reorientación de los KS con arreglo al programa de fortalecimiento del genuino espíritu de la nación. Ya dos años después de interrumpirse la publicación, Kurt Schilling –por entonces profesor extraordinario en la Universidad de Múnich, miembro activo en la Liga de Docentes Nacionalsocialistas– había buscado concitar un equipo con el propósito de retomar los KS e imprimirles un rumbo acorde al signo de los tiempos; sus interlocutores –entre ellos, Hans Georg Gadamer y Lipps– rechazaron la oferta o le dieron largas (Leaman, Simon 1994: 453 ss). Sería dos años después cuando se lograra, bajo la dirección del ya citado cuarteto.

En esta efímera refundación se enmarca el episodio más curioso, hasta el momento, en la historia de los KS. Por motivos aún no esclarecidos, se editó un primer número (la primera separata del volumen 42, correspondiente a 1941/1942) bajo la dirección del ferviente filósofo nacionalsocialista Raymund Schmidt. Pues bien, esa edición no llegó a difundirse; de ella disponemos tan sólo de algunas páginas (portada, editorial y un artículo) conservadas en el archivo estatal de Potsdam. Con la misma numeración, pero un año después (1942/43) aparece el número coordinado por Faust, Heyse, Weinhandl y Lutz con que da inicio la malograda 'nueva serie'. A qué se deba esta duplicidad es algo por esclarecer; la explicación que recurre a la destrucción de la tirada a raíz del bombardeo de Leipzig (sede de la editorial Birnbach) parece poco verosímil –argumentan Leaman y Simon– habida cuenta de que los ataques aéreos habrían comenzado a partir de 1942 (Leaman, Simon 1994: 458).

Sobre este punto se podría ponderar un escenario alternativo a la admirable reconstrucción llevada a cabo por Leaman y Simon. En carta fechada el 2 de diciembre de 1992, Kleinschnieder hacía mención a la destrucción de ejemplares sin identificar de los KS en el transcurso de un bombardeo; es ésta la explicación que Leaman desecha, alegando que los ataques aéreos a Leipzig se iniciaron después de 1942. Es cierto, en efecto, que las incursiones principales en el cielo de la ciudad sajona tuvieron lugar en 1943, en operaciones de cada vez mayor calado a partir de marzo, hasta llegar al gran bombardeo que se desencadenó en la noche del 4 de diciembre y que se saldó con un balance superior a 1.800 muertos, más de 100.00 habitantes evacuados y alrededor de 13.500 edificios destruidos. Sin embargo, investigaciones recientes han puesto de relieve la escalada que condujo a esa gran ofensiva. Ya en octubre de 1940 tuvo lugar un primer lanzamiento de explosivos, con escasos daños, al que siguieron otros que provocaron incendios en el extrarradio (zona de Schkeuditz, 26/07/1941) y en el barrio de Kleinzschocher (25/08/1942) casi un año después (Horn 2006). Pues bien, se da la circunstancia de este último se encuentra a menos de cinco kilómetros de la sede postal de la editorial. Dicha sede se hallaba ubicada en un edificio de viviendas cercano al casco histórico (Pfaffendorferstraße 2)¹⁰, a 600 metros del edificio histórico de la Universidad o a 400 de la bachiana Thomaskirche. Cabe conjeturar que el depósito de las tiradas no tenía lugar allí sino en un almacén próximo y, a la vez, situado fuera del centro urbano (con la consiguiente ventaja de disponibilidad de mayor espacio a inferior coste); más aún, teniendo en cuenta el considerable volumen de trabajo del que gozaba una editorial establecida en el centro de Leipzig y favorablemente asociada al régimen (su propietario se había adherido al partido nacionalsocialista el 01/05/1933)¹¹. Sobre esta base, la hipótesis de que la edición de 1941/42 de los KS quedó destruida en un incendio a raíz de un ataque aéreo cobra verosimilitud.

Sea como fuere, se da la circunstancia de que existen dos versiones del número 42. Se trata, por orden cronológico inverso, de la coordinada por Faust, Heyse, Weinhandl y Lutz y publicada en 1942/43; en segundo lugar, de la editada por Schmidt y relativa a 1941/42, que no llegó a las manos de sus suscriptores; y, cronológicamente en primer lugar, de la primera separata editada en 1937 y que también llevaba el número 42 en su portada. En este recorrido Heyse y Lutz desempeñan roles simbólicos por lo que respecta a la recuperación de los KS bajo el signo de la esvástica.

La figura de Hans Heyse (1891-1976) resulta muy significativa respecto de las heridas que la militancia nacionalsocialista abrió en la comunidad filosófica de los años treinta. Habilitado en Breslavia con el apoyo de Richard Höningwald –cuyo pasado no ario quizá le obligó a esfuerzos compensatorios en su adhesión al nazismo–, Heyse ocupó la cátedra de Kant en Königsberg en 1932, un año antes de afiliarse al partido nacionalsocialista; tres años después se le confiaría desde el Ministerio de Ciencia la dirección de la Kant-Gesellschaft. De intereses y recorrido científicos más restringidos que los de Heyse, Günther Lutz (nacido en 1910) se había distinguido por una adhesión aún mayor si cabe al ideario nacionalsocialista. Fundador a los 17 años del primer movimiento de la Juventud Hitleriana en Pomerania, desde los 21 miembro del partido y dos años después de las escuadras de defensa o *Schutzstaffel* (SS), a partir de 1940 Lutz recibió de Alfred Rosenberg –encargado personal del *Führer* para la censura de las instituciones académicas y culturales– la tarea de refloatar en clave nacionalsocialista distintas publicaciones científicas (Tilitzki 2002: 895 ss).

Los KS fueron, pues, integrados en una vasta estrategia dirigida a insuflar el genuino espíritu nacional en la a menudo liberalmente desvirtuada esfera de la ciencia. Así fue contemplada la operación desde la oficina central de la Agencia delegada para la Escolarización y Supervisión Sociocultural del partido nacionalsocialista: “Como aportación del trabajo filosófico alemán a la

¹⁰ Así se deduce de las escasas referencias de que disponemos al respecto. Cf. la reseña de la obra de Bela von Juhos *Erkenntnisformen in Natur- und Geisteswissenschaften* (Juhos 1940), en la que aparece la dirección postal de la editorial, publicada en *Anthropos* 41/44, 1/3 (enero-junio 1946/49) 371.

¹¹ Bundesarchiv Deutschland, Berlin Document Center, acta personal.

nueva configuración espiritual de Europa se ha concertado, a instancia nuestra, un círculo de filósofos con el propósito de editar bajo una figura renovada la más significativa revista filosófica, los *Kant-Studien*” (Leaman, Simon 1944: 462)¹².

Pese a su efímero trayecto, el período 1942-1944 ofrece un brillante catálogo de artículos que resulta digno de comentario, al menos, por dos motivos. El primero es la sorprendente variedad de procedencias geográficas de sus autores. A pesar de la progresiva complicación del correo postal y del transporte, no son sólo filósofos del ámbito germanoparlante (en particular, de las ciudades donde residen los editores, y más en concreto de Berlín, Gotinga y Frankfurt) sino también autores procedentes de otras áreas europeas los que intervienen con originales; en este caso se trata de países que han sido fagocitados por la expansión nacionalsocialista (Bélgica, Holanda, Francia, Hungría, Rumanía o Suecia) o que forman parte de sus alianzas político-militares (Italia, Japón). Encontramos así en tan sólo tres años aportaciones sobre el estado de la filosofía en la tradición finlandesa, húngara, holandesa, francesa, italiana o japonesa. El resultado del ascenso geoestratégico y la expansión militar del Reich viene a ser así, desde el prisma de los KS, una floración de perspectivas sobre los estudios kantianos en áreas lingüísticas diferentes de la germánica. A ella seguirían ocho años de silencio que constituyen el reverso de ese vergonzante intento de ‘normalización cultural’ operado desde la administración hitleriana.

4. Segunda época (desde 1942 hasta nuestros días): el corto siglo XX y sus aledaños

4.1. Delimitación del marco

1954 fue el año en que se retomó la edición de los KS. Esta segunda etapa comenzó bajo el signo de una refundación emprendida desde el grupo kantiano de Renania-Westfalia y liderada por Paul Menzer y Gottfried Martin: el primero, en calidad de simbólico ‘mascarón de proa’ –en feliz expresión de Leaman y Simon– de la publicación reflatada; el segundo, como auténtico artífice de los trabajos de coordinación. Desde entonces, los distintos números se han sucedido de forma ininterrumpida y coherente.

Cabe afirmar que el íterin nacionalsocialista supone una aportación espuria al recorrido de los KS. La ‘historia magna’ de la revista –la que brota de las decisiones-marco tomadas por la asamblea de la Kant-Gesellschaft– conecta el acto de disolución provisional de la Sociedad en 1938 con el primer número de la segunda época en 1954. Es de Gottfried Martin una crónica altamente reveladora. Su relato se remite a la asamblea de la Kant-Gesellschaft en la que se decidió la disolución; a la sazón Martin contaba 36 años. En ella se le confió –en cuanto miembro más joven entre los asistentes– la tarea de retomar la edición de la revista “cuando todo hubiera pasado”¹³.

Esa Asamblea de cierre tuvo lugar el 27 de abril de 1938. Podemos representarnos el estado anímico de los miembros de la Sociedad –en particular, de aquellos que habían permanecido en ella pese a no comulgar con los recientes aires nacionalsocialistas promovidos con y por la más reciente Junta directiva– si reparamos en que sólo una semana antes (el 20 de abril) se había estrenado en el Zoo Palast y con gran parafernalia el film *Olympia*; en él, Leni Riefenstahl reproducía con un soberbio alarde creativo y técnico, de planificación y montaje, los Juegos Olímpicos celebrados dos

¹² Escrito de Gross [director de la delegación de Ciencia] a Mentzel [director de la sección de Ciencia en el Ministerio de Educación] fechado el 18/08/1943, Archivo Estatal de Potsdam 4901 / 2611, 15.

¹³ Así fue relatado por Manfred Kleinschneider [presente en la citada asamblea y conocido más adelante por su actividad científica en el marco de la Kant-Forschungsstelle de Maguncia] a George Leaman en carta del 07/01/1993. Esta información fue añadida por Leaman y Simon al texto de su investigación sobre los *Kant-Studien* durante el Tercer Reich; no aparece en la versión publicada por la revista y sí, en cambio, en un documento posterior alojado en la web de la Universidad de Tübinga (Leaman, Simon 1993: 35). En una breve nota previa, los autores señalan que se publica en red el texto para subsanar algunos errores de la versión impresa; se trataría de “una nueva redacción del texto, ligeramente corregida” (Leaman, Simon 1993: 1). A mi juicio, sin embargo, este punto supone un notable avance en la comprensión del proceso que llevó entre bambalinas a la refundación liderada por Gottfried Martin.

años antes en Berlín. El nacionalsocialismo vivía en una efervescencia propagandística internacional que hallaba en Riefenstahl una aliada de inusitada brillantez. Frente a la apabullante maquinaria de la propaganda que bullía en la ciudad enfervorecida, no es de extrañar que aquel círculo de kantianos, ajeno a la estrategia de reconversión ideológica, se dirigiera al joven Martin con ese mensaje proyectado a un futuro incierto: retomar los KS “cuando todo hubiera pasado”.

La tarea de Gottfried Martin como editor *de facto* se desarrolla desde el número 45 (1953/54) hasta el número 59 (1968) inclusive. A partir del número 60 (1969) recoge el testigo Gerhard Funke. Hasta 1983, Funke cuenta en la dirección con el apoyo de Joachim Kopper, ya activo durante la etapa de Martin; a partir de 1984 y hasta 1994 colabora en ello Rudolf Malter; desde 1997 lo hacen Manfred Baum y Thomas M. Seebohm. De la redacción se ocupan Manfred Kleinschieder (desde 1960/61 hasta 1994) y Bernd Dörflinger (1994-1999), quien en 2000 pasa a la dirección colegiada. En la actualidad son los directores Manfred Baum, Bernd Dörflinger y Heiner F. Klemme.

Desde el año 2000 se ocupa de coordinar la redacción Margit Ruffing, ya activa previamente como autora de entregas periódicas de la Kant-Bibliographie. Hasta entonces, el equipo de la revista estuvo integrado exclusivamente por hombres; por su parte, la incorporación de la mujer a la autoría científica había comenzado a visibilizarse tan sólo a partir de los años setenta; así, en 1974 Ada Lamacchia publicaba un artículo desde Bari (Lamacchia 1974). Tras haber pasado por distintas ubicaciones (la última, el seminario de Filosofía en la Universidad de Bonn), en 1969 la redacción de la revista se instaló en el seminario de Filosofía sito en la Universidad de Maguncia, donde permanece (integrado desde 1990 en la Kant-Forschungsstelle de la Kant-Gesellschaft).

4.2. Cartografía del período

Durante esta segunda época de los KS, el proyecto de comunidad lingüística pergeñado por Vaihinger en su artículo fundacional se desarrolla bidireccionalmente.¹⁴ De los cuatro idiomas en que se propuso aceptar originales (alemán, inglés, francés e italiano) los dos últimos pasan a ocupar una posición secundaria. De hecho, sólo se han publicado dos contribuciones en italiano (ambas en el número de 1961/62); mayor presencia de originales publicados se detecta en francés (66 hasta 2015). En cambio, la proporción relativa de artículos en inglés aumenta en una progresión constante, particularmente visible desde principios de los años setenta; así, hasta 2015 son 416 los originales que aparecen en esa lengua; ascienden, pues, a más de un 27,2% sobre el total de estudios publicados.¹⁵ Entre los años setenta y ochenta se da la circunstancia de que varios números incluyen más de la mitad de artículos en una lengua distinta del alemán (inglés y francés).¹⁶

Resulta oportuno cotejar los datos precedentes con los años de fundación de las revistas kantianas vehiculadas en alguna de las cuatro lenguas programáticas, para analizar así su posible impacto. Por lo que respecta a la investigación en italiano no existe conexión alguna entre el descenso de originales en esa lengua y una eventual deriva hacia una revista promovida desde Italia, dado que el primer número de los *Studi kantiani* apareció en 1988. En el ámbito anglosajón, la *Kantian Review* apareció en 1997, mientras que el *Kant Yearbook* comenzó a editarse en 2009. En una notable y reciente floración, la investigación kantiana internacional se vehicula hacia publicaciones promovidas en lengua portuguesa (*Studia Kantiana*, cuyo primer número apareció en 1998; *Kant e-Prints*, a partir de 2002, y *Estudos kantianos*, inaugurada en 2014) y en lengua española (*Con-textos kantianos*, fundada en 2014), revistas que en todos los casos recogen también originales en inglés. A pesar de esa

¹⁴ Tal y como hicimos respecto de la primera época y a menos que indiquemos lo contrario, recogemos aquí datos relativos a los originales publicados en la sección “Abhandlungen” (no, por lo tanto, aquellos reproducidos en los apartados que incluyen discusiones breves y reseñas).

¹⁵ Entre el número 45 (1953/54) y el 94 (2003), en la sección “Abhandlungen” han aparecido más de 1270 originales. En el cómputo no se incluye los artículos publicados en forma de separata relativa a los congresos internacionales de la Kant-Gesellschaft.

¹⁶ Es el caso, por ejemplo, de los números 70 (1979), 13 de 19 artículos; 71 (1980) 15 de 22; 74 (1983), 13 de 19; 76 (1985), 11 de 20; 79 (1988), 9 de 16; 90 (1999), 10 de 15; 91 (2000), 12 de 19; 92 (2001) 8 de 15.

multiplicación de los espacios editoriales, a caballo entre el siglo XX y el XXI, los KS no reflejan una disminución de los originales publicados en inglés; muy al contrario, se aprecia una estabilización de la tendencia observada desde los años setenta.¹⁷

Los autores procedentes de entornos lingüísticos diferentes a las cuatro lenguas estipuladas en 1897 optan por el inglés o el alemán para realizar sus envíos de originales. Entre los primeros se encuentran aquellos que escriben desde países históricamente ligados a la Commonwealth (como la India, Pakistán, Sudáfrica o Ghana) o desde otros que ya habían adoptado el inglés como *lingua franca* de sus intercambios comerciales o culturales (como Suecia, Finlandia o Israel). Entre los que, en cambio, prefieren enviar sus originales en alemán se suelen encontrar los autores que escriben desde países hispanohablantes. Se da en este punto una curiosa excepción: en el número 48 (1956/57) apareció un artículo escrito en español; se trata de la primera publicación en los KS de un estudioso hispanohablante.¹⁸

El artículo de Luis Farré “El sistema de valores de Max Scheler comparado con Aristóteles” fue remitido desde la argentina ciudad de Tucumán. Constituye, desde el punto de vista lingüístico, una rareza que escapa al criterio programático expuesto por Vahinger en 1897; ignoramos si fue debido a su carácter inaugural –el primero remitido por un autor de la comunidad hispanohablante– que Martín sancionó su publicación en español. Farré (Montblanch, España, 1902-Buenos Aires, 1997) se había asentado en Argentina en 1932; allí presentó su Tesis doctoral sobre la relación entre la teoría de los valores y la filosofía antigua, tema que retomó en el original redactado durante su período de docencia en la Universidad Nacional de Tucumán y que apareció publicado poco antes de trasladarse a la Universidad Nacional de La Plata (Gabrielides: 169 ss).

La senda de Farré fue proseguida ocho años más tarde, desde Caracas, por el filósofo venezolano –fallecido el pasado 21 de diciembre– Ernesto Mayz Vallenilla (Mayz 1965). El tercer país desde el que se remitieron originales publicados fue Puerto Rico, donde a la sazón acababa de trasladarse Roberto Torretti desde Chile (Torretti 1971). Le siguió España, desde donde los primeros artículos publicados en la sección “Abhandlungen” fueron remitidos por Adela Cortina y por Félix Duque desde Valencia (Cortina 1984; Duque 1984). A todo ello se suma, a partir de los años ochenta, una considerable labor de recensión de textos publicados en español.¹⁹

Desde el punto de vista temático, la segunda época de la revista profundiza en las sendas trazadas durante la primera e incorpora algunas nuevas. Por lo que respecta a las obras y períodos del pensamiento kantiano tomados en consideración, emerge –hasta los años noventa, más bien de forma tímida– el interés sobre la producción de Kant en el período pre-crítico, así como en torno a sus escritos no publicados y el *Opus postumum*. Las temáticas enfocadas de modo preferente siguen siendo epistemológicas y éticas, con notable presencia de cuestiones relativas a la filosofía de la ciencia (en particular, de la física y la biología), la estética y la filosofía de la religión. Se muestra paralelamente una inquietud relevante hacia la vertiente metafísica de la filosofía crítica en temáticas relacionadas con el yo trascendental y nouménico, el tiempo o la libertad.

Los autores tradicionalmente abordados en el marco de los estudios sobre y a partir de Kant continúan liderando el interés de los *Kant-Scholars* hasta los años noventa; a la cabeza, Hegel y

¹⁷ Entre 2003 y 2015 (inclusive), la proporción de artículos publicados en alemán y en otras lenguas se halla en torno al 50% (sobre más de 300 originales publicados en las secciones “Abhandlungen” y “Berichte und Diskussionen”, más de 130 aparecen en inglés y 20 en francés).

¹⁸ Geográficamente le había precedido, también desde Argentina, Walter Brüning, un autor de origen alemán afincado en Córdoba (Brüning 1954/55). Los años 50 y 60 son escenario de publicaciones de distintos autores de procedencia germánica instalados en América Latina. Además de Brüning, los primeros fueron el intelectual de origen berlinés Robert S. Hartman, en ese momento profesor en la Universidad de Tennessee y en la Universidad Nacional de México (Hartman 1958/59) y el también alemán Walter Blumenfeld desde la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima (Blumenfeld 1961/62).

¹⁹ En este sentido destacan las numerosas aportaciones realizadas por autores como Mario Caimi. Quede lo relativo a las discusiones breves y a las reseñas, sin embargo, para un ulterior estudio específico.

Fichte. En cambio, algunos otros que habían recibido una especial atención durante la primera época –como Goethe, Liebmann o Spinoza– no la concitan ya en la segunda; ocupan su lugar algunos de los filósofos que han protagonizado las corrientes emergentes del pensamiento en la primera mitad del siglo XX –en particular Husserl, Heidegger y Wittgenstein– así como un creciente interés por la filosofía escrita desde la tradición anglófona (con especial presencia de Frege y Whitehead). A la vez se asiste a una considerable apertura hacia los autores previos a Kant y las corrientes extra-europeas. Así, cabe destacar la atención prestada a Leibniz, Platón y Aristóteles, así como a Parménides, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Por lo que respecta a otras latitudes, sobresale la atención prestada al pensamiento de la India; se publica contribuciones sobre la tradición islámica, la corriente budista y la filosofía eslava.

Se puede considerar, pues, que varias de las cuentas pendientes de la primera época comienzan a ser saldadas ahora: en particular, la indagación sobre las condiciones intelectuales que posibilitaron la emergencia de la filosofía trascendental y el estudio de su fase pre-crítica. Todo ello sucede en el marco de una tendencia centrífuga en la que la presencia de estudiosos externos al ámbito germánico resulta cada vez más significativa; a ello ha contribuido sin duda, más que la convocatoria expresa (limitada por lo general a los congresos internacionales de la Kant-Gesellschaft), la creciente facilitación del transporte y de las comunicaciones. En este sentido, la generalización de internet ha introducido una variable que repercute en la prevalencia del formato de acceso *on line* a la revista, para los lectores, y en el aumento de los tiempos de publicación, para los autores; con todo, estamos lejos de captar las modificaciones que en las dinámicas editoriales pueda llegar a introducir el marco virtual.

Paralelamente a ese fenómeno de globalización, el proyecto inicial de llevar a cabo un diagnóstico y balance de las distintas tradiciones de la filosofía constituye aún una asignatura pendiente. Son diversas las contribuciones presentadas en este sentido, en distintas secciones, durante la segunda etapa: sobre las tradiciones (y las traducciones) en lengua inglesa, italiana, rusa, rumana, búlgara, griega, japonesa o coreana, así como en torno al pragmatismo o la filosofía analítica. Con todo, su escaso peso relativo (menos del 2% del total de originales publicados en la sección “Abhandlungen”) y la ausencia de una intención programática redundan en un carácter ocasional y fragmentario que contrasta con la respuesta incoada, aun de forma parcial, durante la primera época de la revista y el ínterin 1942-1944. Sin embargo, las cada vez más abundantes reseñas sobre publicaciones de múltiples ámbitos lingüísticos y la meritoria y puntual Kant-Bibliographie constituyen una valiosa contribución al conocimiento de la literatura kantiana internacional. También en este sentido, el trayecto de los KS refleja un rasgo típico de la filosofía contemporánea: la atomización de los puntos de vista y la consiguiente dificultad a la hora de elaborar mapas conceptuales que –como en el relato de Borges– habrían de solaparse con el mundo.

5. Conclusión. Kant en los Kant-Studien

Desde el punto de vista historiográfico, el trayecto que aquí concluimos nos ha permitido distinguir, por motivos de continuidad editorial y coherencia temática, tres períodos desde la fundación de los KS (1897-1937, 1942-1944 y 1954 hasta nuestros días). De ellos, el primero y el tercero se conectan programáticamente entre sí; el segundo constituye un ínterin espurio. Por su parte, el prisma empleado en el análisis arroja una imagen heterogénea de ese itinerario, que oscila entre el hincapié en las temáticas propias del marco germánico y la apertura a la producción filosófica realizada desde y sobre otros ámbitos lingüísticos; conforme a la prevalencia de una tendencia u otra se puede abordar cada una de las tres etapas que hemos distinguido.

Con arreglo a nuestro análisis, los objetivos programáticos expuestos por Vaihinger en su artículo inaugural de 1897 fueron tan sólo parcialmente incoados en la primera época, no en último

lugar debido a la decreciente implicación de los autores externos al círculo de influencia del equipo de trabajo y a la escasa o ineficaz iniciativa de éste a la hora de llevarlos a cabo. Dichos objetivos quedaron en barbecho –sólo, como hemos visto, en parte– durante el paréntesis abierto por la equívoca égida del nacionalsocialismo. Es a partir de 1954 que la revista comienza a alcanzar, en ese sentido, una madurez patente. A ello contribuyen variables que dependen del grado de vinculación y trasvase logrado por las áreas geográficas que protagonizan el diálogo científico en nuestros días; se trata de procesos que a partir de los años ochenta han entrado en una dinámica de auge exponencial, germen de nuevos desafíos para la actividad editorial en un contexto bajo profundas transformaciones.

Todo ello plantea valioso material para la reflexión en el equipo de un órgano científico –la *Revista de Estudios Kantianos*– que empieza su andadura. Acercarnos al fascinante itinerario de los KS constituye un apasionante ejercicio, que hemos emprendido con la viva conciencia de arrimarnos a un árbol frondoso bajo cuya sombra cobijarnos. Es, parafraseando a Bernardo de Chartres, como subirse a hombros de un gigante, con cuya ayuda otear mejor en lontananza. Y, así, salir a trabajar muy de mañana y saludar a la aurora –como don Quijote en su excursión primera– tomando palabras prestadas de las muchas lecturas.

Bibliografía

- ALBARES, Roberto: “Los primeros momentos de la recepción de Kant en España: Toribio Núñez Sesse (1766-1834)”, *El Basilisco* 21 (1996) 31-33.
- BLUMENFELD, Walter: “Die Grundlagen der Ethik Nicolai Hartmanns”, *Kant-Studien* 53 (1961/62) 3-28.
- BRÜNING, Walter: “Das Bild des Menschen im objektiven Idealismus”, *Kant-Studien* 46 (1954/55) 289-301.
- CORTINA, Adela: “Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffes im Opus postumum Kants”, *Kant-Studien* 75 (1984) 280-293.
- DORCA, Antonio: *Los albores de la crítica moderna en España: José del Perojo, Manuel de la Revilla y la Revista contemporánea*, Valladolid, Universitas Castellae, 1998.
- DOTTI, J. E. / HOLZ, H. / RADERMACHER, H. (eds.): *Kant in der Hispanidad*, Berna, Peter
- DUQUE, Félix: “Teleologie und Leiblichkeit beim späten Kant”, *Kant-Studien* 75 (1984) 381-397.
- EWALD, Oskar: “Die deutsche Philosophie im Jahre 1909”, *Kant-Studien* 15 (1910) 421-458.
- EWALD, Oskar: “Die deutsche Philosophie im Jahre 1910”, *Kant-Studien* 16 (1911) 382-430.
- EWALD, Oskar: “Die deutsche Philosophie im Jahre 1911”, *Kant-Studien* 17 (1912) 382-433.
- EWALD, Oskar: “Die deutsche Philosophie im Jahre 1912”, *Kant-Studien* 18 (1913) 339-382.
- EWALD, Oskar: “Die deutsche Philosophie im Jahre 1913”, *Kant-Studien* 20 (1914) 29-64.
- FARTOS, Maximiliano: “La recepción de Kant en España”, *Estudios filosóficos* 53, 154 (2004) 457-492.
- FARRÉ, Luis: “El sistema de valores de Max Scheler comparado con Aristóteles”, *Kant-Studien* 48 (1956/57) 399-403.
- FINK, Eugen: “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, *Kant-Studien* 38 (1933) 319-383.
- FIORASO, Nazzareno: *De Königsberg a España. La filosofía española del siglo XIX en su relación con el pensamiento kantiano*, Valencia, EDICEP, 2012.
- GABRIELIDES, Angélica: “El pensamiento del doctor Luis Farré”, documento en línea: <digital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4416/gabrielidiscuyo13.pdf>, p. 169-170.
- GEHRCKE, Ernst: “Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der verschiedenen physikalischen Relativitätstheorien”, *Kant-Studien* (1914) 481-487.

- GUTIÉRREZ-XIVILLÉ, Ana-Carolina: “Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX” [recensión], *Kant-Studien* 3 (2009) 392-395.
- HARTMAN, Robert S.: “Value Theory as a Formal System”, *Kant-Studien* 50 (1958/59) 287-315.
- HOBBSAWM, Eric: *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, Michael Joseph, 1994.
- HORN, Birgit: *Die Nacht, als der Feuertod vom Himmel stürzte. Leipzig, 4. Dezember 1943*, Gudensberg-Gleichen, Wartberg-Verlag, 2003.
- HORN, Birgit: “Angriffsziel ‘Haddock’. Bombenangriffe auf Leipzig”, en: *historicum.net*, en línea: <<https://www.historicum.net/purl/ipz12h>>.
- JORDAN, Hermann: “Das A priori bei Tier und Mensch”, *Kant-Studien* 31 (1926) 527-535.
- JUHOS, Bela von: *Erkenntnisformen in Natur- und Geisteswissenschaften*, Leipzig, Verlag Rudolf Birnbach, 1940.
- LAMACCHIA, Ada: “Über die transzendente und logische Topik in der Kritik der reinen Vernunft: Die Überwindung der Logik der formalen Identität”, *Kant-Studien* 65 (1974) 113-139.
- LEAMAN, George / SIMON, Gerd: “Die *Kant-Studien* im Dritten Reich”, *Kant-Studien* 85 (1994) 443-469.
- LEAMAN, George / SIMON, Gerd: “Die *Kant-Studien* im Dritten Reich” (1993), documento publicado en línea: <<http://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/ks.pdf>>.
- LIEBMANN, Otto: *Kant und die Epigonen, eine kritische Abhandlung*, Stuttgart, Carl Schober, 1865, reedición en Berlín, Reuther und Reichard, 1912².
- LÓPEZ, Ángeles: “Consideraciones históricas del kantismo en España. Primeras manifestaciones”, en DOTTI, J. E., HOLZ, H. y RADERMACHER, H. (eds.): *Kant in der Hispanidad*.
- LORENZ, Konrad: “Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie”, *Blätter für Deutsche Philosophie* 15 (1941) 94-125.
- LUTOSLAWSKI, Wicenty: “Kant in Spanien”, *Kant-Studien* 1, 1 (1897) 217-231.
- MAYZ VALLENILLA, E.: “Kants Begriff des Nichts und seine Beziehungen zu den Kategorien”, *Kant-Studien* 56 (1965) 342-348.
- NATORP, Paul: “Zur Frage der logischen Methode”, *Kant-Studien* 6 (1901) 270-283.
- NYMAN, Alf: „Über das ‘Unbewußte’”, *Kant-Studien* 34 (1929) 151-166.
- PALACIOS, Juan Miguel: “La filosofía de Kant en la España del siglo XIX”, en Dotti, J. E. / Holz, H. / Radermacher, H. (eds.): *Kant in der Hispanidad*, p. 73-95; reeditado en *El pensamiento en la acción*, Madrid, Caparrós Editores, 2003, p. 115-158.
- PALACIOS, Leopoldo-Eulogio: “Kant en España”, en *El juicio y el ingenio y otros ensayos*, Madrid, Prensa Española, 1967, p. 155-165.
- SIMON, Gerd et al.: “Chronologie Herbert Scurla unter Mitwirkung von Klaus Popa und Ulrich Schermaul”, documento publicado en línea: <<http://homepages.unituebingen.de/gerd.simon/scurla.pdf>>.
- TERUEL, Pedro Jesús: “La recepción de Kant en España” [recensión], *Studi kantiani* XXVII (2014) 181-183.
- TITLITZKI, Christian: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, vol. I, Berlín, Akademie Verlag, 2002.
- TORRETTI, Roberto: “Die Frage nach der Einheit der Welt bei Kant”, *Kant-Studien* 62 (1971) 77-97.
- VAHIGINGER, Hans: “Zur Einführung”, *Kant-Studien* 1, 1 (1897) 1-8.
- VAHIGINGER, Hans: “Ist die Philosophie des Als-ob religionsfeindlich?”, en *Festschrift zu Ehren des Professors Liljequist*, Lund, Aspelin, 1930.
- VÁZQUEZ LOBEIRAS, María Jesús: “¿Qué es lo que nos interesa saber sobre Kant en el nuevo milenio? Con un balance somero de la investigación sobre Kant en España entre los años 2000 y 2004”, *Ágora* 23, 1 (2004) 215-254.
- VILLACANA, José Luis (ed.): *Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX*, Madrid, Verbum, 2006.

“Sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia rigurosa”, de K. L. REINHOLD

Introducción y traducción de DAVID HEREZA MODREGO¹

Resumen

El artículo ofrece la traducción del texto «Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft [Sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia rigurosa]» de K. L. Reinhold. A modo de introducción se expone brevemente la situación internacional de los estudios sobre Reinhold, así como el contexto donde se inserta el texto traducido.

Palabras clave: K. L. Reinhold, filosofía post-kantiana, Filosofía elemental.

Abstract

The article offers the translation of the text «Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft [On the possibility of philosophy as a rigorous science]» by K. L. Reinhold. The translation is prefaced by a brief presentation of the current international situation of Reinholdian studies, as well as of the historical context of the translated text.

Key words: K. L. Reinhold, post-kantian philosophy, Elemental Philosophy.

Breve introducción al texto

Desde hace ya más de dos décadas, junto con la edición de la *Gesamtausgabe* de Fichte y con el nacimiento del llamado ‘análisis de constelaciones’ en los años 90², la figura de Karl Leonhard Reinhold se ha consolidado en el ámbito académico filosófico internacional como una figura imprescindible para el estudio del primer momento de elaboración de la filosofía postkantiana y, en este sentido, como clave para la comprensión histórica de la ‘filosofía kantiana’ en general. De hecho, actualmente, se está ofreciendo al público una edición crítica de sus obras completas³ que, junto con los diversos monográficos publicados sobre dicho autor en los últimos años⁴, lo alejan de aquel ‘papel secundario’ o ‘figura de paso’ que ha ocupado hasta el momento –si bien quizá aún queda mucho para consolidar el pensamiento de este filósofo como objeto de estudio autónomo y poder extraer de él un motivo, ya no tanto del pensar kantiano o idealista, sino del pensar filosófico mismo–.

Esta figura, sin embargo, ha pasado totalmente desapercibida en los estudios kantianos en español emprendidos por ahora. En ellos, la figura de K. L. Reinhold en muchas ocasiones no llega al grado ya superado de ‘figura de paso’, por no llegar ni siquiera al de ‘figura’⁵. Una invitación a

¹ Friedrich-Schiller-Universität, Jena.

² El libro que inició este interés en torno al periodo transcurrido en Jena entre los años 1789-1794 y, en consecuencia, en torno a la figura de Reinhold, es Henrich (1991). A éste siguió la monografía de Bondelli (1995) que, por primera vez, ofreció una panorámica general y justa de la figura de K. L. Reinhold en toda su andadura filosófica. Siguiendo y ampliando la investigación de Henrich, Frank ofreció una amplia panorámica del contexto de la filosofía de Reinhold en Jena (Frank, 1997); especialmente «parte II»; en este sentido también se debe mencionar a Stamm (1995). Antes de los años 90, cabe mencionar también el volumen colectivo que R. Lauth editó en 1974 en honor a los 150 años de su muerte (Lauth 1974).

³ El proyecto de edición de los *Gesammelte Schriften* por la editorial Schwabe a cargo de M. Bondeli, que continúa aún hoy, empezó en 2007 con la publicación del primer volumen de las *Briefe über die Kantische Philosophie* (vol. 2/1).

⁴ Véase Bondeli/Schrader (2003), Bondelli/Lazzari (2004), Lazzari (2004), así como el tomo dedicado a Reinhold en *Archivio di Filosofia* (2005). De aparición más reciente, véase Giovanni (2010), J. Marx (2011), Violetta/Heinz/Bondeli (2012). Junto a estos estudios monográficos y la edición crítica de las obras completas, se deben tener en consideración la publicación de diferentes obras en la editorial Felix Meiner: la edición en 1978 del texto *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, en 2003 y 2004 de los *Beyträge I y II*, y en 2010 del *Versuch*, con las introducciones a cargo de, respectivamente, Schrader (1978), Fabbianelli (2003;2004) y Onnasch (2010).

⁵ A excepción del tratamiento que L. E. Hoyos hace principalmente de la *Cartas sobre filosofía kantiana* en su *El escepticismo y la filosofía trascendental* (2001), así como el estudio que Turró (1999) dedica a la relación del proyecto general de Reinhold con el de

solventar esta laguna de los estudios kantianos en español es lo que se espera poder ofrecer con la traducción que se presenta a continuación.

Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), como apunta el estudioso M. Bondeli, “no es quizá el más genial de los pensadores de la filosofía postkantiana, pero sin lugar a dudas, es uno de los más competentes y agudos” (Bondeli 1995: 13). El motivo de esta competencia y agudeza hunde sus raíces en su fuerte adhesión a la convicción ilustrada de que la Razón puede esclarecer las cuestiones teóricas en torno a las verdades de la religión determinantes del obrar del hombre. La Razón debería eliminar la posibilidad de todo malentendido en Filosofía y, así, llegar a las últimas verdaderas “sobre los *principios* de nuestras obligaciones y derechos en esta vida, y sobre el fundamento de nuestra esperanza en la vida futura” (*Sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia rigurosa*, 344). Pero reducir la filosofía de Reinhold a esta convicción sería no entender el verdadero *leitmotiv* de la filosofía de éste. Exégeta ‘oficial’ de la letra kantiana⁶, creador de la llamada ‘Filosofía Elemental’ y, con ella, punto de partida de todo el idealismo y el romanticismo alemán, la filosofía de Reinhold afronta siempre una y otra vez el mismo problema: el del principio de la filosofía. ¿De dónde empezar a filosofar? ¿Qué tipo de evidencia tiene tal principio? ¿Cómo se puede llegar a una definición del mismo?; y, ¿cómo se derivan los resultados en el ámbito teórico o práctico a partir de él?, son preguntas que Reinhold se planteó a sí mismo y a toda la élite intelectual alemana en los veinte años que van desde su primera publicación en torno a la *Crítica de la razón pura* hasta su repercusión en la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu*⁷.

El texto que se ofrece a continuación (*Sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia rigurosa* [1790]) plantea este ‘problema del principio en la filosofía’ en su forma más originaria dentro de la filosofía de este pensador vienés, además de exponerlo de una forma «programática» y directa como pocos. En él se ofrece de forma breve, como apunta el resumen aparecido a modo de presentación del texto en la *Allgemeine Literatur Zeitung*, «un intento de mostrar no sólo *que* existe, sino también *cómo* es que existe una única filosofía y *cómo* ésta podría llegar a ser realidad» (Fabbianelli 2009: xiv). Este intento no es otro que el de demostrar la necesidad de un único primer principio, única posibilidad de la Filosofía para Reinhold: “La Filosofía elemental (...) o no existe en absoluto, o se apoya firmemente en un *primer principio reconocido universalmente como válido*” (*Sobre...*, 344).

Este texto, si bien ya publicado con anterioridad en *Der Neue Teutsche Merkur*, es el quinto capítulo del libro publicado en 1790 *Contribuciones para la rectificación de los malentendidos sucedidos hasta el momento entre los filósofos. Primer Volumen: En lo que respecta al fundamento de la Filosofía elemental* [en adelante como *Beyträge I*]. Dicho libro fue publicado como continuación y respuesta a las múltiples críticas de su famoso *Ensayo de una nueva teoría de la capacidad humana de representación* (1789) [en adelante *Versuch*], críticas que hicieron a Reinhold pasar de una discreta ‘Teoría de la Representación’ –término ya acuñado en el libro de 1789– a proclamar su propio proyecto ‘más allá’ de la filosofía kantiana, proyecto llamado *Elementarphilosophie* o Filosofía elemental (término sólo usado a partir del libro de 1790). De ahí que el texto que se presenta podría considerarse texto inaugural de este nuevo proyecto filosófico.

El proyecto de la *Elementarphilosophie* se podría definir mediante el lema que acompaña el título del texto traducido: «Δός μοι πᾶσι τὴν ἀποῶ», el inicio de la frase de Arquímedes: «*dadme un punto de apoyo y moveré el mundo*». Este punto no es otro que el llamado ‘principio de la conciencia’, que, en la formulación que Reinhold ofrece del mismo en torno a 1790, reza así: «La representación es, en la conciencia, diferenciada de lo representado y lo que representa y referida a ambos» (*Beyträge I*, 144).

Kant. Además de estos, el lector también puede acceder a la filosofía de Reinhold mediante los textos traducidos de Cassirer (1907: 50-79) y Frank (2007: 67-87); de forma muy introductoria al contexto y/o al lugar de Reinhold en el paso de Kant al idealismo alemán, también existen menciones a Reinhold en Duque (1987; 1998) y Villacañas (2001).

⁶ Kant agradeció y aprobó, tanto personalmente como públicamente el esfuerzo de Reinhold (cf. AA X, 513; AA VIII, 183, respectivamente).

⁷ La primera publicación de Reinhold sobre la filosofía crítica de Kant es el primer volumen de sus *Cartas sobre la filosofía kantiana*: un conjunto de artículos publicados en la *Der Teutscher Merkur* entre agosto de 1786 y junio de 1787 (luego editadas y publicadas nuevamente en forma de libro en 1790. En 1792 se publicó un segundo libro poniendo punto y final al proyecto de divulgación de la filosofía de Kant). Sobre la influencia de Reinhold en Hegel en torno a 1806, fecha de publicación de la *Fenomenología*, cf. Bondeli, 1995: 405 y ss.

Dicho principio pretende dos cosas: en primer lugar, ofrecer una solución al problema de la ‘fundamentación última’ de la filosofía crítica que parece no resolver la filosofía de Kant y que se deriva de la pretensión de cientificidad de la misma (cf. KrV: A13/B27), por otro, conseguir la ‘unidad de la filosofía crítica’ a la que ésta también parece aspirar (*vid.* AA V: 91). Sin embargo, más que solucionar estos problemas, del ‘principio de la conciencia’ (y, con él, del concepto de ‘Representación’ entendido como concepto más general) surgirán muchos otros, especialmente en relación al grado de certeza y de generalidad de este principio o a la posibilidad de derivación de proposiciones teóricas a partir de él⁸. En lo que respecta a su contenido, el ‘principio de la conciencia’ sufrió numerosos y cuantitativos cambios, pero siempre fue expresión formal de la pretensión de la Filosofía elemental, pretensión que se expone con precisión en el texto traducido y que resumen el proyecto iniciado en 1790⁹.

Dicho proyecto de la Filosofía elemental es el que expondrá Reinhold como principal heredero de la filosofía crítica en su labor como docente en Jena hasta 1794 (cuando dejó dicha ciudad para ser profesor titular en Kiel). En ese mismo año se publicará el segundo volumen de las *Contribuciones para la rectificación de los malentendidos sucedidos hasta el momento entre los filósofos*, esta vez, *en lo que respecta al fundamento del saber filosófico, la metafísica, la moral, la religión moral y la doctrina del gusto*; segundo volumen que debería haber cerrado su interpretación y su intento de fundamentación última de la filosofía crítica, pero que se vio eclipsado por el surgimiento de la “Doctrina de la Ciencia” de Fichte, autor llamado a ocupar el puesto vacante por Reinhold y cuyos desarrollos están en íntima relación con el proyecto de éste¹⁰.

Bibliografía

- BONDELI, M.: *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt, Klostermann, 1995.
- BONDELI, M. y SCHRADER, W. H. (eds.): *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds* (Beiträge der Internationalen Reinhold-Tagung von Bad Homburg, März 1998), Amsterdam, Rodopi, 2004.
- BONDELI, M. y LAZZARI, A. (eds.): *Philosophie ohne Beinamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken C. L. Reinholds*, Basel, Schwabe-Verlag, 2003.
- BARBOSA, R.: “Sobre la possibilidade da filosofia come ciência rigorosa”, *Analytica* 13, 1 (2009) 291-306.
- CASSIRER, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Die nachkantischen Systeme*, 1920. Traducción castellana de Wenceslao Roces: *El problema del conocimiento* (vol. III), México, FCE, 1986.
- DI GIOVANNI, G. (ed.): *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, Dordrecht, Springer, 2010.
- DUQUE, F.: “Historia y metafísica: El frágil espejo móvil de la razón. Contribución al estudio de la *Aetas kantiana: 1790-1797*”, en KANT, I.: *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, Madrid, Tecnos, 1987.
- DUQUE, F.: *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.
- FABIANELLI, F.: “Einleitung”, en REINHOLD, K. L.: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* I, II, Hamburg, Felix Meiner, 2003, 2004.

⁸ Estas críticas han sido presentadas en detalle en el ya mencionado libro de Frank (1997: 252-661); véase también, para una presentación esquemática y en relación al desarrollo intelectual de Novalis, el capítulo de Frank también mencionado anteriormente (Frank 2007: 67-87).

⁹ Esta diferencia entre la ‘Filosofía elemental’ a nivel formal y su realización material en el ‘principio de la conciencia’ se ve claramente en el texto aquí traducido. En éste el ‘principio de la conciencia’ sólo surge de forma casi hipotética o problemática y siempre entre paréntesis (*vid.*, en el texto, 354, 356, 358 y 362), lo que demuestra hasta qué punto se debe entender que el ‘principio de la conciencia’ debe ser visto como ‘una’ solución al problema planteado por la ‘Filosofía elemental’.

¹⁰ La vinculación de Fichte a Reinhold es evidente en sus primeros años, ya sea implícitamente o explícitamente. Para ello véase, entre otros, Lazzari (1997) y Piché (2004). Con Fichte la discusión filosófica tomará otra dirección más radical, que Reinhold apoyará sólo a partir de 1797 y contra la que más adelante combatirá como aliado del ‘realismo lógico’ de Bardilli hasta 1804. Desde esta época hasta su muerte en 1823 se ocupará de cuestiones filosóficas relativas al lenguaje.

- FRANK, M.: *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- FRANK, M.: "Philosophie als unendliche Annäherung. Überlegungen im Ausgang von der frühromantischen Konstellation", en FRANK, M.: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007. Traducción castellana de David Hereza Modrego: *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 2, 2 (2015) 311-333.
- GALLO, F.: *Modelli postkantiani del trascendentale*, Milano, Unicopoli, 1993.
- HENRICH, D.: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie*, Stuttgart, Cotta, 1991.
- HOYOS, E.: *El escepticismo y la filosofía trascendental: estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2001.
- KANT, I.: *Kant's gesammelte Schriften*, hg. Von der Königlich Preußischen, später Deutschen, später Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaft, Berlin, 1902.
- LAUTH, R. (ed.): *Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold*, Bonn, Bouvier, 1794.
- LAZZARI, A.: "Fichtes Entwicklung von der zweiten Auflage der Offenbarungskritik bis zur Rezeption von Schulzes Aenesidemus", *Fichte-Studien* 9 (1997) 181-196.
- LAZZARI, A.: *Das Eine, was der Menschheit Noth ist. Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789-1792)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fommann-Holzboog, 2004.
- MARX, K. J.: *The Usefulness of the Kantian Philosophy: How Karl Leonhard Reinhold's Commitment to Enlightenment Influenced his Reception of Kant*, Berlin, de Gruyter, 2011.
- OLIVETTI, M. M. (ed.): *K. L. Reinhold. Alle Soglie dell'Idealismo, Special Archivio di Filosofia/Archives of Philosophy LXXIII*, 1-3 (2005).
- ONNASCH, O.: "Einleitung", en REINHOLD, K. L.: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (Teilband 1)*, Hamburg, Felix Meiner, 2010.
- PICHÉ, C.: "Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold im Jahre 1793. Die Trieblehre und das Problem der Freiheit", en BONDELI, M. y LAZZARI, A. (eds.): *Philosophie ohne Beinamen* (2004).
- REINHOLD, K. L.: *Gesammelte Schriften*, Kommentierte Ausgabe, ed. por Bondeli M., Schwabe, 2007.
- SCHRADER, W. H.: "Einleitung", en REINHOLD, K. L.: *Über das Fundament des philosophischen Wissens. Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hamburg, Felix Meiner, 1978.
- STAMM, M.: "Das Programm des methodologischen Monismus; Subjekttheoretische und methodologische Aspekte der Elementarphilosophie K. L. Reinholds", *Neue Hefte für Philosophie* 35 (1995) 18-31.
- STOLZ, V., HEINZ, M. y BONDELI, M. (eds.): *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin, de Gruyter, 2012.
- TURRÓ, S.: "De la filosofía crítica a la filosofía com a ciència estricta", *Convivium. Revista de Filosofia* 12 (1999) 61-76.
- VILLACANAÑAS, J. L.: *La filosofía del idealismo alemán (vol. 1)*, Madrid, Síntesis, 2001.

Traducción del texto:
Sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia (1790)

La siguiente traducción se ha realizado a partir del texto original de 1790 de los *Beyträge I* (339-372), cuya paginación se ha señalado en el texto entre corchetes. Para su traducción se ha tenido en consideración la traducción italiana ofrecida por F. Gallo y la portuguesa de Ricardo Barbosa (cf. Gallo 1993; Barbosa 2009, respectivamente). Para la traducción de ciertos términos técnicos, se han seguido los siguientes criterios: ‘reconocido universalmente como válido’ traduce el término ‘*allgemeingeltend*’ para diferenciarlo así de ‘*allgemeingültig*’ (diferencia importante en Reinhold tal y como expone en su *Versuch*, 71, §1). ‘Fundamento’ es siempre ‘*Grund*’. Para traducir ‘*Entwicklung*’ o ‘*entwickeln*» se ha optado por ‘exponer’, si bien este término debe ser entendido en su sentido más originario de ‘ex-poner’ o ‘des-envolver’ (que como tal traduciría el término ‘*ent-wickeln*’ tal y como lo usa Reinhold). Por ‘principio’ se ha traducido, sobretodo, ‘*Princip*’, pero también ‘*Satz*’, cuando dicho término se formulaba dentro del contexto de la cuestión del ‘primer principio de la filosofía’; si no, ‘*Satz*’ ha sido traducido siempre como ‘proposición’. ‘*Grundsatz*’ se ha traducido como ‘primer principio’, tenga o no el adjetivo alemán ‘*erster*’, para poder así diferenciarlo de ‘*Princip*’. ‘*Folge*’ se ha traducido, dependiendo del contexto, como ‘consecuencia’, ‘derivación’ o ‘conclusión’, siempre en el sentido lógico de los términos. El adjetivo ‘*ausgemacht*’ o su sustantivación ‘*das Ausgemachte*’ (y no así el verbo ‘*ausmachen*’) se ha traducido, principalmente, como ‘[aquello] aceptado como cierto’ (en el sentido de ‘estar de acuerdo’). El adjetivo ‘*durch sich selbst bestimmt*’ se ha traducido como ‘determinado por sí mismo’. Cuando Reinhold se refiere a ‘facultades’ como ‘*Sinnlichkeit*’, ‘*Vernunft*’, etc., éstas se han traducido con mayúsculas: ‘Sensibilidad’, ‘Razón’, etc.; ‘*Vorstellungsvermögen*’ se ha traducido como ‘facultad de Representación’. Por último, ‘hecho’ traduce el término ‘*Tatsache*’, mientras el término alemán ‘*Faktum*’ se deja en su versión latina ‘*factum*’. En muchas ocasiones se ha intentado evitar la pasión de Reinhold por enumerar un gran elenco de frases principales antes de añadir una subordinada mediante diversas fórmulas que hiciesen posible una lectura más fluida en castellano –como, por ejemplo, el uso de paréntesis no existentes en el texto original–. Como es habitual en las traducciones de estos textos, se ha cambiado la escritura antigua de nombres como Leibnitz o Wolf a la actual, respectivamente Leibniz y Wolff.

Contribuciones para la rectificación de los malentendidos sucedidos hasta el momento entre los filósofos de Karl Leonhard Reinhold

Primer volumen

En lo que respecta al fundamento de la Filosofía elemental

1790

[339] V. Sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia rigurosa

Δός μοι πᾶ στῶ

[341]

Toda disputa honrada entre filósofos presupone un *malentendido*, o por parte de quien ataca, o por parte de quien se defiende, o por parte de ambos. El uno puede no estar convencido de la tesis del otro, o porque no ha entendido la misma y sus fundamentos, o porque dicha tesis es realmente falsa. Si es el último caso, y son realmente verdaderos los fundamentos mediante los cuales quien ataca demuestra esa falsedad, entonces es imposible que la disputa continúe a menos que dichos fundamentos sean malinterpretados por quien se defiende. Uno no se da cuenta de haber malentendido algo hasta que no ha llegado al *fundamento* del malentendido. Esto no sucede siempre, y en el caso de los malentendidos filosóficos es algo poco habitual; de ahí que las contiendas entre filósofos terminen, [342] de forma general, sin que nada se decida, aferradas ambas partes a su opinión. Por muy infrecuente que sea el que se manifieste un malentendido *en su fundamento* (y por lo tanto, por infrecuente que sea el que se reconozca un malentendido como tal), todo malentendido se manifiesta de manera inevitable en sus *consecuencias* mediante la variedad de convicciones diferentes, mediante el ansia de refutar, en una palabra: mediante el hecho de que uno se ve forzado a negar su aprobación a la tesis de otro, o bien inmediatamente o mediante las proposiciones que de ésta se derivan. Si la tesis afirmada es considerada inmediatamente y por sí misma como incorrecta, se demuestra la negación de la proposición, y mediante tal demostración se le da a la proposición su auténtico sentido; entonces, en no pocas ocasiones se resuelve el malentendido. Si, sin embargo, una tesis es aceptada a partir de un mero malentendido (y, por lo tanto, es entendida en un sentido completamente contrario a aquel en el que fue formulada) y de tal tesis sólo es negada alguna de sus conclusiones (siendo ésta, además, una de la más lejanas), entonces la disputa llega a ser *interminable*; las partes en disputa son en este caso separadas por una proposición sobre la que se creen en acuerdo y, justamente por ello, permanece entre ambos sin ser examinada, la cual los distancia cada vez más a medida que su disputa continúa. Cuanto más numerosos son los pasos [343] de la argumentación que une la conclusión en disputa con su malentendido fundamento, tanto más difícil es que pueda ser vislumbrado el punto del malentendido por ambas partes. El uno inculpa al otro de negar una correcta derivación de las premisas concedidas; el otro al uno de haber afirmado sin ningún fundamento una proposición como demostrada; y así, ambos se distancian mutuamente en la medida en que recíprocamente se recriminan ofensas contra la lógica, o el uno exige y el otro da formulaciones diversas del problema que sólo hacen aumentar aún más la discusión ya que no dan con el punto del malentendido: una proposición admitida por ambos.

De hecho, a menudo, pero tampoco siempre, es la escasa perspicacia del espíritu, la ignorancia, la precipitación, las pasiones incontroladas, etc. lo que da lugar a los malentendidos

ocultos que han hecho del campo de la filosofía, hasta el momento, un campo de batalla en el cual hay mucho sobre lo que se discute y poco en lo que se está de acuerdo. Hay malentendidos entre los filósofos que se deben a la Filosofía misma, o si se quiere, que pertenecen al desarrollo en el que se encuentra la Razón filosofante en cada uno de sus paulatinos pasos. [344] Aquí consideraré, por encima de cualquier otro, los malentendidos que tienen su fundamento en el hasta ahora lamentable estado, o más bien, en la completa carencia de una *Filosofía elemental*.

Todo lo que he dicho en los tratados precedentes sobre la Filosofía elemental no podrá evitar que una parte de mis lectores entiendan esta ciencia como una *ontología*, otra parte como una *lógica*, u otros incluso como una *psicología empírica*. Explico, por lo tanto, una vez más que por «Filosofía elemental» entiendo el único posible *sistema de principios* a partir de los cuales debe ser construida tanto la filosofía práctica como la teórica, tanto la filosofía formal como la material. Que hasta el momento no ha habido una ciencia tal es un *hecho*. La Filosofía elemental, tal y como yo la imagino, o no existe en absoluto, o se apoya firmemente en un *primer principio reconocido universalmente como válido*, y está acabada en todas sus partes y excluye de su ámbito toda disputa. Otro hecho no menos conocido es la disputa que los filósofos llevan a cabo (ahora más que nunca) sobre los *principios* de nuestras obligaciones y derechos en esta vida, y sobre el fundamento de nuestra esperanza en la vida futura. Que, sin embargo, esta disputa surja y se desarrolle [345] a base de malentendidos que tienen su fundamento en el ámbito de la Filosofía elemental, podría ser obvio para la minoría de mis lectores; no obstante, es algo de lo que no podría estar más seguro.

Quien observe larga y detenidamente (y con el interés que exige la importancia de su objeto) la disputa sobre los *primeros principios* de la moral y el derecho natural, así como sobre los *fundamentos cognoscitivos* de las verdades fundamentales de la moralidad y la religión, se dará cuenta en poco tiempo de que no sólo faltan aún los principios *sobre* los cuales se discute, sino también *a partir de* los cuales y *mediante* los cuales se discute. Normalmente, toda la atención de los participantes en la disputa está dirigida, por un lado, a las *demonstraciones*, mediante las cuales esperan poder asegurar sus proposiciones en disputa y, por otro, en la demostración misma la atención está dirigida a la exposición de un concepto (que uno presupone como no realizada por el otro). Por lo tanto, el *fundamento* de las demostraciones y la exposición de los conceptos se ven tanto más desatendidos cuanto más se cree expresar y asegurar el mismo fundamento mediante proposiciones que uno sabe que el otro concede. No se piensa para nada en dicho fundamento, justamente porque éste es indiscutible o concedido como cierto, y sólo lo discutible e incierto despierta la atención del espíritu; [346] y así, mediante una confusión, quizá propia de los filósofos, se olvida el fin por el medio. Sin proposiciones que puedan ser aceptadas como ciertas, no es posible ninguna demostración; sin embargo, que una proposición sea aceptada como cierta, no implica, de ninguna forma, su idoneidad como *fundamento* de una demostración. Esta idoneidad depende de la relación de la proposición en cuestión con la demostración fundamentada en ella, o con la cadena argumentativa que constituye la demostración; y que aquella relación necesaria sea correcta depende de que la proposición en cuestión *sea completamente determinada*. Y así, ya que en nuestro actual método de filosofar las demostraciones son presentadas pocas veces en una forma lógicamente determinada; ya que en una cadena argumentativa sólo son formulados explícitamente los pasos considerados más importantes; ya que en una argumentación anteceden *tantas* y tan diversas tesis aceptadas como ciertas, y las proposiciones que son explicadas son mezcladas con aquellas de las que no se necesita ninguna explicación; ya que sucede todo esto, es bastante comprensible que en las demostraciones de nuestras disputas filosóficas (a pesar de todo lo indiscutible que se quiera aducir para resolver la cuestión) aquello sobre lo que se discute continúe siempre siendo problemático (no sólo para los participantes, sino también para los espectadores imparciales de la discusión) [347] hasta que sea desplazado por una nueva disputa cuya raíz yace en la anterior.

No es de ningún modo indiferente *de dónde* se ha obtenido aquello aceptado como cierto que está como fundamento de una demostración filosófica, ni *cómo* ha sido obtenido. Para persuadir al vulgo, tanto dentro como fuera del mundo filosófico, uno sólo debe mantenerse firme en los prejuicios *dominantes*. E incluso si se trata de acorralar a un librepensador, rara vez faltarán opiniones y afirmaciones apresuradas del mismo de las que pueda sacar provecho para argumentar contra él *ex concessis*. La historia de las disputas sobre la filosofía *kantiana* provee suficientemente de curiosos y nuevos ejemplos de este método. Sin embargo, el filósofo que esté más atento a los progresos de la ciencia que elabora que al poder señalar los errores y dejar en evidencia a un rival, no deberá refutar

sólo las artimañas de los calumniadores, sino también todos los fundamentos que no sean *filosóficos* en un sentido auténtico; fundamentos que, introducidos en el ámbito de la ciencia a partir de la vida común, ocasionan sólo desorden y confusión en éste. Aquello admitido como cierto por el filósofo debe ser *filosóficamente cierto*; en el ámbito [348] de la filosofía esto significa: o ser determinado mediante fundamentos filosóficos, o ser el mismo *primer principio de toda filosofía*.

Aquello aceptado filosóficamente como cierto no puede ser atribuido ni a datos históricos, ni a fenómenos naturales. Debe ser en sí mismo un primer principio filosófico reconocido universalmente como válido o un principio determinado mediante un tal. Pero, ¿a qué no se le llama hoy un primer principio filosófico! Desde que la escuela *leibniziana-wolffiana* fue sustituida por el modo *empírico, eclético o popular* de filosofar, rara vez se ve a los participantes de una disputa remitiéndose a principios reconocidos universalmente como válidos. Pertenece a la idea bastante general (y aceptada por numerosos escritores relevantes) del carácter del librepensador, que éste deba tener y formular sus *proprios* principios. Aquello tomado como certeza a partir del cual éste funda esos principios, y de lo cual no puede prescindir si quiere que sus principios sean algo *único*, es llamado normalmente *pretensión del sano sentido común*; algo para lo que, en *cuanto tal*, una demostración se consideraría inapropiada o innecesaria. Así, en la medida en que el librepensador deduzca *mediante el razonamiento* su propio principio a partir de una proposición indemostrable, y en la medida [349] en que crea haber elevado dicho principio al rango de un principio filosófico, su adversario es tachado de altamente intolerante o insolente si quiere poner en duda el rango de dicho principio. Por eso, en casi todos los tratados filosóficos, son creados o determinados nuevamente los primeros principios que son usados en dichos tratados. Que aquello que se admite como cierto y que sirve de fundamento a tales obras varíe en cada una de ellas, y no sólo por tener una formulación diferente, sino por contener conceptos distintos, es algo que no le extraña a nadie, pues se da por supuesto que el sano sentido común, que proporciona los principios indemostrables a la filosofía, es (pese a todas la diferencias no sólo de expresión, sino también con respecto a los modos de representarse las cosas) concorde consigo mismo, si bien uno no siempre es capaz de comprender el *cómo* de esa concordancia.

Si, sin embargo, sólo lo admitido como cierto puede ser formulado por el filósofo en una disputa como pretensión inmediata del sano sentido común, o como un *teorema* de la Razón filosofante demostrado en última instancia mediante aquél, entonces éste nunca puede estar seguro de que su adversario no haya unido a tal formulación conceptos que [350], como mínimo, contengan una u otra nota que esté en contradicción con el significado según el cual éste lo ha formulado (todo esto si el adversario, al entender del mismo modo las notas expuestas, no concediese el principio como cierto). De forma bastante habitual son vistas como ciertas algunas proposiciones aducidas sin motivo alguno por un partido y aceptadas por el otro, meramente por el hecho de no ser acompañadas de ningún fundamento; fundamento que si fuese indicado, mostraría de forma suficientemente clara que la proposición ha sido formulada por uno en un sentido que el otro nunca habría concedido. En sus antiguas querellas sobre la naturaleza del alma, el materialista concede al espiritualista la proposición *«ninguna cosa puede ser y no ser al mismo tiempo»*; con ello, el espiritualista entiende por «cosa» la *substancia* de la cosa en sí; el materialista, por el contrario, la mera característica de esa substancia. De este principio, el uno concluye que una sustancia que se llama alma, y cuya unidad absoluta ha probado, no pueda, justamente por ser «unidad absoluta», ser entendida como compuesta de partes; el otro, por el contrario, concede tanto aquel principio, como la unidad absoluta, pero sólo como característica de la substancia, la cual [351] no excluye la pluralidad de las partes, sino más bien la presupone.

Un principio tomado como cierto está asegurado contra todo malentendido oculto sólo en la medida en que *está absolutamente determinado* para todos los participantes de la discusión. Pero, ¿cómo se puede estar seguro de que el principio cumple la condición de un verdadero primer principio si los conceptos vinculados a él no han surgido previamente mediante una descomposición analítica *completa y correcta*, y si no se sabe que éste también ha sido llevado a cabo por el otro partido? ¿De dónde surge la certeza de que por un partido u otro, o ambos, no haya sido introducida una nota de más o dejado una de menos en el conjunto de las diversas notas que componen el concepto de sujeto, o de predicado, o de ambos? ¿Se basará dicha certeza, por ejemplo, en el hecho de que el sujeto y el predicado puedan ser explicados mediante palabras de cuyo significado se pueda tener una *explicación* universal o aceptada por las dos partes? ¿Pero vale también esto para las palabras que aparecen en esa explicación o más bien para sus significados? ¿Hay para cada palabra de

la explicación de nuevo otras explicaciones, y de éstas de nuevo otras, y así hasta llegar a ciertas proposiciones para las cuales es imposible una explicación, [352] y las cuales sean inmediatamente evidentes para cualquiera que las piensa y, mediante las cuales, en tanto que reconocidas universalmente como válidas, se puedan asegurar frente a todo malentendido? Puede suceder que haya un principio puesto como fundamento y aceptado como cierto en el cual el sujeto y predicado de la proposición que lo expresa vengan explicados por ambos partidos mediante una misma formulación, pero si sólo en *uno* de los conceptos que constituye el sentido de la fórmula, una o más notas constitutivas de ésta son incorrectas (o lo que es lo mismo, si uno de los participantes acepta una nota superflua o el otro deja aparte una nota esencial), entonces el principio aceptado como cierto por ambos no hará otra cosa que confundir aún más la disputa que, teóricamente, debería ser solucionada mediante él; disputa cuyo fin es más difícil de alcanzar cuanto más profundamente se oculta el *nuevo* malentendido a ambos participantes, mediante el cual se hace más grande el *anterior*. Así, p. ej., en más de una de las disputas sobre la naturaleza del alma, la proposición: «*la Sensibilidad es indispensable para conocer*», es aceptada por ambos participantes; también el término «*Sensibilidad*» es explicado por ambos mediante la fórmula «*capacidad del alma de recibir impresiones*». Pero un participante, por la palabra «*impresiones*», [353] entiende «representaciones reales» y, en esa medida, la Sensibilidad no es una especie, sino el género mismo de la «*facultad de representación*». El otro no entiende por «*impresiones*» otra cosa que «efectos de origen externo» mediante los cuales la facultad que pone en acto la representación manifiesta ser algo independiente de la Sensibilidad en sí misma; y, en esa medida, la Sensibilidad es para éste una naturaleza contingente de la capacidad de representación. El uno piensa una nota de más en el conjunto de todas las características de la Sensibilidad, el otro una de menos; y su convicción común de la indispensabilidad de la Sensibilidad está tan alejada de poder acercarlos mutuamente que más bien, mediante tal convicción, sólo se distancian cada vez más.

Ninguna proposición que *sólo mediante otras proposiciones* pueda ser absolutamente determinada y asegurada frente a todo malentendido, puede ser admitida en la filosofía como un *principio absolutamente primero*, ni puede ser formulada sin mayor exposición en las disputas filosóficas con la seguridad de no ser malentendida. Al principio absolutamente primero, si existe uno tal, no debe serle ni posible, ni lícito, conseguir la determinación de su sentido mediante otra proposición; y, por lo tanto, debe estar asegurada frente a todo malentendido *mediante sí misma*. [354] Las notas de los *conceptos* que son formulados mediante él, deben, por lo tanto, poder ser determinados *mediante él mismo*; no pueden ser deducidas de otras notas y, por lo tanto, deben estar contenidos en él cómo *las últimas notas originarias de todo lo representable*. (Según mi opinión, esto no puede ser válido para otro principio que no sea el *principio de la conciencia*. Los conceptos de «*sujeto*», «*objeto*» y «*representación*» que son formulados mediante él, son determinados mediante él mismo o mediante el *distinguir* y el *referirse* que éste expresa. Tales conceptos no pueden ser deducidos a partir de otra nota, surgen inmediatamente a partir de la conciencia expresada mediante el principio y son las últimas notas originarias de todo lo representable. El principio de la conciencia es por lo tanto un principio determinado absolutamente *por sí mismo*, de hecho, el *único posible*; en la medida en que todos los restantes sólo aducen conceptos que son determinables mediante *otras proposiciones* y cuyas notas necesariamente deben tener su origen, en última instancia, en aquellas que son determinadas *originariamente* en el principio de la conciencia).

Sea cual sea y se le quiera dar el nombre que sea al principio determinado por sí mismo, éste es lo único cierto que puede ser admitido [355] sin ningún tipo de temor por un posible malentendido. Cualquier otra proposición sólo puede ser usada como cierta de forma segura contra todo malentendido cuando ha estado determinada a partir de un principio determinado por sí mismo. Por lo tanto, en la medida en que en la filosofía no se haya hallado y formulado un principio que sea determinado por sí mismo, las proposiciones aceptadas como ciertas sólo podrán tener el carácter de «*ciertas*» en un significado muy impropio y vacilante; éstas podrán ser entendidas correctamente sólo de forma *contingente* y no habrá medio seguro para asegurarlas frente a todo malentendido oculto.

Un *principio que se determine a sí mismo puede y debe ser un principio reconocido universalmente como válido*. Un principio *no* absolutamente determinado puede ser aceptado como cierto a partir de un mero malentendido. Esto sucede siempre si el fundamento de la unión del predicado con el sujeto yace en una nota superflua, que ha sido introducida de forma descuidada en los conceptos o, del mismo modo, en la carencia de una nota que ha sido dejada de lado. Algo que si

se hubiese notado, habría hecho imposible el juicio. En estos [356] casos, el principio formulado y tomado como cierto por uno de los partidos deberá ser negado por el otro, que piensa correctamente dicho concepto. El caso también puede ser a la inversa y el principio verdadero tenido como cierto puede ser negado por el otro al introducir éste una nota superflua en los conceptos o al dejar de lado una nota esencial en los mismos. Esto, sin embargo, es imposible que suceda en el caso de un principio que se determine a sí mismo. Ya que las notas que éste contiene son absolutamente determinadas mediante la acción misma del establecerlo en una fórmula judicativa: así, o *no puede* ser pensado de ninguna manera o *debe* ser pensado *correctamente*; y de esta forma dicho principio no se puede ni afirmar ni negar mediante un malentendido. Las notas del concepto no son en este caso presupuestas como determinadas mediante otras proposiciones, sino sólo presentadas en su forma determinada mediante sí misma. Para llegar a ser *completamente* conscientes de las notas *originarias* de este concepto, no se necesita, en el caso de dicho principio, de ningún *razonamiento* mediante el cual pudiesen colarse presuposiciones incorrectas; sólo se necesita la mera *reflexión* sobre el significado de las palabras, el cual es determinado mediante sí mismo por el mismo hecho que expresa. Tal principio no necesita de ninguna premisa; no autoriza premisas, sino que formula él mismo todo aquello que necesita para ser comprensible [357] (si y en qué medida esto sucede en otro principio que no sea el que expresa el *factum de la conciencia*, debe ser dejado aquí sin decidir. Yo sólo afirmo que esta proposición o principio, si es un principio determinado absolutamente por sí mismo, y en la medida en que es uno tal, o no puede ser pensado de ningún modo o ya sólo con su ser pensado se asegura de todo malentendido y, en esa medida, es *reconocido universalmente como válido*).

El principio que se determine a sí mismo sólo puede ser uno y único. En la medida en que se determina a sí mismo, no le puede preceder otra proposición mediante la cual éste, o alguna de sus notas, fuesen determinadas. Las notas de su definición no pueden estar contenidas en una nota más elevada y general, sino que deben ser las más elevadas y generales. Si se pudiese pensar una nota más alta y general que no fuese determinada mediante, y en, dicho principio, entonces, las notas contenidas en él deberían ser subordinadas a la nota más alta y, así, ser determinadas por la misma; dicho principio no sería entonces ningún principio determinado por sí mismo. Éste debe formular la característica *más alta y general* que se pueda pensar y, en consecuencia, aquello que es común a todo lo representable; por lo tanto, [358] el género representable más alto. Ya que dicho género sólo puede ser *uno único*, así, también debe ser uno único el principio, en cuanto la proposición que se formula en él determina el único género más alto. (Aquí debo dejar a la consideración de los más agudos pensadores de entre mis lectores poder tomar como cierto lo siguiente: ¿se puede pensar una proposición que pueda ser previa al principio de la conciencia y de la cuál éste sólo sea algo subordinado? ¿No es la nota de la *representabilidad*, inmediatamente formulada por el principio de la conciencia, la más alta y general entre *todo lo representable*? Sin duda alguna, esta nota es más general que la nota de lo *pensable*, e. d., de lo representable mediante el *entendimiento*, la cual ha sido tenida hasta el momento como la más general en el ambiguo concepto de *cosa*).

Desde el momento en el que sea hallado un principio determinado por sí mismo, sea el que sea, la filosofía se encontrará en posesión de un *único principio supremo, reconocido universalmente como válido*, el cual, por lo tanto, será *primer principio* en sentido estricto, a saber, primer principio de todos los principios: primer principio no de la metafísica, no de la lógica, sino de la *filosofía*. Todo lo aceptado como cierto, en la medida en que necesita de un primer principio para poder estar asegurado frente a todos los malentendidos, [359] debe ser determinado mediante el *primer principio* mediata o inmediatamente. Y digo «*en la medida en que necesita un principio*», y repito que aquí no se habla de datos históricos o físicos. Aquí sólo se habla de los problemas estrictamente filosóficos, y principalmente de los fundamentos aún sin elaborar de nuestros derechos y obligaciones, y nuestras expectativas más allá de la tumba. Digo «*mediata o inmediatamente*» y con ello debería ser bien entendido que no todo lo que puede ser aducido en filosofía como principio puede estar contenido *inmediatamente* en el primer principio concebible. Y, sin embargo, no se puede concebir en filosofía un principio absolutamente determinado que no deba estar subordinado *mediatamente* al primero. Este principio, por lo menos mediante sus premisas (es decir, mediante las notas más altas contenidas en su sujeto) debe depender del primer principio como su último anclaje, en el cual convergen como su fin todas las cadenas de todos los conceptos determinados filosóficamente, y en el cual se sostienen todos.

Si el principio determinado por sí mismo no ha de ser usado indebidamente, y si ha de ser usado [360] exitosamente en las disputas de los filósofos sobre nuestras obligaciones y derechos, etc., entonces, antes de nada, ha de ser edificada sobre él la Filosofía elemental. El primer principio de toda filosofía no expresa otra cosa que las notas más altas y generales de todo lo representable que, en cuanto tal, es *determinado* absolutamente, pero no *expuesto* absolutamente. Antes de que una exposición completa no haya descompuesto y diferenciado todo lo que está contenido en las notas determinadas mediante el primer principio, éste podrá ser correctamente pensado, pero será estéril; no se tendrá una conciencia tan clara de las notas generales contenidas en el principio (y necesarias para la subordinación de conceptos y principios a éste), y por lo tanto, siempre se correrá el riesgo de que en su aplicación falten algunas notas esenciales o de poder introducir alguna superflua (si el *principio de la conciencia* es el primer principio de la filosofía, entonces éste constituye la exposición de todas las notas determinadas por él de la mera *representabilidad en general* o *teoría de la capacidad de representar en general* y, al mismo tiempo, constituye las *bases* de la filosofía elemental – si bien sólo las meras bases).

Después de la exposición completa de aquello que es determinado *en* el principio [361] determinado por sí mismo, vendrían, por encima de todo, el descubrimiento y exposición de todos los conceptos y proposiciones que son contenidos *inmediatamente no en, sino bajo* él. Entiendo por éstos aquellos conceptos o proposiciones que mantienen una relación con el primer principio como las especies respecto a su género *más próximo* y, por lo tanto, expresan características que están subordinadas a las suyas, pero no contenidas en ella. Si son *descuidados* estos conceptos o proposiciones, entonces sería inútil el primer principio y, del mismo modo, serían inútiles las bases fundadas en éste para la meta de la filosofía trascendental. En las disputas, p. ej., de los primeros principios de la moral y del derecho natural, los principios de dichas ciencias no pueden ser reducidos a los principios de la filosofía y examinados mediante ellos, porque faltan los *conceptos mediadores* y los principios que están entre ellos. Todo concepto genérico que no esté determinado inmediatamente mediante un principio absolutamente primero, debe renunciar a todo intento de exposición exitosa en la medida en que los géneros mediadores entre él y el *primero de todos* permanezcan indeterminados y sin exponer. Con que sólo un género sea descuidado, entonces, justamente por eso, estarán contenidas en las premisas de género subordinado notas indeterminadas y de la proposición que la misma expresa, [362] que sólo podrá ser asegurada frente a la inexactitud por puro azar. Si no se presta atención al género más próximo inmediatamente y, por ello, se pasa inmediatamente al más lejano, entonces a las notas del último les faltaría algo esencial o serían sustituidas por algo diferente a ellas. (Los *primeros principios* que están contenidos *inmediatamente* en el principio de la conciencia son proposiciones que expresan los modos particulares de la conciencia: 1) la conciencia de la representación, 2) la conciencia del sujeto o autoconciencia, y 3) la conciencia del objeto como tal –éste último se llama *conocimiento* en la medida en que se eleva a la conciencia de lo representado, diferente de la representación representada y de lo representante representado y, por lo tanto, es acompañado por los dos primeros modos de la conciencia–. Las proposiciones que expresan estas tres especies de la conciencia son determinadas mediante el *principio de la conciencia* sólo atendiendo a la nota genérica contenida en éste, es decir, a la conciencia en general; y del mismo modo, cada proposición que expresa una especie de la conciencia se determina a sí misma, no menos de cuanto lo haga el principio de la conciencia en general, atendiendo a sus notas propias que la diferencian como especie de la conciencia tanto del género [363] como de las especies restantes. Ésta se determina como aquella: a partir del mero hecho que ella expresa, sin necesidad de algún tipo de razonamiento sino sólo mediante la reflexión; y, en esa medida, se determina como algo reconocido universalmente como válido. Así, del mismo modo que el concepto «representación» y «lo representable en general» debe ser determinado absolutamente mediante el principio de la conciencia como el género más alto y, a partir del mismo, deben ser expuestos completamente los principios de dichos conceptos; del mismo modo, los conceptos de las especies concretas de la representación deben ser determinados a partir de las proposiciones de las especies de la conciencia. Y así, deben ser determinados absolutamente y expuestos de forma completa como los modos inmediatos y más próximos de lo representable: la representación de y aquello representado, por ejemplo, la Sensibilidad, del Entendimiento y la Razón. Dichas exposiciones constituyen, por lo tanto, el contenido de la Teoría de la capacidad cognoscitiva en general, luego de la Teoría de la Sensibilidad, del Entendimiento y de la Razón, en las que *se agota* la Filosofía elemental. Dicha Teoría, en cuanto Filosofía elemental, es ciencia de aquello determinado *inmediatamente* mediante la conciencia y, por

lo tanto, mediante los principios reconocidos universalmente como válidos determinados por sí mismos que lo expresan; es ciencia de las representaciones como tales, y por lo tanto, también de lo representable en general y de lo representable mediante Sensibilidad, Entendimiento y Razón; es ciencia de las formas de [364] las representaciones y, en esa medida, ni filosofía teórica, ni práctica, sino premisa de ambas. La mera representación, su género y especies, es el objeto de la Filosofía elemental; la representación en relación al objeto, su género y especies, objeto de la filosofía teórica; y la relacionada con el mero sujeto, su género y especies, objeto de la práctica).

Ni la filosofía teórica ni la filosofía práctica pueden ser establecidas con algún éxito como ciencias reconocidas universalmente como válidas, realmente asentadas en sus principios y aseguradas contra todo malentendido, *antes de que sea establecida definitivamente la Filosofía elemental y sus fundamentos*. Y así será mientras sólo una nota que pertenezca de forma esencial al ámbito de la Filosofía elemental quede indeterminada y sin exponer y, en esa medida, las premisas que son presupuestas en la filosofía teórica y práctica (que aparecen como conceptos genéricos) sean incompletas y, por lo tanto, los principios mismos no estén totalmente determinados, sean vacilantes, ambiguos y no puedan ser otra cosa que convicciones generales del librepensador.

[365] ¡Acaso debería pensar que pretendo demasiado cuando a vosotros, librepensadores de mi nación, con valor y vocación filosófica, en nombre de lo *único que es necesario a la humanidad* y, junto a esto, en nombre de nuestra Razón común, aquello que debe ser para vosotros lo más sagrado, os imploro suspender todo examen, refutación o exposición de todas las disputas sobre los primeros principios de nuestras obligaciones y derechos en esta vida y el fundamento de nuestras esperanzas en la vida futura; y del mismo modo, de todas las disputas sobre las ventajas de la filosofía de Kant, Leibniz, Locke o de cualquier otro autor, incluso también de todos los intentos de examinar los principios de Locke, Leibniz, Kant o del escritor que sea, hasta que no hayáis decidido, expuesto e investigado lo *único que es necesario a la filosofía*, y por lo tanto, necesario para todos vosotros!

El resultado de todas vuestras disputas ha sido hasta el momento nuevas *cuestiones en disputa*. ¡Amigos de la filosofía crítica! Con razón os habéis decidido en la disputa entre *Leibniz* y *Locke* sobre el racionalismo y el empirismo, y en la disputa entre *Hume* y los *dogmáticos* sobre el *escepticismo* y [366] el *dogmatismo* por la Crítica de la Razón. Pero, ¿es vuestra filosofía, es decir, el resultado de esa decisión, menos atacada por ello? ¿Acaso nunca se ha dado una disputa más problemática que la actual entre los defensores y los contrarios a vuestra filosofía? Entiendo el *Ensayo sobre la capacidad de representación* como el resultado que he extraído de la disputa entre *kantianos* y *antikantianos*; disputa para cuya solución quise aportar el mismo. Sólo desde hace menos de un año está mi teoría en las manos del público; y sus partidarios se cuentan tanto entre los kantianos como entre los antikantianos. Cualquier otro nuevo ensayo que no parta de algo realmente *reconocido universalmente como válido*, y que no trate de otra cosa que de la exposición de aquello reconocido universalmente como válido en la cualidad de un primer principio, debe tener necesariamente el mismo destino; y su afortunado éxito no puede ser otro que el de hacer olvidar una vieja disputa por una nueva.

¡Hombres que no encontráis indigno de vuestro examen este ensayo! ¿Queréis que esté predisposto [367] a atender vuestras consideraciones? Entonces partid conmigo del principio que tomo como proposición reconocida universalmente como válida, o dirigid toda la agudeza de vuestra crítica contra esta única proposición. Pero vosotros mismos, con ello, tendréis que partir de un principio reconocido universalmente como válido si no queréis ser malentendidos por mí y el resto de vuestros lectores.

Debe ser posible una proposición reconocida universalmente como válida como primer principio, o la filosofía como ciencia es imposible y los fundamentos de nuestras obligaciones éticas y nuestros derechos y, por lo tanto, estas obligaciones y derechos mismos, deben quedar eternamente sin decidir. Y así, el azar debe mantener eternamente su papel guía en las cuestiones humanas, cuestiones que según vuestra convicción, vosotros nobles de espíritu, nacen *de la Razón*. Queréis derrocar al azar del trono de la Razón, pero le dejáis guiar la querrela que anunciasteis contra él mismo. Es el azar el que ocupa el puesto del principio más alto de vuestra filosofía en la medida en que dejéis este trono desocupado. Del azar dependerá, como ha sucedido hasta ahora, si las obras de vuestro espíritu pueden ser entendidas por algunos o no; y con ellas, también el destino de los nobles frutos de vuestro [368] talento y empeño dependerá en buena medida de su capricho.

¿Os puede ser indiferente no ser entendidos? Y, ¿a partir de un malentendido, alabados y valorados por vuestros parientes de espíritu y corazón para los cuales vosotros habéis pensado y escrito por primera vez? – ¿qué significa para *vosotros* la ovación no merecida, el defecto que no os puede instruir, de quien comparte vuestra opinión?

Cuanto más se introducen vuestras disputas en el territorio de la especulación, algo que sucede cada vez que una de vuestras obras formula un nuevo punto de disputa, más disminuye el número de aquellos que tienen el tiempo, el talento, el ánimo y la vocación para, ya no digo ser participantes, sino espectadores de la disputa. De los pocos que continúan discutiendo, la mayor parte son fríos sofistas hipocondriacos que, una vez secas las fuentes de la sensación, les interesa sólo el especular por especular, quedando así atrapados en sus juegos mentales mediante sutilezas cada vez mayores; la otra parte son estridentes novatos que con sus primeras lanzas sólo cubren el campo de batalla de polvo.

[369] Desde hace un tiempo disminuye de forma evidente la influencia de la filosofía sobre las restantes ciencias, y aumenta la indiferencia de los custodios y simpatizantes de las últimas frente a la primera. De la *teología* y la *jurisprudencia*, la filosofía ya no es más la antigua directriz; e incluso los ilustrados teólogos y juristas, orgullosos de lo obtenido con la ayuda de la *historia*, creen poder prescindir de ella. ¿Cómo podéis, vosotros filósofos, encontrar excusable tal situación, si pensáis cuánto debe ser desagradable, incluso para la mejor cabeza dedicada al interminable trabajo del hombre de negocios o del erudito, pasar los caminos de espinas de la especulación que llevan hasta vuestro santuario, santuario que alejáis cada vez más del ámbito del mundo real y hundís más profundamente en el reino de las posibilidades? ¿Cuánto está justificada la indignación de una cabeza tal, si en ese santuario, en el altar del librepensador de profesión, ésta no recibe otra explicación que una que, *de tres partidos, es aceptada por uno solo de ellos*?

[370] Sólo mediante un principio reconocido universalmente como válido puede y debe ser eliminada la deshonra de la filosofía de ser, en relación con las ciencias restantes, o esclava o algo totalmente inútil. Mediante un principio tal, la filosofía será reina de todas ciencias en sentido estricto; dichas ciencias le concederán de buena gana y sin envidia el rango tan pronto como la filosofía esté en la disposición de darles la firmeza y la dignidad de ciencias verdaderas que inútilmente les había prometido antes, y que no podían ser obtenidas de otra parte.

¡Hombres que me entendéis cuando hablo de la única cosa que necesita la humanidad! ¡Vosotros que ahí donde se trata de actuar, os reconocéis mediante una mirada, mediante un apretón de manos como hijos de uno y el mismo espíritu! ¡Vosotros que sólo tenéis *una única* voluntad! ¿Es posible que debáis permanecer eternamente entre vosotros mismos como vuestros más temibles adversarios, tan pronto como cogéis una pluma para expresar lo que *pensáis* con una y la misma voluntad en la que os reconocéis como hermanos? Por poco [371] que sea vuestro montoncito en la faz de la Tierra, por poco que podáis contrarrestar la astucia y el poder de vuestros adversarios con la astucia y el poder para alcanzar vuestras metas, sois, sin embargo, *los más fuertes* desde el momento en el que vuestro pensar nace de un principio reconocido universalmente entre vosotros como válido. Mediante la primera y auténtica *fuerza de la humanidad*, mediante la *Razón*, para la cual y mediante la cual combatís contra la estupidez e ignorancia, deberíais haber sido los más fuertes desde hace tiempo si vosotros mismos no os hubieseis constreñido a trabajar unos contra otros. Sólo a causa de vuestra lucha recíproca, en la cual siempre uno derriba lo que ha construido el otro, podéis y os veis obligados a perder vuestro crédito e influencia. Y esta batalla, inútil desde el momento en el que se ha encontrado un primer principio, debe hacer esperar eternamente, con sus desdichadas consecuencias y sin aportar a la meta de la lucha racional, la *paz*, en la medida en que el primer principio, a partir del cual nacen vuestras investigaciones, no sea *uno solo y reconocido universalmente como válido para todos* vosotros, como la ley según la cual Dios [372] *en nosotros*, la *Razón en su actuar*, determina nuestro querer, y funda la bella concordancia de los corazones en todas las diferencias de los modos de representación del espíritu; aquella que debe ser obtenida si no queréis que continúe siendo un misterio para vosotros vuestro auténtico origen.



Recensiones

Immanuel Kant: *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología*. Introducción, edición crítica y traducción de Manuel Sánchez Rodríguez. Granada, Comares, 2015, 272 pp. ISBN: 978-8-4904-5261-5.

IORELLA TOMMASINI¹

Las *Lecciones de Antropología* reúnen una selección de extractos traducidos al español, muchos de ellos inéditos en nuestra lengua, de las *Vorlesungen über Anthropologie* publicadas en 1997 en el tomo XXV de la *Akademie-Ausgabe* y editadas por Reinhard Brandt y Werner Stark. Manuel Sánchez Rodríguez eligió para esta edición aquellos materiales que traten sobre temas y problemas relativos a la estética o que sean relevantes para su contextualización y análisis, desde una perspectiva tanto histórica como sistemática. El cuerpo principal de la edición está constituido por fragmentos de la *Antropología Collins* (1772/1773), *Antropología Parow* (1772/1773), *Antropología Friedländer* (1775/1776), *Antropología Pillau* (1777/1778), *Antropología Menschenkunde* (1781/1782 [?]), *Antropología Mrongovius* (1784/1785) y *Antropología Busolt* (1788/1789 [?]), cuidadosamente anotados y comentados. Asimismo, la edición incluye, en las notas al pie, una amplia selección de las *Reflexiones del Legado Póstumo*, de *Apuntes de Lecciones* (en ambos casos, no solo de antropología sino también de metafísica, moral y lógica), y de correspondencia pertinente a la temática en cuestión. El criterio utilizado para la compilación de estos materiales complementarios es el mismo que guía el armado del *corpus* principal de la edición: su relación directa o indirecta con la historia de la formación y evolución del proyecto estético de Kant desde la década del '70 hasta la publicación de la *Crítica del Juicio*.

La edición y traducción de los fragmentos de los *Apuntes de lecciones de Antropología* está acompañada de un aparato crítico notable, con abundantes referencias a otros textos kantianos en virtud del contenido temático, a sus posibles interlocutores, a los autores que Kant citaba a lo largo de sus clases, a discusiones de la época y explicaciones de algunos conceptos centrales de la filosofía crítica en particular y de la Ilustración alemana en general. Además, la edición cuenta con un estudio preliminar, un listado de fuentes cuya influencia puede rastrearse en los materiales compilados, una selección de literatura secundaria relativa al tema objeto de estudio, un índice de los extractos traducidos en las notas al pie, un índice de nombres y un índice de materias; todos ellos, de mucha utilidad para el lector interesado en el estudio de los materiales ofrecidos. Para facilitar la eventual contrastación de la versión castellana con el original, el traductor consigna la paginación de la *Akademie-Ausgabe* y, en muchas ocasiones, repone entre corchetes los conceptos claves en alemán.

En el estudio preliminar, Sánchez Rodríguez ofrece algunas consideraciones metodológicas en lo que atañe al trabajo con las reflexiones y los apuntes de lecciones y a la utilidad de estos materiales. Por un lado, es necesario diferenciarlos de la obra publicada, ellos no sirven para reconstruir las tesis formuladas por Kant, sino más bien para estudiar el desarrollo intelectual del autor que conduce a la aceptación de esas tesis, sus intereses, los problemas que promueven su reflexión, las posibles respuestas, la influencia de ciertos pensadores y tradiciones filosóficas, etc. Por otro lado, es preciso destacar la dimensión pragmática de las *Lecciones de antropología*, pues mediante la actividad académica Kant llevó a cabo un programa de formación ilustrada del ciudadano y de enseñanza didáctica de asuntos concernientes a la moral, la religión y la política. En este sentido, Kant tenía una 'doble vida': una actividad 'escolástica', plasmada en la publicación de sus obras filosóficas, y una actividad docente, destinada a la posibilidad de que esos conocimientos llegaran a la

¹ Universidad de Buenos Aires – CONICET.

sociedad, no menos decisiva que la primera para la difusión y la recepción del criticismo en las universidades y Academias de su época.

En segundo lugar, el autor destaca el carácter pragmático de la antropología kantiana frente al enfoque psicológico de Baumgarten o especulativo de Platner, su propósito general consiste en determinar las condiciones de aplicación, comunicación y aprendizaje del conocimiento escolar en la sociedad. La antropología no puede formar parte de la filosofía teórica, en la medida en que no tiene como objeto ofrecer un cuerpo teórico de conocimientos, sino que debe incluirse en la filosofía práctica. En este marco, la antropología pragmática es concebida como el complemento de la moral porque se encarga de abordar el problema de la aplicabilidad sensible de los principios puros de la moral en la experiencia de los seres humanos.

Por último, buena parte del estudio preliminar está dedicado al problema estético en el desarrollo intelectual de Kant desde 1770 a 1790, con particular atención a la reconstrucción de los antecedentes y a la génesis de la deducción del juicio del gusto presente en la tercera *Crítica*. Sánchez Rodríguez pone de relieve la estrecha relación sistemática entre la crítica del gusto que Kant esboza en las *Reflexiones* y en las *Lecciones de Antropología* alrededor de 1770 y la fundamentación del conocimiento sensible que defiende en la *Disertación*. En ese texto, los principios formales y *a priori* de la sensibilidad son formulados con distinción de los principios del entendimiento. La constitución objetiva del fenómeno como objeto de la sensibilidad se realiza sin presuponer el uso del entendimiento y el uso lógico-discursivo de esa facultad. A través de la delimitación de la sensibilidad con respecto al entendimiento, Kant le otorga objetividad sensible a lo bello, en la medida en que el concepto de ‘distinción sensible’ está fundamentado en principios de la sensibilidad, de naturaleza no discursiva.

El autor explora la tesis de que, a pesar de la distancia entre las tesis kantianas sobre la estética del período pre-crítico y la *Crítica del Juicio*, hay importantes elementos de la estrategia argumentativa que Kant emplea en la deducción del juicio del gusto presente en el texto de 1790, que ya habían sido bosquejados en aquel primer período. Además, la génesis de la solución crítica al problema de esa deducción se puede rastrear en dos *Reflexiones* datadas en la década del '80. En efecto, La *Reflexión* 942, que corrige y desarrolla el esbozo de la deducción de la *Reflexión* 988, plantea que la validez del gusto no se basa en una actividad psicológica que debe ser presupuesta en todos los seres humanos sino en la idea racional y subjetiva de lo suprasensible. Este concepto permitirá explicar en la *Crítica del Juicio* “la especificidad de la validez subjetiva del gusto como una pretensión ideal de adhesión universal que no se basa en una uniformidad de la naturaleza sensible de la humanidad, sino en la idealidad de su naturaleza suprasensible y racional” (L). Según Sánchez Rodríguez, “la madurez crítica del desarrollo intelectual de Kant no viene dada por el ejemplo de un «argumento» novedoso, que constituiría la deducción transcendental del juicio de gusto. Más bien, como hemos comprobado hasta aquí, Kant emplea para su deducción un «viejo» argumento, cuyos resultados dependen en cada momento de la madurez de su concepto crítico de razón” (LI).

Las *Lecciones de Antropología* ofrecen un material de gran utilidad para estudiar, en nuestro idioma, la génesis, formación y evolución de los problemas y temas más relevantes que atraviesan la *Crítica del juicio*. Sin lugar a dudas, se trata de una valiosa contribución al desarrollo de los estudios kantianos en lengua castellana.

Halla Kim: *Kant and the Foundations of Morality*. Lanham, Maryland, Lexington Books, 2015, 285 pp. ISBN: 978-0-7391-7900-0.

DANIELA ALEGRÍA¹

El profesor Halla Kim de la Universidad de Nebraska señala que este libro, *Kant and the Foundations of Morality*, ha sido escrito pensando en los lectores que inician sus estudios en la filosofía moral de Immanuel Kant (1724-1804). No obstante, para los *scholars* kantianos la lectura de este libro es del todo beneficiosa ya que se encuentran las últimas discusiones en torno a la teoría moral de Kant. En efecto, esta obra se presenta como un manual de consulta de la ética kantiana, centrándose en la breve pero enormemente significativa *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785; en adelante *GMS*). Kim afirma que es de absoluta importancia entender la estructura subyacente en la *GMS* como una unidad en vista de su conexión con otras partes del edificio moral de Kant.

En la Introducción Kim describe brevemente los antecedentes históricos que preceden a la teoría moral kantiana, para luego describir sucintamente la moralidad presente en la época de la Ilustración. Esto porque, en palabras del autor, “a proper understanding of Kant’s identification and justification of the categorical imperative is impossible without a prior understanding of the underlying structure of *GMS* against the background of his own view of the Enlightenment” (XXX).

El propósito de Kim de esclarecer la estructura de la *GMS* se despliega a lo largo de siete capítulos y un glosario. El capítulo inicial titulado “The Purpose, the Method, and the Structure of the Groundwork” se centra, en un comienzo, en el Prefacio de la *GMS*. Kim en la primera parte de este capítulo se dedica a explicar la importancia de la ‘antropología práctica’. Luego, el autor se dedica a la metodología de la *GMS*. Señala, por ejemplo, que si bien temas como el imperativo categórico y el deber son bastante discutidos y conocidos en general, no obstante, la organización, la estructura de los principios y la metodología ocupada en la *GMS* han recibido una escasa atención y, por ello, no se ha comprendido bien la *GMS* (cf. 5). Finalmente, el primer capítulo se ocupa de las transiciones (*Übergänge*) de la *GMS* (i.e., “Tránsito del conocimiento moral común de la razón al filosófico”, “Tránsito de la filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres” y “Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura”). De acuerdo con Kim las principales doctrinas de Kant pueden ser mejor comprendidas sólo a la luz de una adecuada consideración de la naturaleza de las transiciones. En palabras simples, Halla Kim defiende que el estudio de las transiciones no ha recibido una adecuada atención y la comprensión de la obra en su conjunto requiere un examen cuidadoso de la naturaleza y la función de aquellas. Así, Kim empieza a esbozar cada una de las tres transiciones que más tarde serán detalladas en la medida en que avanza el libro.

El segundo capítulo titulado “The Search for the Supreme Principle of Morality” se basa en la primera transición. El objetivo final de la citada obra es dilucidar y justificar el principio fundamental de la moralidad (*GMS* 04: 392). Kim relaciona este asunto con la obra posterior de Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788; en adelante *KpV*); para luego dar paso a examinar la noción de buena voluntad de manera bastante clara y esquemática contrastándola con lo que señala en la *KpV* y en la *Metafísica de las Costumbres* (1797; en adelante *MdS*). Kim pasa a explicar las tres proposiciones sobre el motivo del deber². Estas proposiciones proveen un paso crucial para la formulación de la ley moral. Kim contrasta las siguientes afirmaciones: “Act only on a law”, “Conform your action only to a law”, “Conform your action only to a universal law” y “Conform

¹ Pontificia Universidad Católica de Chile – Universidad Complutense de Madrid – CONYCIIT.

² Proposición I: “An action has moral worth only when it is done from (the motive of) duty”; Proposición II: “An action done from duty has its moral worth, not in the purpose that is to be attained by it but in the maxim according to which the action is determined” (*GMS* 04: 399); y, Proposición III: “Duty is the necessity of an action done out of respect for the law” (*GMS* 04: 400).

your maxims only to a universal law” que llevan a la Primera Fórmula del Imperativo Categórico (en su forma positiva y negativa).

El capítulo tres lleva por título “Prudence and Morality” y clarifica la segunda sección de la GMS, es decir, da cuenta de la transición de la filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres. A pesar de lo visto en el capítulo dos, el conocimiento filosófico todavía puede ser inmaduro e incompleto cuando procede mediante ejemplos (cf. GMS 04: 412, 419). En efecto, puede ser peligroso para la moral si se basa únicamente en la experiencia, ya que podría socavar los cimientos mismos de la moral (cf. 69). Pues bien, Kim trata este asunto haciéndose cargo de la psicología transcendental, del imperativo hipotético como el principio de la razón empírica práctica y del imperativo categórico como principio de la razón pura práctica.

El capítulo cuatro, “The Formulation of the Categorical Imperative”, se centra en los detalles de cómo el imperativo categórico puede ser empleado en las deliberaciones del día a día. Examina la fórmula de la ley universal (FUL), su aplicación y su relación con la fórmula de la naturaleza. Kim, para ilustrar la aplicación de la FUL, nos remite a la MdS y los deberes con uno mismo y los deberes con los otros. En el capítulo quinto, “The Unity of the Categorical Imperative”, Kim se hace cargo de la fórmula de la humanidad, su aplicación, y la fórmula de la autonomía relacionada con la fórmula del reino de los fines³. Para luego mostrar la unidad del imperativo categórico y sus comunes mal entendidos. El imperativo categórico es una de las nociones más conocidas de Kant, pero también es una de las más controversiales. A partir de esto, Kim se cargo de las cinco objeciones más comunes, éstas son: (1) Kant es un formalista vacío, (2) El imperativo categórico no es materialmente adecuado en tanto *piedra de toque* de la moralidad, (3) Kant es un rigorista, (4) El sacrificio de la felicidad, y (5) Kant es un utilitarista tácito. Es de especial interés el análisis que realiza el profesor Kim respecto a las críticas más frecuentes sobre la teoría moral kantiana. Críticas que van desde lo planteado por Hegel, pasando por John Stuart Mill, Friedrich Schiller, Bruce Aune, William Frankena, William Nelson, Günther Patzig, entre otros.

Los capítulos sexto y séptimo, cuyos títulos son respectivamente “The Authentication of Morality” y “The Metaphysical Foundations of Morality” tratan, en su mayoría, de la tercera y última sección de la GMS. Kim comienza el capítulo sexto rastreando en la *Kritik der reinen Vernunft* y en los *Prolegomena* cuestiones como: “¿Cómo son posibles todos estos imperativos?” (GMS 04: 417), para dar paso a la estructura de la Deducción de la Moralidad en la última sección de la GMS. Finalmente, Kim analiza la estructura de la voluntad a través de las nociones de *Wille*, *Willkür* y metafísica de la voluntad.

Por último, el autor al final del texto hace un cuidadoso glosario de los términos más importantes de la GMS como, por ejemplo: dignidad, deber, fin (*Zweck*), libertad, Dios, bien, buena voluntad, motivo (*Bewegungsgrund*), necesidad (*Notwendigkeit*), mal radical, respeto, voluntad (*Wille*), arbitrio (*Willkür*), entre otros.

El trabajo de Halla Kim constituye, en esta línea, una muy útil y valiosa herramienta para abordar la GMS a partir de un marco de análisis esclarecedor y comprensivo. No resta sino agradecer al profesor Kim la publicación de este trabajo y, sobre todo, el lúcido esfuerzo por comentar detalladamente cada punto importante de la GMS de manera clara y precisa. Es de esperar, por tanto, que cuente con buena recepción entre los estudiosos de la filosofía moral de Kant.

³ La fórmula de la ley universal (FUL) señala: “Act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it should become a universal law” (GMS 04 421). La fórmula de la ley de la naturaleza (FLN): “Act as if the maxim of your action were to become through your will a universal law of nature” (GMS 04: 422). La fórmula de la humanidad (FH), por su parte, afirma: “Act in such a way that you always treat humanity whether in your own person or in the person of any other, never simply as a means, but always at the same time as an end (GMS 04: 428). Por otro lado, la fórmula de la autonomía (FA) señala: “Always act in such a way that you regard your will as making universal laws”. Finalmente, la fórmula del reino de los fines (FKE) expresa: “Always regard yourself as legislator in a kingdom of ends rendered possible by freedom of the will, whether as member or as sovereign (GMS 04: 440).

Georg Cavallar: *Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens*. Berlin, De Gruyter, 2015, 215 pp. ISBN: 978-3-11-042940-4.

LORENA CEBOLLA SANAHUJA¹

“El cosmopolitismo encarnado de Kant”, o *Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens*, es el último libro del austríaco Georg Cavallar, publicado en mayo del pasado año por la editorial De Gruyter. Este libro, cuyo contenido comprende una serie de artículos ya publicados en los últimos años y modificados con el fin de la publicación conjunta, se presenta como el tercer volumen del autor dedicado en exclusiva a la figura de Kant (cf. Cavallar 1992, 1999). Un volumen que refleja una continuidad en la trayectoria intelectual del autor y, en concreto, en su dedicación al tema del cosmopolitismo desde una perspectiva histórico-filosófica (Cavallar 2002, 2011). La peculiaridad de esta publicación reside en la atención a los rasgos dinámicos, encarnados y, sobretudo pedagógicos del cosmopolitismo kantiano. De especial relevancia en la obra es el estudio de la pedagogía kantiana en relación con la noción de cosmopolitismo. Si bien la literatura española dedicada al estudio de la obra de Kant no ha completamente ignorado este aspecto (cf. Aramayo 2001, Fernández Enguita 1983, Ríos Acevedo 2000) es fácil concordar en la necesidad de profundizar en este filón no suficientemente explotado de la filosofía kantiana.

Convencido Cavallar de una generalizada malinterpretación de la noción de cosmopolitismo kantiano (sobretudo por el reduccionismo y anacronismo que la acompaña; *vid.* Sala 2004; Moran 2012; Bohman 1997), esta sufre una revisión profunda en la obra. Tal y como indica el subtítulo del libro, la obra no está dedicada exclusivamente al concepto de educación cosmopolita en Kant. Sin embargo, la razón de la multiplicidad de aspectos tratada en el libro en relación con la noción de cosmopolitismo es la de abrir el camino a una comprensión adecuada de la pedagogía de Kant y del papel clave que esta juega en el conjunto del sistema de la filosofía trascendental kantiana. La obra se articula alrededor de la siguiente tesis:

Kant perteneció a una generación de reformadores ilustrados que concebían las tensiones entre los lazos locales, encarnados, y las obligaciones cosmopolitas, en términos dinámicos. Kant, en concreto, postula deberes para la promoción de las comunidades legales, morales y religiosas con el fin de establecer leyes comunes o instituciones cosmopolitas y desarrollar una disposición cosmopolita. Este es el pilar del cosmopolitismo kantiano, y el concepto clave es el de vocación (*Bestimmung*) del individuo y de la especie humana. Dado que la realización, o al menos la aproximación, a esta vocación se concibe como un proyecto a largo plazo, arduo y lento, Kant se dirige a las implicaciones pedagógicas de este “proyecto”, explicándolas con detalle en sus últimos escritos (Cavallar 2015: 2).

La noción clave de la obra es pues la de vocación (*Bestimmung*) del sujeto y de la especie humana, y Cavallar dedica el segundo y tercer capítulo de la obra a aclarar los distintos significados del concepto de cosmopolitismo en Kant con el fin de dar a esta noción de vocación (y a la pedagogía que se hace cargo de aquél) el rol de pilar fundamental del cosmopolitismo kantiano. Cavallar critica las posiciones ‘secularistas’ y las ‘teológicas’ con respecto a la filosofía de la historia y la teología de Kant, y se posiciona en una perspectiva ‘sistémica’ que busca armonizar las diversas ramas del pensamiento kantiano sin necesidad de subsumirlas bajo una sola; conservando de este modo toda la complejidad del pensamiento del autor prusiano. Es así como, oponiéndose a estas corrientes generales de interpretación de la filosofía kantiana, Cavallar se opone en concreto a los reduccionismos que les subyacen, en especial, a los que conciernen al cosmopolitismo. Por contra, el autor ilustra los diferentes tipos de cosmopolitismo presentes en la filosofía kantiana (epistemológico,

¹ Università degli Studi di Trento.

económico o comercial, moral, religioso, político y cultural) tratándolos como los diferentes ángulos de un todo sistemático que se armoniza gracias a la noción de bien supremo.

El esfuerzo teórico de estos primeros capítulos tiene como finalidad defender la validez de la separación de las ramas de la filosofía kantiana hasta el final del periodo crítico y presentarlas como irreducibles entre sí. Debido, principalmente, al papel que cada una de ellas cumple como medio para la obtención de la finalidad fundamental de la filosofía kantiana. Esta es la de presentar al sujeto y a la humanidad en su conjunto como dotadas de una misión primordial: la persecución y (eventualmente) obtención del bien supremo. Distinciones claves como el fin último de la naturaleza y el fin final de la naturaleza, la función y límites de la filosofía de la historia y la determinación de su ámbito interpretativo, le permiten a Cavallar diferenciar entre tres tipos de 'bienes supremos', el político, el moral y el trascendental, y, defiende Cavallar, el adjetivo de cosmopolita no le corresponde en exclusiva al primero.

Por esta última razón, el tercer capítulo está dedicado a situar la noción de derecho cosmopolita kantiano 'entre los límites de la historiografía'. El derecho cosmopolita kantiano viene redimensionado, sea a la obra del autor y a la descripción literal que de ella ofrece este en los escritos, que al contexto histórico-intelectual al que pertenece Kant. Se ofrece del derecho cosmopolita una interpretación coherente con la evolución histórica del derecho internacional y sus diferentes escuelas desde Victoria hasta Vattel, así como con la comprensión del papel que juega el comercio en el ámbito del derecho internacional y en la creación de una sociedad global para los economistas políticos que influenciaron a Kant, en especial Hume y Adam Smith. El derecho cosmopolita se presenta como la tercera rama del derecho jurídico, aquella que prepara el espacio para la formación cosmopolita; un derecho que tiene un fin 'formal' (la unión de todas las naciones bajo la regla del derecho), pero cuyo contenido ha de ser redimensionado. El derecho cosmopolita se traduce así en la obra de Cavallar por un derecho al comercio, cuyo principio es la libertad externa del individuo bajo una regulación universal del derecho que viene propiciada por la misma actividad, y que no es, sin embargo, traducible por una Organización Mundial del Comercio (por oposición a Byrd y Hruschka 2010). Se piensa a este como a un comercio que se expande para incluir el intercambio de ideas, un comercio que da lugar a una esfera pública de discusión de carácter global. Un derecho, en definitiva, que parte de la vida encarnada de sujetos capaces de un razonamiento práctico y que tiene una significación moral relevante, ya que su establecimiento requiere de un proceso que prepare la formación moral a través de la reforma jurídica.

Obviamente, esta distinción entre tipos de cosmopolitismo sirve para dar énfasis a la noción de pedagogía y establecer su papel fundamental como catalizador hacia una condición cosmopolita. El cosmopolitismo kantiano se sitúa bajo el adjetivo 'dinámico', referido a un proceso, a una evolución, a una 'llamada': "El principio regulativo de la sociedad cosmopolita se presenta bajo dos versiones: una es la unión política de la especie humana (...), la otra es la comunidad ética desarrollada en *La religión dentro de los límites de la mera razón*" (Cavallar 2015:14). Este dinamismo del cosmopolitismo es uno que se presenta de modo evidente en la pedagogía, ya que es mediante ella que los sujetos alcanzan su vocación, a través de un proceso de formación.

Cavallar procede pues en la segunda parte del libro a presentar las fuentes de la pedagogía kantiana. El proyecto pedagógico de Basedow y la obra de Rousseau son las fuentes primarias de la pedagogía cosmopolita kantiana, y en el estudio de estas influencias se hace evidente el otro aspecto fundamental del cosmopolitismo, el de encarnado. La parte dedicada a la influencia del proyecto de Basedow en Kant es más de carácter informativo en la obra que argumentativo. Cavallar muestra las convergencias y diferencias entre las líneas del plan pedagógico del *Philantropinum* y la noción kantiana de pedagogía cosmopolita en el quinto capítulo del libro. Entre las convergencias se encuentran el énfasis en un *ethos* de carácter no denominativo, en la moralidad en lugar del dogma teológico, en la formación moral en lugar de aprendizaje puramente teórico. Las diferencias residen en la contextualización o 'encarnación' de la pedagogía kantiana por oposición al proyecto de Basedow: para Kant la pedagogía forma parte de un sistema de ideas cosmopolitas de dimensiones antropológicas, políticas, morales y religiosas; cree asimismo Kant en una *cosmopolitische Anlage* o disposición cosmopolita del hombre destinada a desarrollarse en el curso de la historia; se da en Kant la necesidad (que no se encuentra en Basedow) de atender al entorno (especialmente a las condiciones políticas) con el objetivo de obtener los fines morales; igualmente, Kant cuenta con una noción de perfectibilidad educativa de la que carece Basedow, y que consiste en la creencia de que la educación

no debe solo atender a aspectos del desarrollo de la habilidad, prudencia y moralidad del individuo, sino que la formación tiene que ocuparse del desarrollo completo y proporcionado de todas las disposiciones de la especie humana. La relación con Rousseau es más profunda. Cavallar defiende que Kant hereda de Rousseau su noción de cosmopolitismo encarnado, la idea de que el cosmopolitismo nace y se desarrolla en el sujeto concreto y en sus condiciones concretas, a través de un método que no lo separa de sus condiciones particulares de vida y afecto, sino que trabaja para lograr desde lo concreto la actitud cosmopolita. Al mismo tiempo, Cavallar muestra como esta visión no es propiamente la de Rousseau, sino el fruto de la interpretación kantiana del dilema rousseauiano entre el hombre cosmopolita y el ciudadano patriótico. Este dilema que Rousseau, defiende Cavallar, no resuelve, es el que se encuentra en los discursos sobre 'el influjo de las ciencias' y sobre 'la desigualdad de los hombres' por una parte, y el *Contrato social* y el *Emilio* por otra. Si bien Kant encuentra en los últimos la solución al conflicto entre el hombre y el ciudadano, esto es, según Cavallar, el fruto de un ejercicio hermenéutico por parte de Kant, reconciliando lo que para Rousseau era irreconciliable: un cosmopolitismo moral basado en el cristianismo con un patriotismo republicano inspirado por la antigüedad clásica. De este modo, la filosofía de la historia pesimista de Rousseau se sustituye por la kantiana interpretación teleológica de la naturaleza y de la historia, por la esperanza moral y por la compatibilidad y mutua dependencia entre las esferas de lo legal y lo moral, de modo que educación, política y moral forman un todo coherente. Del individuo a la comunidad global, el cosmopolitismo se presenta como un proyecto encarnado que se construye en gran medida 'del bajo al alto', mediante una formación que comienza en un individuo situado en un entorno político, cultural y religioso concreto.

Es a la luz de este panorama que Kant presenta su programa pedagógico. Un programa que no tiene como objeto el de inculcar directamente valores cosmopolitas, sino que insiste en la formación moral que se centra en máximas que pueden ser universalizadas. En su forma ideal, la formación moral se corresponde con la formación cosmopolita. El capítulo sexto del libro está dedicado a una explicitación de la pedagogía kantiana, a la exposición de su método y de los principios que le siguen. Lo esencial es la determinación del objetivo específico de la formación, que es el de "ayudar a obtener la *Bestimmung* (destino, vocación, determinación) de cada individuo y de la especie humana" (Cavallar 2015:124). El fin es el cultivo de las capacidades o predisposiciones, en especial la libertad, autolegislación y auto-determinación moral bajo la guía de las tres máximas del entendimiento. Aspecto crucial de esta formación es que el estudiante se dirige a su núcleo interior, lo que le ayuda a incluir en su juicio al 'otro generalizado', a aquel que da el consenso racional a la máxima a universalizar. Al mismo tiempo, esta universalidad conduce a la idea de comunidad moral global de todos los seres humanos. Este proyecto es uno encarnado en un contexto político, compatible con una tradición republicana que ve la república como el lugar adecuado de la formación moral. El cosmopolitismo kantiano se vive en los principios republicanos que permiten al individuo situarse en lo local e identificarse con lo universal. La forma republicana de gobierno es capaz de promover el proyecto de la ilustración, fomentar la formación moral; la constitución republicana es capaz de actualizar una esfera pública a nivel global y un uso práctico de la razón por parte de los sujetos que les permite asumir la perspectiva del otro, pensando así de un modo consistente. En definitiva, la pedagogía cosmopolita kantiana se presenta como un proyecto de formación que sigue siendo innovativo hoy, ya que, como señala Cavallar después de un capítulo conclusivo sobre la herencia del cosmopolitismo kantiano sobretodo en los ámbitos de la filosofía y la didáctica: "más de doscientos años después de la muerte de Kant, no se ha dado ningún progreso significativo en el área de la didáctica ética" (Cavallar 2015:179).

El cosmopolitismo encarnado de Kant se presenta como una contribución a los estudios de la pedagogía kantiana, pero sobre todo como una contribución a la discusión del cosmopolitismo kantiano en sus diferentes aspectos y en su destinación única. Un libro que cuenta con una excelente documentación y metodología, y que es más que merecedor de una traducción a la lengua española.

Bibliografía

BOHMAN, James: "The Public Spheres of the World Citizen", en BOHMAN, J. y LUTZ-BACHMAN, M. (eds.): *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge/London, MIT Press, 1997.

- CAVALLAR, Georg: *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs 'Zum ewigen Frieden' (1795) von Immanuel Kant*. Wien, Köln, Weimar, Böhlau, 1992.
- CAVALLAR, Georg: *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff, University of Wales Press, 1999.
- CAVALLAR, Georg: *The Rights of Strangers: Theories of international hospitality, the global community, and political justice since Vitoria*, Aldershot, Ashgate, 2002.
- CAVALLAR, Georg: *Imperfect cosmopolis: studies in the history of international legal theory and cosmopolitan ideas*, Cardiff, University of Wales Press, 2011.
- FERNÁNDEZ ENGUIITA, Mariano: "Prologo", en KANT, Immanuel: *Pedagogía*, Madrid, Akal, 1983.
- MORAN, Kate A.: *Community and progress in Kant's moral philosophy*, Washington D. C, Catholic University of America Press, 2012.
- RIOS ACEVEDO, Clara Ines, "Un acercamiento al concepto de formación en Kant", *Revista Educación y Pedagogía*, 12 (2000) 93-106.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto: "Estudio preliminar", en KANT, Immanuel: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 2001.
- SALA, Giovanni B.: "Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als 'ethischem gemeinen Wesen'", en FISCHER, N. (ed): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg, Meiner, 2004.



Eventos

Normas para autores

III CONGRESO DE LA SOCIEDAD DE ESTUDIOS KANTIANOS EN LENGUA ESPAÑOLA (SEKLE)

**5 AL 8 DE SEPTIEMBRE DE 2016
MÉXICO D. F.**

**ORGANIZAN: SEKLE, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO Y
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

Los organizadores tienen el agrado de anunciar la realización del III Congreso de la SOCIEDAD DE ESTUDIOS KANTIANOS EN LENGUA ESPAÑOLA, que tendrá lugar en México D. F. del 5 al 8 de septiembre de 2016. El Congreso estará estructurado en torno a cuatro áreas temáticas: filosofía teórica (metafísica, epistemología, filosofía de la ciencia y de la mente), filosofía práctica (filosofía moral, política, de la historia y del derecho), estética y filosofía de la religión. Habrá cuatro conferencias plenarias y múltiples mesas de discusión organizadas temáticamente. Además de ello, se dedicarán sesiones especiales a la presentación de obras recientes sobre Kant en español.

COMITÉ ORGANIZADOR:

Isabel Cabrera (UNAM-FFyL)
Marcela García (UNAM-IIFs)
Dulce María Granja (UAM-Iztapalapa)
Gustavo Leyva Martínez (UAM-Iztapalapa)
Faviola Rivera Castro (UNAM-IIFs)
Teresa Santiago Oropeza (UAM-Iztapalapa)
Álvaro Peláez Cedrés (UAM- Cuajimalpa)
Pedro Stepanenko (UNAM-IIFs)

COMITÉ CIENTÍFICO:

Isabel Cabrera (UNAM-FFyL, México)
Julio del Valle (PUCP, Perú)
Vicente Durán (Universidad Javeriana, Colombia)
Marcela García (UNAM-IIFs, México)
Dulce María Granja (UAM-Iztapalapa, México)
Wilson Herrera Romero (Universidad del Rosario, Colombia)
Claudia Jáuregui (UBA, Argentina)
Gustavo Leyva Martínez (UAM-Iztapalapa, México)
Faviola Rivera Castro (UNAM-IIFs, México)
Teresa Santiago Oropeza (UAM-Iztapalapa, México)
Pablo Oyarzún (Universidad de Chile, Chile)
Álvaro Peláez Cedrés (UAM- Cuajimalpa, México)
Jacinto Rivera Rosales (UNED, España)
Rogelio Rovira (Universidad Complutense, España)
Pedro Stepanenko (UNAM-IIFs, México)
Pedro Jesús Teruel (Universidad de Valencia, España)
María de Xesús Vázquez Lobeiras (Universidad de Santiago Compostela, España)

Para más información: www.sekle.org

Normas para autores/as

La revista publica trabajos redactados en lengua castellana, alemana o inglesa y referidos a cualquiera de los ámbitos relativos a la filosofía kantiana o en los que la presencia de ésta tenga una relevancia significativa. Las contribuciones deben ser originales y su extensión no podrá superar los 80000 caracteres con espacios. Las reseñas no excederán los 16000 caracteres con espacios.

1. Encabezamiento

El texto será precedido por título, resumen (máx. 100 palabras) y hasta cinco palabras clave, tanto en la lengua propia del artículo como en inglés (si la lengua empleada en el trabajo es el castellano) o en castellano (si el trabajo está redactado en inglés o alemán).

2. Estilo

2.1. Requisitos formales

Los textos serán redactados en Source Sans Pro (o en su defecto en Times New Roman), 9 puntos (o 12 respectivamente), interlineado múltiple 1,15.

Las referencias relativas a una cita textual aparecerán preferiblemente en cuerpo de texto, indicando entre paréntesis autor y año seguido de dos puntos y número de página, según el modelo: "...tal y como indica el naturalista inglés (Darwin 1871: 32)...". Ello no excluye que se abra una reflexión complementaria, si así se estima oportuno, en nota a pie de página, a 7 puntos (10 para Times). Cuando se indique que parte de la cita ha sido omitida se emplearán tres puntos entre paréntesis (...). Si la cita es en lengua distinta a la del artículo, se tratará de buscar su traducción en alguna edición en castellano y se añadirá entre corchetes la cita en la lengua original (en caso de que no se disponga de una traducción, el autor indicará que la misma ha sido elaborada por él mismo mediante la abreviatura a. trad., o bien en una nota a pie de página si todas las traducciones son propias); por ejemplo "...tal y como indica el naturalista inglés..." ["...as the English naturalist states..."]. Cuando las citas textuales superen los 4 renglones se colocarán aparte, a 8 puntos (11 para Times), en un párrafo justificado y sangrado en primera línea a 1,25 puntos.

Los encabezados de los apartados y subapartados se indicarán mediante la siguiente numeración: 1, 1.1, 1.1.1... etc., sin cursiva ni negrita. La enumeración de listados empleará los indicativos i), ii), iii) etc.

La cursiva se reserva para los títulos de obras y palabras extranjeras. Para resaltar el énfasis puesto en una palabra se utilizarán comillas simples '...'

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 antes de los signos de puntuación.

El primer párrafo de cada apartado no estará sangrado, mientras que los restantes sí lo estarán en primera línea a 1,25 puntos. Entre párrafos se dejará un renglón en blanco.

Es aconsejable que los autores revisen los artículos publicados previamente para una mejor adaptación a las normas de estilo.

2.2. Citaciones kantianas

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

3. Referencias bibliográficas

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

3.1. Citas de libros

Procederán según el siguiente modelo:

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

En el caso de que en el cuerpo de texto se citen textos procedentes de traducciones, en la bibliografía se especificará como sigue:

DARWIN, Charles R.: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Londres, John Murray, 1871, 1882 (2ª ed.). Los textos citados provienen de la traducción castellana realizada por Julián Aguirre: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Madrid, EDAF, 2006 (2ª ed.).

3.2. Capítulos de libro

KINSBOURNE, Marcel: "Integrated field theory of consciousness", en MARCEL, A. y BISIACH, E. (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

3.3. Artículos

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

4. Revisión

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

5. Envío

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

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

Instructions for contributors

The journal publishes papers in Spanish, German or English dealing with Kantian philosophy or with issues raised in it. Contributions must be original and should not exceed 25 pages (90000 characters with spaces). Reviews should not exceed 5 pages (18000 characters with spaces).

1. Heading

The text will be headed by title, abstract (max. 100 words) and key words (max. 5) in both the language in which the work is written and English (if written in Spanish) or Spanish (if written in English or German).

2. Style

2.1. Formal items

The text will be written in Source Sans Pro (or Times New Roman), 9 points (or 12 p. respectively), multiple spacing 1,15. The textual quotes will appear in the text self, by referring to author and year followed by colon and page number. For example: "...so as pointed out by the British naturalist (Darwin 1871: 32)..." If considered suitable, a further discussion in a footnote is not excluded (7 points or 10 for Times). To indicate that a part of the quoted text has been omitted three points will be used in brackets (...). If the quote is in a different language, the author should look for a translation, adding the original quote in brackets as follows: "...tal y como indica el naturalista inglés..." ["...as the English naturalist states..."]. If no translation is available, the author will indicate that it has been drawn up by himself by the abbreviation a. trans. or in a footnote if all translations have been made by the author. When quotations exceed 4 lines will be placed apart, 8 points (11 for Times), in a justified paragraph and bleeding in top line to 1,25 points.

The headings of the sections and subsections shall be indicated by the following numbers: 1, 1.1, 1.1.1., etc., without italics nor bold. To enumerate the elements of a list: i), ii), iii), etc.

Reserves italics for titles of works and foreign words. To highlight the emphasis on a word will be used single quotes ‘...’

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

The first paragraph of each section will not be bleeding, while the remaining will be bleeding in first line to 1,25 points. White line between paragraphs are reserved.

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

2.2. Kantian quotes

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

3. Bibliography

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

3.1. Books

The following model will be employed:

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

Translated texts will be indicated as follows:

Darwin, Charles R.: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, London, John Murray, 1871, 1882 (2nd ed.). Spanish translation by Julián Aguirre: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Madrid, EDAF, 2006 (2nd ed.).

3.2. Book chapters

Kinsbourne, Marcel: "Integrated field theory of consciousness", en MARCEL, A. y BISIACH, E. (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

3.3. Papers

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

4. Revision

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

5. Sending

Contributions should be uploaded to:

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

