



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

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

ISSN-e: 2445-0669

Número 9.2, año 2024

Directores

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

Eduardo Charpenel, Universidad Panamericana, México
echarpen@up.edu.mx

Secretario de edición

Juan Pablo García Serrano, Universitat de València, España
garse4@alumni.uv.es

Secretaria de calidad

Laura Pelegrin, Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina
laupel_88@hotmail.com

Secretario de proyección digital

Alejandro Lis del Cerro, Universitat de València, España
alisdell@alumni.uv.es

Editora de contenido y editora técnica. Diseño y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid, España
josros@ucm.es

Comité científico

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

Contacto: rek.kant@gmail.com

Entidades colaboradoras

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





Índice

Artículos

363-380 Una distinción entre ‘reconocimiento en el concepto’ y ‘unidad objetiva’ en el juicio en la Deducción trascendental de las categorías

Genaro Lagos Núñez

DOI 10.7203/REK.9.2.29864

381-409 El papel del Juicio en la comprensión kantiana del derecho

Marcos González García

DOI 10.7203/REK.9.2.28348

410-439 El imperativo categórico y la doctrina del derecho: una relación necesaria pero indirecta

María Guadalupe Martínez Fisher

DOI 10.7203/REK.9.2.29435

Dossier

440-446 Derivas de la razón a trescientos años del nacimiento de Kant. Perspectivas filosóficas de jóvenes investigadores

Betzabeth Guzmán, Javier Fuentes, Johan Mayorga

DOI 10.7203/REK.9.2.29834

447-469 Kant e a estrutura das representações conceituais: universalidade, nota característica, reflexão, discursividade

Felipe Cardoso Silva

DOI 10.7203/REK.9.2.28148

470-509 ¿Es viable emplear la noción de ‘conciencia fenoménica’ para explicar la conciencia en la filosofía de Kant?

José Enrique Castillo Vallez

DOI 10.7203/REK.9.2.28152

510-537 La autorización de la razón teórica y los fines naturales en Kant

Ana Vieyra

DOI 10.7203/REK.9.2.28126

538-566 The Systematic Relation between the Notions of Predisposition to Good and Propensity to Evil. Some Remarks on an Asymmetry in Kant’s Theory of Moral Evil

Sebastián Cabezas

DOI 10.7203/REK.9.2.28145

Reseñas

567-573 Review of Luigi Filieri, Sofie Møller (Eds.): *Kant on Freedom and Human Nature*, New York, Routledge, 2024, 260 pp. ISBN 9781032196015

David Del Bianco

DOI 10.7203/REK.9.2.29669

574-584 Reseña de Otfried Höffe: *Der Weltbürger aus Königsberg. Immanuel Kant heute. Person und Werk*, Wiesbaden, S. Marix Verlag, 2024, 400 pp. ISBN 9783737412216

Gustavo Leyva

DOI 10.7203/REK.9.2.30011

Obituario

585-588 Lawrence Pasternack: En Memoria

Pablo Muchnik

DOI 10.7203/REK.9.2.28923

Normas para autores

589-597 Normas para autores

REK

DOI 10.7203/REK.9.2.30074



Artículos

Una distinción entre ‘reconocimiento en el concepto’ y ‘unidad objetiva’ en el juicio en la Deducción trascendental de las categorías

GENARO LAGOS NÚÑEZ¹

Resumen

En la *Deducción trascendental* de las categorías no queda del todo claro qué quiere decir Kant con ‘unidad subjetiva de la conciencia’ en contraste a la ‘unidad objetiva’, y esto provoca confusiones en la interpretación de su teoría del juicio. En este artículo mostraré que, tanto la unidad subjetiva de la conciencia como la unidad sintético-originaria de la apercepción, deben comprenderse como anteriores y condición de posibilidad de todo juicio. Esta interpretación intenta mostrar, a través de dichas consideraciones, la diferencia entre el ‘reconocimiento en el concepto’ y la ‘unidad objetiva’ en el juicio, tal como se determina en el §19.

Palabras clave: Deducción trascendental, Kant, unidad sintético-originaria de la apercepción, juicio, objeto.

A difference between ‘recognition in the concept’ and ‘objective unity’ in judgment in the *Transcendental Deduction* of the categories

Abstract

In the *Transcendental Deduction* of the categories, it is not entirely clear what Kant means by ‘subjective unity of consciousness’, in contrast to ‘objective unity’, and this causes confusion in the interpretation of his theory of judgment. In this article, I will argue that both the subjective unity of consciousness and the synthetic-original unity of apperception must be understood as preceding and constituting the condition of possibility for any judgment. This interpretation seeks to clarify, through these considerations, the distinction between the ‘recognition in the concept’ and the ‘objective unity’ in judgment, as determined in §19.

Keywords: Transcendental Deduction, Kant, original-synthetic unity of apperception, judge, object.

¹ Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Contacto: genarolagosn10@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8947-4382>.

1. Introducción

En la primera edición de la *Deducción* (DTA)² de la *Crítica de la razón pura*, y más específicamente en su doctrina de la triple síntesis, Kant nos muestra que toda percepción debe poder ser integrada a la mente mediante la unidad del concepto. Este proceso ocurre a través de la unidad sintética de lo múltiple y lo que resulta debe ser comprendido como un objeto. Ahora bien, en esta primera edición de la *Deducción* nuestro pensador quiere mostrar que, independientemente de a qué representación empírica corresponda cierta percepción dada, debo poder llevarla a una unidad conceptual. Por ejemplo, puede darse el caso en que cierta representación sea confusa y, sin embargo, debo poder decir al menos 'esto es un cuerpo' en consideración del reconocimiento de ciertas características básicas y generales que corresponden a dicho concepto dado. No obstante, en la segunda edición de la *Deducción*, Kant parece proponer algo nuevo cuando, a través los párrafos 18 y 19, contrasta la unidad subjetiva con la unidad objetiva de la conciencia. El problema con aquello es el siguiente: si consideramos que toda unidad sintética de lo múltiple debe ser entendida como objetividad en sentido fuerte, es decir, como Kant la comprende en el §19, entonces debemos concluir que todo reconocimiento en el concepto es también producto de una actividad categorial en sentido fuerte.

Por otro lado, cabe señalar que, dentro de la literatura kantiana contemporánea, la obra de Henry E. Allison ha sido ampliamente debatida y es por ello que este artículo no se plantea como una crítica directa a su posición, sino más bien utiliza su "tesis de la reciprocidad" (Allison, 1992, p. 235ss., 2004, p. 137ss.) como un punto de apoyo, o como un marco desde el cual se puede hacer visible el problema, para luego reconsiderar y proponer una alternativa que dialogue con algunos de los pasajes más problemáticos y oscuros de la DT.

En todo caso, la justificación para retomar un tema tan exhaustivamente tratado radica principalmente en la relevancia interpretativa que poseen ciertos pasajes de la KrV, tales como B11ss., y su resonancia en argumentos como los de A105–106. Considero que aquellos pasajes, a menudo ignorados en lo que respecta, poseen un peso crucial en la

² De aquí en adelante me referiré también a la *Deducción trascendental* de las categorías como DT, y como DTA y DTB a la primera y segunda edición de la *Deducción*, respectivamente. Mientras que la *Crítica* puede verse abreviada como KrV.

discusión sobre la distinción de la unidad subjetiva y objetiva de la conciencia. Es por esta razón que son retomados en este trabajo donde, me parece, ofrecen una visión novedosa respecto a cómo opera la unidad subjetiva y, donde de algún modo, se revela este mecanismo en el cual el concepto de objeto y la síntesis judicativa se envuelven continuamente el uno al otro. En efecto, en dichos párrafos, Kant expone cómo un concepto de objeto puede ampliarse sintéticamente a través del juicio, pero, además, hace alusión también al ejercicio inverso de descomponer el objeto en sus características pensadas como necesarias. Un concepto empírico (por ejemplo, 'cuerpo') considerado de manera analítica, no refleja actividad judicativa alguna de la categoría, aunque su constitución (como concepto empírico) envuelva necesariamente una síntesis categorial. Esto conduce a la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que ciertos objetos dados en la experiencia sean pensados sin una síntesis categorial aparente y, sin embargo, representen algo cognoscitivamente válido?

Ahora bien, si la distinción entre unidad subjetiva y objetiva de la conciencia ha de tener sentido, entonces, Kant debería afirmar lo siguiente: i) la unidad sintético-originaria no es condición suficiente de la objetividad en sentido fuerte, en cambio, es anterior y condición de posibilidad de aquella; ii) la unidad *a priori* espacio-temporal no puede corresponder a una unidad objetivamente determinada: nuevamente, esta unidad subjetiva es anterior y condición de posibilidad de todo juicio particular; iii) el reconocimiento en el concepto postulado en la DTA solo hace referencia a un reconocer o identificar cierta multiplicidad dada, de manera efectiva, con un concepto dado. De esta forma, sostendré que el 'reconocimiento en el concepto' (DTA) no constituye una actividad objetivante en sentido fuerte por sí misma, por lo tanto, debe ser distinguido de la objetividad propia del juicio (§19). Asimismo, se debe entender que el reconocimiento en el concepto es una actividad que resulta del análisis de representaciones dadas, en virtud de la unidad subjetiva de la conciencia y previo al juicio.

2. Un problema en la interpretación: la unidad sintético-originaria

Henry Allison sostiene que la unidad de la conciencia, tal como se presenta en el §16 de la *Crítica de la razón pura* (como unidad sintética y originaria), encuentra su vínculo recíproco con el objeto en el §17. Según Allison, un objeto, tal como se plantea allí, sería necesario para la unidad de la

conciencia, mientras que esta, a su vez, sería condición suficiente para la objetividad (1992, p. 235ss., 2004, p. 137). Esto implica que siempre y exclusivamente cuando exista de manera efectiva la representación de un objeto (unidad sintética de lo múltiple), nos representamos la unidad de la conciencia en la unidad de lo múltiple. Uno de los problemas de esta tesis es sugerir que la unidad originaria de la conciencia solo sería posible cuando existe una unidad objetiva, lo cual, como veremos a continuación, no se alinea con lo que afirma la *Crítica*.

En primer lugar, en el §15³ de la *Crítica*, Kant asegura que existe una unidad que precede a las categorías e incluso a las funciones lógicas en los juicios. Es decir, afirma que en ellos ya está pensado el enlace y, por tanto, esa unidad debe ser buscada “en aquello que contiene en sí mismo el fundamento de la unidad de diferentes conceptos en los juicios” (KrV, B131). Este planteamiento presenta un desafío significativo para quienes sostienen que esta unidad sintética y originaria solo es posible cuando se representa un objeto, ya que, si esta unidad fuese anterior a las categorías y a las funciones lógicas en los juicios, resultaría difícil comprender cómo una función judicativa y categorial podría, en cambio, hacerla posible. Kant denomina a esta unidad la ‘unidad originario-sintética de la aperccepción’.

En segundo lugar, entre los §§16–19, Kant intenta demostrar que dicha unidad sintético-originaria corresponde a una actividad previa a todo juicio particular. Por ello, afirma que el principio de la determinación objetiva (juicio) solo se deriva del principio de la unidad trascendental de la aperccepción (KrV, B142). Esta distinción se destaca en el §16 mediante lo que podríamos denominar la tesis de la “síntesis posible” (Nakano, 2008, p. 95; Stepanenko, 2000, p. 137), donde Kant expone que, para la identidad del Yo, basta la posibilidad de la síntesis. Esto vendría a mostrar que no resulta necesaria una síntesis efectiva para la autoconciencia, sino que basta con su posibilidad, la cual corresponde a la unidad sintético-originaria de la aperccepción. Esta tesis, evidentemente, se condice con lo afirmado en el §15 y luego con lo establecido en los §§18–19, a saber, que toda actividad judicativa efectiva está fundamentada en su posibilidad y que esa ‘posibilidad’ es justamente lo que hace posible la distinción entre la unidad subjetiva de la conciencia y la unidad objetiva de la autoconciencia.

³ Por alguna razón, Allison desestima la importancia del §15 y sitúa el comienzo de la *Deducción* en el párrafo 16 (1992, p. 224).

Una interpretación como la de Allison enfrenta al menos estas dos dificultades con respecto a la exposición kantiana en la DTB. Además, el problema de dicha posición repercute en la correcta comprensión de la unidad sintético-originaria de la apercepción, dado que, si esta última solo es posible en la medida en que constituyo efectivamente un objeto, parece que debemos aceptar también que la apercepción originaria está supeditada a las operaciones supuestamente objetivantes de todo reconocimiento en el concepto. En consecuencia, esta unidad sería derivada y no verdaderamente originaria.

2.1. El argumento del §16

Kant comienza afirmando que el “Yo pienso” debe poder acompañar a todas mis representaciones, ya que, de otro modo, “sería representado en mí algo que no podría ser pensado” (KrV, B131–132). Añade, además, que “las múltiples representaciones que son dadas en una cierta intuición no serían, todas ellas, mis representaciones si no pertenecieran, todas ellas, a una conciencia de sí mismo” (KrV, B131–132). Esta representación del “Yo pienso” debe ser idéntica para todas mis representaciones. A partir de esta premisa, Kant procede a extraer algunas consecuencias.

Todas las representaciones que pueda tener deben estar acompañadas por un único e idéntico “Yo pienso”; de lo contrario, no podrían considerarse mis representaciones, ya que carecerían de la unidad proporcionada por el Yo. Puesto que este punto difícilmente será cuestionado, Kant avanza argumentando que no basta con acompañar cada representación con una conciencia empírica, ya que ello implicaría un Yo tan diverso como las representaciones mismas. Por consiguiente, resulta necesario que acompañe con conciencia tanto una representación ‘A’ como una representación ‘B’ y sea consciente de la síntesis entre ambas (KrV, B133). Pero, ¿qué significa ser consciente de esta síntesis? Significa simplemente enlazar la conciencia de una representación, de la otra y de ambas juntas dentro de una misma autoconciencia. Kant continúa señalando:

Solo porque puedo enlazar *en una conciencia* un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la *identidad de la conciencia en esas representaciones*, es decir, la unidad *analítica* de la apercepción solo es posible bajo la presuposición de alguna unidad *sintética* (KrV, B133).

Por tanto, si yo no pudiese enlazar (sintéticamente) las representaciones que llamo mías, tampoco podría representarme la identidad de la conciencia a través de ellas. Sin embargo, lo hago, ya que, de otro modo, dichas representaciones no serían nada para mí. Esto demuestra que no es necesario que dicha síntesis sea actual; una vez que he reconocido que reúno todas mis representaciones en una conciencia de sí mismo, debe aceptarse que, para que exista una síntesis actual (mediante la identidad del Yo, entendida como unidad analítica), primero deben darse las condiciones de posibilidad que la hacen viable.⁴

Tener conciencia de una pluralidad de representaciones, saber que me pertenecen, presupone, pues, pensarlas como sintetizables, pensar en el orden en el cual pueden adquirir una posición determinada entre otras representaciones, es decir, en la unidad objetiva de la autoconciencia, pero no necesariamente saber ya del enlace de estas en esa unidad (Stepanenko, 2008, p. 167).

El punto crucial es el siguiente: la conciencia de la síntesis determina las representaciones mediante un juicio, lo que significa pensar las representaciones A y B como enlazadas con necesidad en la apercepción. Sin embargo, para que esto sea efectivo, primero debe ser posible. Kant enfatiza este aspecto afirmando que “aunque no sea todavía la conciencia de la síntesis de las representaciones, presupone, sin embargo, la posibilidad de esta última” (KrV, B131). De este modo, la necesidad no constituye el fundamento de la posibilidad, sino que ocurre a la inversa. El objeto (necesario) es una actividad que solo puede tener lugar si algo me es dado previamente en la contingencia espaciotemporal (posibilidad). Desde la perspectiva de la discursividad, esto es lo mismo: solo porque puedo enlazar en una conciencia una variedad de conceptos dados (posibilidad), puedo disponer el concepto A y el concepto B en una síntesis judicativa de las representaciones (con necesidad).

Esta unidad originaria y sintética (posibilidad de la síntesis) se manifiesta mientras se perfila el juicio mismo (síntesis efectiva), lo cual puede dar lugar fácilmente a confusiones. Un pasaje crucial para clarificar

⁴ Tanto la síntesis judicativa de representaciones dadas (síntesis efectiva) como la unidad analítica, en tanto que las identifica a ambas en una única conciencia, presuponen la unidad sintética como posibilidad de relacionar objetos.

esto es el siguiente: “esta integral identidad de la apercepción de un múltiple dado en la intuición contiene una síntesis de las representaciones, y solo mediante la conciencia de esa síntesis es posible” (KrV, B133). Kant señala que, para que pueda existir un juicio que relacione conceptos con necesidad, debe existir la posibilidad de relacionarlos de ese modo, y esta posibilidad no es otra que la unidad sintético-originaria. Nakano comenta al respecto:

La identidad de la autoconciencia en relación con todas mis representaciones presupone la síntesis de éstas. Siguiendo a Pedro Stepanenko, podemos interpretar esta “síntesis” como síntesis posible o “la posibilidad de tal síntesis” (B 134), no necesariamente como síntesis actual. Así, la identidad del *yo* se basa en la posibilidad de la síntesis. Es esta “síntesis” la que se identifica, en el §19 de la *Deducción*, con el enlace de las representaciones en el juicio objetivo (2008, p. 95).

Más adelante, Kant introduce un pasaje similar que amplía esta idea: “La unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones, como dada *a priori*, es, pues, el fundamento de la identidad de la apercepción misma, la que precede *a priori* a todo mi pensar determinado” (KrV, B134). Esta identidad de la apercepción, que precede *a priori* a todo mi pensar determinado, está relacionada con lo planteado en el §24, donde Kant señala: “aquella que sería pensada en la mera categoría con respecto a lo múltiple de una intuición en general y que se llama enlace del entendimiento (*synthesis intellectualis*)” (KrV, B151). En este contexto, las categorías son consideradas “meras formas del pensamiento por medio de las cuales todavía no se conoce ningún objeto determinado. La síntesis o enlace del múltiple en ellas se refería meramente a la unidad de la apercepción” (KrV, B150).

La afirmación de que la identidad de la conciencia en la síntesis de las representaciones (juicio) solo es factible mediante la conciencia de la síntesis posible (unidad sintético-originaria de la apercepción) se vincula con la tesis según la cual la unidad analítica solo es posible a partir de la unidad sintética. Ambas tesis coinciden con la idea de que la unidad originariamente sintética de la apercepción es esa “unidad que es pensada en las categorías” (KrV, B151), lo que equivale a afirmar que en la categoría ya está presupuesta esta unidad sintético-originaria. Esto se destaca en el §15,

donde Kant afirma que este enlace originario, lejos de ser consecuencia del juicio objetivo, es su condición de posibilidad.⁵

La complejidad de estos pasajes radica en que Kant intenta perfilar la categoría como esa unidad que fundamenta tanto la posibilidad de las percepciones como la relación objetiva de los conceptos en la discursividad. En una nota del §16 de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant señala que todos los conceptos comunes deben suponer una síntesis, ya que solo bajo esta presuposición es posible pensar la unidad analítica en ellos. Esto implica que cualquier concepto empírico ha sido llevado a la mente mediante una síntesis conforme a las categorías. Asimismo, significa que la relación discursiva de dichos conceptos en la mente se da de manera sintética (pensada en sus relaciones posibles) antes de que se establezca cualquier relación objetiva entre ellos. De no ser así, deberíamos asumir que toda la diversidad de conceptos en la mente está enlazada con necesidad judicativa, lo cual resulta absurdo.

Por ejemplo, pensar en el color rojo en general significa que previamente este debió ser pensado en relación con una variedad de representaciones, o al menos que debe poder ser pensado así, como algo que “fuera de ella tienen en sí, además, algo *diferente*” (véase la nota de Kant al pie de página, KrV, B134). Esto equivale a decir que un concepto común puede aparecer como una nota distintiva de una diversidad de representaciones, y solo por ello es posible abstraerlo. Lo mismo puede aplicarse a conceptos como madera, metal o pesantez. Por ejemplo, una silla, una mesa o una casa pueden estar hechas de madera y, sin embargo, son objetos distintos. Pensar estos objetos como hechos de madera no es necesario, pero debe ser posible. El hecho de que esto pueda ser pensado refleja que podría darse en la percepción y, por tanto, debe poder convertirse en un juicio con pretensión de verdad. De otro modo, no se entendería cómo podría avanzarse en el conocimiento.

⁵ Kant reconoce que la unidad sintética originaria de la apercepción (unidad *trascendental* de la conciencia de sí mismo) es anterior a las categorías (§15). Así como la representación ‘Yo pienso’ se funda en la posibilidad del Yo como sujeto y que, al percibirse en su esterilidad analítica, comprende la necesidad de pensar (actividad mediata): “la llamo también la *apercepción originaria* porque es aquella conciencia de sí mismo que, al producir la representación *Yo pienso* que debe poder acompañar a todas las otras y es una y la misma en toda conciencia, no puede ser acompañada, a su vez, por ninguna otra” (B132). La apercepción originaria, originariamente ‘produce’ la representación del ‘Yo pienso’.

En este contexto, la unidad sintético-originaria para Kant representa una instancia fundamental, anterior y condición de posibilidad de las categorías mismas. Esta unidad constituye la base última de la mente, siendo común a todas las representaciones. Las implicaciones de que toda necesidad deba fundarse en su posibilidad son justamente lo que se debe esclarecer a continuación. Esta distinción entre necesidad y posibilidad es, de hecho, la diferencia entre unidad objetiva y unidad subjetiva. Es crucial iluminar esta distinción si se pretende comprender por qué existe una separación necesaria entre la unidad sintética de lo múltiple y la objetividad en sentido estricto (juicio), tal como se plantea en los párrafos 18 y 19 de la *Crítica de la Razón Pura*.

3. Un camino para la unidad subjetiva de la conciencia (§§18–19)

En el §19 de la *Crítica* se nos explica que: “por ejemplo, según las leyes de la asociación... yo solo podría decir que, cuando sostengo un cuerpo, siento la presión de un peso, pero no podría decir: ‘él, el cuerpo, es pesado’” (KrV, B142). Con respecto a esto último, Allison nos señala que Kant: “debió considerar que este pensamiento es un juicio que posee validez objetiva, al igual que el juicio que es su contraparte, es decir, ‘el cuerpo es pesado’. Ambos implican la referencia de las representaciones a un objeto” (1992, p. 253).

Al estar ambas representaciones articuladas a modo de juicio (en la unidad subjetiva), Allison considera que esto es similar a decir que ambas representaciones deben estar necesariamente relacionadas en la unidad (objetiva) de la autoconciencia, tanto como cuando se presenta su contraparte objetiva. Esto se debe a que, ¿cómo podrían dichos conceptos representar algo cognoscitivamente para mí sin el uso de categorías?⁶ En todo caso, Kant parece querer distinguir aquí entre un objeto en general (cuerpo) y la posibilidad de pensarlo mediante una característica específica (pesantez), característica que solo corresponde a los cuerpos de manera contingente en la unidad de la experiencia. De hecho, el que Kant no esté

⁶ Kant explica que toda percepción ha de ser necesariamente acorde a categorías, ya que la unidad misma espacio-temporal es resultado de la actividad categorial (KrV, B161), por tanto, también toda representación que tenga un valor cognoscitivo para mí debe coincidir con los conceptos puros. Este argumento intenta explicar, además, por qué la síntesis aprehensiva debe ser acorde a categorías. En todo caso, no debe pensarse que, por estar sometida a categorías, toda representación reconocida debe ser entendida como un juicio en sentido fuerte.

pensando el concepto de 'pesantez' junto con las demás características que permiten reconocer el concepto de 'cuerpo' (figura, impenetrabilidad, extensión, etc.) solo puede significar que la representación de pesantez, antes de ser añadida sintéticamente al concepto de cuerpo como una característica por la cual luego ha de ser necesariamente pensado, debe primeramente poder ser reconocida como algo distinto del concepto de cuerpo; es decir, como un concepto ya dado.

Es necesario señalar aquí que, al hablar de los conceptos de cuerpo y pesantez (KrV, B142, B12), Kant parece querer reducir la experiencia al punto menos refinado posible para hacer visible que solo mediante las categorías es posible la percepción de algo. Por ejemplo, a través de la inherencia y subsistencia (categorial) a las que toda representación posible debe ajustarse si ha de representar algo para mí. En este sentido, incluso originariamente, algo debe presentarse gracias a ellas, ya que "todo conocimiento requiere un concepto, por muy imperfecto y oscuro que este sea" (KrV, A106). Luego, al menos debo poder reconocer, de un cuerpo en general, ciertas notas básicas como las de "extensión, y con ella, la impenetrabilidad, la figura, etc." (KrV, A106). Pero esto no significa que, junto con ellas, no puedan añadirse otras características, como en este caso, la pesantez.

Puedo conocer previamente el concepto de cuerpo de manera analítica, por medio de las características de la extensión de la impenetrabilidad, de la figura, etc., que son pensadas todas en ese concepto. Pero ahora ensancho mi conocimiento y, volviendo a considerar la experiencia, de la que había extraído ese concepto de cuerpo, advierto que enlazada siempre con las anteriores características está también la pesantez, y por consiguiente la añado sintéticamente, como predicado, a aquel concepto (KrV, B12).

Ahora bien, al pensar un concepto como unidad analítica, por ejemplo, la representación de la palabra 'cuerpo', no se establece objetividad alguna, dado que un objeto se representa, sintéticamente, por una variedad de características, pero nada asegura que todos deban enlazar una unidad analítica (por ejemplo, solo por el hecho de nombrarla) con lo mismo que yo enlazo. Por eso, Kant dice que, en la unidad subjetiva de la conciencia, "uno enlaza la representación de cierta palabra con una cosa, otro con otra cosa" (KrV, B140). Esto implica que la distinción entre unidad

subjetiva y objetiva, tal como se plantea en el §18, no intenta mostrar la posibilidad de reproducir impresiones con el único fin de reconocer (identificar) representaciones en conceptos, como ocurre en la demostración de la síntesis reproductiva en la Deducción A. En cambio, Kant, en esta primera parte de la Deducción B, da por supuesta la unidad de la intuición humana, finita, y no busca justificar la posibilidad de la síntesis trascendental mediante una actividad empírica concreta. Más bien, se limita a decir que la unidad empírica de la apercepción solo se deriva de la síntesis pura del entendimiento (KrV, B140), lo cual anticipa lo que luego establecerá el §26: la unidad de la intuición como condición de la aprehensión.⁷ De este modo, se da por hecho que poseo conocimientos dados. Por lo tanto, la representación de 'unidad' aquí se refiere a la relación entre conceptos y no meramente a la identificación temporal entre una impresión pasada y la presente para el reconocimiento de objetos. Esto, evidentemente, va de la mano con lo que se expondrá en el §19: la noción de objetividad entendida como juicio.

Como hemos visto, Kant da por hecho que los cuerpos y la pesantez se corresponden recíprocamente y sintéticamente en nuestra experiencia. Este ejemplo no solo intenta anticipar al lector que solo mediante categorías es posible la percepción de algo, sino que, además, ante la aparente obviedad de su ejemplo, se hace visible el ejercicio inverso al juicio mismo.

Si uno descompone todos sus juicios sintéticos, en tanto que tienen validez objetiva, encuentra que nunca consisten en meras intuiciones conectadas en un juicio sólo, como comúnmente se cree, mediante comparación; sino que serían imposibles, si además de los conceptos extraídos de la intuición no hubiese venido a agregarse un concepto puro del entendimiento (Prol. §20, AA IV: 304; 1999, p. 22).

Si descomponemos un juicio con validez objetiva y eliminamos las categorías implicadas en la relación objetiva de los conceptos empíricos,

⁷ El argumento kantiano puede verse en KrV, 160–161, donde básicamente explica que la unidad sintético-originaria es el fundamento que hace posible toda unidad en la intuición y que gracias a ello también toda percepción posible. Evidentemente por esta razón es la unidad en la intuición un enlace acorde a las categorías. De otra manera no podría establecerse que toda percepción efectiva fuese posible en virtud de los conceptos puros. El hecho de que toda percepción solo sea posible en virtud de un enlace categorial no quiere decir que toda percepción sea un juicio objetivo, sino tan solo que puede llegar a serlo.

¿con qué nos quedamos? Con los conceptos empíricos, cada uno de ellos con realidad objetiva, por ejemplo: 'cuerpo' y 'pesantez'. Pero, ¿por carecer de una determinación objetiva en el juicio, carecen también de toda determinación categorial?⁸ Evidentemente que no; ellos mismos solo han sido posibles al someterse a categorías, y su representación conceptual solo ha sido posible mediante una determinación temporal, lo que es equivalente a decir que su unidad analítica presupone necesariamente una síntesis. Por lo tanto, poseen realidad objetiva: son algo y los reconozco mediante ciertas características concretas. A continuación, veremos la noción de objeto en Kant:

¿Qué es un objeto? Aquello que es representado mediante una totalidad de diversos predicados que pertenecen a él. El plato es redondo, caliente, de hojalata, etc. *Caliente, redondo, de hojalata*, no son objetos, pero el calor, la redondez, y la hojalata sí lo son. Un objeto es aquello en cuya representación pueden ser pensadas otras representaciones como sintéticamente conectadas. Todo juicio posee un sujeto y un predicado. El sujeto del juicio, en la medida en que contiene diferentes predicados posibles, es el objeto (Refl. 6350, ak, XVIII, 676, citado en Allison, 1992, pp. 237–238).

Pero si el calor, la redondez, la pesantez, etc. son considerados objetos, ¿dónde radica, entonces, la necesidad que imprime la unidad sintético-originaria?⁹ Pues, simplemente, en la necesidad de coexistir en una

⁸ La dinámica planteada en este punto por Kant es similar a la expuesta en los Prolegómenos. No veo problema alguno en reconocer que la unidad subjetiva de la consciencia sea derivada de la unidad objetiva (*synthesis intellectualis*), en contraste al argumento que asegura que los juicios de percepción resultan anteriores a los juicios de experiencia. En el primer caso, se está intentando probar la validez de las categorías respecto a todo aquello que pueda llegar a representar objetivamente algo en mí, a la regla de unidad que impone la consciencia originaria, la categoría pura, en nuestra intuición sensible. En el segundo caso, en cambio, Kant está evidenciando una cierta *actividad* de análisis desde el sentido contrario: desde la percepción hacia la unidad sintética originaria. Pero como hemos visto, esta última no representa aquí un escenario donde todo lo múltiple dado en una única percepción ha de ser tenido como objetivo, sino más bien representa el reconocimiento del material con el que el conocimiento puede llegar a darse eventualmente. Otro tipo de abordaje para este problema puede verse, por ej., en Jauregui (1992, p. 106ss.).

⁹ Caimi comprende que esta unidad subjetiva es necesaria para no caer en el absurdo de pensar que todas nuestras representaciones están ligadas en la mente en el objeto —objetivamente— (2014, p. 49). Esta es la posición de Paton: “muchas ideas están conectadas en nuestra mente, y no podrían estar conectadas a menos que nuestra mente fuese una, sin embargo, no podemos suponer que están conectadas en el objeto” (1951, p. 519, a. trad.). De ello se podría concluir que, entonces, la conexión que aporta la unidad sintético-originaria no es una unidad objetiva, pero eso es justamente lo que estamos afirmando acá: dicha unidad es anterior y condición de posibilidad del juicio particular. En todo caso, Caimi se limita a considerar a las representaciones articuladas por la unidad subjetiva como

única conciencia. En consecuencia, la unidad subjetiva representa una cierta conexión en la intuición que es similar a la que establece la unidad sintético-originaria en todas las representaciones conceptuales posibles. La unidad sintética entre conceptos posibles, que no implica una conexión necesaria entre ellos, es lo que Kant denomina *el uso meramente lógico del entendimiento*,¹⁰ ya que los conceptos dados, como predicados de juicios posibles, no tienen un lugar determinado y pueden ser interpretados tanto como características como objetos mismos (KrV, B128–129).¹¹ Esto se refuerza en el §19, donde Kant señala que: “ciertamente no quiero decir que esas representaciones deban estar unidas necesariamente una a la otra en la intuición empírica” y, por lo tanto, tampoco deben estar relacionadas discursivamente con necesidad, sino que tan solo “en la medida que de ellas pueda llegar a producirse conocimiento” (KrV, B142).

Así, afirmar que los juicios (objetivos) solo son posibles si presuponemos la unidad subjetiva de las representaciones en la percepción es equivalente a decir que la unidad analítica solo es posible presuponiendo la unidad sintética (KrV, B133). En otras palabras, el hecho de que pueda establecer conceptos empíricos, entendidos como meros predicados de juicios posibles (unidades analíticas) bajo un orden categorial de S es P (juicio), presupone la capacidad de analizar la unidad sintética dada en la intuición en términos de unidades analíticas. Esto solo es posible si aceptamos la unidad subjetiva de la conciencia como lo que es: la mera condición de posibilidad para distinguir (reconocer) conceptualmente los límites entre un objeto y otro. Nakano dice:

fenómenos subjetivos y privados, carentes de un objeto (2014, p. 49), sin embargo, no veo por qué deban carecer, individualmente, de un objeto. La unidad subjetiva, a mi parecer, no habla de la unidad conceptual de las representaciones particulares, sino de la relación existente entre ellas; las representaciones mismas han de conservar su integridad y, por lo demás, no deberían distinguirse en nada de las representadas mediante la unidad objetiva.

¹⁰ Considero que Kant distingue aquí el uso de la lógica formal y de la lógica trascendental, en tanto que comprende la necesidad de ambas en la generación de conocimiento. Que simplemente hayamos pasado por alto la necesidad de las categorías hasta ahora no quita que el conocimiento haya avanzado de todos modos, tan solo no había podido limitar correctamente su objeto. Por tanto, ante el uso lógico del entendimiento debe poder albergar a estos conceptos como enlazados, más no todavía en el objeto, sino, unidades analíticas simplemente relacionadas por la posibilidad.

¹¹ En rigor dice que queda indeterminado a cuál de los conceptos se le asigna la función de predicado y a cuál la de sujeto, pero en este sentido, el sujeto representa al objeto y el predicado a la característica.

Lo múltiple dado en la intuición sensible tiene que ser ordenado, previamente al juicio, bajo la unidad originariamente sintética de la apercepción [...] Para ello el entendimiento discursivo tiene que analizar dicha articulación, formular los conceptos empíricos y conectarlos en la forma de juicio (2008, p. 104).¹²

En este sentido, la unidad subjetiva representa un primer momento que siempre está abierto a la posibilidad, dado que “la experiencia es un saber en vías de constituirse y el proceso de su constitución se le incorporan todo el tiempo percepciones nuevas que van siendo enlazadas” (Torretti, 1967, pp. 256–257). Por lo tanto, los fenómenos deben estar conectados de manera solo contingente en el plano espacio-temporal de las intuiciones. Esto significa que no pueden estar enlazados en la percepción mediante una unidad judicativa; eso sería similar a suponer que todas nuestras representaciones de objetos están absolutamente terminadas y que no existe posibilidad de que se generen cambios o adaptaciones en ellas.¹³

En definitiva, la unidad subjetiva representa la posibilidad de analizar el múltiple intuitivo, para luego restablecer la relación en términos de conceptos. Así, esta relación inicial de conceptos no necesariamente ha de llegar a constituir un juicio objetivo. En este punto podemos establecer que la unidad subjetiva de la conciencia representa una mera conexión lógica y ‘no necesaria’ judicativamente hablando. Esta conexión lógica en la intuición¹⁴ es correlativa a la conexión lógica que aporta la unidad sintético-originaria discursivamente, ya que, evidentemente, todos los conceptos empíricos, entendidos como predicados de juicios posibles, descansan en la unidad de la mente en conexiones meramente posibles y no necesarias. De otro modo, resultaría en un absurdo. Del mismo modo, la conexión lógica (unidad subjetiva de la conciencia) en la intuición humana posibilita el

¹² Cita aquí a Longuenesse (1998, pp. 67–68): “El pensamiento discursivo analiza representaciones intuitivas en conceptos comparando estas representaciones para combinar sus conceptos en juicios. Estos juicios restablecen la síntesis que primero ha sufrido el análisis. Sin embargo, el pensamiento discursivo ya no la restablece en la forma de combinación de lo múltiple de la intuición, sino en la forma de combinación de los *conceptos*”.

¹³ “Nuestras representaciones están a medias en esta fase, pues nunca se acaba de completar el enlace categorial de una de ellas con todas las otras” (Torretti, 1967, p. 257).

¹⁴ No es mi idea entrar aquí en esta cuestión, aunque el argumento es sencillamente que la unidad de la intuición es posible en virtud de la unidad sintético-originaria (KrV, B161). Donde el enlace es un enlace “de acuerdo a las categorías” (KrV, B161), con la idea de justificar la afinidad de toda percepción posible a las categorías mismas. Lo cual no significa de ninguna manera que por ser acorde a categorías debería estar, dicha variedad representacional, enlazada con objetividad unas con otras, lo cual no tiene sentido.

análisis de los datos recogidos en la experiencia, los reconoce y distingue uno de otro en la diversidad de conceptos empíricos presentes en el 'Yo'.

3.1. Reconocimiento en el concepto y juicio

Si hemos seguido correctamente el argumento, debemos entender que la unidad sintético-originaria de la apercepción es anterior y constituye una condición de posibilidad para la unidad objetiva en el juicio. Del mismo modo, debemos aceptar que la conexión lógica en la intuición corresponde a una unidad subjetiva de la conciencia, la cual hace posible el análisis de objetos y resulta anterior y condición de posibilidad para todo juicio de conocimiento.

Ahora bien, si toda unidad sintética de lo múltiple debiera ser considerada como objetividad en un sentido fuerte, entonces el reconocimiento en el concepto también debería ser considerado un juicio. Uno de los problemas de identificar el reconocimiento en el concepto con la unidad objetiva del juicio es que no logra explicar adecuadamente la unidad subjetiva o conexión lógica de la conciencia dentro de la teoría kantiana. Esto se debe a que se asocia la posibilidad de todo aparecer con la utilización de una actividad categorial en un sentido fuerte. Allison concluye: "De hecho, solo hay una cosa que puede describirse como unidad subjetiva en el sentido kantiano: una unidad o conexión de representaciones mediante la cual nada es representado, ni siquiera nuestros estados subjetivos" (1992, p. 248).

Es importante comprender que la exposición del reconocimiento en el concepto se enmarca en un contexto que intenta explicar que toda representación en la intuición debe poder ser llevada a concepto, por oscura que sea, ya que, en última instancia, debo poder identificar una percepción con algo relativamente general y poco específico, por ejemplo, un 'cuerpo'. Sabemos también que, en la argumentación kantiana, puedo reconocer un cuerpo mediante ciertas representaciones características, como la extensión, la figura y la impenetrabilidad. Sin embargo, estas características, aunque necesarias para el reconocimiento de un cuerpo, no amplían el conocimiento. La unidad judicativa, tal como se plantea en el §19, no se limita al mero reconocimiento de algo, sino que intenta mostrar cómo se amplía el conocimiento en función de descomponer cierto conocimiento ya dado.

Así, cuando Kant afirma que 'los cuerpos son pesados', no está exponiendo una obviedad; por el contrario, pretende señalar que, en un ejercicio genuino de conocimiento, al percatarme de que un cuerpo en general debe también ser pensado mediante la característica de la pesantez, además de ser pensado mediante la figura, la impenetrabilidad y la extensión, añado dicha característica a las otras y la pienso como necesaria al momento de representarme un cuerpo. Vale decir, para poder pensar una unidad como analítica, requiero antes una actividad sintética: añadir sintéticamente, mediante un juicio, ciertas características con realidad objetiva de manera necesaria en un único concepto. Pero convengamos que, para percatarme de que la característica de pesantez debe ser añadida con necesidad al concepto de cuerpo, debo antes poder reconocer qué es un cuerpo y qué es la pesantez. Esto quiere decir que debo ser consciente de la composición de ambos conceptos por separado, o, dicho de otra manera, relacionados solo de manera contingente por una unidad lógica a la cual Kant llama 'unidad subjetiva de la conciencia'.

La unidad subjetiva es el modo en que Kant muestra la posibilidad de la síntesis entre diversos objetos dados (predicados de juicios posibles), y esto no implica que no se pueda ser consciente de algo cuando dicha unidad media entre representaciones. Por el contrario, debo reconocer separadamente cada concepto empírico mediado por la unidad subjetiva (unidos necesariamente solo en virtud de que ambos pertenecen en un único Yo) antes de realizar cualquier tipo de juicio con pretensión de validez. Además, no tiene sentido emitir un juicio si no puedo, en primer lugar, reconocer y ser consciente de los elementos que estoy juzgando.

El reconocimiento en el concepto corresponde a lo que Kant entiende por una unidad sintética de lo múltiple, lo cual es la identificación de ciertos datos en la intuición con los predicados necesarios de cierto concepto y enlazados en una unidad analítica en particular. Por ejemplo, de extensión, figura, impenetrabilidad, etc. en la unidad nombrada como concepto 'cuerpo'. Pero el concepto 'cuerpo', entendido como unidad analítica, no representa actividad objetivante alguna.¹⁵ Si bien un objeto tal como 'cuerpo' envuelve una síntesis categorial, la cual se hace evidente al analizar o descomponer sus conexiones necesarias en los predicados

¹⁵ “[T]al percepción, (por ejemplo, el calor) desarticulada de cualquier objeto, no se refiere a nada y, por ende, no afirma ni niega nada de un objeto” (Straulino, 2018, pp. 85–86). El principio es justamente el mismo respecto a la unidad subjetiva.

mediante los cuales es pensado dicho concepto, no quiere decir que represente un juicio como el que Kant nos muestra en el parágrafo 19 de la *Crítica de la Razón Pura*. El reconocimiento en el concepto solo representa una actividad donde la mente distingue una variedad de objetos dados en la experiencia, y la posibilidad de que ello suceda es en virtud de la conexión lógica en la intuición, la cual a su vez es posible por la unidad originario-sintética de la aperccepción.

Conclusión

A través de los argumentos aquí expuestos se ha intentado establecer una serie de afirmaciones las cuales sintetizaré a continuación:

- i) La unidad sintético-originaria resulta una estancia anterior, fundamental y condición de posibilidad de toda actividad judicativa en sentido estricto, y no condición suficiente o resultado de esta última (1-1.1).
- ii) La 'unidad subjetiva de la conciencia' representa la necesaria posibilidad en la intuición, de, primeramente, identificar y reconocer, particularmente y de manera separada los conceptos de objeto, lo cual es una estancia previa a todo posible juicio y resulta, por lo tanto, una condición de posibilidad de este (2).
- iii) El 'reconocimiento en el concepto' se refiere a la actividad de identificar x representaciones intuitivas con x concepto dado. Mientras que el juicio, como es planteado en el parágrafo 19, se refiere a la actividad de ensanchar el conocimiento mediante la relación sintética de objetos que (hasta entonces) no estaban relacionados con necesidad (2-2.1).

En definitiva, la unidad sintético-originaria es el fundamento que permite la posibilidad de juicios, pero para que estos juicios se den, es necesario un proceso previo de reconocimiento y distinción de conceptos, posibilitado a su vez por la unidad subjetiva de la conciencia. Sin embargo, el mero reconocimiento en el concepto no equivale a un juicio; el juicio en sentido kantiano exige una objetividad que trasciende el mero reconocimiento en el concepto. En conjunto, estos argumentos sugieren que el juicio es un proceso complejo que envuelve tanto la síntesis originaria como el reconocimiento en el concepto, pero que culmina en una objetividad que solo se alcanza a través de la estructura del juicio como tal.

Referencias

- Allison, H. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*. Anthropos.
- Allison, H. (2004). *Kant's transcendental idealism: An interpretation and defense, revised and enlarged edition*. Yale University Press.
- Caimi, M. (2014). *Kant's B Deduction*. Cambridge Scholars Publishing.
- Jáuregui, C. (1992). Juicios de percepción y juicios de experiencia. *Diálogos*, 60, 101–118.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la Razón Pura*. Colihue.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos*. Istmo.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the capacity to judge*. Princeton University Press.
- Nakano, H. (2008). La primera mitad de la deducción trascendental en la crítica de la razón pura (B) de Kant. *Ideas y Valores*, 57(137), 93–111.
- Paton, H. J. (1951). *Kant's metaphysic of experience vol. I: A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*. George Allen & Unwin Ltd.
- Stepanenko, P. (2000). *Categorías y autoconciencia en Kant*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Stepanenko, P. (2008). *Conciencia y autoconciencia en Kant: Ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*. UNAM.
- Straulino, S. (2018). Juicios subjetivos y juicios sobre sujetos. Una distinción a propósito de los juicios de percepción. En G. Leyva, Á. Peláez y P. Stepanenko (Eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. I. Filosofía Teórica* (pp. 72–86). Anthropos.
- Torretti, R. (1967). *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Editorial Universitaria.

Recibido: 12/09/2024

Aceptado: 18/11/2024

El papel del Juicio en la comprensión kantiana del derecho

MARCOS GONZÁLEZ GARCÍA¹

Resumen

En la filosofía del derecho de Kant existen dos niveles de reflexión: uno referido a la normatividad jurídica (que es objeto explícito de reflexión en las obras jurídicas kantianas) y otro orientado hacia la actividad judicial en lo que ésta tiene de aplicación de las normas jurídicas positivas a casos particulares (menos estudiado debido a la ausencia de un tratamiento expreso y sistemático por parte de Kant). Este trabajo aborda este segundo aspecto para sostener la tesis de que existe en la filosofía kantiana un planteamiento no sistemático de lo que Wieland denominó la ‘aporía de la aplicación’.

Palabras clave: derecho, Juicio, aplicación, juez, norma.

The Role of Judgment in the Kantian Understanding of Law

Abstract

In Kant’s philosophy of law there are two levels of reflection: one referring to legal normativity (which is the explicit object of reflection in Kantian legal works) and the other oriented towards judicial activity in its application of positive legal norms to particular cases (less studied due to the absence of an express and systematic treatment by Kant). This paper addresses this second aspect in order to sustain the thesis that in Kantian philosophy there is a non-systematic approach to what Wieland called the ‘aporia of application’.

Keywords: law, judgement, application, judge, rule.

¹ Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Contacto: marcos12@ucm.es. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3205-9502>. El presente trabajo constituye una síntesis de la investigación realizada en el marco de una Beca UCM de Colaboración de Estudiantes en Departamentos e Institutos Universitarios (convocatoria 2021–2022) en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica y que fue presentada en septiembre de 2022 como Trabajo de Fin de Máster en el Máster en Estudios Avanzados en Filosofía (UCM). Dicho trabajo fue tutorizado por María José Callejo Hernanz, a quien debo agradecer tanto su excepcionalmente instructiva labor docente como toda la ayuda prestada en el curso de la mencionada investigación. Este trabajo es, además, el punto de partida de la tesis doctoral que actualmente realizo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid con un contrato predoctoral FPU (FPU2022-00759) y dirigida también por María José Callejo Hernanz.

1. Introducción

La sociedad humana, sostiene Kant en *Hacia la paz perpetua*, en la medida en que implica la coexistencia de seres racionales finitos en un espacio limitado y, por consiguiente, un grado variable pero necesario de proximidad y vecindad entre los hombres, sólo es realmente posible bajo el derecho. Ahora bien, la reflexión kantiana acerca de lo jurídico es de una amplitud y riqueza extraordinaria en la medida en que se despliega en dos direcciones muy diferentes. Por un lado, la reflexión kantiana en torno a la normatividad jurídica constituye un eslabón sumamente relevante del “negocio crítico”,² en la medida en que uno de sus objetivos esenciales había sido establecer y fundar la autonomía del reino de la libertad frente al de la naturaleza (KrV, A840/B868, BXXI-XXX, A314–319/B371–375, A795–803/B823–831, GMS, AA 04: 427). En este sentido, los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* constituyen, junto con los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, la totalidad del sistema de la filosofía moral (cuyo objeto es lo que debe suceder), por oposición a la filosofía de la naturaleza (que se ocupa, más bien, de lo que sucede) (MS, AA 06: 214, 219–220, 231, 239).³ Ahora bien, aunque ésta ha sido la principal dirección que ha seguido la obra de Kant en su reflexión en torno al derecho, no deja de ser cierto que en ésta se presenta también una cierta preocupación por la cuestión de la facticidad del derecho, esto es, no ya por el problema de cuál es el fundamento y la naturaleza de las leyes jurídicas, sino más bien el de qué condiciones son necesarias para que una sociedad regule efectivamente su convivencia mediante el derecho.

La hipótesis de este trabajo consiste en que este segundo aspecto del problema emerge en el pensamiento kantiano como un doble proceso de aplicación de normas a casos particulares. El primero de ellos permite a Kant circunscribir el espacio de la política, que—en su dependencia estructural respecto al derecho—se presenta precisamente como “doctrina

² Podríamos incluso decir que, en cierto sentido, el “negocio crítico” en su totalidad adopta en Kant una forma jurídica (Cortina Orts, 2005, pp. XXIII–XXVI; Hernández Martínez, 1992, pp. 55–71; López Hernández, 1992, p. 395). Como un ejemplo especialmente elocuente de esta articulación jurídica del proyecto crítico kantiano puede verse la descripción que ofrece Kant en la *Crítica de la Razón Pura* en términos plenamente jurídicos del modo en el que se produce las antinomias y la manera en que pretende resolverlas (KrV, A422–223/B450–451).

³ Sobre la distinción kantiana entre ética y derecho existe abundante bibliografía que no es posible comentar aquí (v. Jiménez Redondo, 2013, pp. 29–31, 2020, pp. 71–73; López Hernández, 1992: pp. 396–402; 2020, pp. 324–329; Truyol y Serra, 1975, pp. 303–304; Vigo, 2011, pp. 105–158; Villacañas Berlanga, 1999: pp. 95–116, entre otros).

del derecho practicada” (ZeF, AA 08: 370). De este modo, la faena política puede pensarse como una tarea de aplicación, pues consiste nada menos que en tomar los principios *a priori* del derecho para elaborar un cuerpo de leyes positivas. Así, la tarea del político no será otra que reducir por medio de sucesivas reformas legislativas el espacio que separa la constitución política de un determinado Estado fácticamente existente de la constitución idealmente configurada por los principios del derecho racional, a saber, la constitución republicana. Kant dedicó algunos escritos relativamente menores a elaborar una teoría de la política, siendo especialmente destacado el primer apéndice de *Hacia la paz perpetua*, que ha recibido una enorme atención por parte de los investigadores de la obra de Kant (Brandt, 2001, pp. 105–152; Gerhardt, 1995).

Ahora bien, Kant fue también plenamente consciente de que, una vez pensada la actividad legislativa, restaba todavía por colmar un último espacio para cerrar definitivamente el completo proceso lógico que se había iniciado con la fundamentación de la moral como espacio normativo independiente de la naturaleza y que debía concluir con la efectiva juridificación de las relaciones humanas. Tal vacío puede ser pensado nuevamente desde el punto de vista de la aplicación, pues consistiría precisamente en un último proceso de particularización de las leyes positivas emanadas de la actividad política, que en cuanto tales no habían entrado aún en contacto real con los hombres, que se relacionan siempre en el mundo fáctico de lo particular. Por este motivo, junto a la figura del político que ha de aplicar las normas del derecho racional, aparece necesariamente la figura del juez que—en su sometimiento al imperio de la ley—ha de aplicar el derecho positivo elaborado por el legislador para tratar de resolver los casos particulares que se le presenten.⁴ Así, mientras que la actividad del legislador exige un tipo de conocimiento práctico (moral) que Kant denomina *iurisscientia*, concerniente a “el criterio general con el reconocer tanto lo justo como lo injusto”, la del juez presupone

⁴ En los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, Kant denomina indiferentemente al derecho establecido por los hombres “derecho positivo” (*positives Recht*) y “derecho estatutario” (*statutarisches Recht*) (MS AA 06: 229, 296). De hecho, en la “División general de los derechos” emplea ambas denominaciones para oponer el derecho “que procede de la voluntad del legislador” al “derecho natural”, que es aquel que “descansa sobre puros principios *a priori*” (MS AA 06: 237). Por sencillez, nos referiremos al derecho creado como “derecho positivo”. Kant desarrolla en varios lugares la distinción entre “derecho positivo” y “derecho natural”, entre los que destacan MS AA 06: 224, 237. Acerca de esta distinción, que encierra más dificultades de lo que a primera vista pudiera parecer, pueden consultarse los trabajos de Óscar Cubo Ugarte (2018, 2020, pp. 201–206).

precisamente una puesta entre paréntesis de dicho conocimiento (al que tiene acceso, como todo hombre, en tanto que ser racional)⁵ en favor de esa otra suerte de conocimiento que Kant denomina *iurisprudencia*, cuyo objeto es “qué sea de derecho o con arreglo a derecho, es decir, qué es lo que las leyes dicen o han dicho en un determinado lugar y en un determinado momento” (MS, AA 06: 229).

Sin embargo, la figura del juez y la comprensión de su tarea como una actividad de aplicación del derecho positivo (sin la cual, decíamos, la reflexión kantiana en torno al derecho no podría quedar completa) no se encuentra entre las muchas cuestiones sistemáticamente abordadas por la filosofía del derecho de Kant. Este es el motivo por el que esta cuestión ha sido muy escasamente tematizada en el ámbito de los estudios kantianos. No obstante, de este hecho no se debería concluir que en la obra kantiana no esté pensada esta cuestión, sino más bien que resulta preciso reconstruir su planteamiento a partir de los materiales disponibles que encontramos dispersos en ella.

A tal objeto se presentan dos alternativas. La primera consistiría en partir de un estudio en profundidad de la *Crítica del Juicio* para ganar desde ella un conocimiento firme acerca del Juicio (*Urteilkraft*) para, desde tal posición, realizar una lectura sistemática de las obras kantianas dedicadas al derecho. Esta vía presupone que la cuestión del problema de la aplicación se

⁵ Esta suspensión de la posibilidad de juzgar los casos particulares obviando el derecho positivo y acudiendo directamente al derecho natural constituye para Kant no sólo un principio fundamental de su teoría de la justicia, sino también—y quizá de manera primordial—una garantía del derecho mismo en la medida en que, al impedir que los conflictos jurídicos se resuelvan atendiendo a “cómo acerca de lo justo ha de juzgar para sí cada hombre”, constituye un dique frente a la posibilidad de la disolución del estado civil y frente a la consiguiente recaída en ese estado de injusticia estructural que es el estado de naturaleza. Kant advirtió de este peligro no en este contexto, sino en el de su discusión del derecho de resistencia y en su caracterización de la política como una práctica reformista (ZeF, AA 06: 353, 372–373; MS, AA 06: §52). En cualquier caso, lo que se deduce con total claridad del planteamiento kantiano es que todo juez que trate de realizar su función apelando a las leyes *a priori* del derecho racional estaría conculcando ese deber *a priori* y completamente incondicionado de abandonar el estado de naturaleza y de evitar, a toda costa, cualesquiera acciones que hagan peligrar el estado civil (MS, AA 06: 237, 354 y §§41–4; ZeF, AA 08: 349, nota y TP, AA 08: 289). Convendría además leer las páginas en las que Kant señala la necesidad de que el juez se atenga al derecho positivo sin perder de vista la oposición entre el uso público y el uso privado de la razón que presenta en *¿Qué es la Ilustración?*, pues la del juez es precisamente una de esas funciones civiles cuyo desempeño exige el establecimiento de límites en relación al uso legítimo de la razón (WA, AA 08: 37). Aunque los jueces no son nombrados en este opúsculo, sí son mencionados los juristas en *El conflicto de las facultades*, obra en la que Kant retoma la doble economía en el uso de la razón allí establecida. En este otro texto, Kant señala que el jurista, “procediendo como debe en cuanto funcionario del Estado”, nunca debe juzgar según su razón (que le pone en conexión con los principios *a priori* del derecho), sino según “el código hecho público y sancionado por las más altas instancias” (SF, AA 07: 24–25).

juega en Kant en el campo que delimita la reflexión en torno al Juicio y pretende, entonces, reconstruir en primer lugar el problema con independencia de su concreción en el ámbito del derecho para, posteriormente, estudiar el modo en el que el Juicio puede operar en el derecho.⁶ La segunda posibilidad supondría estudiar una serie de pasajes de la obra de Kant en los que éste comenta—en ocasiones simplemente a modo de ejemplo—algunas ideas en torno a la cuestión de cómo opera el Juicio en el ámbito del derecho. Se trata, por tanto, de algunos textos en los que el propio Kant enfrenta directamente la cuestión planteada en este trabajo, es decir, el problema de la aplicación en el derecho, aunque sin pretensiones sistemáticas. En este trabajo nos proponemos seguir esta segunda vía, que ha sido ya ensayada por el filósofo alemán Wolfgang Wieland (2024).⁷

La estructura del trabajo será la siguiente. En primer lugar, presentaremos sumariamente el modo en el que Wolfgang Wieland ha tematizado el problema de la aplicación en algunos textos dedicados en general al tema de la *praxis* racional y la manera en la que lo que denominamos ‘comprensión tradicional’ de la actividad judicial, caracterizada por un marcado mecanicismo, que encontramos reflejada en el pensamiento de Montesquieu. Estos dos ejemplos, que representan respectivamente la aceptación y el rechazo del problema de la aplicación, nos servirán como contrapunto para valorar con mayores garantías la posición de Kant a falta de un acercamiento sistemático del autor a esta cuestión. A continuación, presentaremos algunos fragmentos de la obra de Kant que nos pueden guiar en la solución de la cuestión de si tal problema se encuentra presente en su pensamiento.

⁶ Un trabajo en esta dirección ha sido realizado por Makkreel (2013). Resulta pertinente señalar que un proyecto tal tendría como condición de posibilidad la consideración de que la *Crítica del Juicio* no es un mero tratado de estética, sino más bien un lugar sistemáticamente fundamental que sólo transitaría por los derroteros de la teoría de la belleza como medio para tematizar el Juicio, pues es precisamente en el caso del juicio del gusto donde éste operaría en su mayor pureza e independencia respecto del resto de facultades (Vigo, 2004, pp. 750–751; Wieland, 2024, pp. 228–229). Se han realizado múltiples lecturas de la *Crítica del Juicio* que concuerdan en este rechazo de su reducción al ámbito de la estética: Arendt ha encontrado en ella la filosofía política kantiana (2003, p. 33; 2016, pp. 335–340), Ferrara ha tratado de presentarla como una propuesta de un “paradigma” alternativo entre el universalismo y el particularismo, como un “universalismo ejemplar sin principios” cuya potencialidad desborda completamente el ámbito estético (2008, p. 44) y Sgarbi la ha interpretado como una “lógica de lo irracional” (2011, pp. 11–18).

⁷ Este texto de Wolfgang Wieland, cuyo título original es “Kants Rechtsphilosophie der Urteilskraft”, fue traducido en el contexto de esta investigación debido a su enorme importancia como principal (y prácticamente único) exponente del tipo de lectura de la filosofía kantiana del derecho que se propone. Las referencias a él se realizan por dicha traducción, que ha aparecido recientemente en la revista *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*.

2. La filosofía de la *praxis* de Wieland y la comprensión tradicional de la actividad judicial como criterios para valorar los textos kantianos

Para reconstruir con los materiales dispersos por los textos de Kant la cuestión que aquí hemos denominado problema de la aplicación necesitaremos contar con algún punto de apoyo que nos sirva como guía. A tal fin, a continuación se presentan algunos elementos nucleares de la filosofía de la *praxis* de Wolfgang Wieland y de lo que denominamos ‘comprensión tradicional’ de la actividad judicial (de la que tomamos como representante a Montesquieu), que constituye precisamente un intento de negación del problema en cuestión.

2.1. El problema de la aplicación desde la filosofía de la *praxis* de Wieland

En numerosos ensayos breves, Wolfgang Wieland ha tratado de abordar desde una perspectiva cercana a la hermenéutica gadameriana una de las principales tareas planteadas por el programa de rehabilitación de la filosofía práctica impulsado en los años 60–70, a saber, la de repensar la especificidad de la razón práctica frente a la razón teórica. Con ello, Wieland contribuiría a la recuperación de la noción tradicional—claramente determinada ya en la filosofía de Aristóteles—de “ciencia práctica”, que se habría perdido como consecuencia de la paulatina identificación a partir del siglo XIX entre el saber que es legítimo denominar “científico” y aquellas ciencias de la naturaleza cuyo proceder es reductible al método matemático-experimental (1996a, pp. 17–18; 1996b, pp. 85–88; 2002, p. 125). Como consecuencia de esta transformación epistemológica que venía a equiparar razón y teoría, la *praxis* humana—denuncia Wieland—se habría convertido en un espacio ajeno a la razón, separado por principio de la posibilidad de la deliberación y, en definitiva, abocado a sostenerse sobre un tosco decisionismo subjetivista.

En consecuencia, los esfuerzos que Wieland despliega en estos trabajos se orientan hacia la rehabilitación de las ciencias prácticas y, en particular, de los dos ejemplos a los que alude constantemente: la medicina y el derecho.⁸ A tal fin, Wieland no se ha ocupado de demostrar—como ya hicieran Aristóteles o Kant—que la razón humana tiene un uso práctico, sino que a este respecto se ha limitado a señalar el hecho de que realmente

⁸ A estos dos ejemplos acude también Kant en determinados pasajes de su obra que comentaremos a continuación.

tenemos la experiencia tanto de que nuestra acción puede estar efectivamente dirigida por razones, como de que sentimos como un déficit obrar sin atender a algún tipo de norma racional. El verdadero núcleo de la filosofía de la *praxis* de Wieland consiste en el análisis de las particularidades que afectan a las ciencias prácticas en la medida en que son prácticas.

La filosofía de la *praxis* tiene que comenzar, consiguientemente, por distinguir las ciencias prácticas de las ciencias teóricas (Wieland, 1996a, p. 20; 1996b, p. 109; 2002, p. 126). En principio, sostiene Wieland, toda ciencia aspira a elaborar sistemáticamente su contenido presentándolo bajo la forma de leyes o normas, esto es de proposiciones de carácter general. Ahora bien, la cuestión consiste en que algunas ciencias reconocen que su propia labor consiste en describir las leyes que rigen el desarrollo del universo y, por lo tanto, pueden operar sin verse obligadas nunca a salir del espacio de lo universal. Se trata de las ciencias teóricas. Existe, en cambio, toda otra serie de ciencias que, sin dejar de verse obligadas a elaborar proposiciones de carácter universal, no alcanzan su verdadero fin hasta que sus principios prueban efectivamente su validez en el ámbito de lo particular. Son estas las ciencias prácticas, pues *praxis* como tal solo puede haberla en ese espacio de lo particular. De este modo, para las ciencias prácticas el hecho de que sus principios sean tomados para orientar la acción no constituye un mero añadido externo, sino que en ello consiste más bien su fin último.

Pues bien, Wieland se ha ocupado en numerosos lugares de identificar numerosas aporías que atraviesan el quehacer de las ciencias prácticas en la medida, precisamente, en que éstas pretenden ser una aproximación discursiva y racional a la *praxis* humana. Entre dichas aporías ocupa un papel preponderante la “aporía de la aplicación” (Wieland, 1996a, pp. 22–32; 1996b, pp. 104–112; 1996c, pp. 67–74) que, esquemáticamente, podemos describir como la dificultad que surge del hecho mismo de que, por definición, el obrar racionalmente orientado supone poner en relación dos elementos diferentes: una norma universal y una situación particular. La *praxis* únicamente puede producirse en el ámbito de lo particular y, por consiguiente, en un determinado contexto situacional caracterizado por un número indefinido de elementos que están dados de manera relativamente contingente y resultan, por principio, indisponibles para aquel que actúa

(Wieland, 1996b, p. 95). Quien obra, diríamos, no dispone de control sobre la circunstancia en la que obra. Pero los principios que la razón presenta al obrar como guía nunca están dados específicamente para dicha situación en particular, sino que constituyen proposiciones de carácter universal. Piénsese, por ejemplo, en las normas jurídicas con las que los jueces deben resolver los casos que se le presentan.

Así, la *praxis* racional se ve necesariamente envuelta en la aporía de la aplicación en la medida en que existe una cierta “heterogeneidad categorial” (Wieland, 1996a, p. 24) que separa los dos elementos que ésta debe poner en juego: la norma que procede del espacio de lo fáctico-particular y la regla que proviene del de lo normativo-universal. El problema, en definitiva, consiste en que no puede presuponerse que exista ningún tipo de armonía preestablecida entre la norma y el caso, pues mientras que las normas establecen una serie de ‘casos tipo’ caracterizados necesariamente por un número finito de notas, las situaciones particulares reales desbordan siempre todo intento de descripción exhaustiva en tanto que siempre parece posible descubrir en ellas un nuevo elemento que no había sido previsto por el ‘caso tipo’. Resulta preciso insistir en que esta aporía se presenta en la filosofía de la *praxis* de Wieland como una dificultad insuperable por principio, es decir, a la que toda *praxis* racional debe enfrentarse. Esto significa que la brecha identificada entre la norma y la situación no puede cerrarse empleando los diversos métodos de control de la inestabilidad que las ciencias prácticas han desarrollado para hacer más sencilla y previsible su actividad. En el ámbito del derecho, señala Wieland, una de estas estrategias consiste en concretar y clarificar las normas que deben aplicarse mediante la promulgación de nuevas normas (1996a, pp. 28–29; 1996c, p. 71).

Imaginemos que una norma jurídica establece que toda conducta X debe ser castigada con la pena Y. Los jueces podrían descubrir, al enfrentarse a la pluralidad de casos concretos, que la descripción normativa de X es demasiado amplia y genera zonas de penumbra en las que no resulta claro si determinados casos caen o no bajo tal tipo jurídico, no estando en consecuencia claro lo más importante: si a tales casos les corresponde la sanción Y. Atendiendo al problema, podría elaborarse una nueva norma subordinada a la primera que concrete cómo debe aplicarse aquella. Resulta así posible que—en términos pragmáticos—esta segunda norma sea de gran

utilidad, eliminando las dudas que efectivamente hubieran surgido a los jueces. Pero con ello no puede presuponerse que se ha eliminado el problema de la aplicación. Si para concretar la primera norma se promulga un documento jurídico que tenga sentido seguir denominando ‘norma’ (en el sentido de que siga siendo una regla general), entonces los jueces se encontrarían en el fondo frente al mismo problema: mediar entre una norma y una situación fáctica. Como tal proceso seguiría manteniendo su problematicidad estructural, entonces podría tratarse nuevamente de elaborar una tercera norma y después una cuarta... dando así lugar a un regreso *ad infinitum* que no parece superable. De este modo, la existencia de este tipo de procedimientos en las ciencias prácticas no apuntaría tanto a la posibilidad de clausurar el problema de la aplicación, sino precisamente al hecho de que, mientras sea preciso aplicar normas a casos concretos (con total independencia del grado de generalidad de las normas en cuestión), no es posible establecer una norma que guíe la aplicación que no requiera a su vez otra norma para ser aplicada.

Esta conclusión de la filosofía de la *praxis* de Wieland—que, como trataremos de sostener, se encuentra igualmente presente en la filosofía kantiana—es de gran relevancia en relación al modo en el que pensamos la actividad del juez. En concreto, esta perspectiva remite a la idea de que la labor judicial exige el ejercicio de algún tipo de facultad capaz de servir de término medio entre las normas y los casos particulares (que Wieland encuentra identificada tanto en la prudencia aristotélica como en el Juicio kantiano [1996c, p. 68]). En todo caso, en los textos que aquí estamos analizando Wieland no se ocupa realmente de caracterizar dicha facultad, pero sí señala con toda claridad lo fundamental, a saber, que la función de tal facultad no puede ser sustituida por mero cálculo lógico por muy bien definidas que hayan sido las normas que deben aplicarse. No hay manera de evitar ese particular momento de decisión humana (que en la medida en que debe apelar siempre a reglas no acaba convertido nunca en un decisionismo) relativo al modo de conectar lo universal y lo particular (Wieland, 1996c, p. 74).

De este modo, la filosofía de la *praxis* constituye un ejemplo paradigmático de reflexión en torno a la labor judicial como tarea de aplicación de normas jurídicas en la que la intervención del juez jamás queda plenamente neutralizada bajo la objetividad del cálculo. En cambio,

esta perspectiva—que coincide con un cierto acuerdo de fondo de la filosofía del derecho contemporánea en torno a la irreductibilidad del juez a la norma⁹—es muy lejana al modo en el que tradicionalmente pensaron la jurisdicción las principales figuras de la Ilustración. A continuación, nos proponemos presentar esta otra manera de comprender la actividad judicial atendiendo al caso paradigmático de Montesquieu, con el fin de poder contraponer con sus ideas los diversos fragmentos acerca de la labor judicial presentes en la obra de Kant. De este modo, comparando nuestra reconstrucción del problema en Kant con estas dos figuras (Wieland y Montesquieu) nos será posible determinar si existe o no en Kant un efectivo reconocimiento de la centralidad del problema de la aplicación en el ámbito del derecho.

2.2. La comprensión tradicional de la actividad judicial

Entre los pensadores de la época de Kant se había extendido la idea de que en realidad la actividad judicial era una “condición pasajera”, plenamente subordinada a la legislación y hasta cierto punto irrelevante si de lo que se trataba era de comprender el derecho (Hernández Marcos, 2011, p. 48).¹⁰ Esta manera de entender la actividad judicial comienza a fraguarse en los albores de la Modernidad y llega a su máxima expresión en el positivismo jurídico del siglo XIX (D’Agostino, 1996, p. 40). Esta consideración se sustentaba sobre la pretensión característica de la Modernidad jurídica de tratar de superar el caos jurídico medieval (pluralidad de fuentes de derecho, amplia discrecionalidad jurisdiccional, imprevisibilidad jurídica...) por medio de la instauración del monopolio estatal de la creación de derecho y de la atribución, en concreto, de tal facultad al poder legislativo (Bobbio, 1993, pp. 44–46, 55; y Orrego Sánchez, 2011, p. 547; Segura Ortega, 1993,

⁹ Esta tesis parece corresponderse por antonomasia con la caracterización de la labor judicial del decisionismo de Carl Schmitt (2009, pp. 31–32; 2012), pero se encuentra también presente en el positivismo de Kelsen: “desde una perspectiva centrada en el derecho positivo no existe un criterio sobre cuya base una de las posibilidades aplicativas en el marco de la norma aplicable sea preferible a las demás. No existe un método—calificable de jurídico-positivo—que permita señalar como ‘correcta’ a una de entre las diversas significaciones lingüísticas que tenga una norma [...]. La razón de ello está en que la necesidad de la ‘interpretación’ se desprende del hecho de que la norma aplicable y el sistema de las normas dejan abiertas varias posibilidades, lo que significa que no contienen una decisión sobre cuál sea [...] el que tiene más valor. La decisión sobre ello [...] es una tarea que queda más bien encomendada a un nuevo acto de creación normativa—por ejemplo, a la sentencia del juez—” (2011, pp. 105–106).

¹⁰ Al final del excelente texto citado, Hernández Marcos señala sin ofrecer demasiadas explicaciones que Kant habría asumido también esta forma de comprender la actividad judicial; hipótesis que en este trabajo trataremos de refutar.

p. 427). Pero, en su afán de racionalización, este proyecto jurídico habría generado también lo que podemos denominar la “comprensión tradicional” acerca de la actividad judicial, de la que encontramos un claro referente en *Del espíritu de las leyes* y, especialmente, en el capítulo sexto de su libro XI, donde Montesquieu expone su conocida doctrina de la separación de poderes. Podemos sintetizar esta comprensión tradicional—que si bien puede considerarse superada en el ámbito de la teoría del derecho, continúa siendo un lugar común—en tres grandes tesis (Bulygin, 2003, pp. 7–10; D’Agostino, 1996, pp. 40–41; García Amado, 2003, pp. 193–195, 200; Orrego Sánchez, 2011, pp. 547–552).

La primera tesis consiste en que existiría una distinción radical entre legislación y jurisdicción. Según la ‘comprensión tradicional’, las normas jurídicas se encuentran dadas y perfectamente cerradas cuando el juez las toma para resolver casos concretos, por lo que entre legislación y jurisdicción existe una separación clara: el legislador promulga normas generales y los jueces determinan cómo se aplican tales normas en situaciones particulares. Precisamente en este sentido, Montesquieu afirma que los jueces deben limitarse a ser “el instrumento que pronuncia las palabras de la ley” y que, en consecuencia, sus sentencias deben corresponder “siempre al texto expreso de la ley”, evitando así la tentación de que los jueces resuelvan los casos en función de sus propias opiniones y creencias particulares, lo que daría lugar a una inasumible inseguridad jurídica, pues “se viviría en la sociedad sin saber con exactitud los compromisos contraídos con ella” (2000, pp. 109, 112).

La segunda tesis se expresa en el latinismo *in claris non fit interpretatio*. Este principio implica, de entrada, la distinción entre casos claros y casos dudosos. Los primeros serían aquellos en los que, supuestamente, la norma a aplicar y el modo de aplicación de tal norma al caso resulta evidente, por lo que para el juez es posible (y, por tanto, obligatorio) aplicar un conocimiento pretendidamente objetivo de la ley que hace innecesaria su interpretación. Consecuentemente, se reconocería la legitimidad de la interpretación judicial de las leyes en los casos considerados “anormales” (en los que la norma a aplicar sea demasiado vaga o en los que no parezca existir norma aplicable), que no serían la expresión de una “textura abierta” consustancial al derecho (Hart, 1968, p.

159), sino de una mala *praxis* legislativa superable por medio del empleo de técnicas legislativas adecuadas.

La tercera tesis consiste en que, en caso de ser necesaria, la interpretación legítima tiene un carácter estrictamente gnoseológico. El carácter activo de la intervención del juez que habría reconocido el principio *in claris non fit interpretatio* queda limitado por la consideración de que —para resolver los casos dudosos— el juez no puede incorporar ninguna decisión en el proceso judicial, sino que debe tratar exclusivamente de aclarar las normas dadas por medio de técnicas exegéticas estrictamente “racionales” (Bobbio, 1993, pp. 215–223; Prieto Sanchís, 2016, pp. 263–274). Esto implica que, en realidad, no se acepta en absoluto que el juez cumpla una tarea realmente importante al poner en relación lo universal de la norma con lo particular de la situación, lo que explica que el poder judicial haya sido descrito por Montesquieu como un poder “en cierto modo, nulo” (2000, p. 110).

En síntesis, la ‘comprensión tradicional’ representada por Montesquieu concibe al juez como un autómatas que aplica mecánicamente las leyes sin intervenir realmente en el proceso judicial, obviando de tal modo la existencia del abismo ontológico que separa norma y decisión y, por tanto, del problema de la aplicación.

3. Kant frente al problema de la aplicación en el ámbito jurídico

El objetivo de este apartado consiste en mostrar que, como hemos sugerido en las páginas anteriores, en la filosofía kantiana existe una preocupación fundamental por la necesidad de poner en relación lo particular y lo universal, que tal preocupación se expresa en su reflexión en torno al Juicio (KU, AA 05: 179) y se encuentra presente (aunque sea implícitamente) en sus reflexiones en torno a la actividad judicial. Esto sería tanto como afirmar que Kant habría pensado la *praxis* judicial distanciándose de la concepción tradicional dominante en su época a la que acabamos de referirnos, que, desconociendo la heterogeneidad categorial que separa norma y situación, se figura al juez como a un autómatas que aplica mecánicamente las leyes.

3.1. El planteamiento kantiano del problema de la aplicación

Ha sido Wolfgang Wieland quien—de manera sistemática—ha señalado la centralidad que la reflexión en torno al Juicio ocupa en la filosofía kantiana

del derecho. Al inicio de su trabajo dedicado a esta cuestión, Wieland señala que si bien es cierto que la filosofía del derecho de Kant se habría ocupado especialmente de la fundamentación de los principios *a priori* del derecho, éste no habría descuidado la necesidad de reflexionar en torno a las condiciones de posibilidad y a las dificultades que implica atender, a la luz de dichos principios generales, a las situaciones concretas (2024, p. 221). No podría ser de otro modo, pues el propio Kant en el prólogo de la *Metafísica de las costumbres* sostuvo—en un contexto en el que se trata de explicar por qué su filosofía del derecho no toma la forma de un sistema metafísico, sino de unos principios metafísicos—que el derecho no tiene su razón de ser en el ámbito de la teoría (en el espacio de lo normativo), sino en el de la práctica, es decir, en el de “la aplicación a los casos que se presentan en la experiencia” (MS, AA 06: 205). Ahora bien, como ha señalado Wieland, este segundo nivel de la filosofía kantiana del derecho habría pasado inadvertido en los estudios del pensamiento kantiano, que habrían permanecido anclados a su aspecto normativo debido a que éste es el plano de reflexión explícitamente presentado y elaborado en los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. No obstante, como señalamos más arriba, sí que existirían pasajes suficientes en su obra para reconstruir el problema.

Probablemente el lugar en el que esta cuestión se plantea con mayor detenimiento y orden es la introducción de *En torno al tópico* (TP, AA 08: 275–278), donde puede hallarse la expresión en la filosofía kantiana del problema de la aplicación en general (aunque en él no se plantee de manera específica su declinación jurídica). En esta obra de 1793, Kant se ocupa de oponer teoría y práctica, pero no en tanto que los dos usos de la razón, sino más bien en tanto que dos maneras de relacionarse con principios (ya emanen estos de la razón en su uso teórico o en su uso práctico): en este contexto, la teoría haría referencia a aquello que tiene que ver con cualquier conjunto de reglas que se presenten “con cierta universalidad”, es decir, colocando entre paréntesis “la multitud de condiciones que concurren necesariamente en su aplicación”, mientras que la práctica consistiría en la aplicación al caso particular “de ciertos principios de conducta representados con universalidad” (TP, AA 08: 275).¹¹ Este pasaje resulta

¹¹ En otros lugares, Kant se ha ocupado de deshacer la confusión que habría surgido de la identificación entre el uso teórico de la razón y la teoría, por un lado, y entre su uso práctico y la práctica, por el otro (KU, AA 05: 171–172; MS, AA 06: 217–218).

fundamental, pues a continuación Kant apunta lo siguiente, expresando con total rotundidad su conocimiento de que la aplicación de principios a situaciones particulares implica—estructuralmente—una cierta dificultad:

Por muy completa que sea la teoría, salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere un término medio como enlace y tránsito de la una hacia la otra, pues al concepto de entendimiento, concepto que contiene la regla, se tiene que añadir un acto del entendimiento por medio del cual el práctico distingue si algo cae bajo la regla o no (TP, AA 08: 275).

En este breve pasaje, Kant presenta dos claves fundamentales. En primer lugar, expresa un reconocimiento general del problema de la aplicación, pues afirma que el tránsito de lo universal a lo particular no es de mera continuidad, sino que requiere necesariamente de un tercer elemento que medie entre lo normativo y lo fáctico, lo que es tanto como decir que lo meramente normativo no es autosuficiente en punto a la aplicación o, en otras palabras, que se reconoce con total nitidez la existencia de una heterogeneidad categorial entre regla y situación que impide a la norma alcanzar desde sí misma lo concreto. Ahora bien, Kant no se queda ahí, sino que señala algo esencial y de gran relevancia jurídica, a saber, que esta situación está enraizada en la misma esencia del acto de aplicación de normas y es, por tanto, insuperable, dado que aparecerá siempre y necesariamente, “por muy completa que sea la teoría”.

Desde este punto puede ensayarse ya una interesantísima proyección en el ámbito del derecho, pues cabe deducir del siguiente modo la necesidad de la existencia del juez: si asumimos que el derecho es una disciplina orientada hacia su aplicación en las situaciones concretas y que las leyes jurídicas (como cualquier otro tipo de norma) no pueden proveer su propia aplicación al ámbito concreto, entonces el derecho carece de impacto sobre lo fáctico en una situación de ausencia de una instancia judicial, que en el caso de lo jurídico estará representada—en condiciones de Estado de derecho—por el conjunto de jueces que forman parte del poder judicial. Y, esto resulta esencial, tal necesidad resulta insoslayable incluso con la técnica legislativa más depurada, pues la instancia mediadora no es necesaria—como supuso la mentalidad jurídica tradicional—por determinadas carencias o defectos de la norma, sino porque toda norma (con

independencia de su calidad) ocupa un espacio diverso respecto del que ocupan los casos particulares.

De este modo, al reconocer la necesidad de un “término medio” que haga posible la aplicación de normas, Kant está asumiendo la tesis de Wieland de la heterogeneidad categorial entre norma y caso. Tal término medio—que en *En torno al tópico* no aparece tematizado—no es otro que el Juicio. Esta facultad, cuyo lugar sistemático en el proyecto crítico kantiano aparece ya descrito en la propia *Crítica de la Razón Pura*, se encarga de poner en relación lo normativo (reglas) y lo fáctico (casos particulares) por medio de una operación de subsunción que consiste en distinguir “si algo cae o no bajo una regla dada” o en “pensar lo particular como contenido en lo universal” (KrV, A132/B171; KU, AA 05: 179, respectivamente). En todo caso, resulta pertinente señalar que, a menudo, la cuestión del Juicio en la filosofía kantiana se presenta precisamente atendiendo a las dos funciones que éste tiene tal y como Kant las presenta en el recién citado pasaje de la Introducción de la *Crítica del Juicio* (AA 05: 179):

El Juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular [...], es *determinante*. Pero si sólo es dado lo particular, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es solamente *reflexionante*.

Como ha señalado Alejandro Vigo, en estas líneas Kant perfila una distinción que—si bien parece esencial—no aparece explícitamente desarrollada en el resto de la *Crítica del Juicio*. Esta circunstancia deja un importante vacío respecto a cómo puede comprenderse la relación entre estas dos funciones del Juicio (Vigo, 2004, pp. 769–770), que se dividen de acuerdo con cuál sea el punto de partida desde el que se realiza la mediación entre lo particular y lo universal. Por un lado, encontramos que el Juicio realiza una función “determinante” en la medida en que, partiendo de la norma, subsuma en ella un caso particular; por el otro, que realiza una función “reflexionante” en la medida en que, partiendo de un caso particular, sea capaz de hallar la norma aplicable a él. Esta oposición, aparentemente sencilla, no está exenta de dificultades para la interpretación, más aún teniendo en cuenta que cuando Kant presenta el Juicio en la *Crítica*

de la *Razón Pura* lo hace atendiendo exclusivamente a la función que en la *Crítica del Juicio* denomina “determinante” (KrV, A132/B171). En realidad, estas dos funciones que Kant asigna al Juicio no se encuentran meramente coordinadas, sino que entre ellas prima la función reflexiva en tanto que toda subsunción de un caso concreto bajo una regla (determinación) presupone irremediamente que se ha hallado ya la regla que se va a aplicar a tal caso (reflexión) (Martínez Marzoa, 1987, pp. 15–19; Vigo, 2004, p. 769; Wieland, 2024, pp. 225–226).

Esto se comprende fácilmente en el ámbito del derecho. En cualquier sistema jurídico los jueces se enfrentan a la tarea de determinar qué es jurídicamente justo de acuerdo al derecho positivamente vigente y para ello cuentan, por un lado, con una serie de elementos fácticos (provistos por la policía judicial, por los testimonios de las partes, etc.) y, por el otro, con determinados elementos normativos en los que consiste su conocimiento experto en tanto que jurista (la *iusprudentia* kantiana). Pues bien, lo que todo juez se encuentra siempre en el inicio del proceso es un determinado caso particular sobre el que las partes implicadas no han podido llegar a un acuerdo preprocesal y respecto al cual exigen una resolución judicial. Y, aunque en ocasiones este momento de la actividad judicial pueda pasar inadvertido por la sencillez de algunos procesos, el juez tiene que examinar tal caso para encontrar qué norma va a aplicar, y esto corresponde al papel reflexivo del Juicio, para posteriormente subsumir el caso en cuestión bajo dicha norma, lo que se correspondería con su función determinante. Esto resulta fundamental, pues implica asumir que los casos no se presentan nunca ya normalizados, es decir, que incluso en los casos triviales toda subsunción de un caso bajo una norma supone una búsqueda previa de la norma adecuada al caso, precisando entonces de un acto de juicio que, como ha señalado Wieland, no puede ser nunca completamente controlado, es decir, que no puede comprenderse desde los parámetros de seguridad y certeza propios del cálculo (2024, p. 227).

Con esto queda ya claro entonces que para Kant el Juicio que realiza el aplicador jurisdiccional del derecho no puede considerarse una operación neutra como la que se expresaría en la mera concreción mecánica y pasiva de la norma a la situación, tal como deseó Montesquieu. La dirección que toma la filosofía kantiana del Juicio en el derecho es bien distinta, lo que se hace especialmente claro en el modo en el que opta por asumir la tesis de la

inconmensurabilidad entre el Juicio y la lógica (KrV, A132–133/B171–172):

La lógica general no incluye absolutamente ninguna norma destinada al Juicio, ni puede incluirla. En efecto, al *hacer abstracción de todo contenido del conocimiento*, no le queda sino la tarea de exponer analíticamente la mera forma del mismo en conceptos, juicios e inferencias, estableciendo así las reglas formales de todo uso del entendimiento. Sólo mediante una nueva regla podría esa lógica señalar, en términos generales, cómo subsumir bajo tales reglas, es decir, cómo distinguir si algo cae o no bajo ellas. Ahora bien, esa nueva regla exigiría a su vez, precisamente por ser regla, una educación del Juicio.

De esta manera, parece que Kant vuelve a oponerse a la concepción tradicional al sostener que los problemas asociados a la vinculación entre lo particular y lo universal no puede resolverse apelando a la lógica, una disciplina dedicada al estudio de la forma de las reglas y de las relaciones que entre éstas puedan existir. Esto tiene una explicación bastante sencilla dado que intentar solucionar el problema de la aplicación por medio de procedimientos lógicos implicaría nada menos que desconocer el verdadero origen de este problema, que no se halla en lo normativo (como pensaron aquellos que, como Montesquieu, creían posible reducir la actividad judicial a una operación pasiva), sino en el espacio vacío que aparece entre lo normativo y lo fáctico. Así, Kant deshace la posibilidad de considerar que las dificultades que encuentran los jueces en la aplicación de las leyes puedan dejarse atrás definitivamente por medio del desarrollo de una técnica legislativa más limpia y depurada que provea al juez de normas más claras o por medio del desarrollo de técnicas de interpretación lógica de tales leyes, pues el problema no es—como decíamos—la regla, sino la distancia ontológica que separa siempre y necesariamente norma y situación.

Lo dicho hasta este punto parece suficiente no sólo para aceptar la hipótesis de que Kant no habría estado de acuerdo con la creencia de su tiempo del juez como autómatas, sino también para hacer surgir un nuevo problema: si la actividad mediadora del Juicio no puede controlarse normativamente (es decir, no puede valorarse por medio de una regla sin que tal valoración pueda quedar sustraída del problema de la aplicación y, por tanto, de nuevo en una situación normativamente incontrolable), ¿significa eso que Kant ha acabado asumiendo una posición plenamente

relativista en relación al Juicio según la cual, ante la posibilidad de asociar lo particular y lo universal de diversos modos, resultara completamente indecible qué enlace es correcto, como parece haber sostenido Kelsen? En otras palabras, ¿existe un vínculo necesario entre el reconocimiento del problema de la aplicación y la asunción de tesis relativistas?

3.2. ¿Un paso hacia el irracionalismo? El criterio de corrección del Juicio en Kant

Como se ha mostrado en el apartado anterior, tomar en serio el problema de la aplicación conduce inevitablemente a aceptar su carácter insuperable en la medida en que se descubre que su origen no se encuentra en contingencias surgidas en torno al proceso de concreción de normas generales en casos particulares (como la mayor o menor claridad de las normas a aplicar), sino en la estructura misma de toda actividad práctica en la medida en que exige superar el hiato que separa norma y situación, ese abismo que encontramos entre dos elementos sustantivamente heterogéneos. Esto se traduciría, en términos kantianos, en el hecho de que entre norma y caso debe mediar siempre la actividad de una facultad humana que ya no es la facultad de las normas (el entendimiento), sino la facultad del Juicio.

Ahora bien, el reconocimiento de que resulta imposible remontar completamente esa distancia que divide lo normativo y lo situacional por medio de reglas no se traduce de ningún modo en que la aplicación de normas a casos particulares—en este caso la aplicación de las disposiciones jurídicas a los hechos traídos al juez—sea radicalmente incontrolable y ajena a cualquier intento de fiscalización. Muy al contrario, Kant nunca consideró que la imposible normación del Juicio convirtiera la labor jurisdiccional en un acto de arbitrariedad e irracionalidad, sino que cuestionó—más bien—la idea de que los límites de la racionalidad coincidan sin resto con las fronteras de lo normativo. Para Kant la imposibilidad de encerrar el Juicio bajo la rigidez de una norma no impide reconocer la existencia de un cierto criterio que permita determinar la corrección de esa intermediación que caracteriza la actividad judicial entre lo particular del caso y lo universal de la norma.

En Kant, la cuestión del criterio de corrección de la decisión judicial se presenta (en los textos en los que aborda fragmentariamente la cuestión) en términos individual-naturalizantes, en los que afirma que la corrección de los juicios depende de en qué medida el juez se encuentre naturalmente

dotado para el Juicio. Ahora bien, Kant presenta esta idea en textos que ocupan lugares muy distintos de su pensamiento, lo que explica que haya expuesto esta tesis de dos maneras (aparentemente divergentes, pero reconciliables), haciendo énfasis en dos aspectos distintos.

Por un lado, en la *Crítica de la Razón Pura* y en *En torno al tópico*, Kant pone el acento en la dimensión estática del Juicio, caracterizándolo como una capacidad natural de la que cada hombre está dotado en una determinada medida (KrV, A133/B172, TP, AA 08: 275, respectivamente):

si bien el entendimiento puede ser enseñado y equipado con reglas, el Juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado. Por ello constituye el factor específico del llamado ingenio natural, cuya carencia no puede ser suplida por educación alguna. En efecto, ésta puede ofrecer a un entendimiento corto reglas a montones e inculárselas, por así decirlo, tomándolas de otra inteligencia, pero la capacidad para emplearlas correctamente tiene que hallarse en el aprendiz mismo. Ninguna de las reglas que se impongan a éste con tal propósito se halla exenta del riesgo de ser usada inadecuadamente, si falta dicha disposición natural. [...] puede haber teóricos que nunca en su vida sean capaces de convertirse en prácticos, porque carecen de discernimiento [Juicio]; tal es el caso, por ejemplo, de médicos o juristas que han hecho bien sus estudios pero no saben cómo han de conducirse a la hora de dar un consejo.

De este modo, Kant señala la existencia de una distinción fundamental entre el entendimiento y el Juicio: el primero, al ser la facultad de la razón encargada de tratar con normas, puede educarse por medio del aprendizaje de nuevas reglas; en cambio, como el segundo no es una facultad encargada de conocer normas, sino de aplicarlas a las situaciones particulares, éste no podría educarse en este sentido. Y esto por la sencilla razón de que, como ya hemos aclarado, las dificultades que genera la operación de subsunción no pueden superarse por medio de nuevas normas, siempre que se pretenda actuar siguiendo alguna suerte de principio general. Así, Kant sostiene la imposibilidad de desarrollar el Juicio para quien carece naturalmente de él, aunque reconoce al mismo tiempo que allí donde sí existe potencial resulta posible entrenarlo por medio de ejemplos (KrV, A133/B172, nota), que Kant describe como un vicio innecesario para el entendimiento (comprensión de las normas), pero imprescindible en tanto

que “andaderas del Juicio” para aquellos con una capacidad natural insuficiente (KrV, A134/B173).

No obstante, en otros lugares como su *Antropología en sentido pragmático* o en la *Metafísica de las costumbres*, Kant presenta una concepción del Juicio más dinámica en la que se enfatiza su posible desarrollo con el transcurso del tiempo. En este sentido, señala precisamente que a tal facultad “no se la puede instruir, sino que sólo se la puede ejercitar; por eso, su crecimiento se llama madurez, y [se le llama] aquel entendimiento que no llega sino con los años” (Anth, AA 07: 199). Y en su filosofía del derecho, amparándose en esta manera de pensar el Juicio, Kant ofrece una interesantísima justificación de dos aspectos consustanciales del funcionariado civil moderno, a saber, la prohibición de que el soberano separe discrecionalmente de sus puestos a los funcionarios y la apertura de los cargos superiores de la función administrativa a los servidores del Estado que ocupan los puestos inferiores (MS, AA 06: 328):

En lo que respecta a un cargo o empleo público la cuestión que se plantea es la de si el soberano, según le parezca a él, tiene derecho a remover del cargo a aquel al que se lo concedió (sin que haya habido ningún tipo de delito por parte de este último). Mi respuesta es que no. Pues lo que la voluntad unida del pueblo nunca decidirá sobre sus funcionarios públicos, eso tampoco puede decidirlo sobre los funcionarios quien manda en el Estado. Pues bien, no cabe duda de que el pueblo (que es quien ha de correr con los costes que le va a suponer el poner un funcionario) quiere que ese funcionario esté plenamente a la altura de los asuntos que se le han encomendado; pero ello no puede suceder si no es mediante una preparación y aprendizaje del funcionario, que se prolongue durante un tiempo suficiente, durante el cual está perdiendo el tiempo que él hubiera podido emplear en aprender otro oficio o en ejercitarse en otro tipo de actividad, que le hubiese permitido ganarse la vida. Por lo tanto, el cargo sería regularmente ocupado por gente que carecería de la idoneidad exigible y que no habría adquirido la madurez de juicio que sólo se alcanza mediante el ejercicio; todo lo cual es contrario a la intención del Estado, la cual también exige que los funcionarios vayan ascendiendo de los puestos más bajos a los más altos (porque, si no, estos puestos más altos vendrían a caer en manos de puros incompetentes), y, por tanto, el funcionario, mientras viva, ha de poder contar con que no le van a faltar los medios con los que vivir.

Aquí el argumento de Kant consiste en lo siguiente. En primer lugar, se parte del principio regulador nuclear de la filosofía del derecho kantiana

de que lo que el pueblo no puede decidir para sí mismo, tampoco puede decidirlo el soberano.¹² Sostiene, a continuación, que el pueblo quiere que las tareas asociadas al Estado sean desarrolladas por personas capacitadas para ello. Después, señala (y aquí es donde operan sus consideraciones en torno al Juicio) que están capacitadas aquellas personas que, por un lado, han dedicado un tiempo suficiente a prepararse para el cargo (educación mediante la adquisición de normas generales) y, por el otro, han realizado tales tareas durante algún tiempo, desarrollando “el juicio maduro que se logra mediante ejercicio” (maduración). Concluye, en consecuencia, la imposibilidad de que el soberano destituya a los funcionarios y la necesidad de que a los funcionarios que ocupan los puestos inferiores de la administración del Estado se les permita optar a cargos superiores.

Si bien los fragmentos presentados hasta el momento son suficientes para afirmar que Kant no asume que la necesaria mediación del Juicio entre lo universal y lo particular implique *per se* la aceptación de ningún tipo de irracionalismo e indiferentismo en lo que respecta a los resultados del Juicio, también resulta preciso señalar que los textos citados dibujan una figura extremadamente parcial de la reflexión kantiana en torno al criterio de corrección del Juicio. En otras palabras, si bien los pasajes analizados hasta el momento son suficientes tanto para hacer explícito el reconocimiento kantiano del problema de la aplicación como para hacer constar el rechazo kantiano a la idea de la total arbitrariedad del Juicio, no bastan para describir el criterio (no normativo) del Juicio que se perfila en la filosofía kantiana.

Profundizar en este aspecto de la cuestión nos obligaría a emprender ahora un estudio exhaustivo de la *Crítica del Juicio*. Como esto no resulta aquí posible nos limitaremos a realizar un brevísimo comentario del conocido §40 en el que Kant elabora la noción del *sensus communis*. Allí, dice Kant (KU, AA 05: 293–294):

por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo*

¹² Este principio opera en otros muchos lugares de la filosofía jurídica de Kant (v.g. TP, AA 08: 304; ZeF, AA 08: 350, nota). Sobre la centralidad de este principio en la filosofía kantiana es de gran interés el trabajo de Callejo Hernanz (2017, pp. 65–107).

así a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio [...]. Ahora bien: quizá parezca esa operación de la reflexión demasiado artificial para atribuirle a la facultad que llamamos sentido común, pero es que lo parece así sólo cuando se la expresa en fórmulas abstractas; nada más natural en sí que hacer abstracción de encanto y de emoción cuando se busca un juicio que deba servir de regla universal.¹³

Podemos leer este pasaje como una propuesta del *sensus communis* como el único criterio posible de corrección del Juicio. Los textos citados más arriba nos habían llevado a señalar que Kant pensaba que la capacidad de realizar juicios correctos dependía de una cierta dotación natural. Ahora bien, tal presentación de la cuestión puede ser útil para señalar la imposibilidad de que sea posible *aprender* a juzgar como se aprenden reglas, pero, en la medida en que se limita a señalar que la incapacidad para juzgar no es superable normativamente, no dice nada acerca de lo fundamental, a saber, qué distingue un juicio correcto de un juicio incorrecto. Las consideraciones naturalizantes de Kant no presentan, de este modo, ningún tipo de criterio de corrección del Juicio. Para descubrir tal criterio, resulta preciso acudir a la idea del *sensus communis*. Ésta vincula la corrección del Juicio a la superación de los condicionantes subjetivos que pueden determinar el modo en el que se enlaza lo universal y lo particular. Tal corrección se hace depender, entonces, de la capacidad de abstraerse de la propia posición desde la que se enuncia el juicio, de poner entre paréntesis todas las circunstancias particulares que pudieran determinar parcialmente mi juicio. Sobre esta idea resulta preciso señalar, al menos, los siguientes puntos.

i) Kant considera que no es realmente posible escapar de la propia situación en la que se encuentra uno mismo para enjuiciar desde un lugar vaciado de condicionantes de cualesquiera índole, por lo que ponerse “en el lugar de cualquier otro” consistiría más bien en un ejercicio ficticio que se expresa en la idea de la comparación de juicios.

¹³ Sobre este pasaje se han escrito numerosísimos trabajos. Vid. v.g. Arendt (2003, pp. 84–86, 120–137) y Ferrara (2008, pp. 48–53).

ii) Tal comparación de juicios podría considerarse ficticia también en la medida en que no comporta una comparación entre varios juicios reales, sino entre mi propio juicio y otros juicios “meramente posibles”.

iii) Esta huida respecto a la comprensión de la corrección del juicio en términos de comparación de los diferentes juicios reales (como una simple “media” empírica) define un tipo de objetividad completamente sustraída de *ser*, en el sentido de que presenta como horizonte último un *sensus communis* no limitado por condición empírica ninguna, sino tan sólo por la “razón total humana”. Esta pretensión de radical universalidad podría explicar por qué en contextos ajenos a la *Crítica del Juicio* Kant parece delinear una comprensión naturalizante del juicio: tales referencias a una capacidad naturalmente dada a cada individuo en diversa medida podrían servir para enfatizar lo que más importa a Kant, a saber, que la capacidad de juzgar no puede quedar determinada por circunstancias contingentes (cultura, país de origen, época...), sino tan sólo por un elemento individual que se proyecta inmediatamente hacia la universalidad de la “razón total humana”, sin depender en modo alguno de las diversas capas de pertenencia social y comunitaria de la que participa todo hombre real y concreto.

Sobre esta cuestión podría profundizarse todavía mucho más. En cualquier caso, debería bastar aquí apuntar a una sola cuestión, a saber, que si bien resulta evidente por lo dicho anteriormente que la pregunta por las condiciones de posibilidad de la corrección de un juicio no puede responderse apelando a ninguna suerte de norma o regla del Juicio, tampoco parece posible derivar tal criterio de ninguna otra cualidad de la razón en un estado de aislamiento. En otras palabras, si existe en la filosofía kantiana un modo de determinar la corrección de los juicios depende única y exclusivamente de la medida en que las diversas razones particulares, subjetivamente condicionadas y finitas, transiten del monólogo al diálogo. La adecuación del Juicio a la cosa juzgada tiene, en fin, como condición de posibilidad el espacio de intersubjetividad que abre el diálogo racional.¹⁴

¹⁴ La cuestión de la intersubjetividad tiene en Kant una centralidad mayúscula que no siempre ha sido considerada y que, además, se proyecta en buena medida en su reflexión jurídico-política bajo el doble aspecto de la identificación del principio de la publicidad como criterio de lo justo (ZeF, AA 08: 381 y ss.) y de la reivindicación de la libertad de pluma y del uso público de la razón (TP, AA 08: 304; WA, AA 08: 36 y ss. y WDO, AA 08: 363).

4. Conclusiones

Comprender el derecho implica inevitablemente atender a la función del juez. Como se ha mostrado en las páginas precedentes, Kant fue plenamente consciente de que la actividad jurisdiccional tiene un núcleo y una esencia propia que no puede reducirse a la de combinar mecánicamente normas y casos. El juez juzga. Y tal enunciado, lejos de ser tautológico, señala en el universo filosófico kantiano algo que en buena medida ha pasado a ser una obviedad para buena parte de la filosofía del derecho contemporánea, a saber, que dictar sentencia no es una tarea automática y técnicamente reproducible en la que el juez pueda simplemente enunciar a viva voz lo que, en realidad, ya estaría dicho en los elementos que se toman en consideración. Esto, como también se ha tratado de mostrar, no es de ningún modo un descubrimiento que Kant logre en el ámbito del derecho, sino que tiene un carácter netamente metajurídico en la medida en que puede comprenderse como la declinación jurídica de un problema mucho más amplio que—apoyándonos en los trabajos de Wieland—hemos presentado como el problema de la aplicación.

Es precisamente la reflexión en ese plano previo al derecho en el que Kant gana propiamente conciencia de que la comprensión tradicional no es normativamente indeseable, sino que es, en realidad, un verdadero contrasentido. No puede haber deducción pasiva de la resolución a partir de las normas vigentes y de los hechos conocidos porque, en general, no hay manera alguna de poner en relación lo normativo-general con lo fáctico-concreto sin realizar un esfuerzo que supera y desborda la lógica y, por tanto, el tipo específico de seguridad que aporta la deducción. Ahora bien, no por ello, dijimos, la filosofía kantiana del Juicio en general (ni en particular, en el caso jurídico) deriva en ningún tipo de irracionalismo, sino que se dirige más bien a la fundación de un universalismo no basado en principios, pues pese a no contar con reglas aplicables para decidir la corrección de un juicio, Kant no deja de reconocer que tal corrección debe ser determinable desde cualesquiera coordenadas subjetivas y situacionales. Por eso su apelación a la capacidad natural de quien juzga es perfectamente coherente con la idea del *sensus communis* que desarrolla en la *Crítica del Juicio*.

No obstante, este trabajo ha dejado abiertas numerosas vías de investigación que podrían tomarse para ampliar en el futuro las conclusiones aquí alcanzadas.

i) Está claro que un estudio riguroso y detenido de la *Crítica del Juicio* ofrecería resultados imprescindibles para valorar de manera más precisa el modo en el que se plantea en la filosofía kantiana el problema de la aplicación y la manera en la que se evita el peligro relativista por medio del *sensus communis*. Tal trabajo de inmersión en la teoría kantiana del Juicio permitiría comprender en mayor profundidad la cuestión y podría resultar especialmente esclarecedor si estuviera acompañado por un análisis paralelo de los textos jurídicos kantianos, especialmente de los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*.

ii) También tendría un especial interés poner nuevamente en relación la perspectiva kantiana con la de otros pensadores contemporáneos vinculados a la reflexión jurídica. A este respecto, resultaría especialmente productivo realizar un trabajo de análisis comparativo entre el pensamiento kantiano y la hermenéutica gadameriana, que puede ofrecer también herramientas sumamente útiles para continuar profundizando en las ideas de Kant acerca del Juicio en el derecho.

iii) Finalmente, en un orden de cosas mucho más amplio, considero que este trabajo también ha abierto un nuevo problema que aquí no se ha planteado explícitamente, pero que resulta especialmente importante. Éste podría presentarse adversativamente en los siguientes términos: por un lado, parece claro que podemos concluir que—por decirlo así—la misma estructura ontológica del mundo (o, quizás, de la razón finita humana, aunque esto es lo de menos) que da lugar a la presentación radicalmente escindida de hechos y normas hace inasumible la tesis tradicional de que el juez es tan sólo la boca que pronuncia las palabras de la ley; pero, por el otro lado, al menos de manera superficial y preliminar parece que todo el aparato filosófico que desde el siglo XVII se ha tratado de desplegar para pensar el Estado de derecho a partir del principio de separación de poderes se asienta, precisamente, sobre una concepción ‘neutra’ o ‘pasiva’ de la actividad jurisdiccional que permite concebir el poder judicial como un poder ‘nulo’. De este modo, la cuestión a investigar a partir de este punto sería la siguiente: ¿es posible pensar la división de poderes y, por tanto, toda la estructura del Estado de derecho, sin asumir la tesis del juez automático? Nos

enfrentaríamos aquí, de nuevo, a un problema escasamente tematizado por Kant de manera explícita, pues no son demasiados los lugares en los que Kant reflexionó acerca de la división de poderes. Mas no por ello la cuestión tiene una importancia menor. En cualquier caso, a falta todavía de tal investigación, podemos esperar—si asumimos, como considero razonable, que por la manera en la que Kant concibió su propio trabajo intelectual no cabe encontrar contradicciones en sus ideas—una respuesta positiva a la cuestión. Al igual que, como ya se ha mostrado aquí, reconocer el problema de la aplicación no llevó a Kant al indiferentismo kelseniano, tampoco creo que de tal reconocimiento se deriven necesariamente elementos suficientes para hacer caer el Estado de derecho, pues con él caería el derecho mismo y, por tanto, un elemento constitutivo del ser humano en tanto que ser “capaz de tener derechos” (TP, AA 08: 291).

Referencias

- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- Arendt, H. (2016). La crisis en la cultura: su significado político y social. En *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* (pp. 303–343). Península.
- Bobbio, N. (1993). *El positivismo jurídico*. Debate.
- Brandt, R. (2001). Sobre la filosofía política de Kant. En *Immanuel Kant. Política, derecho y antropología* (pp. 105–152). Plaza y Valdés.
- Bulygin, E. (2003). Los jueces, ¿crean derecho? *Isonomía*, 18, 7–25.
- Callejo Hernanz, M. J. (2017). “¿Acaso podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?”. Consideraciones sobre el concepto de democracia y el anacronismo o actualidad de la “fe política” de la Ilustración. En L. Alegre y E. Maura (Eds.), *¿Qué es la Ilustración?* (pp. 65–107). Escolar y Mayo.
- Cortina Orts, A. (2005). Estudio preliminar. En I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres* (pp. XV–XCI). Tecnos.
- Cubo Ugarte, Ó. (2018). La doble naturaleza del derecho en Kant. En G. Leyva, A. Peláez y P. Stepanenko (Eds.), *Los rostros de la razón: Kant*

desde Hispanoamérica II. *Filosofía moral, política y del derecho* (pp. 173–191). Anthropos.

Cubo Ugarte, Ó. (2020). La legitimación iusnaturalista del derecho positivo en I. Kant. *Revista de Estudios Kantianos*, 5(1), 192–209. <https://doi.org/10.7203/REK.5.1.15582>

D'Agostino, F. (1996). Interpretación y hermenéutica. *Persona y Derecho*, 35, 39–55.

Ferrara, A. (2008). *La fuerza del ejemplo: exploraciones del paradigma del juicio*. Gedisa.

García Amado, J. A. (2003). Filosofía hermenéutica y derecho. *Azafea*, 5, 191–211.

Gerhardt, V. (1995). *Immanuel Kants Entwurf "Zum Ewigen Frieden". Eine Theorie der Politik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hart, H. (1968). *El concepto de derecho*. Abeledo-Perrot.

Hernández Marcos, M. (1992). Sobre el carácter jurídico de la razón crítica: logros y perspectivas. *Daimon*, 4, 55–71.

Hernández Marcos, M. (2011). Kant, una teoría republicana para el Estado moderno. En R. Enrique Aguilera (Coord.), *Teoría del Estado contemporáneo: análisis desde la ciencia y la teoría política* (pp. 31–49). Porrúa.

Jiménez Redondo, M. (2013). El hombre como fin en sí: una aproximación kantiana a la idea de persona. *Teoría y derecho*, 14, 14–33.

Jiménez Redondo, M. (2020). Sobre Kant y Kelsen: a propósito de la disputa entre los profesores García Amado y Atienza. *Teoría y derecho*, 27, 66–81.

Kant, I. (2009). *Antropología en sentido pragmático*. Losada.

Kant, I. (2011). *Crítica del Juicio*. Tecnos.

Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza.

Kant, I. (2013a). *Cómo orientarse en el pensamiento*. Quadrata.

- Kant, I. (2013b). Contestación a la pregunta: “¿Qué es la Ilustración?”. En *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 87–98). Alianza.
- Kant, I. (2013c). En torno al tópico: “Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica”. En *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 193–260). Alianza.
- Kant, I. (2016a). *Crítica de la Razón Pura*. Taurus.
- Kant, I. (2016b). *La paz perpetua*. Alianza.
- Kant, I. (2022). *Metafísica de las costumbres*. Tirant Humanidades.
- Kelsen, H. (2011). *Teoría pura del derecho*. Tecnos.
- López Hernández, J. (1992). La fundamentación del derecho en Kant. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 9, 395–406.
- López Hernández, J. (2020). La teoría pura del Estado de Kant. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 36, 319–345.
- Makkreel, R. (2013). Relating Kant’s Theory of Reflective Judgement to the Law. *Washington University Jurisprudence Review*, 6(1), 147–160.
- Martínez Marzoa, F. (1987). *Desconocida raíz común: estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*. La Balsa de la Medusa.
- Montesquieu (2000). *Del espíritu de las leyes*. Tecnos.
- Orrego Sánchez, C. (2011). Un juicio justo: la especificación del juicio legal en la filosofía jurídica analítica, la hermenéutica iusfilosófica y la teoría de la ley natural. *Anuario Filosófico*, 44(3), 543–564.
- Prieto Sanchís, L. (2016). *Apuntes de teoría del derecho*. Trotta.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Tecnos.
- Schmitt, C. (2012). Ley y juicio: examen sobre el problema de la praxis judicial. En *Posiciones ante el derecho* (pp. 1–178). Tecnos.
- Segura Ortega, M. (1993). El movimiento del Derecho Libre. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 10, 423–455.
- Sgarbi, M. (2011). *Immanuel Kant: Crítica del Juicio*. Maia.
- Truyol y Serra, A. (1975). *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado II: del Renacimiento a Kant*. Revista de Occidente.

- Vigo, A. (2004). Determinación y reflexión. *Anuario Filosófico*, 37(3), 749–795.
- Vigo, A. (2011). Ética y derecho según Kant. *Tópicos*, 41, 105–158.
- Villacañas Berlanga, J. L. (1999). *Res Publica: los fundamentos normativos de la política*. Akal.
- Wieland, W. (1996a). Aporías de la razón práctica. En *La razón y su praxis: cuatro ensayos filosóficos* (pp. 15–50). Biblos.
- Wieland, W. (1996b). Filosofía práctica y epistemología. En *La razón y su praxis: cuatro ensayos filosóficos* (pp. 83–116). Biblos.
- Wieland, W. (1996c). Praxis y facultad del juicio. En *La razón y su praxis: cuatro ensayos filosóficos* (pp. 51–82). Biblos.
- Wieland, W. (2002). The character and mission of the practical sciences, as exemplified by medicine. *Poiesis and Praxis*, 1(2), 123–134.
- Wieland, W. (2024). La facultad de juicio en la filosofía kantiana del derecho. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 48, 219–238.

Recibido: 23/02/2024

Aceptado: 12/11/2024

El imperativo categórico y la doctrina del derecho: una relación necesaria pero indirecta

MARÍA GUADALUPE MARTÍNEZ FISHER¹

Resumen

El objetivo de este trabajo es presentar la relación entre el imperativo categórico y la doctrina del derecho kantiana desde las coordenadas de una relación necesaria pero indirecta y, por ende, argumentar que el derecho no es una mera aplicación o transferencia de la moral, pero tampoco se puede concebir desvinculado de ésta.

Palabras clave: imperativo categórico (IC), moral, derecho, ley fundamental del derecho (LFD), principio universal del derecho (PUD), tesis de la dependencia, tesis de la independencia.

The categorical imperative and the Doctrine of right: A necessary but indirect relationship

Abstract

The aim of this paper is to present the relationship between the categorical imperative and the Kantian doctrine of right from the coordinates of a necessary but indirect relationship and, therefore, to argue that law is not a mere application or transfer of morality, but neither can it be conceived as detached from the latter.

Keywords: categorical imperative, morality, right, universal law of right, universal principle of right, dependence thesis, independence thesis.

¹ Universidad Panamericana (Campus Guadalajara). Contacto: mgmartin@up.edu.mx. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7776-4853>. El presente trabajo surge de mi investigación doctoral que fue publicada bajo el título *La Filosofía del Derecho de Kant. Una aproximación crítica a los fundamentos metafísicos del derecho*, editado por NUN y la Universidad Panamericana (México, 2024).

1. Introducción

Las relaciones entre el derecho y la moral son materia central de la filosofía jurídica. Entre los comentaristas de la filosofía kantiana la discusión gira en torno a los partidarios de la tesis de la independencia (*Unabhängigkeitsthese*), como son Ebbinghaus (1988),² Willaschek (2005), Geismann (2006) y Wood (2002). y quienes defienden la tesis de la dependencia (*Abhängigkeitsthese*), como Kersting (1983),³ Brandt (2001), Ludwig (2013) y Höffe (2013). Las distintas posturas discuten en qué medida hay o no una vinculación entre la filosofía moral kantiana y su doctrina del derecho, llegando incluso a postular cuál sería la posible respuesta kantiana al derecho nacionalsocialista⁴ y a las injusticias que en esos tiempos se cometieron en ‘nombre de la ley’.

Nuestra postura tiene como punto de partida que es innegable que Kant advierte una relación necesaria entre derecho y moral,⁵ pues ambos pertenecen al sistema de la metafísica de la costumbres y, por ende, suponen el ejercicio de la racionalidad práctica. La caracterización de los deberes éticos y de los deberes jurídicos supone una vinculación de recíproca significación, es decir, se definen aludiendo uno al otro.

² La tesis de la independencia (*Unabhängigkeitsthese*) defendida por Ebbinghaus (1988) tiene como punto de partida que, en la *RL*, Kant fundamenta la normatividad del derecho únicamente desde un concepto negativo de libertad. Esto implica, según Ebbinghaus, postular la independencia de la doctrina del derecho respecto a la filosofía crítica y, en general, de su idealismo trascendental.

³ Kersting (1983, pp. 282–298) responde en contra de la tesis de la independencia (*Unabhängigkeitsthese*) exponiendo que los defensores de Ebbinghaus derivan falsamente de la independencia de la realización práctica del derecho respecto de la filosofía moral la independencia teórica de la obligatoriedad de su filosofía moral. Los momentos consustanciales del derecho, como la exterioridad, la independencia respecto a la intención moral y la coercibilidad del mismo, no pueden entenderse como elementos de la independencia de la validez del derecho respecto de su filosofía moral.

⁴ Ebbinghaus (2017), por un lado, defiende que el sistema de la libertad política en Kant solo puede garantizarse con un sistema legal positivo; por otro lado, y frente al positivismo jurídico, advierte los límites de la dominación política en la ley de la humanidad. Las consecuencias normativas de dicho derecho se ponen de manifiesto en caso de injusticia extrema, cuyo ejemplo paradigmático lo ofrece la Alemania Nacionalsocialista. A partir de la ley de la humanidad, Ebbinghaus postula una justificación kantiana del concepto de delitos de lesa humanidad.

⁵ Por motivos de extensión me es imposible presentar con la profundidad que se requiere otra tesis importante, en específico, que los términos ‘moral’ y ‘ética’ en la *Metafísica de las Costumbres* no siempre son sinónimos. El primero, en ocasiones refiere a un significado más amplio que el segundo. Kant advierte que es así en los trabajos preparatorios para la *Metafísica de las Costumbres* (VAMS AA 23: 386). En ocasiones, el término ‘moral’ está más relacionado con las leyes de la libertad y ‘ético’ con la Doctrina de la virtud y su respectiva legislación ética. Ejemplo de esta forma más amplia de entender ‘moral’ se puede encontrar en la forma en que Kant determina el concepto moral del derecho (MS AA 06: 230), así como en la definición misma de leyes morales (MS AA 06: 239).

La distinción que hace Kant entre la *Tugendlehre* (TL) y la *Rechtslehre* (RL) es que los deberes éticos son imperfectos, amplios, sintéticos, dirigidos a los fines que son a la vez deberes, mientras que los deberes jurídicos son perfectos, estrictos y no se dirigen a los fines sino a las máximas de las acciones que son conformes al deber, es decir, se deja al arbitrio de cada uno decidir qué fin quiere proponerse para su acción, aunque la máxima de la misma está determinada *a priori*: la máxima según la cual la libertad del agente ha de poder coexistir con la libertad de cualquier otro agente, siguiendo una ley universal.

En este trabajo no profundizaremos en cada una de esas distinciones. Más bien nos enfocaremos en la discusión que surge en las entrallas mismas de la relación entre el imperativo categórico y la doctrina del derecho y de si es posible o no derivar el derecho de la moral. Propondremos que la relación entre el IC y el derecho debe plantearse como una *relación necesaria pero indirecta* y que, por ende, más que plantear la relación desde una derivación o aplicación de la moral al derecho, se trata de una *transición* de la racionalidad práctica desde la coordenadas de un ejercicio de *mediación* entre los elementos tanto racionales como empíricos que supone la doctrina del derecho.

Entre los partidarios de la tesis de la independencia (*Unabhängigkeitsthese*) y la tesis de la dependencia (*Abhängigkeitsthese*), una de las principales cuestiones del disenso es si el derecho es o no una derivación del imperativo categórico (IC).⁶ Esto, como se puede ir entreviendo, supone una forma de articular la Doctrina del derecho de la *Metafísica de las Costumbres* y las obras de carácter moral como son la segunda *Crítica* y la *Fundamentación*. El debate surge desde las siguientes interrogantes: ¿qué tipo de relación existe entre la doctrina del derecho y el IC? y ¿es todo el derecho una ética aplicada o más bien, el derecho tiene su respectivo campo y no puede derivarse del IC?⁷

A continuación, expondré los principales argumentos en contra de una derivación del derecho a partir del imperativo categórico.

⁶ Utilizaremos IC para abreviar imperativo categórico.

⁷ Vinculado a esta polémica, se discute sobre el tipo de motivos por los que Kant alude a la necesidad de la ‘salida del estado de naturaleza’ para constituir un Estado propiamente jurídico y la función específica del Derecho Natural. Estas dos últimas cuestiones, por motivos de extensión, me será imposible abordarlas.

2. Objeciones⁸ en contra de una derivación del derecho a partir del imperativo categórico

2.1. Objeción de la congruencia. No toda la doctrina del derecho es compatible con el imperativo categórico

Las interpretaciones que consideran que es posible derivar el derecho *de facto* del IC tienen fuertes conflictos para mantener su posición, pues implica que el IC podría ser utilizado para evaluar el estatus moral de un cuerpo legal positivo. Si la ley pasa la prueba, es como debería ser, y si no, la ley es moralmente defectuosa y debe ser cambiada. El problema es que en las normas del derecho positivo Kant introduce diferentes principios que no son compatibles con la IC. Encontramos, al menos, algunos casos controvertidos en los que no parece haber una verdadera aplicación del imperativo categórico: la distinción entre ciudadanos activos y pasivos (MS AA 06: 314–315)⁹ en la que los primeros tendrían más derechos que los segundos, la pena de muerte (MS AA 06: 333–334), la ley del talión como principio *a priori* del derecho penal, el no derecho a la resistencia (MS AA 06: 370–372) y el controvertido infanticidio materno por el nacimiento de un hijo fuera del matrimonio (MS AA 06: 335–337).

2.2. Objeción del alcance. Las limitaciones de la Ley Fundamental del Derecho (Horn, 2017, pp. 70–71).

La norma jurídica universal tiene un alcance limitado; Kant no entiende por derecho más que la compatibilización regulada de la libertad de elección de todos los agentes y, por tanto, no tiene un alcance muy amplio; con ello no se refiere a todos los seres humanos (como con el imperativo categórico), sino meramente a los miembros de la comunidad jurídica y a los ciudadanos del Estado. Además, Kant distingue entre ciudadanos activos y pasivos, de modo que, aunque los atributos de libertad e igualdad se aplican a todos, el grado de participación política y, por tanto, de ciertos derechos, como el derecho al voto, corresponden exclusivamente a los hombres y ciudadanos activos que poseen independencia civil (MS AA 06: 314–315). En este sentido, la aplicación efectiva de la norma jurídica universal haría

⁸ En la exposición de las objeciones sigo especialmente las expuestas por Christophn Horn (2017, pp. 67–96).

⁹ Utilizaremos la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill (2005a) de la *Metafísica de las Costumbres*.

diferencias en cuanto a los derechos de hombres, mujeres y funcionarios, cosa que no ocurre con el imperativo categórico.

2.3. Objeción del objeto (tipo de resorte motivacional)

El IC tiene su punto decisivo en la motivación moral, entonces no puede corresponderle ninguna importancia en la formulación concreta de un orden jurídico-político (Horn, 2017, p. 78), pues el derecho se limita a regular relaciones externas entre individuos y sus ámbitos de libertad; el aspecto moral de las motivaciones es dejado totalmente de lado.¹⁰ Las normas jurídicas no pueden ser construidas directamente a partir del IC. Si lo anterior fuera posible, debería ser separado de su momento central el aspecto motivacional o bien el sistema jurídico debería de ser moralizado. Ambas alternativas, para Kant, son ciertamente inaceptables.

Los contenidos puramente morales no juegan ningún rol al interior de un orden estatal y jurídico. La asimetría es radical entre los deberes jurídicos y los deberes de virtud. Como consecuencia, las cuestiones relativas a la motivación intrínsecamente moral no juegan ningún rol en la filosofía del derecho o en la filosofía política. La asimetría consiste en que las leyes externas obligan, también, moralmente (es decir, según la motivación interna), en tanto una legislación ética no puede ser encarnada en un orden jurídico (pues su base reside en una motivación moral interior, que no puede ser forzado). Por tanto, el centro de lo moral carece, en cierto modo, de importancia para el orden jurídico externo (Horn, 2017, p. 78).

2.4. El principio universal del derecho (PUD)¹¹ es un postulado

El principio central de la doctrina del derecho es el principio universal del derecho. Este es introducido como un “postulado incapaz de prueba ulterior” [“Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist”] (MS 231). A diferencia del IC, el PUD, para Ripstein (2009), no está pensado para ser un incentivo para la acción; en cambio, se identifica con la autorización para usar la coacción. La caracterización del mismo como postulado aparece inmediatamente después de la afirmación de que no es

¹⁰ El fundamento de esto es la *condición de externalidad*, según la cual, en el derecho, a diferencia de la ética, no se puede considerar los motivos de la conducta, sino solo la fáctica y exigible conformidad con el derecho. De ahí que, para Willascheck, Kant, en el §E, dice que el derecho no solo está unido con una facultad de coerción, sino que “derecho y facultad de coerción son [...] idénticos (6:232)” (2005b, p. 194).

¹¹ Abreviaré el principio universal del derecho con las siglas PUD.

equivalente al imperativo categórico. El principio universal del derecho no es un principio para la autolegislación (Ripstein, 2009, p. 359).

Se dice que está ‘construido’ a partir de ‘intuiciones *a priori*’. El énfasis en la coacción parece distanciar el PUD del IC; hablar de intuiciones *a priori* parece invitar a la comparación con la *Crítica de la razón pura* en lugar de la *Crítica de la razón práctica* (Ripstein, 2009, p. 355). Ripstein, partidario de esta interpretación, advierte que el derecho tiene que ver con la libertad externa, y las intuiciones son necesarias para construirlo precisamente porque el derecho gobierna las relaciones entre los seres libres y racionales que ocupan el espacio. Así como los rasgos *a priori* que debe tener todo objeto de experiencia posible no pueden derivarse de las formas puras de juicio (o de cualquier otra cosa puramente conceptual), así también, los rasgos *a priori* de las relaciones de derecho entre los seres racionales que ocupan el espacio no pueden derivarse del imperativo categórico. La diferencia entre la voluntad interior y la libertad exterior es, según Ripstein (2009, pp. 358–359), para Kant, la distinción paralela entre lo intelectual y lo sensible, trascendental y no meramente lógica.

2.5. La autorización para la coacción está vinculada de forma analítica al concepto de derecho y no a la teoría moral (Willascheck, 2009, pp. 49–70)

Esta objeción se puede rastrear en varios comentaristas. La discusión se centra especialmente en el diálogo que se ha sostenido entre, por un lado, Paul Guyer (2005, pp. 198–242), y por otro, Allen Wood (2002) y Marcus Willascheck (2009, pp. 49–70). Wood desacredita la idea de una derivación de los principios del derecho de moralidad al declarar que el principio de derecho, a diferencia del principio de moralidad, es analítico y Willascheck secunda añadiendo que la afirmación de Kant de que la Ley Universal del Derecho es un postulado que es incapaz de una prueba ulterior (Guyer, 2005, p. 200). El principal argumento contra la interpretación tradicional, según Willascheck, se refiere a la ‘autorización para usar la coacción’, que, según Kant, está analíticamente vinculada al concepto de derecho. Según la interpretación tradicional esta autorización tendría que ser moral, basada en última instancia en el imperativo categórico. Pero, de hecho, es imposible derivar tal autorización del imperativo categórico. Para Willascheck (2009, p. 55), la autorización para usar la coerción es independiente de un argumento moral. La legitimidad de la coacción no puede derivarse ni del valor absoluto de la autonomía moral (tesis de Paul Guyer), ni de la fórmula

del fin en sí mismo del imperativo categórico, ni de la fórmula de la ley universal del imperativo categórico.

Atendiendo a lo anterior, exponemos nuestra exégesis. Ésta, como veremos, se desarrolla en función del objeto y alcance de la doctrina del derecho. En cierto sentido, incluye la tesis de que el derecho no es una mera derivación de la moral o una transferencia tautológica, sin embargo, esto no quiere decir que no esté vinculado esencialmente con ella, pues como pretendemos argumentar la relación entre el IC y el Derecho es *necesaria pero no directa*.

3. La relación entre el imperativo categórico y la doctrina del derecho

Nuestra propuesta de interpretación supone que, en efecto, el derecho no es una mera derivación del imperativo categórico, ni la doctrina del derecho una simple aplicación de su teoría moral¹², pero esto no excluye una *relación necesaria pero indirecta*. Para explicar esto, se requiere responder en qué sentido es necesaria y cómo, si es necesaria, no es directa.

La conexión es necesaria a modo de un concepto preliminar a la *Metafísica de las Costumbres*. Kant incluye un apartado titulado “Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten” en el que se exponen los conceptos comunes a las dos partes de la MS. Ahí Kant advierte que el concepto de obligación es: la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón [“Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft”] (MS AA 06: 222).

El imperativo categórico y el concepto de deber¹³ se encuentran inmersos como puntos de partida en el proyecto de la *Metafísica de las Costumbres* (como sistema de deberes).¹⁴ En esto seguimos la lectura tradicional. En la sistemática kantiana,¹⁵ la moral, entendida como la

¹² Höffe (2006, pp. 19–20) es uno de los principales exponentes de que la ley fundamental del derecho supone una formulación jurídica del imperativo categórico.

¹³ Son parte del apartado titulado: “Los conceptos preliminares de la Metafísica de las Costumbres” (MS AA 06: 222–228).

¹⁴ La exposición detallada de la facultad práctica y de si hay una razón pura práctica corresponden a la segunda *Crítica* (KpV AA 05: 3). Lo que refiere a la investigación y asiento del principio supremo de la moralidad a la *Fundamentación* (GMS AA 04: 392). La traducción que utilizamos para la *Crítica de la razón práctica* es la de Granja (2005b) y para la *Fundamentación* es la de Mardomingo (1999).

¹⁵ Un argumento de naturaleza más bien intuitiva en la conexión conceptual entre ética y derecho es, precisamente, la estructura de la *Metafísica de las Costumbres*. Kant la divide en dos: la Doctrina del

doctrina de las costumbres, se divide en dos partes: derecho y ética; ambas se relacionan con el imperativo categórico en tanto fuente común de la obligatoriedad moral. La doctrina de la virtud pide obedecer moralmente el derecho, aunque este último no pueda (*ni deba*) coaccionar una obediencia ética al derecho.

El imperativo categórico otorga el carácter categórico a la obediencia de la ley y, por ende, la convierte en obligación. Si los mandatos jurídicos fuesen imperativos hipotéticos, entonces valdrían solo para aquellos que efectivamente persiguen el fin, para el cual el imperativo prescribe un medio necesario. La obligatoriedad de la ley no se deriva de la antropología, tampoco del concepto de felicidad, ni es resultado de una teoría del contrato social que hace de la noción del Estado el garante de mi vida o felicidad.

La conexión es *necesaria* en función de que el imperativo moral es una proposición que manda el deber de obedecer la ley (MS AA 06: 214) y a partir de esta puede desarrollarse después la facultad de obligar a los otros, es decir, el concepto de derecho [“aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann”] (MS AA 06: 239). La relación del mandato de obedecer al derecho y el imperativo categórico se refiere, en primer lugar, al concepto de *deber* de obedecer lo que dicta el derecho y este sí implica que la observancia de la ley es un imperativo moral: debo obedecer la ley sin ninguna excepción en provecho de mi inclinación; porque obedecer en función del provecho de esta no puede ser susceptible de convertirse en una ley universal, pues destruiría la posibilidad del derecho mismo. La obligatoriedad de la ley incondicionada surge desde la razón práctica que, a través del imperativo moral, dicta la necesidad de obedecerla. Con esta tesis Kant hace de la

derecho (*Rechtslehre*) y la Doctrina de la virtud (*Tugendlehre*). Independientemente de cuál es el tipo de relación entre estas, se podría intuir, en primera instancia, que se trata de una propuesta sistemática cuya pretensión apunta a leerse distinguiendo entre los dos apartados, pero con una visión de conjunto y por ende, articulada. A partir de este argumento se postula que la legislación jurídica en su génesis es concebida por referencia a los principios básicos de la moralidad. Desde estas consideraciones, Alejandro Vigo (2011) argumenta que, desde el contexto de un proyecto de una Filosofía Práctica Universal, tanto la ética como el derecho pertenecen a la esfera de la moral, entendida como un ‘sistema de obligaciones’ o ‘deberes’ (*System der Pflichten*). Desde este argumento se reviste de sentido el apartado de la *Metafísica de las Costumbres* titulado: “Conceptos preliminares de la Metafísica de las Costumbres (*Philosophia practica universalis*)”. En este, Kant expone los conceptos comunes a las dos partes de la *Metafísica de las Costumbres*.

obediencia del derecho un deber incondicionado que surge de un mandato categórico.

No obstante, esta relación es, según lo expuesto, a la vez *indirecta* por las siguientes razones. La primera, por ser el PUD y su Ley Fundamental (LFD)¹⁶ los que regulan lo que *debería ser* derecho legítimo (*recht*) y no directamente el IC. La segunda, la Ley Fundamental del Derecho (LFD) es un postulado. La tercera, porque hay deberes jurídicos que pueden ser incorporados a la legislación ética como deberes indirectos¹⁷ (*indirekt-ethische Pflichten*) que se añaden a aquellos otros que en su origen responden, de modo directo, a la propia legislación ética, y que, en atención a tal diferencia, Kant denomina los ‘deberes éticos directos’ (*direkt-ethische Pflichten*). Por último, porque lo que *es de derecho* (*rechters*) no se reduce a sus principios racionales (*principium diudicationis*), como serían el IC o el PUD, que le otorgan legitimidad, sino que incluye la necesidad de condiciones empíricas que le otorgan facticidad (*principium executionis*).

Tomando en cuenta estas consideraciones, responderemos a las objeciones.

3.1. Objeción de la congruencia. No toda la doctrina del derecho es compatible con el imperativo categórico

En primer lugar, no es el imperativo categórico¹⁸ sino el principio universal del derecho (PUD) el criterio para determinar lo que debería ser el derecho legítimo. De manera análoga al modo como el principio supremo de la virtud lo hace con los deberes de virtud en la TL.¹⁹ El PUD y la LFD están dirigidos a responder una pregunta más concreta: ¿cómo regular el ejercicio

¹⁶ Abreviaré la ley fundamental del derecho con las siglas LFD.

¹⁷ “Ciertamente, la ética tiene también sus deberes peculiares (por ejemplo, los deberes para consigo mismo), pero, no obstante, tiene también deberes comunes con el derecho, aunque no el modo de obligación. Porque realizar acciones sencillamente porque son deberes y convertir en móvil suficiente del arbitrio el principio del deber mismo, venga éste de donde viniere, es lo específico de la legislación ética. Hay, pues, ciertamente, muchos deberes éticos-directos, pero la legislación interior hace también de todos los restantes deberes éticos-indirectos” (MS AA 06: 220–221).

¹⁸ Kant no usa la expresión ‘imperativo categórico del derecho’, pero Höffe (2013, pp. 3–16) considera que podemos encontrarlo en la *Rechtslehre* de tres formas diferentes, primero en indicativo, como concepto general del derecho (§B), después, también en indicativo, como principio general del derecho (§C; v. “Apéndice”: VI 371, 20ss.), finalmente en forma imperativa como ley general del derecho (§C). De esta manera, tanto el concepto como el principio del derecho surgen del imperativo categórico y, por ende, la argumentación de este es genuina y necesariamente moral.

¹⁹ Kant establece el principio supremo de la virtud a un nivel distinto, de alguna manera subordinado al imperativo categórico fundamental que expresa la ley moral, más concreto que él, atendido a rasgos de la naturaleza humana finita, y ya propositivo en términos de fines (de Haro, 2012, p. 98).

de la libertad de seres racionales y finitos en el mundo? De esta manera, se advierte la conexión necesaria pero no que el PUD y su ley sean equivalentes al IC.²⁰

La LFD regula el libre arbitrio externo entre personas en una legislación exterior sin contradecir el ejercicio propio de la libertad práctica-externa, más bien posibilitándolo.²¹ El modo es precisamente la cláusula de que sea concordante según leyes universales. Ésta puede interpretarse como un test (fórmula) que arroja un criterio racional-normativo. En este sentido, funciona como pieza que conecta el imperativo categórico²² con el Derecho.

No se trata de una *conexión necesaria* al modo de que la ley que no pasara el test respecto de la Ley Fundamental del Derecho no sería derecho y, por ende, no tendríamos que obedecerla, porque si fuera así, bastaría el elemento racional *a priori* para crear derecho y la especificidad de este se disolvería.

La LFD representa el elemento *a priori* y racional de los enunciados jurídicos, sin embargo, el Derecho no solo se refiere a las consideraciones respecto a su legitimidad (*recht*) desde el punto de vista de un derecho meramente racional, también requiere de elementos empíricos del contexto

²⁰ Ripstein (2009), partidario de la tesis de la independencia (*Unabhängigkeitsthese*), advierte que existe un problema textual si el Principio Universal de Derecho no puede conectarse de ninguna manera al proyecto más amplio de la moralidad kantiana pues tanto en la introducción de la *Metafísica de las Costumbres* como en la Doctrina de la virtud, Kant dice que todos los deberes del derecho son indirectamente deberes de la virtud, es decir, que hay una obligación de la virtud de actuar sobre los principios del derecho, de hacerlos sus propios principios de acción. Si eso es correcto, debe existir alguna manera de ponerlos al alcance de la doctrina de la virtud que no sea al mismo tiempo una manera de hacer que el derecho dependa de la virtud. En este sentido, expone: “El Principio Universal de Derecho realmente se desprende del imperativo categórico, pero no es equivalente a él” (Ripstein, 2009, p. 358).

²¹ Faviola Rivera (2003, pp. 42–45), por ejemplo, considera que la Ley Fundamental del Derecho es un principio subsidiario del imperativo categórico que responde a una pregunta específica del actuar humano.

²² El principal exponente de que la Ley Fundamental del Derecho supone una formulación jurídica del imperativo categórico es Höffe (2006). Para él, la *Rechtslehre* puede ser interpretada desde las coordenadas de una ética del derecho en tanto que comienza con un principio de justicia de la libertad que puede ser asumida universalmente: “La primera parte, la ética del derecho, comienza con un principio moral del derecho, el principio de justicia de la libertad que puede ser asumida universalmente [...] Kant parte del hecho elemental de que la mayoría de los seres humanos comparten el mismo espacio vital, por lo que se limitan en su mutua libertad de obrar. Esta limitación inevitable puede darse de dos modos: en forma natural, por la medida del poder de cada uno, de donde puede seguirse opresión y explotación. O, por el contrario, el imperativo categórico del derecho protesta y declara como principio moral del derecho. El derecho es el conjunto de las condiciones bajo las cuales pueden reunirse según una ley universal el arbitrio de uno y el albedrío de otro. A una comunidad que se somete a este principio se le puede adscribir una libre voluntad. Pero en este caso no son determinadas personas, por ejemplo, los políticos, quienes son libres, sino la constitución del orden de derecho y del Estado” (Höffe, 2006, pp. 19–20).

específico que se busque regular, así como de un derecho estatutario que suponga a su vez, un *factum*, esto es, la toma de poder (*Bemächtigung*) (MS AA 06: 371), como condición para la efectividad del Derecho.²³

La obediencia al derecho en el uso privado de la razón es necesaria. Su obligatoriedad es categórica. De manera tal, que incluso la obediencia al derecho injusto tiene en la RL un argumento que puede también leerse desde premisas morales. Kant advierte la imposibilidad de un derecho a la revolución ante un soberano tirano o una constitución injusta:

si el pueblo se considerara legitimado para oponerse violentamente a esta constitución, aunque todavía defectuosa y a la autoridad suprema, se creería con derecho a poner la violencia (*Gewalt*) en el lugar de la legislación (*Gesetzgebung*) que prescribe de modo supremo todos los derechos; lo cual daría como resultado una voluntad suprema que se destruye a sí misma (MS AA 06: 372).

Los *Principios Metafísicos del Derecho* (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*) funcionan también como criterios regulativos y evaluativos, es decir, presentan una función normativa para hacer más compatibles las libertades externas, sin embargo, por las propias características del derecho las pautas normativas que surjan de éstos serán efectivas (reales) hasta que sean promulgadas en el contexto específico (empírico) por la vía jurídica (poder legislativo).

Podríamos decir que lo que *es de derecho* como enunciado jurídico es resultado de una *Rechtssynthesis* de elementos *a priori* y empíricos. Eliminar la necesidad de los primeros, sería un derecho empírico, pero ‘ciego’ sobre el criterio de lo justo y sustraer los elementos empíricos, sería un derecho *a priori* ‘vacío’ de realidad y, por ende, de aplicabilidad. De manera análoga al adagio de la primera *Crítica*: “*Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos como hacer inteligibles las intuiciones*” (KrV B76/A51).²⁴ Así también, en la Doctrina del derecho, la manera de hacer efectiva los derechos en el mundo requiere de un Estado

²³ En este sentido, Wolfgang Bartuschat (2008, pp. 25–41) expone que la legislación positiva del derecho no es externa al concepto de derecho. Pues solo allí, donde se promulgan las leyes jurídicas, puede el derecho cumplir la tarea de una regulación efectiva de las expresiones de la acción que le corresponde.

²⁴ Utilizamos la traducción de Mario Caimi (2011).

jurídico y de su respectiva legislación jurídica. Kant en este punto no es ingenuo. Por lo que, en cierto sentido, lo que el derecho es *de facto* expresado en las leyes de un contexto particular no es ni una normatividad puramente moral, ni solo principios *a priori*. Es por eso que insistimos en que por la propia naturaleza de la doctrina derecho no puede (ni debe ser) una mera derivación del IC.

Esto no impide señalar que existen errores en la aplicación del criterio de la ley fundamental del derecho en algunos apartados de la Doctrina del derecho y en este sentido, las objeciones dirigidas a la incompatibilidad de éste con algunas posturas como son: la distinción entre ciudadanos activos y pasivos en la que los primeros tendrían más derechos que los segundos (esto incluye su postura respecto a los derechos de las mujeres), la pena de muerte y el infanticidio materno por nacimiento de un hijo fuera del matrimonio, nos parecen pertinentes y, por ende, lo correcto sería decir que en estos casos se trata de un error de juicio del filósofo del Königsberg, sin embargo, de estas faltas que pueden ser resultado de los prejuicios de la propia época, no se sigue que en la propuesta kantiana no exista una *pretensión* de congruencia entre la Ley Fundamental del Derecho y el derecho empírico. Desde las coordenadas de aludir a lo que implica LFD es posible advertir y corregir estos prejuicios.

Hasta aquí respecto a la objeción (2.1).

3.2. Objeción del alcance. Las limitaciones de la ley fundamental del derecho

La idealidad de la normatividad del derecho surge de la razón pura, aunque su ámbito normativo está dirigido a una comunidad de personas en continua e irremediable interacción. La peculiaridad de la Doctrina del derecho es que su normatividad se dirige al contexto de una comunidad de personas; por lo que respecto a la objeción (2.2), estaríamos de acuerdo en decir que la LFD sí tiene un alcance limitado,²⁵ o si prefiere más concreto, en tanto que busca regular la coexistencia de libres arbitrios en una comunidad de personas.

²⁵ En este sentido, podríamos estar de acuerdo con la posición de Christoph Horn (2016, pp. 89–110) quien arguye que el alcance de la moral se refiere a todos los seres racionales, mientras que el alcance del derecho se refiere a los seres humanos.

El PUD, como principio del derecho, y la LFD, como la ley que surge de éste, aparecen en el apartado C; estos se articulan en función de dos apartados anteriores: “A. ¿Qué es la doctrina del derecho?” y “B. ¿Qué es el derecho?”. La doctrina del derecho (*Ius*) es definida como el conjunto de leyes, para las que *es* posible una legislación exterior (*äußere Gesetzgebung möglich*); pues esta no puede (*ni debe*) inmiscuirse en el ámbito interno de los fines del agente racional. Esto último le corresponde a la legislación ética que legisla los deberes de virtud que Kant caracteriza como los *fines que son a la vez deberes*.

El *quid* de la cuestión es precisamente responder ¿qué le corresponde legislar sin contradecirse? Por un lado, debe respetar los límites de la autonomía individual (la legislación interna de los fines individuales) y, por otro, conservar su especificidad como derecho que coacciona extrínsecamente. En el apartado B. titulado “¿Qué es el derecho?”, Kant delimita el ámbito jurídico y señala el concepto moral del derecho (*der moralische Begriff desselben*)²⁶ como la obligación que le corresponde al derecho. Es a este nivel conceptual que el ámbito jurídico se determina ya como específicamente distinto al ético.

El concepto moral del derecho puede interpretarse como la tipificación del modo en que el derecho tiene la facultad de obligar y las tres condiciones que se advierten pretenden limitar, pero, a la vez, determinar la legislación jurídica respecto a la legislación ética: i) *condición de practicidad*: solo la relación externa y práctica [*das äußere und zwar praktische Verhältnis*] de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí. Esta, siguiendo a Höffe (2010), implica que el concepto moral del derecho concierne en primer lugar a la intersubjetividad en la reciprocidad; ii) *condición de externalidad*: no

²⁶ El concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde (es decir, el concepto moral del mismo), afecta, en primer lugar, solo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediatamente). Pero, en segundo lugar, no significa la relación del arbitrio con el deseo del otro (por tanto, con la mera necesidad (*Bedürfnis*)), como en las acciones benéficas o crueles, sino solo con el arbitrio del otro. En tercer lugar, en esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en absoluto a la materia del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere; por ejemplo, no se pregunta si alguien puede beneficiarse también o no de la mercancía que me compra para su propio negocio; sino que solo se pregunta por la forma en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como libre, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal. Por tanto, el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad (MS AA 06: 230).

significa la relación del arbitrio con el deseo del otro, por tanto, con la mera necesidad (*Bedürfnis*), como en las acciones benéficas o crueles, sino solo con el arbitrio del otro; iii) *condición de universalidad*: en esta relación recíproca del arbitrio [“*wechselseitigen Verhältniß der Willkür*”] no se atiende en absoluto a la materia del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere sino que solo se pregunta por la forma en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como libre, y si con ello, la acción de uno puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal. Esta exige de una norma jurídica que ella pueda llegar a ser expresada en una ley universal, por consiguiente, que no solo valga para un destinatario singular de la norma, sino, de igual manera, para todos.

A todo esto, hay que agregar un elemento más. La peculiaridad de la idealidad del derecho no se entiende sin aludir a la necesidad intrínseca entre crítica y sistema, pues esto implica incluir el desarrollo de los conceptos de las *Críticas*. Ese desarrollo no es una mera repetición *tautológica*. La pregunta ‘qué es el derecho y cuáles son sus deberes específicos’ abre los horizontes de la razón práctica y, por ende, los conceptos de la *Fundamentación* y la segunda *Crítica* adquieren en el desarrollo del sistema de deberes nuevos matices en función del objeto de la Doctrina del derecho. El proyecto de la MS es una obra en la que se puede palpar el esfuerzo de pasar de la crítica al sistema; en esto radica su riqueza y sus respectivas limitantes. La Doctrina del derecho vislumbra en su arquitectónica condiciones empíricas y *a priori* que no se encuentran en obras anteriores.

Los conceptos no se dan en el vacío, son generados por necesidades sistemáticas (Schmill, 2003). La razón es por naturaleza arquitectónica. El PUD y su respectiva ley (LFD) adquieren su estatus de ‘universales’ (*allgemeine*) en función de lo que ‘sistematizan’ (ordenan), es decir, desde la pretensión sistemática que supone una doctrina del derecho. Para Kant, esta estará incompleta como sistema, pues el concepto de derecho es *puro*, pero *enfocado a la praxis* (a la aplicación a los casos que se presentan en la experiencia), y, por tanto, un sistema metafísico del mismo tendría que atender también, en su división, a la multiplicidad empírica de los casos, para completar la división (*lo cual es una exigencia ineludible para construir un sistema de la razón*), pero la división perfecta de lo empírico es

imposible, por lo que propiamente hablando solo la expresión de principios metafísicos de la doctrina del derecho (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*) será adecuada para la primera parte de la *Metafísica de las Costumbres* (MS AA 06: 205).

Con lo que no estamos de acuerdo de la objeción 2.2 es que parece que la doctrina del derecho solo estaría dirigida estrictamente a los miembros de la comunidad jurídica particular y a los ciudadanos activos del Estado (varones con independencia económica).²⁷ Kant advierte la necesidad de pensar la doctrina del derecho desde las coordenadas de un derecho cosmopolita con vistas a lograr el fin final de la RL, es decir, la paz.

En efecto, si queremos hacer justicia a la arquitectónica kantiana debemos remitirnos a su teleología. El *fin final* de la doctrina del derecho es la paz perpetua, y esta, en parte, supone la consideración de los seres humanos bajo leyes morales (leyes de libertad). Y esto, dentro de los *límites de la mera razón*, porque el estado de paz es el único en el que está garantizado —mediante leyes— lo mío y lo tuyo, en un conjunto de hombres vecinos entre sí, por tanto, que están reunidos en una constitución.

Ahora bien, la paz como fin final de la doctrina del derecho es irreductible a una legislación jurídica, aunque sea un deber aproximarnos a este, por eso Kant lo incluye en el apartado de la “Conclusión” de la Doctrina del Derecho, porque funciona como elemento que *concluye (teóricamente) la serie ascendente de medios y fines superiores* en la doctrina del derecho. Sin embargo, esto no significa que no pueda traducirse en regulaciones entre los Estados, así como a disposiciones de carácter jurídico y político que deben ser implementadas para lograr la paz. El núcleo de *Hacia la Paz Perpetua*²⁸ está estructurado como un proyecto de tratado de paz (Leyva, 2018, p. XI).

Clausurar el alcance de la doctrina del derecho a solo los miembros de la comunidad jurídica y a los ciudadanos del Estado sería suprimir el plano internacional y cosmopolita de la comprensión kantiana del derecho y la política. A Kant le interesa el plano de relaciones entre los ciudadanos en

²⁷ Como expusimos en la respuesta a la objeción (2.1), las diferencias no congruentes con el principio universal del derecho en lo que refiere a los atributos de libertad e igualdad obedecen a un error de aplicación del principio, es decir, la correcta interpretación (aplicación) de la ley fundamental del derecho nos dejaría ver que la distinción entre ciudadanos pasivos y ciudadanos activos que niega, por ejemplo, los derechos políticos a las mujeres es ilegítima.

²⁸ La traducción que utilizamos es la de Leyva (2018).

el interior de una comunidad particular, esto es, de Estados individuales (derecho del Estado); en segundo plano, también se ocupa de la relación entre los diversos Estados particulares en el interior de una comunidad jurídica y política supranacional, esto es, internacional (derecho de gentes o derecho internacional) así como la dimensión que comprende la relación que mantienen los ciudadanos o individuos en particular con respecto a Estados particulares de los cuales ellos no son miembros (derecho cosmopolita) (Leyva, 2018, p. XI).

En pocas palabras, sería dejar sin sentido o propósito el proyecto que supone obras tan importantes como lo son “Zum ewigen Frieden” y “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”. Hasta aquí respecto a la objeción (2.2).

3.3. Objeción del objeto (tipo de resorte motivacional)

Si bien la legislación jurídica solo puede exigir la conformidad externa al derecho, el matiz respecto a la objeción 2.3 sería decir que de esto *no se sigue* que el IC y/o la teoría moral no tenga ninguna formulación concreta en un orden jurídico-político. Esto, al menos, por dos razones.

La primera, como la evidencia textual nos deja ver, Kant recurre en la Doctrina del derecho al imperativo categórico en la argumentación de: i) los principios teóricos de libertad de lo mío y tuyo (MS AA 06: 249–252), ii) el concepto de adquisición por contrato y por qué cumplir la promesa que surge de este (MS AA 06: 273), iii) la concepción de un Estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos (MS AA 06: 318), iv) la ‘salida del estado de naturaleza’ (segundo deber jurídico), incluso, advierte que la ley penal es un imperativo categórico (MS AA 06: 331).

En la *Metafísica de las Costumbres* y, en específico, en los pasajes de la Doctrina del derecho en los que Kant incluye la referencia al imperativo categórico, este no se refiere exclusivamente a las máximas propiamente éticas o a la necesidad de una motivación moral, sino que se trata del *mandato racional que debe obedecerse* con independencia de si este conlleva o no una motivación propiamente moral del agente. Esta forma de recurrir al imperativo categórico (en ocasiones, imperativo moral) hace

referencia más bien a la obligación incondicionada de una acción en tanto que es independiente de las condiciones empíricas.²⁹

En segundo lugar, que la legislación jurídica se limite a regular a través de la coacción externa las relaciones externas entre individuos y ámbitos de libertad, no implica que el aspecto moral de la motivación no tenga su respectiva función en la doctrina del derecho vista desde su conjunto. Como ya hemos apuntado, el *fin final* (*Endzweck*) de la doctrina del derecho es el establecimiento universal y duradero de la paz:

la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañarnos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla (tal vez el republicanismo de todos los Estados sin excepción) y acabar con la terrible guerra, que es el fin al que, como su fin principal, han dirigido hasta ahora todos los Estados sin excepción sus disposiciones internas. Y aunque esto último ---lo que concierne al cumplimiento de este propósito--- quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente en esta dirección; porque esto es un deber; pero tomar como engañosa a la ley moral en nosotros mismos despertaría el repugnante deseo de preferir hallarse privado de razón y verse sometido, según sus principios, junto con las restantes clases de animales, al mismo mecanismo de la naturaleza (MS AA 06: 354).

²⁹ Dulce María Granja (2011, p. 376) distingue dos sentidos en los que debemos de comprender el imperativo categórico. Es necesario diferenciar entre el sentido amplio o general y otro restringido o específicamente ético. El imperativo categórico es un precepto de acción independiente de condiciones empíricas, pero que no entraña la distinción entre acción externa y determinación interna de la voluntad; es una obligación incondicionada indiferente a la distinción entre doctrina del derecho y doctrina de la virtud, toda vez que deja abierta la cuestión de si la prescripción de la máxima es moral o simplemente legal. Así pues, hay que distinguir dos sentidos: i) el imperativo en sentido amplio o general significa la obligación incondicionada de una acción y ii) el imperativo en sentido estricto o específicamente ético significa una obligación incondicionada referida a los principios autónomos de la voluntad (máximas). En lo que toca al derecho, el imperativo categórico solo vale en su sentido amplio. En contraste, en lo que toca a la ética (la doctrina de la virtud), el imperativo vale en su sentido específico. Esta distinción no siempre es subrayada en la discusión; en el caso, por ejemplo, de Willascheck (2005, pp. 188–204), los preceptos jurídicos no pueden ser imperativos categóricos porque fallan en la condición de externalidad. Esta indica que, legalmente, solo es relevante la conducta ‘externa’, pero no la actitud ‘interna’, más precisamente: jurídicamente solo es relevante que se cumpla la ley, pero no a partir de cuál *fundamento* o *motivo* se cumple.

En *Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten* (VAMS AA 23: 353), Kant presenta la idea de la paz como la que hace posible la transición de los deberes jurídicos a los deberes de la virtud, en la medida en que:

cuando las leyes aseguran exteriormente la libertad, las máximas pueden también revivir interiormente para gobernarse según las leyes y, a la inversa, éstas facilitan a su vez la influencia de la compulsión legal a través de sus actitudes, de modo que la conducta pacífica bajo las leyes públicas y las actitudes pacíficas (también para poner fin a la guerra interior entre los principios y las inclinaciones), por tanto la legalidad y la moralidad, se encuentran en el concepto de paz el punto de apoyo de la transición de la Doctrina del derecho a la Doctrina de la virtud. La moral en el concepto de paz cumple el punto de apoyo de la transición de la doctrina de derecho a la doctrina de la virtud. Pero para llegar a esta paz asegurada por las leyes públicas (*status iustificus*), no es primero el paso de la virtud al deber jurídico, sino al revés (*si vis pacem, para bellum*) proceder de las leyes del derecho a las de la virtud.

La paz como *fin final* (*Endzweck*) está a su vez conectada con el apartado dedicado a los conceptos preliminares de la *Metafísica de las Costumbres*, en tanto que constituye y contribuye al propósito final no solo de la doctrina del derecho, sino de la razón práctica: que es el hombre bajo las leyes morales. El derecho también forma parte de una filosofía política encaminada al ideal de la paz perpetua y el cosmopolitismo: *el establecimiento universal y duradero de la paz no constituye solo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho*. Este ideal es regulativo y surge de un mandato de la razón práctica-moral.

La razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su relación mutua) se encuentran en un estado sin ley (MS AA 06: 354).

El bien supremo político es la paz global a través del derecho. Esta tesis, si bien no se encuentra desarrollada del todo en la Doctrina del derecho de la *Metafísica de las Costumbres*, aunque sí mencionada, más bien se encuentra esbozada en *Hacia la Paz Perpetua*. Es aquí donde Kant desarrolla su propuesta de un orden jurídico global. En estas reflexiones se puede intuir una convicción fundamental: la posibilidad de una regulación

pacífica de los conflictos en los distintos tipos de relaciones que se dan entre individuos como entre Estados, así como entre los individuos de un Estado y los Estados extranjeros por medio del derecho. Este fin no puede considerarse como amoral;³⁰ se trata de una tesis irrenunciable: el *fin final* de la filosofía jurídica-política es la progresiva consecución del bien supremo.³¹ Kant advierte que este mandato surge de la razón práctica-moral y aunque pueda ser irrealizable, no nos engañaríamos al aceptar la máxima de obrar continuamente en esta dirección (MS AA 06: 355). ¿Puede ser esta máxima (a manera de una continua búsqueda) susceptible de coacción externa?, ¿es este un deber meramente externo?, ¿es un deber perfecto? En realidad, no, sin embargo, es una máxima tanto ética como jurídica dirigida tanto a los ciudadanos como a los legisladores, así como a los que se proponen desde el uso público de la razón la corrección del derecho estatutario.

Kant ha dejado la responsabilidad al poder legislativo la promulgación de leyes que contribuyan a la consecución de la paz. Este ideal regulativo debe guiar su acción tanto respecto al pueblo que representa como a las relaciones con los otros Estados (entendidos como personas morales). En este sentido, la propuesta de la filosofía del derecho sí tiene

³⁰ Kant entendía el cosmopolitismo en diferentes dimensiones: moralidad, política, derecho y economía comercial. En cierto sentido, la filosofía de Kant tiene un carácter cosmopolita porque todos sus esfuerzos —ya sea en el ámbito de la filosofía teórica o práctica, en el de la estética o en el de la religión, así como en el de la historia— se orientan a la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del establecimiento de un mundo compartido por todos los seres humanos en el ámbito del pensamiento, la acción y el juicio. Tanto Höffe como Gustavo Leyva defienden la necesidad de considerar un cosmopolitismo moral en el contexto de la filosofía del derecho. Höffe (2009, pp. 39–59) advierte que Kant desarrolla una filosofía cosmopolita para los elementos más importantes de toda la cultura: para el saber, la moral y el derecho, para la educación, el *sensus communis*, el arte, para la unidad de los dos mundos (naturaleza y libertad) y para la historia. El cosmopolitismo kantiano es rico en matices, pero tiene su vínculo unificador en la moral. Por su parte, Leyva (2009, pp. 279–343) expone que el objetivo de la filosofía cosmopolita de Kant se basa en una concepción jurídico-política inmanente del bien supremo vinculada al progreso del derecho en la dirección de la realización histórica de una comunidad cosmopolita. El bien supremo es *Zum ewigen Frieden* el bien político supremo de la paz global a través del Derecho. Es sobre todo en donde Kant desarrolla esta propuesta de un orden jurídico global. Las reflexiones de Kant parecen estar impregnadas de una convicción central fundamental, a saber, la de la posibilidad de una regulación pacífica de los conflictos —tanto entre individuos como entre Estados, así como entre los individuos de un Estado y los Estados extranjeros— por medio del derecho.

³¹ Para Garsón Valdez (2017, pp. 41–45) no es arriesgado argumentar que toda la filosofía práctica de Kant es una propuesta de paz entre los pueblos, dentro de una nación y entre los Estados a nivel internacional. Con respecto al problema de la paz, Kant formula el derecho cosmopolita y propone la consolidación de los regímenes republicanos para un continuo acercamiento a la paz perpetua; en este sentido, la paz es un ideal normativo y moral que surge de la razón práctico-moral que expresa en nosotros su veto irrevocable.

máximas éticas para la redacción de mejores leyes. Éstas se dirigen especialmente a los legisladores y políticos.

Además, advierte, desde criterios que aluden a la justicia, el principio de publicidad de las leyes: “Todas las acciones que se refieren al derecho de otros seres humanos cuyas máximas no estén en concordancia con la publicidad son injustas” (ZeF AA 08: 381). Este principio es ético y jurídico, porque afecta al derecho de los hombres y se tiene como punto de partida la justicia:

Una máxima que no puedo divulgar sin contrariar mediante ello mi propia intención, la cual debe ser mantenida en secreto si es que quiere prosperar, y que no puedo reconocer públicamente sin que con ello sea así así exacerbada inevitablemente la resistencia de todos contra mi propósito, puede obtener únicamente esta reacción contraria -necesaria y general y, por tanto, a priori- de todos contra mí solamente por la injusticia con la que ella amenaza a todos (ZeF AA 08: 381).

Si bien este principio no se encuentra explícito en la Doctrina del derecho esbozada en la *Metafísica de las Costumbres*, sí constituye parte medular de la filosofía del derecho de Kant.³²

La consecución de la paz para Kant no solo refiere al Estado concebido de manera aislada, sino que requiere aludir a la relación con otros Estados que desde estas coordenadas serán considerados como personas morales en la medida en que también son sujetos de imputación. Esta tesis es, como sostiene Teresa Santiago (2016, pp. 11–33), la *conditio sine qua non* para que rindan cuentas de sus actos y decisiones. Por lo tanto, existe una analogía entre el Estado y la persona y, por lo tanto, las relaciones en el derecho interestatal también pueden considerarse desde el punto de vista moral.

A partir de estas consideraciones, tres máximas del derecho interestatal están dotadas de significado moral en el contexto del discurso expuesto en *Hacia la Paz Perpetua*: i) La no intervención en los asuntos

³² A esto respecto Dulce María Granja (2009, pp. 61–106) expone que lo básico del derecho público es lo universal, es decir, la forma misma de la publicidad que caracteriza todo lo jurídico. La publicidad es ‘el atributo formal’ del derecho público. Por eso la justicia solo puede ser pensada como *públicamente manifestada* y toda pretensión conforme a derecho debe tener la posibilidad de ser publicada.

internos de los Estados (ZeF AA 08: 346). Si el Estado puede ser considerado como una persona moral, debe ser respetado en su autonomía. De acuerdo con esta concepción, así como cada individuo tiene derecho a elegir los planes de vida que considere dignos de realizarse, de igual manera, cualquier Estado puede darse el estatus político que considere adecuado. Por lo tanto, una aplicación coherente de los principios liberales a la política internacional debe contener el respeto a la autonomía estatal. ii) El colonialismo (ZeF AA 08: 358–359). Con motivo de la independencia de las colonias americanas, Kant expresó públicamente su satisfacción por la eliminación de los lazos coloniales. El colonialismo era una de las manifestaciones más crueles de las relaciones internacionales, que hacía imposible un comercio moralmente aceptable. iii) El rechazo de una autoridad mundial suprema (ZeF AA 08: 356).

Hasta aquí respecto a la objeción (2.3).

3.4. El principio universal del derecho es un postulado

Kant advierte que el principio universal del derecho es un “postulado incapaz de prueba ulterior” [“Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist”] (MS 231). Esto significa que impone al sujeto una obligatoriedad (*Verbindlichkeit*), pero esta no puede esperar ni mucho menos exigir que, solo en virtud de tal obligatoriedad el propio sujeto debe limitar él mismo su libertad a las condiciones que la misma ley establece, como sería el caso si se tratara de una ley moral, en el sentido estricto del término. Por ello, Kant explica que en el caso de la ley universal del derecho se trata, en rigor, de un ‘postulado’ (*Postulat*) de la razón, según el cual esta se reconoce a sí misma como sujeta, en su propia idea, a tales condiciones limitativas y, con ello, como sujeta también a la posibilidad de ser limitada por vía de hecho y por parte de otros (*von anderen*) (MS AA 06: 231).

Para responder a esta objeción seguimos la interpretación de Guyer (2005). Siguiendo la analogía con los postulados matemáticos, el intérprete advierte que Kant podría incluso querer decir que un postulado de la razón práctica con respecto a un derecho es la construcción de las condiciones bajo las cuales el derecho puede realizarse. Tal construcción podría ser práctica más que teórica en virtud de demostrar que hay una idea consistente del uso de la libertad que realizaría tal derecho en lugar de probar que tal uso de la libertad se ha realizado, se realiza actualmente o se realizará en el futuro. Pero la *idea clave* no sería que el principio de derecho no pueda

derivarse por sí mismo de un principio moral más fundamental, sino que hay que demostrar que las condiciones de su realización son posibles.

Puede que no entienda por postulado de la razón práctica respecto a un derecho una proposición que afirme la posibilidad de la realización del derecho, sino el *principio o mandato del derecho mismo*; pero, aun así, si su uso en este caso ha de ser análogo al de la *Crítica de la razón práctica*, al llamar postulado a tal principio no querría decir que no es derivable de una ley moral más fundamental, sino precisamente que lo es, del mismo modo que el postulado de la necesidad moral del sumo bien se deriva de la aplicación del principio supremo de la moral a la persecución humana de los fines. Tal principio podría seguir llamándose postulado porque el principio del que se deriva no es demostrable por medios teóricos, sino solo prácticos. En este sentido, un principio de derecho podría derivarse del principio fundamental de la moral y, sin embargo, seguir llamándose postulado (Guyer, 2005, p. 217).

3.5. La autorización para la coacción está vinculada de forma analítica al concepto de derecho y no a la teoría moral

Una acción es legítima (*recht*), si en virtud de ella o bien de su máxima la libertad del arbitrio de una persona dada puede coexistir con la libertad de cualquier otra, según una ley universal. En términos jurídicos, allí donde una acción es conforme al principio de coexistencia de libertades según una ley universal, su impedimento resulta, por la misma razón, ilícito. De aquí se sigue, a su vez, la licitud del impedimento de sentido inverso, vale decir, del correspondiente acto de coacción (*Zwang*), cuyo objetivo no es otro, justamente, que el de imposibilitar tal (ilícito) impedimento de la libertad (Vigo, 2011).

La facultad de coaccionar está ligada al concepto de derecho desde las premisas de no obstaculizar la libertad sino asegurarla. De tal manera de que la coacción sea “*un obstáculo para no obstaculizar la libertad*” [“*ein Hinderniß des Hindernisses derselben*”] (MS 231). El argumento puede leerse desde las premisas que supone la doble negación y el principio de no contradicción:

La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho (*unrecht*) es un

obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*)), entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*recht*): por consiguiente, al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción (MS AA 06: 231).

Por ello, Kant advierte que una de las características esenciales del principio jurídico supremo (*oberste Rechtsprinzip*) a diferencia del principio supremo de la virtud, es precisamente que se trata de una proposición analítica que solo requiere el concepto de libertad para comprenderlo. La noción de analiticidad es utilizada para indicar que los principios apriorísticos del derecho se siguen de modo inmediato del principio de la libertad:

Que la coacción externa, en la medida en que es una resistencia que se opone a lo que obstaculiza la libertad externa concordante según leyes universales (un obstáculo que se opone al obstáculo de la misma), puede coexistir con fines en general, está claro según el principio de contradicción y yo no debo ir más allá del concepto de libertad para comprenderlo; cada uno puede proponerse el fin que quiera. Por tanto, el principio jurídico supremo es una proposición analítica (MS AA 06: 396).

La *coacción externa* funciona para darme un derecho que a la vez es un deber. La idea clave aquí es que se trata aquí de *un obstáculo para no obstaculizar la libertad*. El carácter analítico de los principios jurídicos no hace superflua su deducción a partir de los correspondientes principios de la moralidad, pues ésta debe proveer la debida justificación. No se trata de justificar cualquier coacción externa, sino aquella que posibilita el principio de coexistencia de libertades. Los principios del derecho fluyen directamente de la exigencia moral fundamental de que usemos nuestra libertad solo de manera universalmente aceptable (Guyer, 2005, p. 218).

La ley moral también coacciona para posibilitar la autonomía moral, pero se trata de una auto-coacción. El concepto de coacción es común a las dos doctrinas, en la legislación jurídica es externa y en la ética es interna

(autocoacción). El énfasis en la objeción de que la coacción parece distanciar el PUD del IC, no alcanza a distinguir que la coacción en el derecho es externa-jurídica y se dirige a evitar la obstrucción del uso de la libertad externa en el mundo y en este sentido, también es moral.

Por otro lado, que exista la posibilidad de leer la Doctrina del derecho desde conceptos de la primera *Crítica*, no significa negar su conexión con la filosofía moral. La *Metafísica de las Costumbres* es un lugar común para el desarrollo de los conceptos del sistema crítico, en realidad, encontramos conceptos de las tres críticas.

4. Separación, pero no desvinculación

La formulación de la ley fundamental del derecho (LFD) y el imperativo categórico (IC) comparten rasgos comunes como la continua dinámica entre el yo y los otros, entre lo particular y lo universal, entre lo que es y debería de ser, se expresan como mandato y refieren a un test de racionalidad de nuestra libertad. Consideramos que sí existe una vinculación conceptual, sin embargo, esta no debe de perder de vista que el derecho no puede (ni debe) ser visto como una mera derivación del IC.

La fortaleza de la exégesis de la tesis de la independencia (*Unabhängigkeitsthese*) consiste en resaltar las diferencias entre moral y derecho, esto es, en resaltar la peculiaridad de la normatividad jurídica, pero sus limitantes se encuentran, por un lado, en la evidencia textual, pero también en que imposibilitan una visión sistemática. Dicha postura puede llevarnos a excluir cualquier tipo de valoración de la motivación interna, la intención o la conciencia como móvil y, por ende, no termina de explicar el papel que juegan los deberes jurídicos-internos (éticos) en la doctrina del derecho. Para esto es necesario diferenciar entre lo que puede ser susceptible de una legislación jurídica y lo que aun siendo justo (*recht*) es irreductible a una legislación jurídica. Por su parte, una exégesis que haga del derecho una mera derivación de la teoría moral tiene el peligro de no distinguir lo peculiar de la normatividad jurídica.

Una manera de plantear la relación entre IC y la doctrina del derecho es asumir dicha relación como necesaria pero indirecta. Lo anterior, también nos permite aludir a un recurso explicativo, no explícito en Kant, pero útil para explicar la naturaleza del derecho; me refiero a la noción de

Rechtssynthese.³³ De la interacción entre derecho estatutario y derecho racional surge una nueva *Rechtssynthese* que da como resultado una ley o un derecho que sintetiza tanto elementos *a priori* (principios metafísicos del derecho) como elementos empíricos (contexto, poder, tiempo, lugar, país). En este sentido, los enunciados jurídicos suponen en su misma formulación una mediación entre estos dos elementos.

A modo de conclusión vale la pena resaltar un punto de suma importancia que en ocasiones suele pasar desapercibido. Kant alude a la distinción entre el autor de la obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) y el autor de la ley (*Gesetz*):

El que manda (*imperans*) a través de una ley es el legislador. Es autor de la obligatoriedad de la ley, pero no siempre autor de la ley. En el caso de que lo fuera la ley sería positiva (contingente) y arbitraria (MS AA 06: 227).

Esto nos lleva, al menos, a dos posibles escenarios: i) el legislador promulga leyes racionales-positivas o ii) que implemente leyes estatutarias-arbitrarias (MS AA 06: 237).

i) Cuando el legislador no es autor de la ley, pero sí de su obligatoriedad tenemos leyes jurídicas que corresponden con el derecho racional. Se trata de las leyes externas-naturales y la función del legislador es de reconocimiento a la obligación *a priori* de la razón. Podemos decir se trataría de las leyes que tiene como punto de partida la idea del contrato originario. Por ejemplo, el derecho a la propiedad o la prohibición de la esclavitud. Este es el *lugar* del imperativo categórico del derecho constitucional y de la posibilidad del avance progresivo a través de reformas jurídicas.

Ahora bien, ii) cuando el legislador como autor de obligatoriedad *crea* un contenido que no coincide con el derecho *a priori* racional, tenemos una ley positiva que en cuanto su contenido es contingente y arbitraria. ¿Significa que podríamos desobedecer la ley creada por el legislador cuando no coincide con el derecho racional? Kant categóricamente niega esa posibilidad. La autoridad existente ya está *de facto* en posesión de la

³³ Esta noción es acuñada por Thomas Sören Hoffmann (2002) para explicar las condiciones de posibilidad de una de una proposición jurídica desde la filosofía del derecho kantiana.

legislación y por ende, ya tiene la facultad de obligar. Esto implica que ya representa, aunque sea de manera imperfecta, la voluntad unida que la razón práctica obliga obedecer. ¿Significa, entonces, que no podemos distinguir desde el uso público de la razón entre lo que debería ser el derecho y lo que es el derecho? Kant, también, niega esto.

En el caso ii) podríamos encontrar una ley de tránsito de carretas de una ciudad en específico, pero también la ley que enumera las condiciones para ser ciudadano activo o pasivo y excluye, en específico, el derecho al voto a la mujer. En el primer caso, sería un contenido *contingente* en el sentido que sabemos que los medios de transporte cambiarán y depende del contexto que se regule, pero el segundo caso, el contenido es *contingente* y *arbitrario* porque dicha distinción no se sostiene según el derecho racional *a priori*. Aunque el propio Kant haya sido presa de los prejuicios de su tiempo, es posible hacer esta distinción desde las premisas de su filosofía.

Esto significa que irremediamente tendremos que lidiar con tensiones. Kant advierte que leyes jurídicas injustas deberán de cambiar (y desde su filosofía de la historia postula que mejorarán) y por ello, advierte la idea de contrato originario como ideal del derecho constitucional, la función del uso público de la razón, así como el papel de los legisladores en las reformas de las leyes. Lo regulativo habilita el escenario reflexivo que advierte lo relativo a las condiciones de legitimidad del derecho.

Podemos decir que las leyes jurídicas injustas se articulan desde la idea de un contenido transitorio que la razón práctica pura advierte como contingente (*zufällig*) que ha de cambiar pero que se debe obedecer. La obligatoriedad jurídica del contenido de una norma injusta, a diferencia de cuando coincide lo que es de derecho con lo justo, es transitoria y el contenido de esa norma jurídica está articulado para cambiarse desde las reformas graduales que siguen el procedimiento jurídico.

En el sentido el contenido de una ley injusta es siempre provisional y debe ser vista como tal. Nuestra lectura de la filosofía del derecho kantiana se refiere a una interpretación que apunta su mirada a la mediación (*Vermittlung*) desde la idea recurrente en la filosofía kantiana de una transición (*Übergang*).³⁴ La transición asume la relación entre la crítica y el

³⁴ La ‘transición’ se refiere al paso de un estado a otro en un proceso de cambio. La palabra se utiliza en varios contextos teóricos. Kant recurre a la ‘transición’ en el contexto de la filosofía teórica de *KrV*, en *MAN*, en *KU*, en la filosofía práctica, y especialmente en *Op. post.* Aparte de las 18 primeras

sistema, pero no puede ser una mera repetición de lo dicho en la filosofía crítica; transición, también, porque se articula desde lo fáctico a lo legítimo, necesitando de ambos.

La poderosa razón práctica kantiana advierte la deliberación de lo que debemos hacer, así como la capacidad efectiva de hacerlo, pero también tiene un papel importante en las transiciones. En varias ocasiones las exégesis de la filosofía kantiana olvidan que Kant está especialmente interesado en articular las transiciones (*Übergänge*). Este interés atraviesa toda su filosofía. Este ejercicio en la doctrina del derecho es mucho más complejo y, por ende, irreductible a la mera derivación o implementación de la moral al derecho. Más bien, advierte que los poderes del Estado son considerados como dignidades en tanto la función que representan por esta razón el juez, el legislador y el gobernante tienen el deber moral de mediar entre lo que representa el poder que envisten y el entramado causal y dinámico que supone la misma realidad jurídica. De tal manera que el ejercicio de la política y el derecho deben ser, también, modos de reconciliación de la racionalidad práctica consigo misma.

Resaltar esto último se vuelve crucial en la discusión de dónde ubicar la postura del filósofo de Königsberg respecto al debate de la tesis de la independencia o separación (*Unabhängigkeits oder Trennungsthese*) y la tesis de la dependencia (*Abhängigkeitsthese*). Kant es, también, un filósofo de las transiciones y, por así decirlo, de las mediaciones, por ende, aunque la discusión entre estas dos tesis es rica en matices y vislumbra aspectos de suma importancia, tiene más bien una función pedagógica para comprender los alcances de la filosofía del derecho kantiano, nos permite sacar a relucir la novedad de la propuesta del filósofo de Königsberg. En realidad, Kant no se adscribe a ninguna de estas tesis. Como tampoco es empirista o racionalista en su epistemología. El derecho no es una aplicación o transferencia de la moral, pero tampoco se explica sin ésta, y esto es así porque la razón práctica lo manda así.

hojas sueltas del *IV* tomo (21: 335) y los *convolutos XXI* (22: 277; 22: 423), los últimos volúmenes contienen los borradores de una obra titulada *Übergänge von den metaph. Anf. Gr. der Naturwissenschaft zur Physik* (22: 543) (Giordanetti, 2015, pp. 2367–2371).

Referencias

- Bartuschat, W. (2008). Der moralische Begriff des Rechts in Kants Rechtstheorie. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 16, 25–41.
- Brandt, R. (2001). *Immanuel Kant. Política, Derecho y Antropología*. Plaza y Valdés.
- de Haro, V. (2012). *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las Costumbres de Immanuel Kant*. Universidad Panamericana.
- Ebbinghaus, J. (1988). *Philosophie der Freiheit. Praktische Philosophie 1955 – 1972* (vol. 2). Bouvier Verlag.
- Ebbinghaus, J. (2017). La ley de la humanidad y los límites del poder estatal. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 6. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1095840>
- Geismann, G. (2006). Recht und Moral in der Philosophie Kants. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 14, 3–124.
- Granja, D. M. (2009). El principio de publicidad en la teoría kantiana de la acción. En D. M. Granja y G. Leyva (Eds.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización* (pp. 61–106). Anthropos: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Granja, D. M. y Santiago, T. (Eds.). (2011). *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*. Suprema Corte de la Justicia de la Nación / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Garzón Valdés, E. (2017). Siete pecados capitales kantianos. En J. O. Karzulovic y M. Vatter (Eds.), *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho* (pp. 41–45). FCE.
- Giordanetti, P. (2015). Übergang. En M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr y S. Bacin (Eds.), *Kant-Lexikon: Studienausgabe* (pp. 2367–2371). Walter de Gruyter.
- Guyer, P. (2005). Kant's deductions of the principles of right. In *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays* (pp. 198–242). Oxford University Press.
- Hoffmann, T. S. (2002). Kritische Vernunftrechtslehre als Grenzgang zwischen natürlichem und positivem Recht: Zur Konstitution des

- Rechtssatzes nach Kant. En W. Högrefe (Ed.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen* (pp. 23–27). Deutscher Kongress für Philosophie.
- Horn, C. (2017). ¿Qué es erróneo de una interpretación moral de la filosofía política de Kant? En M. Vatter y J. O. Karzulovic (Eds.), *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho* (pp. 70–71). FCE.
- Höffe, O. (2006). La libertad y el imperativo categórico. Acerca de la moral en la época de las ciencias naturales. *Signos Filosóficos*, 8(15), 19–20.
- Höffe, O. (2013). Antropología y metafísica en el concepto categórico del derecho de Kant: Una interpretación de los párrafos B y C de la Teoría del derecho. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 5, 3–16.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Ariel.
- Kant, I. (2005a). *Metafísica de las Costumbres*. Tecnos.
- Kant, I. (2005b). *Crítica de la razón práctica*. FCE.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura*. FCE.
- Kant, I. (2018). *Hacia la Paz Perpetua*. FCE.
- Kersting, W. (1983). Neuere Interpretationen der Kantischen Rechtsphilosophie. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 37(2), 282–298.
- Leyva, G. (2018). Estudio preliminar Hacia la Paz Perpetua. En I. Kant, *Hacia la Paz Perpetua* (pp. VII–XIX). FCE.
- Ludwig, B. (2013). Positive und negative Freiheit bei Kant? Wie begriffliche Konfusion auf philosophi(e)historische Abwege führt. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 21, 271–305.
- Ripstein, A. (2009). *Force and freedom: Kant's legal and political philosophy*. Harvard University Press.
- Rivera, F. (2003). *Virtud y justicia en Kant*. Fontamara.
- Schmill, U. (2003). Diálogo en Marburgo entre Hermann Cohen y Hans Kelsen. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 26, 583–608.
- Vigo, A. (2011). La concepción kantiana del derecho natural. En D. M. Granja y T. Santiago (Eds.), *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos* (pp. 317–349). Suprema Corte de la Justicia de la Nación / Universidad Autónoma Metropolitana.

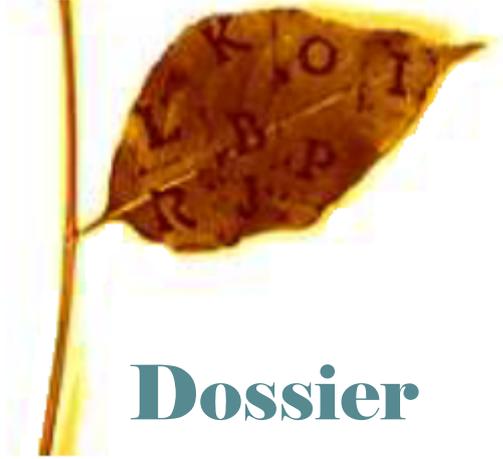
Willascheck, M. (2005). Recht ohne Ethik? Kant über die Gründe, das Recht nicht zu brechen. En V. Gerhardt and T. Meyer (Eds.), *Kant im Streit der Fakultäten* (pp. 188–204). Walter de Gruyter.

Willascheck, M. (2009). Right and coercion: Can Kant's conception of right be derived from his moral theory? *International Journal of Philosophical Studies*, 17(1), 49–70.

Wood, A. (2002). The final form of Kant's practical philosophy. En M. Timmons (Ed.), *Kant's metaphysics of morals interpretative essays* (pp. 1–22). Oxford University Press.

Recibido: 12/09/2024

Aceptado: 18/11/2024



Dossier

Derivas de la razón a trescientos años del nacimiento de Kant. Perspectivas filosóficas de jóvenes investigadores

BETZABETH GUZMÁN, JAVIER FUENTES, JOHAN MAYORGA¹

El presente volumen reúne artículos de jóvenes investigadores de diversos países de Latinoamérica con el propósito de difundir sus contribuciones a las discusiones en torno al pensamiento kantiano. Estos trabajos se originaron en las presentaciones y discusiones realizadas durante el encuentro académico *II Coloquio SPEK: 300 años de Immanuel Kant*, celebrado del 17 al 19 de octubre de 2023. Los textos incluidos son versiones revisadas de las ponencias presentadas por los/as autores y representan el fruto de investigaciones doctorales, así como de jornadas de discusión e intercambio con sus pares académicos.

Proponemos detenernos en algunas interrogantes que invitan a pensar la relevancia contemporánea de la filosofía de Kant: ¿qué hace que, a 300 años de su nacimiento, las ideas kantianas sigan siendo un punto de referencia indispensable en el ámbito filosófico? ¿En qué se fundamenta la continua presencia de este pensador alemán en las investigaciones actuales, ya sean revisiones de su obra o intentos de responder a desafíos éticos, políticos y sociales? ¿Qué elementos de su pensamiento continúan convocando a los especialistas a profundizar en la obra de uno de los filósofos centrales del pensamiento moderno? Con estas preguntas, le proponemos a los lectores de nuestro volumen permitirse reflexionar sobre la figura de Kant en la historia de la filosofía.

Es innegable que la filosofía de Kant sigue despertando el interés de nuevas generaciones de intérpretes. Su pensamiento ha sido revisado constantemente, incluso durante su vida. Sin embargo, ha prevalecido una tendencia a desarticular su filosofía crítica, concentrándose solo en el estudio de ciertos elementos aislados. Esta tendencia fue una marcada

¹ Pontificia Universidad Católica de Chile. Contacto: bcguzman@uc.cl. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-5183-928X> / Universidad de Bonn. Contacto: jfuentesg10@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2543-8709> / Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: jmayorgaa@unal.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7168-9288>.

característica de lo que Ameriks (2003, p. 1) denomina “la segunda ola” de intérpretes contemporáneos en la década de 1960, quienes se inclinaron por centrar las discusiones solo en ciertas cuestiones epistemológicas y éticas de la *KrV* y la *KpV* que consideraban un aporte para la filosofía de su época. De este modo, se ha sostenido hasta la actualidad la idea de que estas dos obras deben guiar la agenda de investigación kantiana, porque constituyen el verdadero núcleo de las contribuciones de Kant.

Sin embargo, comprender el legado de Kant es una tarea de largo aliento que debería implicar una visión más amplia y abierta hacia los elementos de su pensamiento precrítico y crítico que pueden enriquecer la reflexión filosófica actual. Valorar su extensa obra y reconocer aspectos significativos que no se abordan en las dos primeras críticas exige, en primer lugar, entender el horizonte sistemático de su proyecto, que articula sus investigaciones teóricas y prácticas en un marco filosófico más profundo que tiene que ver con las posibilidades de la razón y lo suprasensible. En segundo lugar, es necesario considerar también sus reflexiones antropológicas, históricas y políticas, las cuales matizan su pensamiento filosófico con cuestiones específicas de su tiempo. Esto se debe a que el espíritu kantiano no se enfoca únicamente en el sistema de lo racional, sino que también refleja un interés por el contexto histórico y cultural de su época, lo cual brinda recursos para establecer un marco conceptual en torno a experiencias sociales y políticas contemporáneas.

En efecto, la misma obra crítica de Kant parece invitar a una aproximación integradora, algo que ha orientado el rumbo de las investigaciones y los estudios críticos en las últimas décadas (Allison, 2012; Ferrarin, 2019; Nuzzo, 2005; Schafer, 2023). Por otro lado, la literatura secundaria ha sugerido pensar la vigencia de su filosofía al defender una mayor visibilidad de temas infravalorados por quedar fuera de la órbita de las dos primeras críticas. Estas demandas de ampliación del campo de estudio de temáticas en Kant han permitido pensar el alcance de su filosofía desde un renovado interés por explorar otras dimensiones que también enriquecen las perspectivas sobre su legado. En los últimos veinte años encontramos, por ejemplo, sólidos trabajos que atienden al Kant político (Allais, 2015; Flikschuh, 2000; Maliks, 2014) y los intereses cosmopolitas (Kleingeld, 2011), como también a exámenes sobre los compromisos kantianos en el debate colonialista (Flikschuh y Ypi, 2014; Williams, 2014).

En cuanto a la reivindicación de la KU, los trabajos sobre las discusiones estéticas se han vuelto más frecuentes e iluminadores sobre la riqueza y alcance de los juicios estéticos (Clewis, 2023; Guyer, 2005; Hughes, 2007; Wenzel, 2005). En la actualidad, también es posible contar con algunos buenos trabajos sobre asuntos de género y sexualidad (Hay, 2024; Varden, 2017, 2020) y con algunas revisiones de Kant para reflexionar sobre problemas de intersección entre raza y género (Basevich, 2020, 2022; Pascoe, 2019). En suma, estas referencias son una pequeña muestra de que el pensamiento de Kant sigue siendo objeto de un examen exhaustivo, y que se ha progresado con vistas a superar las lecturas fragmentadas en lo teórico y práctico, además de evidenciar que la filosofía kantiana ofrece material diverso para reflexionar sobre problemáticas que están en el foco de la investigación contemporánea sobre lo político y lo antropológico.

En lo que sigue, y con el fin de guiar la revisión y la lectura de los artículos que componen este volumen, queremos aclarar que, como editores, hemos decidido no influir en el proceso de escritura de los autores asignando una temática específica ni solicitando que se refieran a algún tópico determinado de la filosofía de Kant. Hemos animado a los autores a mejorar las propuestas que libremente decidieron exponer, ya sea con lecturas de problemas clásicos kantianos o con cruces con cuestiones contemporáneas. Esto no implica que carezcamos de una línea editorial, sino que deseamos destacar que dicha línea se fundamenta en la motivación de resaltar la riqueza y la diversidad de las aportaciones de nuestros pares. Con un fuerte enfoque en visibilizar trabajos que se alineen con las investigaciones doctorales de los autores, hemos privilegiado presentar artículos en diversas áreas de la obra de Kant en las que los autores se sientan más competentes. De este modo, esperamos también ofrecer una muestra auténtica de los temas filosóficos que capturan el interés de los jóvenes investigadores en el campo de los estudios kantianos.

El dossier se compone de siete artículos, organizados según el orden cronológico de las obras kantianas a las que hacen referencia. A continuación, ofrecemos una breve orientación sobre los cuatro artículos que conforman esta primera entrega del volumen.

1. Felipe Cardoso

Felipe Cardoso, en su texto “Kant e a estrutura das representações conceituais: universalidade, nota característica, reflexão, discursividade”, analiza la estructura de los conceptos dentro de la filosofía de Kant, por un lado, según su universalidad, sus notas características, su reflexividad y su discursividad, y, por otro lado, según las operaciones del entendimiento que los generan, a saber, la comparación, la reflexión y la abstracción. El autor muestra que los conceptos, en cuanto universales, están basados en notas características comunes a diversos objetos, mientras que, en cuanto son reflexionados por medio de operaciones lógicas, surgen a partir de su aplicación a casos particulares. A partir de este último punto, Cardoso enfatiza la inseparabilidad entre los conceptos y los juicios.

2. Javier Castillo

En el artículo “¿Es viable emplear la noción de “conciencia fenoménica” para explicar la conciencia en la filosofía de Kant?”, Javier Castillo se pregunta si el concepto contemporáneo de ‘conciencia fenoménica’, según es entendido por Indregard (2018) y Longuenesse (2023), puede explicar algunos de los usos del término ‘conciencia’ presente en la KrV. El autor propone como tesis principal que el concepto contemporáneo de ‘conciencia fenoménica’ no se integra de manera adecuada en el marco conceptual kantiano porque es especialmente difícil vincular el término ‘conciencia’ con la comprensión de la sensación en la filosofía de Kant. Además, según Castillo, el objetivo de la propuesta de Kant tiene que ver con resolver problemas en torno al conocimiento de los objetos, cuestión que obedece al contexto moderno, y no pretende ser una teoría de la conciencia. Atendiendo a pasajes de la KrV, la *Anth.* y la *Lógica*, el autor aporta claridad sobre las diferencias interpretativas en relación con el contexto contemporáneo, cuya perspectiva del concepto de ‘conciencia’ se inscribe en la discusión del problema mente-cuerpo.

3. Ana Vieyra

Ana Vieyra, en su artículo “La autorización de la razón teórica y los fines naturales en Kant”, aborda el problema de cómo el ideal de unidad sistemática emanado desde la razón contribuye al conocimiento teórico

sobre los objetos de la naturaleza. La ciencia busca conocimiento sobre la realidad del objeto, pero las ideas de la razón, al no ser condiciones trascendentales de la experiencia en general, no determinan la realidad del objeto. De este modo, la imposibilidad de acreditar los principios de la razón en la naturaleza conduce al problema de su justificación dentro del conocimiento científico. La autora sostiene que Kant, en la “Analítica de la facultad de juzgar teleológica”, ofrece un argumento que fungiría como justificación realista para el rol de los conceptos y principios de la razón dentro del conocimiento teórico. El punto central del argumento de Vieyra consiste en que, si se acepta la necesidad de la explicación teleológica en el caso de los fines naturales, entonces también se debe pensar la naturaleza en su totalidad como un sistema de fines.

4. Sebastián Cabezas

Sebastián Cabezas, en su contribución “The Systematic Relation between the Notions of Predisposition to Good and Propensity to Evil”, estudia las notas comunes y diversas de la predisposición al bien y de la propensión al mal dentro de *Religion I*. El autor busca mostrar que las tesis sobre el mal radical de *Religion I* pueden entenderse en conexión sistemática con otros planteamientos de la filosofía de Kant, específicamente a partir de la relación entre la predisposición al bien y la propensión al mal. Las predisposiciones, en cuanto basadas en la naturaleza humana, son necesarias, mientras que la propensión es contingente, en cuanto basada en el uso de nuestra libertad. Ahora bien, colocar a ambas en un mismo nivel supondría fundamentar la posibilidad del mal en la razón práctica misma, lo cual no es admisible dentro de la doctrina de Kant. A partir de este análisis, Cabezas presenta algunas ideas para resolver ciertos problemas interpretativos de *Religion I*, a saber, la doctrina del acto inteligible, la universalidad del mal en los humanos y la inextirpabilidad de la propensión al mal.

Referencias

- Allais, L. (2015). Equality of Freedom. En G. Hull (Ed.), *The equal society: Essays on equality in theory and practice* (pp. 185–202). Lexington Books.
- Ameriks, K. (2003). *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford University Press.

- Basevich, E. (2020). Reckoning with Kant on race. *The Philosophical Forum*, 51(3), 221–245.
- Basevich, E. (2022). The Promise and Limit of Kant's Theory of Justice: On Race, Gender and the Structural Domination of Labourers. *Kantian Review*, 27(4), 541–555.
- Clewis, R. R. (2023). *The Origins of Kant's Aesthetics*. Cambridge University Press.
- Ferrarin, A. (2019). *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. University of Chicago Press.
- Flikschuh, K. (2000). *Kant and modern political philosophy*. Cambridge University Press.
- Flikschuh, K. y Ypi, L. (Eds.) (2014). *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*. Oxford University Press.
- Guyer, P. (2005). *Values of beauty: Historical essays in aesthetics*. Cambridge University Press.
- Hay, C. (2024). Kant on Sex and Gender. En A. Gomes y A. Stephenson (Eds.), *The Oxford Handbook of Kant* (pp. 720–743). Oxford University Press.
- Hughes, F. (2007). *Kant's aesthetic epistemology: form and world*. Edinburgh University Press.
- Kleingeld, P. (2011). *Kant and cosmopolitanism: The philosophical ideal of world citizenship*. Cambridge University Press.
- Maliks, R. (2014). *Kant's politics in context*. Oxford University Press.
- Nuzzo, A. (2005). *Kant and the Unity of Reason*. Purdue University Press.
- Pascoe, J. (2019). Rethinking race and gender in Kant: toward a non-ideal, intersectional Kant. *SGIR Review*, 2(2), 84–99.
- Schafer, K. (2023). *Kant's Reason: The Unity of Reason and the Limits of Comprehension in Kant*. Oxford University Press.
- Varden, H. (2017). Kant and women. *Pacific Philosophical Quarterly*, 98(4), 653–694.
- Varden, H. (2020). *Sex, love, and gender: A Kantian theory*. Oxford University Press.

Wenzel, C. H. (2005). *An introduction to Kant's aesthetics: core concepts and problems*. Blackwell.

Williams, H. (2014). Colonialism in Kant's political philosophy. *Diametros*, 39, 154–181.

Recibido: 25/11/24

Aceptado: 27/11/24

Kant e a estrutura das representações conceituais: universalidade, nota característica, reflexão, discursividade

FELIPE CARDOSO SILVA¹

Resumo

O presente artigo explora a estrutura das representações conceituais na filosofia de Kant através da análise de suas diversas qualificações, a saber, universalidade, nota característica, reflexividade e discursividade, bem como das operações do entendimento que as constituem, a saber, as operações de comparação, reflexão e abstração, tendo por base o texto da *Lógica* organizado por Jäsche e em rápida comparação com a *Schulphilosophie*. Busca-se demonstrar como descrever as representações conceituais como representação universais, quer dizer, representações por notas características comuns a diversos objetivos, consiste em uma descrição da natureza dessas representações, ao passo que, enquanto representações refletidas, das operações lógicas, elas se originam das regras próprias de sua aplicação aos casos particulares, de modo que possuir um conceito é também ser capaz de julgar. Em conclusão, defende-se que a posse de conceitos se reconhece na medida em que se é capaz de julgar. A vinculação entre conceitos e juízos é indissociável e a posse de conceitos sem a capacidade de julgar é índice de um conhecimento histórico, não de um conhecimento racional.

Palavras-chave: conceitos, universalidade, nota característica, discursividade.

Kant and the Structure of Conceptual Representations: Universality, Characteristic Mark, Reflection, Discursiveness

Abstract

The present article explores the structure of conceptual representation in Kant's philosophy through the analysis of its various qualifications, namely universality, characteristic marks, reflectiveness, and discursiveness, as well as the understanding's operations that constitute it, namely the operations of comparison, reflection, and abstraction. This exploration is based on the text of the *Logic* organized by Jäsche and in comparison with *Schulphilosophie*. It is demonstrated how admitting conceptual representations as universal representations, that is, representations by common characteristic marks for various objects, is a natural

¹ Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Contato: felipe.cardoso.silva@outlook.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2805-2737>. Financiamento: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Processo: 17/25749-5).

description of conceptual representations. Meanwhile, as reflected representations of logical operations, they originate from the rules inherent in their application to particular cases, so that possessing a concept is also the ability to judge. In conclusion, it is argued that the possession of concepts is recognized to the extent that one is capable of judging. The link between concepts and judgments is inseparable, and the possession of concepts without the ability to judge is an indicator of historical knowledge, not rational knowledge.

Keywords: concepts, universality, characteristic marks, discursiveness.

I.

Este artigo tem como objetivo explorar a estrutura das representações conceituais segundo Kant, por meio da análise de suas quatro principais características: i) universalidade, ii) composição por notas características, iii) reflexão e iv) discursividade. Trata-se de um exercício filosófico voltado para interpretar o problema da relação entre lógica e metafísica na filosofia teórica kantiana. Busca-se compreender como se relacionam a ciência das leis necessárias do pensamento em geral e a ciência dos princípios a priori do conhecimento. Esse tema justifica-se por um aparente descompasso entre as palavras do autor e as interpretações de seus comentadores. Sabe-se que Kant concebe a lógica como uma ciência concluída e autônoma, de modo que ela não poderia tomar emprestado nenhum princípio oriundo de outra ciência. Contudo, intérpretes renomados insistem em afirmar a necessária interferência, no âmbito da lógica formal, de princípios que, em tese, lhe seriam alheios. Não se pretende aqui realizar um levantamento exaustivo da literatura; basta mencionar, a título de exemplo, os reconhecidos estudos de Jules Vuillemin, Jean Cavailles e Béatrice Longuenesse.

Deve-se observar que Kant denomina lógica a ciência das leis necessárias do pensamento. Ela abstrai todo o conteúdo do conhecimento e

considera apenas a forma do pensamento em geral. Para a compreensão dessa definição, é conveniente delimitar os conceitos de conhecimento, abstração e pensamento. O conhecimento, em sentido lato, é a representação caracterizada pela relação entre o objeto e a consciência.

Todo nosso conhecimento envolve uma dupla relação: primeiro, uma relação com o objeto; segundo, uma relação com o sujeito. Sob o primeiro aspecto, ele relaciona-se com a representação; sob o segundo, com a consciência, a condição universal de todo conhecimento em geral (Logik, IX: 50).

A relação com o objeto confere o conteúdo do conhecimento, enquanto a relação com a consciência confere sua forma lógica. A referência ao objeto sem mediação indica o conhecimento intuitivo, também denominado representação singular ou intuição; a referência ao objeto por mediações indica o conhecimento discursivo, também denominado representação universal ou conceito. O conceito se refere ao objeto por meio de outros conceitos ou pela intuição. Ele se reporta ao que é comum a diversos objetos através da abstração. A abstração é a operação que compreende as representações ao desconsiderar suas distinções, considerando o conhecimento conforme as delimitações que a consciência lhe imprime. Kant denomina pensamento o conhecimento de objetos por conceitos. Portanto, a forma do pensamento em geral é a forma lógica conferida pela consciência ao conhecimento, ao abstrair suas determinações. A lógica se constitui como ciência ao abstrair da referência ao objeto no conhecimento em geral, considerando as regras de sua relação segundo as formas lógicas do pensamento em geral.

Kant entende por metafísica, no âmbito relacionado ao tema proposto, a ciência dos princípios a priori do conhecimento teórico. Ela abstrai de todo conteúdo empírico do conhecimento e considera a totalidade do conhecimento puro em sua unidade sistemática. Contudo, todo conteúdo empírico do conhecimento depende de representações puras. Em poucas palavras, as condições metafísicas do conhecimento são as condições de aprioridade das representações sensíveis e das representações discursivas.

A filosofia da razão pura é ou uma propedêutica (exercício preparatório), que investiga a faculdade da razão em relação a todos os conhecimentos a priori, e se

denomina crítica; ou o sistema da razão pura (ciência), quer dizer, o conhecimento filosófico total a partir da razão pura em uma concatenação sistemática [...], e se denomina metafísica, ainda que também se possa dar este nome a toda a filosofia pura, incluindo a crítica, de modo a englobar tanto a investigação de tudo o que pode ser conhecido a priori como a exposição daquilo que constitui um sistema dos conhecimentos filosóficos puros (KrV, A841/B869).

Se a lógica é a ciência das regras do pensamento em geral e a metafísica a ciência dos princípios do conhecimento, como interpretar sua relação sem comprometer a independência da primeira? Para desenvolver este estudo e delimitar os problemas relacionados à conexão entre essas duas disciplinas, adotam-se dois critérios de interpretação: primeiro, a distinção entre a relação lógica e a relação metafísica dos conceitos; segundo, a diferenciação entre uma definição lógica e uma definição metafísica das faculdades de conhecimento. Kant distingue, no interior das relações conceituais, o que pertence à investigação metafísica e o que pertence à investigação lógica.

A relação (Verhältnis) é dupla a) lógica, em que considero os conceitos segundo a relação das esferas (Verhältnisse der Sphären); b) metafísica, se as noções são representadas segundo estão contidas uma na outra. O sujeito está contido sob (enthalten unter) o predicado, quer dizer, sob sua esfera (unter seiner Sphäre); mas o predicado está contido no sujeito (enthalten im Subjekt), quer dizer, como um constituinte do conceito (constitutivum des Begriffs) (Logik Philippi, XXIV–1: 473).

A relação conceitual não possui, por si mesma, um âmbito teórico. Ao contrário, é necessário determinar, na própria investigação, qual aspecto da relação será trabalhado. Kant enuncia a relação lógica como uma relação das esferas e a compreende pelo marcador gramatical *sob*. Já a relação metafísica pode ser denominada como uma relação das intenções e corresponde ao marcador gramatical *em* (cf. Codato, 2006). Reforça-se que se trata da mesma relação de conceitos observada sob critérios distintos. Ao enunciar, por exemplo, que "o homem é mortal", pode-se tanto observar que o conceito de "mortal" abrange o conceito de "homem" em sua extensão quanto reconhecer que o conceito de "homem" inclui o de "mortalidade"

como parte de seu conteúdo. Essa distinção entre extensão e conteúdo delimita os âmbitos lógico e metafísico de investigação.

O conteúdo (*Inhalt*) e a extensão (*Umfange*) de um conceito estão numa relação inversa um com o outro. Pois, quanto mais um conceito contenha em si (*unter sich enthält*), tanto menos ele contém sob si (*enthält er in sich*) e vice-versa (Logik, §6, IX: 95, 113).

Extensão e conteúdo correspondem a dois aspectos da estrutura da relação conceitual, mas não como se fossem dois lados de uma moeda. Eles guardam entre si uma relação de proporcionalidade inversa. Quanto maior a determinação lógica, maior o conteúdo e menor a extensão; quanto menor a determinação lógica, menor o conteúdo e maior a extensão. Por exemplo, o conceito de "corpo vermelho" possui menor extensão e maior conteúdo em comparação ao conceito de "corpo". Este, por sua vez, tem menor extensão e maior conteúdo do que o conceito de "algo". Embora não exista um conceito ínfimo, há o conceito máximo de "algo", a partir do qual, se abstrairmos completamente, chegamos ao conceito de "nada". Kant também utiliza a distinção entre extensão e conteúdo para demarcar a própria diferenciação entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

A relação lógica (*logische Verhältnis*) de todos os conceitos é que um está contido sob a esfera da noção (*sphaera notionis*) do outro. A relação metafísica (*metaphysische Verhältnis*) consiste em que um [conceito] está ligado ao outro [conceito] sintética ou analiticamente (Refl. 3216, XVI: 716–717 [1764–1775]).

A distinção entre juízos sintéticos e analíticos não pertence ao âmbito lógico da investigação, mas ao metafísico, pois diz respeito à relação de extensão entre os conceitos. Nos juízos analíticos, o conceito-predicado está contido no conceito-sujeito; por exemplo, no juízo "todo corpo é extenso", o predicado "extensão" está incluído no conceito de "corpo". Já nos juízos sintéticos, o conceito-predicado não está contido no conceito-sujeito; por exemplo, no juízo "todo corpo é pesado", o predicado "peso" não faz parte do conceito de "corpo". Apesar dessa diferença de conteúdo, ambos os exemplos compartilham a mesma forma lógica. Kant também

distingue dois modos de definir as faculdades do conhecimento: o primeiro é denominado lógico, e o segundo, metafísico.

[T]odos os nossos conhecimentos (Erkenntnisse) são ou intuições ou conceitos. Os primeiros têm sua fonte na sensibilidade, a faculdade das intuições (*Vermögen der Anschauungen*); os últimos, no entendimento, a faculdade dos conceitos (*Vermögen der Begriffe*). Essa é a distinção lógica entre o entendimento e a sensibilidade [...]. Essas duas faculdades fundamentais [*Grundvermögen*] podem, todavia, ser consideradas sob um outro aspecto sendo definidas de outra maneira, a saber, a sensibilidade como a faculdade de receptividade (*Vermögen der Receptivität*), o entendimento como uma faculdade da espontaneidade (*Vermögen der Spontaneität*). Só que esse tipo de explicação não é lógica, mas metafísica (*Logik*, V, IX: 36, 53).

Em âmbito lógico, a sensibilidade é definida como a faculdade das intuições, enquanto o entendimento é a faculdade dos conceitos. As intuições e os conceitos compreendem todo o campo do conhecimento em sentido lato, ou seja, representações referidas com consciência ao objeto. Em âmbito metafísico, a sensibilidade é a faculdade da receptividade e o entendimento, a faculdade da espontaneidade. As intuições e os conceitos surgem, enquanto representações, de fontes distintas de representação, ou seja, modos próprios de expressão da capacidade representativa. A investigação das representações singulares e universais, do ponto de vista formal, pertence à lógica, enquanto a investigação da origem dessas representações, do ponto de vista material, pertence à metafísica.

Como observado, em âmbito lógico, Kant define o entendimento como a faculdade dos conceitos (*Vermögen der Begriffe*), em contraposição à sensibilidade, que é a faculdade das intuições (*Vermögen der Anschauungen*).

Todos os conhecimentos, quer dizer, todas as representações referidas com consciência a um objeto são ou intuições ou conceitos. A intuição é uma representação singular (*repraesentatio singularis*), o conceito uma representação universal (*repraesentatio per notas communes*), ou refletida (*repraesentatio discursiva*) (*Logik* §1. IX: 91; 109).

Observa-se nesta passagem da *Lógica* que, enquanto a intuição é caracterizada apenas como uma representação singular, o conceito recebe duas caracterizações, cada uma das quais vinculada a uma caracterização adicional. Kant denomina os conceitos de representações universais ou representações refletidas. No primeiro caso, as representações universais são entendidas como aquelas formadas por notas características comuns; no segundo caso, as representações refletidas são compreendidas como representações discursivas. Assim, para compreender a estrutura dos conceitos, é necessário entender por que os conceitos são denominados representações universais, por notas características comuns, refletidas e discursivas. Trata-se, portanto, não de quatro especificações distintas para os conceitos, mas de modos distintos de se compreender a mesma modalidade de representação.

Os conceitos, como se percebe, são apresentados nesta passagem de maneira muito mais complexa do que uma leitura apressada poderia sugerir. De fato, a passagem citada da *Lógica* é mais densa do que geralmente se imagina. Por exemplo, Jules Vuillemin a reconstrói da seguinte forma: "As representações são ou singulares ou universais (repraesentatio per notas communes) e, portanto [damit], refletidas (repraesentatio discursiva). As primeiras denominam-se intuições, as segundas conceitos" (1961, p. 311). Jules Vuillemin parece cometer dois equívocos nessa paráfrase. O primeiro equívoco consiste em entender a passagem como se as representações, em geral, se distinguíssem entre intuições e conceitos, o que não é o caso. Essa distinção aplica-se apenas aos conhecimentos em sentido lato, ou seja, às representações referidas com consciência a um objeto. Portanto, ela não se aplica nem às representações inconscientes nem às representações que não se referem a objetos. Aplicá-la ao campo inteiro da representação é excluir amplos domínios do pensamento kantiano. O segundo equívoco refere-se a um acréscimo gramatical injustificado. Para o intérprete, dado que os conceitos são representações universais, segue-se que são também representações refletidas. No entanto, não há base gramatical na passagem que sustente esse acréscimo em sua reconstrução. Resta saber se é possível justificar o acréscimo de Vuillemin por razões conceituais.

Kant indica que os conceitos devem ser distinguidos, em geral, do seguinte modo: "em todo conceito é preciso distinguir matéria e forma. A matéria dos conceitos é o objeto (*Gegenstand*); a forma, a universalidade

(*Allgemeinheit*)" (Logik, §2, IX: 91). Os conceitos se diferenciam das intuições pela forma: os conceitos são universais, enquanto as intuições são singulares. Nessa distinção, não há qualquer referência ao caráter refletido dos conceitos. Mas o que se deve entender por "objeto" nessa inscrição? É ponto comum na literatura que diversas noções, incluindo a de objeto, são ambíguas no pensamento de Kant (cf. Lebrun, 1982; Meyer, 2018). Conforme Murray L. Milles, há uma ambiguidade ao se falar de um objeto do conceito.

O objeto (o que é apresentado no conceito (*im Begriffe Vorgestellte*), é o que se denomina conteúdo do conceito (*Begriffinhalt*), quer dizer, o complexo de notas características ou representações parciais que o conceito contém em si, mas objeto também significa o objeto dado de modo imediato na intuição sensível (o fenômeno (*Erscheinung*) em sentido estrito) (1978, p. 123).

A ambiguidade própria à noção de "objeto do conceito" parece se inscrever em um campo alheio à lógica formal. Se o objeto corresponde ao conteúdo do conceito, que, por sua vez, é composto por diversas representações parciais ou notas características nele contidas, a lógica nada tem a dizer sobre esse tema, pois ela abstrai de todo conteúdo. Pode-se dizer o mesmo em relação ao fato de que o objeto pode ser interpretado como aquilo que é dado na intuição sensível de forma imediata. O fenômeno, enquanto objeto da intuição, não pertence ao escopo da lógica. Assim, por que tratar do objeto em âmbito lógico?

Em poucas palavras, a lógica deve abstrair de todo conteúdo determinado ou específico das representações, mas não pode abstrair da própria referência ao objeto. Um conceito pode ser puro, empírico ou factício; essa distinção refere-se à matéria ou conteúdo dos conceitos. Nos conceitos empíricos, o objeto é dado na experiência; nos conceitos puros, pensa-se um objeto em geral; e nos conceitos factícios, constrói-se um objeto na intuição pura. As regras para o conhecimento em cada um desses casos pertencem a ciências particulares, mas as regras universais de subordinação de conceitos, enquanto representações universais, pertencem à lógica geral. Ela não pode abstrair da referência enquanto tal, pois essa referência é condição para que as representações possam ser conceituais, ainda que seja uma condição negativa.

Assim, para lidar com esse problema, o presente artigo reconstrói a estrutura das representações conceituais segundo Kant. Para tanto, esclarecem-se as quatro caracterizações da representação conceitual, ou seja, o sentido das noções de universal, nota característica, reflexão e discursividade. Ao mesmo tempo, aborda-se o modo pelo qual os conceitos surgem do ponto de vista formal, adentrando, rapidamente, na crítica kantiana da abstração. O texto base é a *Lógica*. Vale lembrar que ela não possui uma boa reputação na literatura; sabe-se que as escolhas do editor Jäsche e a maneira como foi organizada deram margem para questionamentos sobre sua relevância como fonte interpretativa. Sem negar esse fato, propõe-se aqui apenas um exercício de elaboração e interpretação, sem maiores pretensões.

II.

A primeira caracterização do conceito o opõe à intuição. Ele é representação universal, ela, representação singular.

O conceito opõe-se à intuição; pois ele é uma representação universal (*allgemeine Vorstellung*) ou uma representação daquilo que é comum a diferentes objetos (*was mehreren Objecten*), logo uma representação na medida em que pode estar contida em diversos (*in verschiedenen enthalten*) objetos (Logik §1. IX: 91).

Kant atribui à noção de "universal" a característica de ser uma representação do que é comum a diferentes objetos. É importante, portanto, recuperar uma delimitação mais precisa do conceito de objeto, que servirá como guia para a execução da investigação. Nesse sentido, recorre-se à tradução de uma anotação de Kant feita por José Arthur Giannotti (1995, pp. 287–288, 300), que interpreta os conceitos de maneira próxima à proposta neste trabalho.

O que é o objeto? Aquilo cuja representação consiste num conjunto (*Inbegriff*) de vários predicados a ele pertencentes. [...] O objeto é aquilo em cuja representação diversas outras podem ser pensadas sinteticamente ligadas. O objeto é o sujeito de um juízo, cuja representação contém a unidade sintética de uma multiplicidade de predicados (Ref. 6350, XVIII: 676 [1797]).

Conforme a passagem citada, o universal, em primeiro lugar, é o conjunto de predicados com os quais penso o objeto e que nele estão ligados de modo sintético. Em segundo lugar, percebe-se que os objetos contêm, de algum modo, os predicados pelos quais são pensados. Kant esclarece essa temática em uma anotação manuscrita em seu exemplar da *Crítica da razão pura*, na qual afirma que: "A intuição opõe-se ao conceito, que é mera nota característica da intuição. O universal tem que ser dado no singular. Isso lhe confere significação (*Bedeutung*)" (Refl. X, E15–A19 XXIII: 21).

O universal, portanto, está presente nos próprios objetos, embora não como um universal em si. Todas as notas características dos objetos — ou seja, suas representações parciais — podem ser refletidas sob a forma da universalidade, exceto pela singularidade inerente a cada um deles. A primeira especificação dos conceitos em relação às intuições pressupõe a noção de nota característica. Por essa razão, Kant afirma que uma representação universal é formada por notas características, isto é, por aspectos comuns compartilhados por diversos objetos. Assim, torna-se essencial esclarecer o próprio conceito de nota característica, que constitui a segunda caracterização das representações conceituais.

As notas características discursivas diferenciam-se das notas características intuitivas. As primeiras são aquelas que compõem o conhecimento indireto do objeto, enquanto as últimas são aquelas que constituem o conhecimento direto do objeto. Quando essas notas características intuitivas são refletidas, elas assumem a forma de universalidade. Por exemplo, a intuição integral de uma árvore contém, como notas características intuitivas, os diversos componentes que formam sua percepção total, coordenados e sintetizados como suas partes constitutivas. Para que essa árvore seja pensada conceitualmente, é necessário refletir essas notas características de modo a torná-las comuns, permitindo sua compreensão sob uma perspectiva universal.

Como nos recorda Rainer Stuhlmann-Laeisz;

Para Kant, notas características são representações parciais [...]. Kant diria que na intuição empírica de uma rosa vermelha, a representação vermelho é uma nota característica intuitiva porque a intuição dada dessa representação a contém — que, nesse caso, é ela própria uma intuição. Por outro lado, o conceito retângulo seria parte do conceito triângulo retângulo (1976, p. 73).

Segue-se, portanto, a delimitação dos conceitos por notas características comuns:

Todo conceito, enquanto conceito parcial (*Theilbegriff*), está contido na representação das coisas; enquanto razão do conhecimento (*Erkenntnißgrund*), quer dizer, enquanto nota característica (*Merkmal*) estas coisas estão contidas sob ele. Sob o primeiro aspecto, todo conceito tem um conteúdo (*Inhal*); sob o segundo, uma extensão (*Umfang*) (Logik, §7, IX: 95).

Todo conceito é uma nota característica, ou seja, um conceito parcial que está contido no conceito total como parte de seu conteúdo. Ele faz parte do complexo que compreende o conjunto de predicados do objeto. No entanto, ele só se torna razão de conhecimento quando o conceito total é pensado como estando contido sob a nota característica, de modo a especificá-lo. Por exemplo, o conceito de "árvore" contém em si os conceitos de "folha" e "galho", mas eles só se tornam fundamento ou razão de conhecimento quando concebo a representação de "árvore" sob esses aspectos, ou seja, quando penso na árvore por meio desses predicados.

A noção de nota característica tem, portanto, como definição mais ampla a de representação parcial, conforme ilustrado pela citação a seguir.

Uma nota característica (*Merkmal*) é aquilo que, numa coisa (*Dinge*), constitui uma parte do conhecimento (*Theil der Erkenntniß*) dela; ou, o que dá no mesmo, uma representação parcial (*Partialvorstellung*) na medida em que é considerada como uma razão de conhecimento da representação inteira (*Erkenntnißgrund der ganzen Vorstellung*). Por conseguinte, todos os nossos conceitos são notas características e pensar nada mais é do que representar por notas características (Logik, VII, IX: 58).

Nessa passagem, Kant não distingue o conhecimento da coisa em intuitivo ou conceitual. Contudo, é importante observar que o termo "conhecimento" é empregado em seu sentido lato, como representação referida com consciência ao objeto. A referência garante o conteúdo da representação, que pode ser tanto intuitiva quanto discursiva. A própria representação conceitual pode ser compreendida como uma nota característica da representação intuitiva. O deslocamento ocorre quando se

passa da representação parcial para a razão de conhecimento. Kant descreve o pensamento como conhecimento por notas características, que são representações parciais — inclusive intuições — convertidas em conceitos parciais pelos quais se determina, como conceito-predicado **b**, o objeto cujo conhecimento dado é o conceito-sujeito **a**. Surge, então, a questão de como a reflexão configura a representação parcial como fundamento do conhecimento do objeto.

Deve-se, portanto, analisar o conceito enquanto representação refletida, a terceira caracterização das representações conceituais.

A origem dos conceitos, quanto à forma, está na reflexão e na abstração da diferença das coisas designadas por uma certa representação [...]. Esta origem lógica dos conceitos, a origem quanto à sua mera forma, consiste na reflexão pela qual surge uma representação comum a vários objetos (*conceptus communis*), como aquela forma requerida pela faculdade de julgar. Por conseguinte, na lógica se considera meramente a diferença da reflexão nos conceitos (Logik, §5, 93–94).

Kant descreve a origem formal ou lógica dos conceitos pela operação pela qual surge uma representação comum a vários objetos. Ou seja, as representações comuns ou universais, que são representações por notas características, são descritas como representações refletidas quando se trata de sua origem lógica, e não enquanto representações dadas para o exercício do entendimento. Assim, ao descrever os conceitos como representações universais ou por notas características, Kant está caracterizando-os segundo sua natureza, enquanto descrevê-los como representações refletidas é caracterizá-los segundo sua origem. A universalidade, nesse contexto, é o produto da reflexão, que converte notas características intuitivas em razões de conhecimento dos objetos pensados sob os conceitos.

Portanto, para caracterizar os conceitos segundo sua origem formal ou lógica, é necessário observar as operações que compõem a reflexão, que converte representações parciais em razões de conhecimento. Na passagem citada, Kant descreve essas operações como reflexão e abstração. Embora essa descrição tenha um caráter restritivo, com função didática ou elucidativa preliminar, ela não responde completamente à questão que se

impõe no âmbito lógico, quando se trata de investigar a origem lógica das representações universais: "quais são as operações do entendimento (*Handlungen des Verstandes*) que constituem um conceito, ou, o que dá no mesmo, quais operações do entendimento pertencem à produção de um conceito a partir de representações dadas?" (*Logik*, §5, IX: 93).

Kant formula a questão de duas maneiras que, em seu entendimento, são equivalentes. Primeiramente, ele pergunta quais são as operações do entendimento responsáveis pela constituição de um conceito. Constituir um conceito, nesse caso, significa produzir uma representação que tenha a forma exigida pela faculdade de julgar, ou seja, a forma da universalidade. Em segundo lugar, a questão é esclarecida ao se apontar que perguntar pelas operações que constituem um conceito equivale a perguntar pelas operações envolvidas na produção de um conceito — uma representação universal — a partir de uma representação dada. Ou seja, trata-se de identificar quais operações do entendimento permitem a constituição de uma representação universal, ou por notas características, a partir de uma representação inicial, fornecendo, assim, a forma necessária para o exercício da faculdade de julgar.

Kant descreve a origem formal dos conceitos segundo três operações lógicas do entendimento, as operações de comparação, reflexão e abstração.

Os atos lógicos do entendimento (*logischen Verstandes Actus*) pelas quais os conceitos são gerados quanto à forma são:

- 1) a comparação (*Komparation, Vergleichung*) das representações entre si em relação com a unidade da consciência.
- 2) a reflexão (*Reflexion, Überlegung*) do modo como diferentes representações podem ser compreendidas em uma consciência;
- 3) a abstração (*Abstraktion, Absonderung*) de todos os demais aspectos nos quais as representações dadas se distinguem (*Logik* §6 IX: 94).

Antes de abordar os três atos lógicos do entendimento, é relevante observar duas tendências concorrentes na literatura sobre o tema, que parecem exigir uma retificação conveniente. O primeiro aspecto refere-se a uma possível circularidade na explicação de Kant acerca da origem lógica dos conceitos. A esse respeito, vale a pena considerar as seguintes

observações de Henry Allison sobre a doutrina kantiana da formação de conceitos empíricos.

A doutrina dos conceitos empíricos de Kant e sua formação é um tópico complexo e difícil, que é largamente pressuposto ao invés de articulado na *Crítica*. [...]. O problema básico, que não pode ser desenvolvido aqui, é que o tratamento de Kant de como formamos tais conceitos, quer dizer, observando características comuns compartilhadas por diversos particularidades e abstraído-se das diferenças, parece pressupor o que se pretende explicar. Pois como se pode reconhecer tal comunidade sem, de certa forma, já ter os conceitos? (2004, p. 80)

Allison concentra-se na origem formal dos conceitos empíricos. Segundo sua análise, as explicações fornecidas por Kant, em grande parte ausentes na *Crítica da razão pura*, parecem pressupor a posse de conceitos para que se possa reconhecer características idênticas e diversas nos objetos considerados. Por exemplo, ao distinguir um pinheiro de uma tília, assume-se que se possui os conceitos necessários para reconhecer as diferenças entre ambos. Assim, parece que as operações lógicas do entendimento dependem de algo que elas próprias buscam esclarecer. Cabe lembrar que Kant não parece limitar a origem formal dos conceitos, derivados dos atos lógicos do entendimento, ao caso dos conceitos empíricos, embora este seja o exemplo utilizado para ilustrá-los. Portanto, se a circularidade apontada por Allison for confirmada, ela afetaria não apenas os conceitos empíricos, mas também os conceitos puros e factícios. No entanto, a análise de Allison, assim como o problema que ele destaca, não resistem a uma análise mais cuidadosa do texto. Importante, para avançar na análise subsequente, é observar que as passagens que tratam da formação dos conceitos e dos atos lógicos do entendimento não abordam outros conceitos, mas sim intuições. Esse aspecto é claramente visível pela utilização do verbo *sehen* (ver), que, sem maiores explicações, remete ao plano intuitivo da representação, e não ao plano discursivo ou conceitual.

O segundo aspecto concerne a uma suposta artificialidade no modo de apresentação das operações lógicas do entendimento. Conforme exposto por Béatrice Longuenesse.

De fato, a apresentação cronológica dessas operações é implausível. A “comparação” dos troncos, folhas, etc, que faz um balanço de suas diferenças, não é temporalmente anterior à “reflexão” e “abstração”. Ao contrário, ela pressupõe os esforços para refletir as semelhanças [similarities] entre os elementos comparados e abstraídos de suas dessemelhanças [dissimilarities]. Reflexão e abstração não são operações que seguem a comparação e que dela dependem; ao contrário, cada uma depende das outras e todas procedem simultaneamente. De fato, apenas na medida em que a comparação é ligada [conjoined] com as outras duas operações é que pode ser orientada para a representação universal, quer dizer, para a produção de um conceito (1998, p. 116).

Convém notar que, caso se reconheça que a exposição das operações lógicas não segue uma sequência cronológica ou empírica de operações, não é adequado admitir que essas operações sejam, por si mesmas, inseparáveis. Para comprovar isso, propõe-se uma análise da crítica kantiana à abstração. Esta análise desempenha três funções. Em primeiro lugar, permite compreender a origem das operações lógicas do entendimento, inserindo a discussão no contexto da crítica de Kant à *Schulphilosophie*. Em segundo lugar, oferece argumentos para refutar tanto a tese da pressuposição, apontada por Allison, quanto a tese da inseparabilidade, sugerida por Longuenesse. Em terceiro lugar, contribui para esclarecer os contornos da caracterização das representações conceituais como representações refletidas, além de permitir o avanço para a última caracterização dessas representações, a saber, as representações discursivas.

III.

Como é amplamente reconhecido, as operações lógicas do entendimento não se restringem ao âmbito da Lógica propriamente dita, podendo ser encontradas também nas *Reflexões* e nas *Lições*. Além disso, sabe-se que a origem desses conceitos remonta à discussão de Kant sobre certos termos da *Schulphilosophie*. Portanto, para situar adequadamente essas operações dentro do corpus teórico kantiano e investigar se elas devem ou não ser integradas à filosofia de Kant, é pertinente dedicar algumas páginas à sua análise. É fundamental recordar o contexto teórico em que Kant desenvolveu essas operações, particularmente em relação ao manual de lógica de Meier, com destaque para o tratamento da doutrina da formação de conceitos (*Begriffsbildung*): "Nós formamos um conceito através de

abstração lógica [*conceptus per abstractionem logicam formatus*], se nós mantemos conceitos compatíveis de coisas diversas entre si, e representamos claramente as notas características que elas têm em comum entre si" (1752, §259). Meier ilustra a abstração lógica como uma operação realizada em quatro etapas. Primeiro, consideram-se conceitos que sejam simultaneamente diferentes (*verscheiden*) e semelhantes (*ähnlich*). Em seguida, decompõem-se esses conceitos em suas respectivas notas características. Na terceira etapa, abstraem-se as notas características que os distinguem. Por fim, resumem-se as notas características restantes em um único conceito. Meier exemplifica esse processo com o conceito de "animal": partindo dos conceitos de "animal racional" e "animal irracional", decompõem-se esses conceitos em suas notas características distintas (como "ser vivo", "dotado de movimento", etc.). Em seguida, abstraem-se as notas que os diferenciam (neste caso, "racional" e "irracional"), resultando no conceito geral de "animal". Assim, a abstração lógica corresponde ao conjunto da operação que permite formar novos conceitos a partir de conceitos previamente dados. Como se observa no exemplo, a explicação em quatro etapas parece ser meramente ilustrativa. Meier oferece outras descrições para cada processo, ajustando-as conforme o objeto analisado e os fins didáticos pretendidos.

No que concerne ao objeto do trecho, interessa a apresentação do processo de decomposição. A decomposição é a ação (*Handlung*) de explicação ou elucidação (*Auswicklung, Entwicklung*) de um conhecimento obscuro para sua maior clareza (*explanatio cognitionis*) (Meier, 1752, §131). É compreensível que ela seja integrado na abstração lógica, dada a necessidade da representação clara das notas características ou conceitos parciais dos conceitos dados que são tomados para a formação de um novo conceito. No processo de decomposição, "caso se queira decompor um conhecimento, deve-se [...] explicá-lo, caso nada esteja claro anteriormente"; para tanto, é necessário "explicar pouco a pouco suas notas características" e, por fim, "reflete-se notas características explicadas" e "introduz-se as notas características elucidadas na conexão e na ordem em que estão no objeto" (Meier, 1752, §142). Neste contexto, o refletir parece assumir uma função menor, poder-se-ia dizer lateral, no processo de formação de conceitos, ainda que, para Meier, fosse necessário abstrair das representações elucidadas todas as representações que não foram tratadas pela reflexão (*Überlegung*), para garantir que não retornassem à

obscuridade. Em contexto lógico, a reflexão consta como certa consciência das representações elucidadas.

Entre as inscrições lógicas e suas fundamentações teóricas, há uma unidade estabelecida na pretensão de elucidação ou esclarecimento das representações. No caso da inscrição lógica, o processo de elucidação é descrito no contexto das leis que regem o intelecto, observando-as em relação aos processos necessários para o esclarecimento e universalização das representações, requisito essencial para o estabelecimento de uma ciência formal do pensamento em geral. Assim, deve-se observar que a *Schulphilosophie* possui uma doutrina lógica vinculada à sua teoria do conhecimento, que se conecta com a doutrina das faculdades da alma. Se as observações anteriores estiverem corretas, é preciso compreender como as descrições das operações lógicas fornecidas por Kant cumprem uma dupla função: elas descrevem a origem lógica dos conceitos, ou seja, sua origem em termos de forma, ao mesmo tempo em que criticam a doutrina da abstração da *Schulmetaphysik*, na qual não há distinção qualitativa entre representações intuitivas e representações conceituais.

Contra Longuenesse, convém observar que Kant é cuidadoso em distinguir, nas operações lógicas do entendimento, condições negativas e condições positivas para a constituição de conceitos.

A abstração é apenas a condição negativa sob a qual se podem produzir representações dotadas de validade universal; a positiva é a comparação e a reflexão. Pois com o abstrair não se engrada nenhum conceito; a abstração apenas o acaba e o encerra em seus limites determinados (*Logik*, §6, IX: 95).

Para se compreender essa passagem, bem como delimitar o sentido das condições negativas e positivas, convém recuperar a descrição do exercício das operações lógicas do entendimento na constituição do conceito empírico de árvore.

Para fazer conceitos a partir de representações [dadas], é preciso, pois, poder comparar, refletir e abstrair; pois essas três operações lógicas do entendimento são as condições essenciais e universais da produção de todo conceito em geral. Eu vejo, por exemplo, um pinheiro, um salgueiro e uma tília. Ao comparar antes de mais nada estes objetos entre si, observo que são diferentes uns dos outros no que

respeita ao tronco, aos galhos, às folhas e coisas semelhantes; mas, em seguida, eu reflito apenas sobre aquilo que eles possam ter em comum entre si, o tronco, os galhos, as folhas eles próprios, e, se eu abstraio do tamanho, da figura dos mesmo e assim por diante, obtenho um conceito de árvore (Logik, §6, IX: 95).

Em primeiro lugar, existem representações dadas para a constituição de um conceito. Kant exemplifica com as representações de um pinheiro, um salgueiro e uma tília. É importante notar, de imediato, a utilização do verbo *ver* para indicar essas três representações dadas. Embora se utilize termos para denominá-las, trata-se, na verdade, da intuição de três objetos, que poderíamos chamar de x, y e z, para a formação de um conceito. A intuição total desses objetos fornece intuições ou representações parciais que as constituem. Estas, por sua vez, são refletidas para a constituição do conceito. Vale esclarecer que não se trata de conceitos prévios, mas de intuições prévias; são essas que constituem o conhecimento dado. Em segundo lugar, convém lembrar que, se existem representações dadas, há uma síntese prévia dessas representações, anterior ao ato de julgar e conceitualizar, mas que o torna possível.

Com as indicações precedentes, pode-se analisar o conceito enquanto representação discursiva (*repraesentatio discursiva*).

O conhecimento humano é, da parte do entendimento, discursivo; quer dizer, ele tem lugar mediante representações que fazem daquilo que é comum a várias coisas razão do conhecimento, por conseguinte, mediante notas características enquanto tais. Nós só reconhecemos, pois, as coisas mediante notas características; e é isso precisamente o que se chama reconhecer [*Erkennen*], que deriva de conhecer [*Kennen*] (Logik, IX: 58).

O conhecimento por conceitos é denominado discursivo, mas conhecer por conceitos significa conhecer por notas características comuns. Contudo, não se trata apenas da descrição da natureza da representação conceitual, nem da origem dessa representação, mas da sua efetivação, isto é, do próprio ato de conhecer por conceitos, que se resume no juízo segundo o qual a representação x é pensada pelos conceitos a, e, b. A distinção entre *conhecer* (*Kennen*) e *reconhecer* (*Erkennen*) está vinculada ao exercício estrito da faculdade de julgar, quer em sua função determinante, quer em sua função reflexionante. Em outras palavras, uma coisa é conhecer

o conceito de árvore, outra coisa é reconhecer uma representação dada como uma árvore. A aplicação ou execução depende do próprio exercício de constituição do conceito, de modo que se vinculam as denominações do conceito como *representação refletida* e *representação discursiva*.

Conclusão

Das considerações precedentes, seguem-se três consequências. A primeira consequência consiste em admitir as representações conceituais como representações universais, ou seja, representações por notas características comuns a diversos objetos. Essa é uma descrição sobre a natureza das representações conceituais. A segunda consequência é admitir as representações conceituais como representações refletidas, isto é, representações providas das operações lógicas que também constituem os critérios de sua utilização ou reconhecimento em casos particulares, sendo, nesses contextos, também denominadas representações discursivas. Na medida em que todo conceito é produzido pelas operações lógicas do entendimento, ele origina-se das próprias condições de sua aplicação aos casos particulares, de modo que possuir um conceito é também ser capaz de julgar. Em outras palavras, o conhecimento só se denomina discursivo, em sentido próprio, quando se possuem os critérios de sua utilização, critérios providos pela própria reflexão. Em resumo, a verdadeira posse de conceitos se reconhece na medida em que se é capaz de julgar. A vinculação entre conceitos e juízos é indissociável. Além disso, qualquer posse de conceitos que não seja acompanhada da capacidade de julgar através deles deve ser entendida como índice de um conhecimento histórico, mas não de um conhecimento racional.

Percebe-se, portanto, que a ambiguidade exposta por Murray L. Milles no que concerne ao objeto do conceito é mais aparente do que real. Kant não se refere a nenhum objeto particular com um conjunto determinado de notas características nele pensadas, mas sim à própria noção de objeto enquanto formada por esse conjunto. Naturalmente, exige-se um trabalho intelectual significativo para conceber as leis do pensamento em geral, abstraídas de seus casos particulares. Contudo, não se deve esquecer que a lógica, enquanto ciência, possui condições que são extra-lógicas. A consciência, responsável por conferir forma lógica aos conhecimentos, e a referência ao objeto, que permite que o pensamento seja denominado

pensamento de algo. A representação do objeto *x* está aqui pressuposta, assim como os critérios metafísicos que permitem que, no caso do conhecimento humano, um objeto possa ser dado ao pensamento. Não obstante, é importante observar a própria distinção de domínios elaborada por Kant.

A origem dos conceitos, quanto à forma, está na reflexão e na abstração da diferença das coisas designadas por uma certa representação [...]. A lógica geral não tem, pois, de investigar a fonte dos conceitos [*die Quelle der Begriffe*]; não como os conceitos se originam enquanto representações, mas apenas como representações dadas se tornam conceitos no pensamento; não importa, de resto, se esses conceitos contenham algo que tenha sido tirado da experiência, ou mesmo algo de fictício, ou tomado da natureza do entendimento. Esta origem lógica dos conceitos, a origem quanto à sua mera forma, consiste na reflexão pela qual surge uma representação, comum a vários objetos (*conceptus communis*), como aquela forma que é requerida pela faculdade de julgar [*Urtheilskraft*]. Por conseguinte, na lógica considera-se apenas a diferença da reflexão nos conceitos. A origem dos conceitos quanto à sua matéria, segundo a qual um conceito é ou empírico, ou arbitrário, ou intelectual, é examinada na metafísica (*Logik*, §5, IX: 93–94).

Deve-se observar a manutenção da distinção entre, por um lado, o âmbito lógico ou formal, e, por outro lado, o âmbito metafísico ou material. O primeiro versa sobre o modo de determinação intelectual das representações, enquanto o segundo trata do conteúdo determinável que se oferece para as operações intelectuais de determinação. No primeiro caso, pergunta-se pelas operações do entendimento que constituem ou pertencem à produção de um conceito, representação discursiva, a partir de representações dadas. No segundo caso, aborda-se as fontes das representações que são dadas para que se possa produzir representações discursivas, dotadas de universalidade. Em segundo lugar, atenta-se ao fato de que as operações do entendimento pressupõem a doação do material a partir do qual elas se exercem. Assim, o exercício da faculdade intelectual pressupõe, para sua execução, as representações que serão analisadas e que foram, previamente, sintetizadas em um todo que será refletido segundo a forma lógica. Não há investigação lógica sem o pressuposto dos dados metafísicos para sua efetividade discursiva. Ao se isolar as operações intelectuais, a própria atividade discursiva requer o campo do metafísico. Em poucas palavras, o âmbito metafísico fornece o material ao âmbito

lógico, ou seja, as condições de exercício da atividade intelectual, às quais a lógica possui a incumbência de elucidar. Como insistido, ela abstrai de todo conteúdo, de toda referência ao objeto ou representação *x*, mas não da própria referência ao objeto, que permanece sua condição negativa.

Visto que a lógica abstrai de todo conteúdo do conhecimento por conceitos, ou de toda matéria do pensamento, ela só pode considerar o conceito com respeito à sua forma, quer dizer, apenas subjetivamente; não como ele determina um objeto mediante uma nota característica, mas apenas como ele pode se relacionar a vários objetos (Logik, §5, IX: 94).

A lógica não determina objetos particulares, mas apenas descreve as operações pelas quais uma representação universal pode se referir a diversos objetos. Ao abstrair do conteúdo, ela não abstrai o conteúdo em si, mas opera uma abstração precisiva, preservando as condições metafísicas que possibilitam a própria constituição da lógica enquanto ciência. Segue-se que suas prescrições, com relação à mera forma das representações, sejam descritas como subjetivas, visto que o objetivo, ou seja, o objeto pensado pelo conceito, é abstraído para se considerar apenas as leis da atividade discursiva do entendimento. Não há lógica formal sem o âmbito metafísico, não há lógica formal sem a lógica transcendental. Assim, parece acertada a seguinte consideração de Béatrice Longuenesse:

A lógica geral, como Kant a define, [...] depende em última instância da lógica transcendental (da análise do papel do entendimento ao prover a priori o fundamento para o qualquer conhecimento do objeto), e mais particularmente da dedução transcendental das categorias, em que Kant fornece sua explicação da função e natureza do pensamento discursivo (1998, p. 76).

Não obstante, convém insistir na especificidade das operações do entendimento na constituição do conhecimento discursivo, antes de ingressar, parcialmente, nos critérios pelos quais o pensamento discursivo possibilita a referência *a priori* aos objetos e, conseqüentemente, o conhecimento objetivo. No que concerne ao tema deste trabalho, é necessário explorar com mais paciência a natureza do conhecimento discursivo em suas duas expressões principais, quando se trata das

operações do entendimento, em particular o conceituar e o julgar. Em primeiro lugar, porque, como se observa, os conceitos não são anteriores ao ato de julgar, mas deles decorrentes. Em segundo lugar, porque apenas a compreensão da relação entre as representações universais e a forma lógica do juízo e suas regras, investigação que pertence ao escopo da lógica geral, permitirá uma delimitação precisa do problema de se relacionar a ciência das leis necessárias do pensamento em geral com a ciência da referência a priori aos objetos, uma temática que buscaremos abordar propriamente em trabalhos futuros.

Referências

- Allison, H. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Yale University Press.
- Cavaillès, J. (1960). *Sur la logique et la théorie de la science*. Presses Universitaires de France.
- Codato, L. N. (2006). Lógica formal e transcendental: Kant e a questão das relações entre intuição e conceito no juízo. *Analytica*, 10, 125–145.
- Giannotti, J. A. (1995). *Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. Companhia das Letras.
- Kant, I. (1902–2010). *Gesammelte Schriften*. Walter de Gruyter.
- Kant, L. (1998). *Lógica*. Tempo Brasileiro.
- Kant, I. (2012). *Crítica da razão pura*. Vozes.
- Lebrun, G. (1982). L'aporétique de la chose en soi. *Les Études Philosophiques*, 2, 199–215.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton University Press.
- Meyer, M. (2018). Le paradoxe de l'objet chez Kant. *Revue Internationale de Philosophie*, 284, 159–175. <https://doi.org/10.3917/rip.284.0159>
- Miles, M. L. (1978). *Logik und Metaphysik bei Kant: Zu Kants Lehre vom zweifachen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft*. Vittorio Klostermann.
- Stuhlmann-Laietz, R. (1976). *Kants Logik*. Walter de Gruyter.

Vuillemin, J. (1961). Reflexionen über Kants Logik. *Kant-Studien*, 52, 310–335. <https://doi.org/10.1515/kant.1961.52.1-4.310>

Recebido: 12/01/2024

Aceito: 02/12/2024

¿Es viable emplear la noción de ‘conciencia fenoménica’ para explicar la conciencia en la filosofía de Kant?

JAVIER ENRIQUE CASTILLO VALLEZ¹

Resumen

Esta investigación se inicia en torno a la pregunta: ¿puede el concepto contemporáneo de ‘conciencia fenoménica’, tal como se expone en los trabajos de Indregard (2018) y Longuenesse (2023), ser una herramienta conceptual para explicar ciertos usos del término ‘conciencia’ en el pensamiento de Kant, como lo destaca la literatura secundaria? La respuesta será que dicho concepto no puede integrarse adecuadamente en el marco conceptual kantiano debido a dificultades textuales y sistemáticas. Las dificultades de integración se remontan a la adopción de supuestos heredados de pensadores como Nagel y Chalmers por parte de Indregard y Longuenesse, en relación con temas como la brecha explicativa y el problema mente-cuerpo. De modo que la propuesta busca ir más allá de la revisión crítica de la literatura secundaria. Es más importante destacar que la adopción problemática de estos supuestos contemporáneos en el ámbito kantiano, a su vez, podría proporcionar, a partir de la lectura de algunos argumentos del propio Kant, algunas claves para replantear ciertos supuestos adoptados por Indregard y Longuenesse, que están a la base del debate entre reduccionistas y no reduccionistas sobre la conciencia en el marco de este problema.

Palabras clave: conciencia fenoménica, sensación, brecha explicativa, problema mente-cuerpo, hilemorfismo.

Is it feasible to employ the notion of ‘phenomenal consciousness’ to explain consciousness in Kant’s philosophy?

Abstract

This research is initiated around the question: can the contemporary concept of ‘phenomenal consciousness’, as expounded in the works of Indregard (2018) and Longuenesse (2023), be a conceptual tool to explain certain uses of the term ‘consciousness’ in Kant’s thought, as highlighted by the secondary literature? The answer will be that such a concept cannot be adequately integrated into the Kantian conceptual framework due to textual and systematic difficulties. The difficulties of integration can be traced back to the adoption of assumptions

¹ Universidad de Chile. Contacto: javier.e.castillo.v@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4893-5425>.

inherited from thinkers such as Nagel and Chalmers by Indregard and Longuenesse, in relation to issues such as the explanatory gap and the mind-body problem. Thus, the proposal seeks to go beyond the critical review of secondary literature. It is more important to emphasize that the problematic adoption of these contemporary assumptions in the Kantian realm, in turn, could provide, from the reading of some arguments of Kant himself, some keys to rethink certain assumptions adopted by Indregard and Longuenesse, which are at the basis of the debate between reductionists and non-reductionists on consciousness in the framework of this problem.

Keywords: phenomenal consciousness, sensation, explanatory gap, mind-body problem, hylomorphism.

1. Introducción

La presente investigación aborda dos hipótesis estrechamente vinculadas, ambas relacionadas con la siguiente pregunta que permite dar inicio a esta investigación: ¿puede el concepto contemporáneo de ‘conciencia fenoménica’, según se expone en los trabajos de Indregard (2018) y Longuenesse (2023), ser una herramienta conceptual para explicar algún uso del término ‘conciencia’ en el pensamiento de Kant? Mi hipótesis sostiene que no puede explicarlo adecuadamente. Indregard y Longuenesse constituyen un buen punto de partida en la medida en que —como se analizará— incorporan al pensamiento de Kant conceptos, problemáticas y supuestos contemporáneos incompatibles con los de Kant. Así, las razones detrás de esta hipótesis se vinculan con las dificultades que este concepto enfrenta al integrarse en el marco conceptual de Kant, evidenciadas textualmente y a partir del análisis de los supuestos implícitos en cada posición.

Lo más interesante no es directamente responder y fundamentar dicha hipótesis, sino reflexionar sobre lo que implica contestar en una u otra

dirección. Por ello, se explorarán los desafíos de vincular la conciencia con la sensación, abordando la ‘brecha explicativa’ y el problema mente-cuerpo. Asimismo, se analizará cómo la propia posición de Kant podría ofrecer nuevos caminos de trabajo en el marco del debate entre reduccionistas y no reduccionistas.

En primer lugar, se argumentará que existen dificultades en la evidencia textual. Indregard y Longuenesse se concentran en explicar la “conciencia de estado” (2018, §1; 2023, pp. 15–16) a la luz de pasajes donde Kant habla de “grados de conciencia” (B414–415, B414–415n; AA 04: 306–307, 309n; 09: 33, 58),² de cognición (AA 09: 64) y conciencia de representaciones oscuras (B414–415n; AA 07: 135ss.). Para ello, proponen vincular la conciencia con la sensación, argumentando que la “conciencia puede ser de mayor o menor grado” de la misma manera que las sensaciones tienen una “cualidad fenomenal” y un grado de intensidad (Indregard, 2018, §5). Sin embargo, esta posición parece no ajustarse a la evidencia, ya que los pasajes sugieren que el grado de conciencia se establece en función de criterios de ‘claridad’ y ‘distinción’, no sólo de manera sensible (Dyck, 2011). Además, no considera el sentido *lógico* del término ‘grado’ en este contexto, el cual parece referirse a formas graduales basadas en variedad intuitiva y conceptual, pero nunca de manera aislada (AA 09: 33–35).

En segundo lugar, la segunda hipótesis surge de la incompatibilidad entre cada configuración conceptual. En efecto, la posición de Indregard y Longuenesse sólo se sostiene si es posible tener conciencia de representaciones sensibles de manera aislada al conocimiento de objetos y “constituye contenido sensorial añadido al estado de primer orden” (2018, §5). Surge entonces la pregunta: ¿cuál es la justificación para proponer que el carácter cualitativo o sensible de la experiencia es un “hecho adicional” e independiente de la descripción de los objetos, cuando podría entenderse mejor como un aspecto más de la conciencia, como parece sugerir Kant en algunos pasajes (AA 07: 134n; 09: 33–34)? Esta interrogante podría permitir replantear algunos supuestos clave del debate contemporáneo que generan dilemas cerrados, como la discusión entre reduccionistas y no

² Los textos de Kant son citados, como es común entre los especialistas, siguiendo el volumen, la numeración de páginas y de líneas de página de la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias. Por lo tanto, hago referencia a estas obras mediante las abreviaturas ‘AA’, seguidas del volumen y de la página. La excepción será la *Crítica de la razón pura* (KrV), que es citada por los números de página de sus ediciones primera (A) y segunda (B). En la mayoría de los casos, me he apoyado en traducciones al castellano, las cuales se indicarán en la bibliografía final.

reduccionistas (Chalmers, 1999, 1995; Levine, 1983, 1993; Nagel, 2014, 2000, 1986, 1974; Searle, 2000; Van Gulick, 2021).

Esto no implica que el problema contemporáneo deba ser automáticamente descartado, sino que la perspectiva de Kant puede contribuir a evaluar ciertos aspectos que suelen ser ignorados en el análisis contemporáneo, ya que se fundamenta en esos mismos aspectos. Por ello, se argumentará que la perspectiva de Kant puede ofrecer una evaluación desligada de ciertas posiciones históricamente fijadas y heredadas por esta discusión contemporánea.

Esta evaluación implica considerar en qué *configuración conceptual* se introduce cada término y cuál es *su relación* con los demás elementos en esa configuración. Como se adelantó, se observará que la inclusión de la noción de ‘conciencia’ en un problema específico está condicionada por la configuración conceptual en la que se encuentra. De este modo, al modificar la disposición de los elementos, lo que previamente se percibía como un problema en otro contexto puede dejar de serlo, cambiando así la configuración entre conceptos y asuntos a explicar.

Por esta razón, se emplea el término ‘configuración o marco conceptual’ con un significado específico, destinado a evaluar el uso del término ‘conciencia’ en diferentes contextos. El objetivo es comprender el entorno en el que un concepto está inmerso, así como el origen de los elementos que intervienen en su utilización. A partir de esto, se observará que el uso del término ‘conciencia’ puede estar asociado a diversas configuraciones, dando lugar a ‘artefactos distintos’ y potencialmente a caminos incompatibles entre sí para investigar un mismo asunto.

Para respaldar estas hipótesis, propongo la siguiente estrategia. En la segunda sección, expondré los elementos más relevantes que llevan de la noción de ‘conciencia fenoménica’ a la ‘brecha explicativa’, al problema mente-cuerpo y al debate entre reduccionistas y no reduccionistas. En la tercera sección, mostraré cómo la terminología y las discusiones contemporáneas han influenciado el ámbito de investigación kantiano. Específicamente, abordaré los trabajos de Longuenesse (2017, 2023) e Indregard (2018). Además, analizaré cómo se introducen de manera problemática los supuestos contemporáneos en el pensamiento de Kant. En la cuarta sección, justificaré por qué los supuestos contemporáneos no se ajustan al marco de pensamiento kantiano y cómo Kant propondría una

solución que prescinda de la utilización de dichos supuestos. Finalmente, en la quinta sección, expondré las conclusiones de este artículo, invitando a reflexionar sobre el planteamiento del problema contemporáneo en torno a la noción de ‘conciencia’.

2. Debate contemporáneo en torno a la conciencia

En el actual debate neurocientífico, el término ‘conciencia’ suele presentarse en el contexto de un problema específico. Este problema está relacionado concretamente con la ‘conciencia fenoménica’ (Nagel, 1974), que se destaca entre los diversos significados de ‘conciencia’ empleados en la contemporaneidad,³ ya que se plantea con el propósito de presentar un desafío para dicha disciplina. Este desafío consiste en cuestionar la posibilidad de reducir el carácter cualitativo de los fenómenos mentales a algún tipo de proceso material, posiblemente neurofisiológico (Crick, 1994; Koch et al., 2016; Tononi y Koch, 2008; Wu, 2018). La pregunta en cuestión es: “¿Qué fenómeno neuronal es causalmente suficiente para la conciencia?” (Wu, 2018, §1.6). Es decir, considerar el asunto con una pregunta que pueda ser respondida empíricamente.

Este aspecto cualitativo constituiría un ‘estado sensorial’ (Kim, 2011) caracterizado fundamentalmente como “lo que se siente al tener estados mentales” (Block, 1994, p. 514; Chalmers, 1999; Searle, 2000) o cómo se siente ser una criatura (Nagel, 1974). Así, una criatura tiene experiencia consciente en la medida en que el contenido cualitativo de algún estado exhibe lo que es propio de la conciencia en dicho caso (Bennett y Hacker, 2022, p. 305). Por ejemplo, la función del dolor no es la que hace que el dolor sea dolor, sino la forma en la que se siente, es decir, que duela (Kim, 2011, p. 331). Por ello, se argumenta que este contenido no se ajusta a una descripción física, funcional o superviniente del mundo (Chalmers, 1999; Nagel, 1986) y, por lo tanto, constituye un “hecho adicional” (Chalmers, 1999, p. 148; Nagel, 2014) que carece de explicación.

³ Van Gulick (2021, §2) distingue entre “conciencia de criatura” y “conciencia de estado”. La primera denominación incluye la “vigilia”, la “autoconciencia” y la conciencia del “cómo se siente” [“What-it-is-like”] de Nagel (1974). Por su parte, la conciencia de estado puede dividirse en “estados de los que uno es consciente”, “estados cualitativos o fenomenales”, “conciencia de acceso” y “conciencia narrativa” (2021, §2).

Las características comúnmente atribuidas a esta conciencia son: i) presenta un contenido accesible a la introspección, ii) puede variar sin que haya variación en el contenido representacional de las experiencias, iii) son contrapartes mentales de algunas propiedades directamente visibles de los objetos (por ejemplo, el color) y iv) son los únicos determinantes del carácter fenoménico de las experiencias (Tye, 2021). Además, se agrega que su contenido sería v) incorregible y al mismo tiempo (vi) inefable (Dennett, 1991).

Por este motivo, se produce una conjunción singular mediante la cual, por un lado, estamos inextricablemente *familiarizados* con el contenido cualitativo de la experiencia que implica la “conciencia fenoménica”, la cual se presenta como “el fenómeno más vívido; nada es más real para nosotros” (Chalmers, 1999, p. 25). No obstante, por otro lado, resulta *incomunicable*, ya que carecemos de un vocabulario adecuado para describirla (Nagel, 1974, p. 440). Según Chalmers, esta incomunicabilidad contrasta con el —aparentemente— único mecanismo de descripción fiable empleado en las ciencias naturales. En este contexto, la conciencia fenoménica sería irreductible a dicha descripción, motivo por el cual también se le atribuye un carácter ‘misterioso’ (Chalmers, 1999; Dennett, 1991).⁴ Este misterio consiste en que asumimos que todos sabemos que contamos con esta conciencia, pero es imposible obtener una explicación satisfactoria de ella (Kriegel, 2009, p. 461). Esta conjunción de aspectos da origen al ‘problema difícil de la conciencia’ (Chalmers, 1999).⁵

En este sentido, la necesidad de explicar esta conciencia surge de la constatación de que no encaja con los demás elementos del universo.⁶ De lo contrario, la conciencia sería un caso extraordinario que quedaría fuera de la explicación ofrecida para los demás fenómenos naturales. Una reducción a un fenómeno natural ya explicado por la ciencia —en este caso, un sustrato

⁴ En esta dirección Sutherland dice: “la conciencia es un fenómeno fascinante pero elusivo; es imposible especificar qué es, qué hace o cómo evolucionó” (1989, p. 90).

⁵ Según este autor, recientemente ha habido mucho interés en torno a la conciencia, pero dicho interés se ha centrado más bien en “lo que podría llamarse los problemas ‘fáciles’ de la conciencia: ¿cómo procesa el cerebro los estímulos ambientales? ¿cómo integra la información? ¿cómo producimos informes sobre nuestros estados internos? Estas son preguntas importantes, pero su respuesta no significa resolver el problema difícil: ¿Por qué todo este procesamiento está acompañado por una vida mental interna que experimentamos?” (Chalmers, 1999, p. 16).

⁶ Para reafirmar esta idea, nótese que en el artículo “*The Problem of Consciousness*” (Rey y McGinn, 1993) los autores presentan la conciencia como un problema solamente en la medida en que es un *misterio* para la ciencia natural.

neuronal— sería la mejor alternativa para proporcionar una explicación a este fenómeno (Chalmers, 1999; Nagel, 1986). Como explica Chalmers:

Para casi todo fenómeno natural por encima del nivel de la física microscópica, parece existir en principio una *explicación reductiva*: esto es, una explicación completa en términos de entidades más simples. En estos casos, cuando formulamos una concepción apropiada de los procesos de nivel inferior, la explicación de los fenómenos de nivel superior surge automáticamente (1999, p. 71).

Esta explicación reductiva se propone como la mejor manera de explicar cómo “los campos, ondas y partículas en el continuo espaciotemporal interactúan de formas sutiles y llevan al desarrollo de sistemas complejos como el cerebro” (Chalmers, 1999, p. 27).

Mediante una explicación reductiva se podrían presentar los detalles de la organización causal abstracta de un sistema cuyos mecanismos son capaces de llevar a cabo funciones relevantes, sin necesidad de especificar el sustrato físico-químico en el cual esta organización causal está implementada. Por ejemplo, en el caso del calor, se puede reducir su explicación al movimiento de moléculas. Este proyecto, conocido como “fiscalismo”, sostiene que “una descripción física del mundo es una descripción completa del mismo, y que cualquier fenómeno mental es ‘ontológicamente dependiente’ de los fenómenos físicos” (Nagel, 2001, p. 434).⁷

En contraposición, el papel causal del dolor y la activación de la fibra-C no parece proporcionar una explicación completa de la misma manera que en el caso del calor (Levine, 1983, p. 357).⁸ Por este motivo, hay quienes sostienen que este proyecto es inviable, dado que la postura

⁷ Se suele hablar también de en este contexto de ‘materialismo’. Ahora bien, el fiscalismo es una forma de materialismo cuya ontología sólo admite objetos regidos por las leyes de la física.

⁸ Chalmers además menciona un catálogo de experiencias conscientes en las cuales se manifiesta la conciencia fenoménica. En esta lista se incluyen experiencias visuales, auditivas, táctiles, de frío y calor, de dolor, gustativas, entre otras (1999, p. 29ss.). Sin embargo, los ejemplos del autor suelen referirse a sensaciones visuales o auditivas, como la sensación de rojo (Bennett y Hacker, 2022, p. 313); raramente tratan de sensaciones gustativas o estéticas. Por esta razón, al referirme a estos casos, dejaré provisionalmente fuera las sensaciones relacionadas con la belleza o el gusto, tanto en este caso como en el de Kant, para permitir cierta homologación de la discusión.

fisicalista deja ciertos aspectos sin explicar, lo que se ha denominado la 'brecha explicativa' (Levine, 1983; Wu, 2018).

Ante esta limitación surge la pregunta de cómo explicar los elementos mentales independientemente de la descripción biológica, que es su contraparte y única vía de explicación. Con todo, la *brecha* se manifiesta cuando: i) estos elementos mentales no pueden ser concebidos sin recurrir a una descripción de tipo biológico-funcional y, sin embargo, ii) no son completamente reducibles a dicha descripción.⁹

A pesar de que Levine es contrario a extraer conclusiones metafísicas de la *brecha*, sino sólo epistémicas (1983, 1993, 2001),¹⁰ autores como Chalmers y Nagel la utilizan directamente para combatir el fisicalismo y poner límites a una única explicación completa del mundo. Debido a la repercusión de estos dos últimos pensadores en la posición no reduccionista,¹¹ me centraré en ellos en la posterior contraposición con Kant.

Sobre esta base, se ha pensado que la brecha explicativa conduce a la imposibilidad de responder a la pregunta “¿cuál es el estatus ontológico de la conciencia en comparación con el mundo de la realidad física?” (Van Gulick, 2021, §8). Si se considera al menos un hecho que sea irreductible a los hechos físicos, entonces el fisicalismo será falso. Este hecho podría ser

⁹ La posición que se describe aquí considera la brecha en función de los supuestos límites de la cognición humana. A pesar de ello, se han esgrimido distintas razones por las cuales la metodología explicativa no se ajusta a la naturaleza subjetiva de la conciencia fenoménica. Se han argumentado meros límites prácticos en torno a nuestras herramientas explicativas actuales. Sin embargo, tal como se expone aquí, es más común entender la brecha en un sentido más fuerte, a partir de la configuración de nuestras propias capacidades cognitivas humanas (Van Gulick, 2021). En este sentido, Colin McGinn (1995) ha argumentado que, dada la naturaleza inherentemente espacial tanto de nuestros conceptos perceptivos humanos como de los conceptos científicos y los conceptos que derivamos de ellos, los humanos no estamos conceptualmente preparados para comprender la naturaleza del vínculo psicofísico. Los hechos sobre ese vínculo están tan cognitivamente cerrados para nosotros como lo son los hechos sobre la multiplicación o raíces cuadradas para los armadillos. Por último, también se ha argumentado que la brecha no puede cerrarse independientemente de cualquier agente.

¹⁰ El propio origen del artículo de Levine intenta retomar la idea de Kripke (1980) según la cual la identidad entre términos mentales y fenómenos físicos es contingente, sólo que Levine busca transformar el argumento de Kripke en uno meramente epistemológico y no metafísico como era originalmente. La identidad se evalúa entre un concepto del lenguaje cotidiano y al otro “la especificación, expresada en lenguaje científico, de la entidad, propiedad o proceso a que dicho concepto aluda” (Arias Domínguez, 2018, p. 174).

¹¹ Por ejemplo, Dennett dice: “El experimento mental sobre la conciencia más ampliamente citado y que más influencia ha ejercido en los más variados círculos es el experimento de Thomas Nagel sobre «¿Qué se siente al ser un murciélago?»” (1991, p. 441). Nagel da origen a esta discusión. Por su parte, Chalmers me parece un caso interesante para analizar en qué ha devenido el debate contemporáneo.

el carácter cualitativo de la experiencia indicado por la conciencia fenoménica.

Se podría pensar que Nagel (1986) no busca responder directamente a esta pregunta, ya que sólo critica una versión sobrestimada de la “objetividad” (p. 3ss.) y se interesa por la “posibilidad de integración” de los puntos de vista subjetivo y objetivo.¹² No obstante, al mismo tiempo, este autor advierte de los límites de su propia propuesta en los siguientes términos: “una teoría del aspecto dual es [...] hacer aspavientos”, es decir, deja sin resolver la pregunta “¿cómo puede algo en el mundo tener un punto de vista subjetivo?” (p. 30). A su vez, Nagel especifica esto en términos de “si el cerebro podría ser el sujeto de los estados mentales” (1986, p. 32). Por esta razón, también la llama “una postura de resistencia” o “reaccionaria” (Nagel, 1986, p. 9; 2014, p. 12).

La crítica de Nagel se basa en distinguir entre una concepción ‘interna’ y ‘externa’, donde la pregunta por la yuxtaposición habilita la pregunta: ¿cómo interactúan (*interplay*)? (1986, p. 4). En consecuencia, una auténtica respuesta a la *brecha* también lo sería al clásico problema *mente-cuerpo*. Dicho de otra manera, a mi juicio a Nagel no le basta con decir que se trata de dos aspectos para los cuales existen descripciones diferentes, sino que, hasta cierto punto, exige que un aspecto se reduzca al otro.

Por su parte, muchas propuestas neurocientíficas pretenden cerrar la *brecha* con el fin de encontrar la conciencia en algún lugar del universo, en particular, el mismo que ocupan los demás elementos físicos o biológicos. Dicha búsqueda se sustenta en la creencia de que el progreso científico finalmente permitirá encontrarla (Alarcón Zambrano, 2018, p. 431). Sólo hace falta fijarse en los logros del pasado para obtener una respuesta de las ciencias empíricas (Churchland, 1994).

Por lo tanto, un supuesto importante para esta disputa es que típicamente consideramos que las cualidades fenoménicas, psicológicas y hechos físicos casi siempre co-ocurren; así, por ejemplo, “hablamos de cualidad fenoménica que ocurre por lo general cuando un estado es causado por el pasto y los árboles” (Chalmers, 1999, p. 48). Aquí, el supuesto parece ser que, a pesar de la frecuente co-ocurrencia de estados fenoménicos y

¹² Concepción de objetividad que luego hereda Chalmers y que lo motiva a la exhortación según la cual “la experiencia consciente [...] necesita desesperadamente una explicación” (1999, p. 27).

psicológicos, de todas formas, *un* estado sería ‘la percepción de x ’ y *otro* ‘la sensación x ’ (Van Gulick, 2000). Por ende, tanto la coocurrencia como la escisión inicial entre percepción y sensación, están a la base de posiciones reduccionistas y no reduccionistas en el siguiente sentido:

i) *Reduccionista*: en este enfoque *no se asume la brecha*, y se considera que puede cerrarse empíricamente de al menos dos maneras: a) la eliminativista que niega la existencia de la conciencia fenoménica (Dennett, 1991) o b) acomodarlo de algún modo en el marco fisicalista, por ejemplo, a partir de una explicación funcional o superviniente (Kim, 2011, p. 310). Así, una vez fijados todos los detalles físicos, cualquier otro elemento depende de ellos y, a su vez, no hay necesidad de mantener el problema mente-cuerpo. Por lo tanto, se difumina la necesidad de distinción entre estados fenomenológicos y psicológico, sino sólo *un* tipo de estado que, en cualquier caso, es investigable empíricamente.¹³

ii) *No reduccionista*: en esta perspectiva *se reconoce la brecha* a través de dos estrategias tomadas o no de manera conjunta. a) Se sostiene que la descripción basada en elementos biológicos no es completa, sino que deja sin explicación ciertos elementos que se identifican como fenoménicos. b) Se afirma que dichos elementos son concebibles al margen de estados psicológicos o empíricos a través de una serie de experimentos mentales¹⁴. En los casos mencionados, de igual forma se asume que hay una interacción misteriosa entre *dos* estados, aunque no se pueda explicar cómo ocurre.

Resulta natural oponer estas perspectivas, pero es poco frecuente destacar que ambas operan bajo los mismos supuestos iniciales. La única diferencia es que, mientras una ofrece una solución, la otra se ‘resiste’ a hacerlo. A pesar de ciertas vacilaciones, se presenta una situación binaria: o bien se es reduccionista y el no reduccionismo desvaría, o bien el reduccionismo es falso y se adhiere al no reduccionismo.

Con frecuencia se tiende a preferir el no reduccionismo, ya que se considera una propuesta más refinada que su contraparte. Sin embargo, ambas posiciones comparten la idea de que hay propiedades básicas de la conciencia que constituyen el mundo material de tal manera que “todas las

¹³ Si bien la mayoría de las perspectivas reduccionistas han sido materialistas-fisicalistas, también pueden hallarse en algunas variantes de *panpsiquismo*.

¹⁴ Arias Domínguez (2018, 2021) clasifica argumentos de ‘punto de vista’ (Jackson, 1982; Nagel 1974), de ‘clausura cognitiva’ (McGinn, 1993), el de ‘los zombis’ (Campbell, 1970; Chalmers, 1999) y el ‘espectro invertido’ (Locke, 2005).

propiedades de un organismo complejo se derivan de manera inteligible de las propiedades de sus partes” (Goff et al., 2022, §3.1; Chalmers, 1999; Nagel, 1979). Aunque no se trata de reducir los fenómenos mentales a los físicos, puesto que “carecemos de un concepto de relación mental entre las partes y el todo”, de todas formas “debe haber un análogo mental del volumen espacial y de la complejidad espacial” (Nagel, 1986, p. 50). Reduccionistas y no reduccionistas parecen fijar al conocimiento físico como el ideal de conocimiento de la vida mental.

Por una parte, la propuesta parece otorgar un estatus propio a la mente (Nagel, 1979, p. 190) y, con ello, no la reduce al cuerpo; pero, por otra parte, sigue teniendo como ideal el conocimiento físico. En este sentido, la resistencia al reduccionismo convierte la vida mental en un espejo del físico. Por este motivo, los elementos escindidos en realidad se encuentran al *mismo nivel*.¹⁵

En otras palabras, ambos enfoques coinciden en que es posible una visión de conjunto a partir de elementos de orden superior, los cuales otorgan tanto unidad como validez al conjunto proponiendo una “sinopsis” [“Zusammenschau”] (Wieland, 1992, p. 206) del mundo —como se denominará más adelante a esta perspectiva—. Una consecuencia necesaria de esto es que se fija de antemano el contenido de aquel o aquellos principios primitivos, estableciendo un compromiso teórico sobre el estatus del mundo, donde se busca que el mundo simplemente se ajuste a estos principios. De esta manera, la reducción siempre es posible, dado que los elementos en juego anticipan indefectiblemente los casos de conocimiento futuro. Sólo sobre la base de estos supuestos comunes también surge una disputa entre ambos enfoques.¹⁶

¹⁵ Una prueba de que reduccionismo y no-reduccionismo son posiciones que comparten supuestos es que incluso conocidos representantes de esta última posición parecen tender a esgrimir argumentos reduccionistas. Por ejemplo, Nagel afirma que “los hechos causales son una prueba contundente de que los sucesos mentales tienen propiedades físicas, si tan solo pudiéramos dar sentido a esta idea” (2001, p. 442). Aunque posteriormente sostiene que esto podría ser “un indicador aproximado de algo más estrecho en el interior del cerebro, que sólo puede descubrirse mediante inferencia científica” (p. 462). Este último punto, interpretado de cierta manera, podría considerarse como otra forma de reduccionismo en relación con el problema mente-cuerpo.

¹⁶ Independientemente de si se aspira a que el mundo sea explicado de forma completa o se reconozca la imposibilidad de su completitud (Nagel, 1986, p. 25ss.), de todas formas solo se busca enriquecer la noción de objetividad (p. 27), con la cual se pueda abordar cualquier ítem de conocimiento futuro en alguna dirección y en función del contenido concreto de los principios.

Como se verá en el caso de Kant, bajo estos términos, la perspectiva no reduccionista conduce a una posición *dualista*, en la medida en que la configuración de sus elementos resulta en que el problema mente-cuerpo permanece *como problema*.

Ante lo expuesto hasta aquí, se pueden resumir las premisas i, ii y iii y la conclusión iv:

- i) La noción de conciencia fenoménica surge con la función de plantear un obstáculo a los proyectos reduccionistas-fisicalistas.
- ii) Tanto el reduccionismo como el no reduccionismo surgen bajo el supuesto de distinguir entre dos estados sometidos al mismo nivel de exigencia fisicalista.
- iii) Asimismo, ambos discursos optan por una concepción sinóptica y un contenido fijo de los conceptos básicos, que permite anticipar casos de conocimiento concreto.
- iv) Debido a lo anterior, sobre la base de estos supuestos, la conciencia está ineludiblemente vinculada con la denominada 'brecha explicativa' y el problema mente-cuerpo.

3. Recepción de la terminología contemporánea en los debates kantianos

La terminología y las discusiones contemporáneas han permeado el ámbito de la investigación kantiana. Con este ejercicio, se espera que las nociones contemporáneas contribuyan a esclarecer los conceptos kantianos, incluso otorgándoles sentidos que el propio autor no destacó en profundidad originalmente. Un caso de comparación entre la terminología kantiana y la contemporánea se observa en los trabajos de Longuenesse (2017, 2023) e Indregard (2018), quienes han vinculado algunos usos del término en Kant con la noción contemporánea de 'conciencia fenoménica'¹⁷ y han explorado ciertas influencias del pensamiento de Crusius.¹⁸ Sin embargo, sería valioso preguntarse si con esta terminología también se importan al pensamiento de Kant supuestos que él podría no aceptar, por ejemplo, entender la conciencia en el contexto de un problema como la 'brecha explicativa'.

¹⁷ La noción de conciencia fenoménica considerada por Longuenesse e Indregard está tomada fundamentalmente de la posición de Nagel (1974).

¹⁸ (1715–1773), destacado filósofo alemán de la época de Kant, conocido por su oposición a la filosofía de Gottfried Leibniz y Christian Wolff.

Indregard y Longuenesse buscan caracterizar la conciencia entendida como “conciencia de estado” (2018, §1; 2023, pp. 15–16).¹⁹ La propuesta de Longuenesse se funda en una interpretación del famoso pasaje de la “*Stufenleiter*” (A320/B376), donde una sensación se caracteriza como “una modificación de su estado [del sujeto]”, en la medida en que somos afectados por los objetos (A20/B34). Esta sensación sería un objeto de cognición en ‘sentido amplio’ y no en ‘sentido estricto’.²⁰

De manera similar, Indregard considera la posibilidad de la conciencia fenoménica en Kant a partir del fenómeno de la “auto-afección”²¹ en la medida en que hace posible la conciencia empírica (2018, §1).²² Según este autor, “la conciencia de estado, para Kant, no es una representación de segundo orden, sino algo que «acompaña a diferentes representaciones» (B133) y constituye *contenido sensorial añadido* al estado de primer orden” (2018, §5).

Lo interesante es que es una caracterización común en ambos autores identificar el grado de conciencia con la sensación en siguiente

¹⁹ Indregard dice que la conciencia de estado considera un uso contemporáneo según el cual se analiza “lo que hace que un estado mental sea consciente en contraposición a lo que no lo es” (2018, p. 173).

²⁰ Longuenesse afirma que los elementos presentados en la “*Stufenleiter*” (A320/B376) muestran una progresión entre representaciones conscientes (y luego sin conciencia), donde cada elemento es objeto de cognición en ‘sentido amplio’ y no en ‘sentido estricto’. Así, “las intuiciones y conceptos son cada uno cogniciones aunque de manera diferente: la intuición sería una representación inmediata y singular del objeto; el concepto, una representación general y reflexiva o mediata del objeto y, por este motivo, típicamente instanciada en una clase de objetos” (Longuenesse, 2023, p. 12n). De esta manera, se podría distinguir entre, por ejemplo, ‘conciencia de la intuición’ y ‘conciencia de la sensación’. En consecuencia, esta autora concluye de esta interpretación de la “*Stufenleiter*” que: i) hay un estado perceptivo básico de “representación” que tiene componentes como la sensación, intuición y concepto; ii) hay componentes más primitivos que otros, como las sensaciones frente a las intuiciones o los conceptos; y iii) cada componente adquiere un significado específico al estar ‘con’ o ‘sin’ conciencia.

²¹ La auto-afección es un concepto que surge a la luz de ciertos pasajes en el §8 de la “*Estética trascendental*” y el §24 de la DTB. Aunque Kant no desarrolla en profundidad esta noción en estos textos, autores como Indregard y Kraus creen que a partir de ella es posible reflexionar en torno a las condiciones para una psicología empírica. De este modo, mientras la percepción requiere una relación inmediata basada en la sensación con un objeto dado, que es un fenómeno correspondiente a una sensación (Kraus, 2020, p. 53), en la auto-afección, el propio sujeto se ve afectado por su propia actividad de síntesis. Lo que nos afecta no es una cosa en sentido ‘exterior’, sino el propio entendimiento y su capacidad original de combinar la multiplicidad de la intuición (B153; Jauregui, 2008, p. 78).

²² Aquí podría haber una diferencia con Longuenesse, puesto que con “conciencia de estado” en el sentido de “conciencia fenoménica” entiende “una sensación del sentido externo o interno, [que] puede variar continuamente desde cualquier grado” (2023, p. 17). En contraste, Indregard distingue entre sensaciones: “la conciencia del estado como un tipo específico de sensación interna, al igual que el sonido y el color, etc., son tipos específicos de sensación externa” (2018, §5). No obstante, para efectos de este texto, lo importante es que ambos autores consideran la relación de ‘conciencia’ con ‘sensación’ en la medida en que permite considerar un *grado de intensidad*.

sentido: la “cualidad fenomenal de ser consciente en mayor o menor grado [...] [se sustenta en el hecho de que las] sensaciones tienen una cualidad fenomenal y un grado de intensidad” (Indregard, 2018, §5). Como sustento, Longuenesse recuerda que Kant sostiene que “toda sensación tiene un grado o una cantidad, por la cual puede llenar más o menos, el mismo tiempo, es decir, el sentido interno” (A143/B182).

Tal como se mencionó, estas investigaciones surgen en respuesta a la consideración wolffiana de dicho término, cuya concepción entiende la conciencia como la capacidad de diferenciar.²³ En este sentido, Indregard y Longuenesse presentan evidencia textual que argumenta que la posición wolffiana no se ajustaría al proyecto kantiano. Destacando su origen crusiano, sostienen que la conciencia sería algo previo a la capacidad de diferenciar, lo que explicaría mejor el hecho de que la conciencia tenga grados. Para este propósito, destacan el pasaje clave en B414–415n, que cito a continuación:

La claridad no es, como dicen los lógicos, la conciencia de una representación; pues cierto grado de conciencia, que empero no es suficiente para el recuerdo, debe de encontrarse incluso en muchas representaciones oscuras, porque sin ninguna conciencia no haríamos, en el enlace de representaciones oscuras, diferencia alguna, que podemos hacer, empero, entre los atributos distintivos de muchos conceptos (como los de Derecho y equidad, y como [los conceptos] del músico, cuando abarca a la vez muchas notas en su fantasía). Sino que es clara una representación en la que la conciencia es suficiente para [tener] conciencia de la diferencia de ella, respecto de otras. Si ésta es bastante para diferenciar, pero no para la conciencia de la diferencia, entonces la representación debería todavía llamarse oscura. Por tanto, hay grados de conciencia, hasta su extinción (B414–415n).

A partir de esta cita, los autores aprecian los siguientes puntos: i) no existe una identificación directa entre ‘claridad’ y ‘conciencia’, ii) hay representaciones conscientes que son oscuras, iii) algunas representaciones oscuras pueden ser diferenciadas. Puestas las cosas así, ¿cómo explicar que la conciencia tiene grados?

²³ En la sección 4.1 se profundizará en este tema con mayor detalle. Por ahora, el objetivo de este párrafo es únicamente recordar el contexto general en el que las propuestas de Indregard y Longuenesse se enmarcan.

Si entendemos la conciencia como diferenciación, entonces se debería asumir que, o bien hay diferencia y, en ese caso, conciencia, o bien no la hay y no hay conciencia. De modo que no se podría explicar la conciencia de representaciones oscuras, las cuales bajo este esquema serían simplemente inconscientes. Es decir, se presume que la diferenciación no puede admitir grados infinitos y cada vez más pequeños, ya que siempre operaría con un grado mínimo bajo el cual las representaciones serían inconscientes. Asimismo, tampoco se explicaría en función de que la conciencia es 'suficiente' (*zureichend*) para la diferenciación (*Unterscheidung*). Por estos motivos, los autores concluyen que la diferenciación presupone la conciencia, en concordancia con la perspectiva de Crusius (Indregard, 2018, §3). Por su parte, también proponen que la sensación es aquello que subyace a la conciencia en grados mínimos.

Por desgracia, como veremos a continuación, estas perspectivas, junto con el intento de explicar algún sentido de conciencia, también introducen los mismos problemas contemporáneos que observamos en la sección anterior.

3.1. Problemas de la perspectiva de Longuenesse

El principal aspecto problemático en Longuenesse se vincula con el sentido de la expresión "cognición en sentido amplio" (2023, p. 12n), puesto que esto parece significar que se trata de un elemento que, en cierto sentido, *es y no es* conocido. Es conocido en sentido amplio dado que se concibe como un caso concreto de cognición que acompaña todo pensamiento e intuición de acuerdo con un cierto grado (p. 23). No obstante, no es conocido porque la conciencia fenoménica no se subsume a la "conciencia de acceso", ya que no está disponible para juzgar o razonar (p. 18).²⁴ Por lo tanto, sólo cabe suponer que existe como conciencia previa a la conciencia de acceso o bien que la acompaña. De esta manera, el pensamiento puede estar acompañado de una conciencia inmediata e indeterminada del pensamiento, esto es, sin que el pensamiento sea objeto de sí mismo, sino sólo una sensación de pensar (p. 23). Así, la conciencia fenoménica es objeto de mera cognición sensible sin que este insumo sea accesible para nosotros.

²⁴ Longuenesse contrasta la conciencia fenoménica con la conciencia de acceso propuesta por Ned Block. Block (1995) define la *conciencia de acceso* como aquello que está generalmente disponible para ser utilizado y orientado por el organismo, independientemente de si tiene o no un valor cualitativo de 'lo que se siente'.

En paralelo con el asunto contemporáneo, a mi juicio, otorgaría a este tema la categoría de *misterioso*. Longuenesse piensa que esta forma de conciencia es la más básica e inicial, presupuesta en cualquier caso de cognición amplia o estricta, y esto, en términos de Chalmers, nos sería *familiar*. No obstante, no podemos dar una explicación satisfactoria de ella (*incomunicable*), ya que no puede ser objeto de ningún juicio o razonamiento. Aquí se trata nuevamente de la distinción entre *dos* estados partícipes de un resultado conjunto (experiencia), donde la conjunción de ambas es misteriosa.

A raíz de esto, cabe preguntarse: ¿cómo podría ser conocida al margen de su contribución al sentido estricto de la experiencia? Longuenesse responde de forma elusiva asignándole a “la conciencia en el sentido fenoménico [...] un papel totalmente mínimo en las formas más elevadas de nuestra vida mental” (2023, p. 24). Sin embargo, nunca se aclara dicho papel, justamente porque su carácter *misterioso* implica que de antemano no es posible aclararlo.

Lo que sí queda claro es la independencia de la conciencia fenoménica respecto de la de acceso, lo que genera inevitablemente una brecha explicativa. Por una parte, se establecen criterios para la ‘cognición en sentido estricto’ por la cuales un objeto es conocido y, por otra, se considera que puede darse una conciencia fenoménica que prescinde de ellos.²⁵ En este sentido, la conciencia fenoménica no puede explicarse reductivamente a partir de los criterios de cognición estricta.

A esto, la autora agrega un rol complementario de la conciencia fenoménica en la cognición teórica, en la medida en que, “en el ámbito teórico, sin el terreno original de la sensación (la conciencia fenoménica), ningún proceso cognitivo se pone en marcha” (2023, p. 25). De aquí se podría interpretar que la autora propone un modelo similar al de una ‘matrioshka’. No obstante, sigue sin quedar claro en qué sentido se utiliza el término ‘conciencia’ o ‘cognición’. Como se verá más adelante, a partir de la lectura de la KrV, es más natural pensar que ‘conciencia fenoménica’ y ‘cognición’ o ‘conocimiento’ son términos, en algún sentido, excluyentes (Sturm y Wunderlich, 2010, p. 56).

²⁵ No se trata sólo de una caracterización de las notas correspondientes a cada insumo cognitivo, sino que también del hecho de que pueden darse concretamente por separado.

Así, Longuenesse sólo declara la posibilidad de conciencia fenoménica sin conciencia de acceso, pero, como Nagel, con ello sólo parece hacer aspavientos, dado que no responde *cómo* alguien podría tener tal conciencia.

3.2. Problemas de la perspectiva de Indregard

Como en el caso contemporáneo, en esta perspectiva se puede apreciar nuevamente la escisión entre la conciencia fenoménica y el carácter propiamente cognoscitivo de la conciencia. Esto se debe a que el autor vincula la conciencia fenoménica con lo que llama 'experiencia interna', una experiencia que comparte elementos con la experiencia de objetos, pero prescinde de otros. Por ejemplo, se afirma que dicha experiencia posee una magnitud intensiva que "no es reducible a la magnitud intensiva de las sensaciones externas, [...] [por eso tiene] su propio tipo específico de cualidad" (2018, §9.1). Dicho de otra manera, se trata de sensaciones internas sin magnitud extensiva (§4). Al mismo tiempo, dicha conciencia sería un tipo de cognición *transparente* para nosotros en función de la mera sensación, pero sin posibilidad de determinar el grado de dicha sensación (A175–176/B217–218).²⁶

A raíz de ello, cabe preguntarse: ¿cómo podría ser algo transparente para nosotros sin posibilidad de establecer algún tipo de cognición estricta de ello? Aquí se reproduce el problema antes visto de la brecha explicativa. En un primer momento, se establecen criterios trascendentales de conocimiento estricto, tal como lo hacía la descripción biológico-funcional en el caso contemporáneo. Posteriormente, estos criterios son aplicados al caso de la conciencia fenoménica. Sin embargo, debido a que no pueden aplicarse de manera completa, se concluye que es un elemento irreductible.

Nuevamente, se aprecia la influencia contemporánea en el planteamiento de las soluciones: o bien buscar una reducción de ciertos elementos encontrados en la conciencia fenoménica a los criterios de experiencia de objetos, como aquellos que adhieren a la influencia wolffiana; o bien, como en el caso de Indregard, considerar un caso alternativo de objetividad para la conciencia fenoménica en función de una

²⁶ La estrategia aquí consiste en equiparar casos como el calor, el dolor y la conciencia, considerándolos instancias de la graduación de "representaciones internas que poseen una magnitud intensiva pero no extensiva" (Indregard, 2018, §4; AA 04: 309n). Se observa un paralelo con algunas caracterizaciones atribuidas anteriormente a la 'conciencia fenoménica': un aspecto cualitativo de la experiencia, accesible a la introspección, incorregible e inefable (Alarcón Zambrano, 2018, p. 435).

psicología empírica. A su vez, la manera de hacer plausible esto es considerar la objetividad de dicha disciplina a partir de su sustento en una sustancia mental, lo que reconduce la brecha al problema mente-cuerpo. Así lo plantea Indregard:

Frierson (2014: Capítulo 1) sugiere que podemos legítimamente tratar al yo como una sustancia en la psicología *empírica*, pero creo que hay también evidencia de que podemos tratar legítimamente al yo como un objeto de sentido interno con poderes, incluso si *no podemos* mostrar la sustancialidad de este objeto (2018, §8).

Se aprecia cómo Indregard se compromete con un objetivo más definido que Longuenesse, a saber, fundamentar un camino para una psicología empírica,²⁷ lo que conduce, a su vez, a abordar el problema mente-cuerpo. No obstante, nuevamente se reproducen las mismas condiciones y abanico de soluciones que en el caso de la brecha explicativa.

Ahora bien, esto solo se configura así si aceptamos que pueden aplicarse los elementos contemporáneos en el pensamiento de Kant. En las siguientes secciones, veremos que esto no es del todo claro.

4. ¿Problema contemporáneo o también kantiano?

Una vez formulado un enfoque contemporáneo comúnmente adoptado para abordar el concepto de 'conciencia', surge la pregunta de si el contexto de la brecha explicativa y el problema mente-cuerpo es la única perspectiva posible para dicho concepto. Si exploramos la historia de la filosofía, nos damos cuenta de que existen otras alternativas. Mi hipótesis es que considerar diferentes configuraciones del problema podría ayudarnos a reconsiderar la versión contemporánea del problema.

Para los pensadores modernos, la conciencia no estaba directamente relacionada con estos problemas contemporáneos. Según Sturm y Wunderlich, en la modernidad no se mostró un gran interés en desarrollar

²⁷ Por ejemplo, en esta dirección también se encuentra la investigación de Kraus, quien afirma que "Kant nos dice sorprendentemente poco sobre lo que nos convierte en las personas individuales únicas" (2020, p. 1). Por este motivo, es importante estudiar "la capacidad de juzgar las propias características psicológicas a través del *sentido interno*" (2020, p. 1). No obstante, cabría preguntarse si el camino para ello es vincular 'conciencia' con 'sensación'.

una “teoría de la conciencia” (2010, p. 53). En cambio, su uso se asoció más comúnmente con la explicación del conocimiento. En este contexto moderno, exploraré el enfoque original de Kant sobre este concepto.

El hecho de que no exista tal teoría en Kant implica que este artículo no plantea el escenario de qué hubiera pensado Kant si estuviera vivo. Sin duda, en ese caso, muchos de estos debates le serían ajenos. En cambio, la idea es simplemente resaltar la perspectiva desde la que Kant encara ciertos argumentos. Para ello, será crucial delimitar en qué *configuración conceptual* se introduce el término ‘conciencia’, ya que, a diferencia del contexto contemporáneo, en Kant no parece tener por sí misma la función de un caso de resistencia o el planteamiento de un problema. En su obra adquiere relevancia mediante la conjunción de una serie de otros elementos.

En este escrito, propongo contrastar cada configuración según dos posiciones históricamente distantes, de modo que se muestre que la comprensión de cada perspectiva depende de un cierto contexto conceptual de aparición y, al mismo tiempo, que no es conveniente encapsularla únicamente en una sola configuración.

En esta dirección, la siguiente sección se orienta por la pregunta de si con esta terminología también se importan al pensamiento kantiano supuestos que Kant podría no aceptar, como aquellos implicados en la ‘brecha explicativa’.

4.1. ¿Por qué vincular ‘conciencia’ a una sensación?

Recordemos que Indregard y Longuenesse resaltan la influencia de Crusius en Kant en respuesta a la posición dominante según la cual el concepto de conciencia en Kant se basa en el uso que Christian Wolff hizo de dicho término. Wolff sostiene que somos conscientes de algo, ya sea de una cosa o de una representación, en la medida en que lo diferenciamos (*unterscheiden*) de otra cosa (1751, §729). En cambio, Crusius destaca que “la conciencia es anterior a la diferenciación según el orden de la naturaleza” (1745, §444).²⁸ Asimismo, Crusius conecta la conciencia con las facultades sensibles, es decir, de algo dado de manera inmediata y no inferencial (1745, §16; 1747, §64, §434; Indregard, 2018). Así, para este autor, la conciencia “ocurre a través de la sensación interna [*innerliche Empfindung*]” (1747, §93).

²⁸ Longuenesse también adhiere explícitamente a esta posición (2023, p. 19n.).

La pertinencia de este origen radica en el hecho de que la perspectiva wolffiana no podría explicar adecuadamente la denominada ‘conciencia de estado’. Sobre la base de pasajes como el analizado en B414–415n, en el que Kant admite que “hay grados de conciencia”, proponen que la sensación estaría ligada más bien con fenómenos como la “auto-afección” o el “sentido interno”, que serían más bien meramente “psicológicos [...] [de] una especie de fenomenología cognitiva kantiana” (Indregard, 2018, p. 174).

Según Sturm y Wunderlich (2010), este parece ser un tema que preocupa principalmente a la filosofía contemporánea. En cambio, la noción de conciencia suele aparecer en contextos relacionados con la reflexión sobre la metafísica de la sustancia. No obstante, la dimensión cualitativa de la experiencia desempeña un papel relevante en la obra de Kant. Por ejemplo, estos autores destacan, “la sensación [*Empfindung*] puede entenderse como la expresión de cualidades fenoménicas como el color, la dureza o la impenetrabilidad de los cuerpos (A20; B34)” y sostienen que la sensación expresa “el aspecto meramente subjetivo de nuestra representación de las cosas exteriores a nosotros (AA 05: 189)” (2010, p. 57). Dicho esto, surge la pregunta: ¿por qué denominar a esto ‘conciencia’ en el contexto del pensamiento de Kant?

El problema radica en que Kant no concibe los principios de las *Anticipaciones* como leyes psicológicas, sino como principios trascendentales de la cognición en general. Por lo tanto, el concepto de ‘intensidad’ se aplica no sólo a los fenómenos mentales, sino también a ciertos fenómenos físicos como la gravedad, la velocidad o la temperatura (A168/B210). De lo contrario, existe el riesgo de caer en un introspeccionismo ingenuo. Como señalan Sturm y Wunderlich, “incluso hablar de la luna como si fuera más grande aquí y más pequeña allá es una aplicación de conceptos de tamaño físico a fenómenos psicológicos” (AA 07: 146; 25: 61–62, 281–284; Sturm y Wunderlich, 2010, p. 62).

En esta dirección, Jáuregui explica que existe una “relación de dependencia que el sentido interno guarda respecto del externo. La autoconciencia empírica nunca se constituye de forma autónoma e independiente del conocimiento de los objetos en el espacio” (2008, p. 155). En cualquier caso, cabe aclarar que aquí no se trata de establecer una dependencia del sentido interno en el externo, sino de negar la independencia de un modelo de conocimiento meramente interno. De esta

manera, la apercepción trascendental parece ser más bien un principio estructural de la experiencia en general (A116), lo que difumina el sentido en el cual se aíslan las perspectivas interna y externa. Como dice Stepanenko en su discusión con Strawson:

Si aceptáramos como legítima la tarea de asimilar la diferencia entre lo trascendental y lo empírico a la diferencia entre la perspectiva de la primera persona y de la tercera persona, tendríamos que empezar por preguntarnos a cuál de estas últimas corresponde la perspectiva trascendental. Para Kant, la autoconciencia trascendental es la que exige una experiencia objetiva, mientras que la autoconciencia empírica sólo es subjetiva por tratarse de un punto de vista particular (2008, p. 53).²⁹

4.1.1. ¿Cómo explicar que hay grados de conciencia?

Hasta aquí, sólo se han destacado algunos defectos sistemáticos en la posición de Indregard y Longuenesse, pero todavía no se ha explicado qué podría querer decir Kant con que la conciencia tiene *grados*. Para ello, propongo volver a revisar el pasaje clave de B414–415n y sopesar la posibilidad de una interpretación alternativa a la de Indregard y Longuenesse. Esto también nos permitirá, en la conclusión de este artículo, reconsiderar algunos supuestos heredados de la posición contemporánea.

Según Kant, podemos concluir *a priori* que una sensación tiene su grado de intensidad precisamente porque su objeto tiene un cierto “grado de influencia sobre el sentido” (A166/B208). Ahora bien, ningún fenómeno podría tener graduación sin la continuidad del espacio y el tiempo como base, es decir, “no puede ser dada ninguna parte de ellos sin encerrarla entre límites” (A169/B211). Por desgracia, Kant introduce esta idea a propósito de los “fenómenos en general” y no desarrolla esta idea en relación con la conciencia, motivo por el cual no queda inmediatamente claro qué implica que la conciencia tiene grados (B414–415n).

Con todo, a partir de una lectura de B414–415n, no parece que el grado esté inmediatamente asociado con la sensación. En primer lugar, en este pasaje se distinguen dos usos adicionales del término ‘conciencia’: i) la representación en la conciencia que permite diferenciar entre elementos y ii)

²⁹ Aquí Stepanenko discute la interpretación de Strawson, mostrando que la perspectiva trascendental podría vincularse tanto a la primera como a la tercera persona, no a alguna de manera aislada.

la conciencia de la diferencia entre una representación y otra. Mi hipótesis es que el grado de conciencia puede explicarse a partir de esta segunda caracterización. Por ende, lejos de que dicho pasaje se aleje de su origen wolffiano, podría suponerse lo contrario:

Si Kant afloja el vínculo de Wolff entre la conciencia y la claridad, lo hace sobre bases que son, en el fondo, wolffianas, ya que las representaciones oscuras se consideran conscientes sólo en la medida en que permiten diferenciar entre ellas (Dyck, 2011, p. 47).³⁰

A pesar de ello, todavía persiste la pregunta: ¿cómo entender, en el caso de la conciencia, que haya un continuo en función del cual identificar grados de conciencia? Además, para los autores es importante la ‘conciencia de estado’ con el fin de contraponerla a una situación en la que no la hay. De modo que también utilizan pasajes donde Kant afirma que existen representaciones sin conciencia como el §5 de la *Antropología* (en adelante *Anth.*) (AA 07, 135ss.). ¿Significa que las ‘representaciones sin conciencia’ quedarían fuera del esquema de graduación?

Pienso que precisamente este pasaje, que la misma Longuenesse destaca, puede entregar algunas claves de interpretación para este asunto. Allí se pueden apreciar dos cuestiones: i) el grado de conciencia se plantea en función de la ‘claridad’ de una representación, como Kant sostiene en otros lugares (A117n, B414n; AA 09: 34), y ii) la “oscuridad” sólo se vincula con lo no inmediatamente consciente (AA 07: 135). Por otro lado, en la *Anth.*, cuando Kant se refiere a la ‘conciencia mediata’, explica que esta se refiere más bien a un proceso de inferencia. En otras palabras, a través de una reflexión en torno a un nivel del cual somos conscientes en el presente, podemos inferir elementos que formarían parte de una representación, aunque no seamos capaces de distinguirlos en ese momento.

³⁰ No pretendo sostener que la noción de conciencia de Wolff sea idéntica a la kantiana. Coincido con Wunderlich y Dyck en que se pueden destacar las siguientes diferencias: Kant no identifica la conciencia exactamente (como Wolff) con la claridad, sino más bien con la conciencia de las representaciones que es suficiente para ser consciente de la diferencia entre ellas y otras (B414n). Asimismo, Kant reemplaza el término ‘confusión’ de Wolff por el menos peyorativo ‘indistinto’, debido a la distinción de origen entre sensibilidad y entendimiento (B61) y a la comprensión de que no todas las ideas indistintas son necesariamente confusas (AA 09: 34n). Finalmente, en el pensamiento de Kant, no es la diferenciación la que ocupa el primer plano, sino el acto de *síntesis* (2005, p. 144ss.; 2011, p. 44ss.).

Por ejemplo, allí también Kant describe cómo un observador infiere o es mediatamente consciente de la representación de los ojos de alguien en un determinado momento a través de una reflexión en la que se considera lo que constituye la representación de ‘ser humano’. En este sentido, en B414n se podría argumentar que una representación es oscura o inconsciente en la medida en que no tengo la conciencia de la diferencia entre dos representaciones.

‘Conciencia’ parece emplearse no tanto asociado a una sensación, sino en un sentido similar al de la *Lógica* como “la representación de otra representación que tenemos” (AA 09: 33). Por esto Wunderlich dice que, en este contexto, el uso de conciencia es fundamentalmente “reflexivo” (2005, p. 203). En esa misma obra, Kant menciona que “conciencia de la representación” significa “conciencia de la diversidad de sus partes” (AA 09: 33). En el ejemplo previo, la conciencia de la diferencia entre la representación de un ser humano y sus ojos en determinado momento.

Si se acepta lo anterior, es importante destacar que los términos ‘oscura’ y ‘clara’ no poseen significados *fijos*, sino que dependen de cómo se consideren los elementos en cada caso, respaldando así la concepción según la cual el uso de ‘conciencia’ debe comprenderse como “relacional” (Wunderlich, 2005, p. 203). Por esto, es fundamental señalar que no se puede hablar de una representación oscura sin contar con una representación clara como referencia. De esta manera, se podría interpretar que la gradación no va de claro a oscuro, sino que algo posee un grado de conciencia sólo en relación con su claridad. Por esta razón, parece que Kant asocia una “representación clara” con “conciencia empírica” (A117n, B414n; AA 09: 34).

De esta forma, Kant explica los grados de conciencia en la *Lógica*:

Todas las representaciones *claras* [*klaren*], únicas a las que se aplican las reglas lógicas, se pueden dividir en cuanto son *claras*, en mayor o menor *grado*. Cuando tenemos *conciencia* de toda la representación, mas no de toda la *diversidad de elementos* que en ella se contiene, entonces la representación no es *clara* (AA 09: 33).

Entonces el grado se relaciona con la claridad (*Klarheit*), la cual, a su vez, posee un grado determinado en relación con su distinción (*Deutlichkeit*). Una representación es distinta cuando es posible reconocer una “característica [*Merkmal*] como una parte constituyente de una cosa [...], una representación parcial” (AA 09: 58). Por esta razón, Kant sostiene que las representaciones simples *no* son claras (AA 09: 34).³¹ En cambio, las condiciones para la claridad incluyen: i) estar compuestas por una variedad de elementos y ii) permitir su distinción mutua. Sin embargo, esta distinción no es sólo sensible, sino que puede clasificarse en dos tipos:

i) *Sensible*: la variedad implica aspectos de naturaleza intuitiva. En este caso, una representación se consideraría *indistinta* si los elementos cognitivos no se presentan con la suficiente intensidad para permitir su distinción, como podría suceder entre una mancha y una constelación de estrellas (AA 09: 35).

ii) *Intelectual*: la variedad implicada es de naturaleza conceptual. Así, una representación sería considerada *indistinta* si cierto concepto no puede descomponerse en otras nociones contenidas en él. Por ejemplo, “en la noción de la virtud se contienen como elementos: 1.º la libertad; 2.º la sumisión al deber; y 3.º la sujeción a la ley de las inclinaciones contrarias” (AA 09: 35).

En resumen, hasta aquí he identificado al menos dos posibilidades de graduación. En primer lugar, el grado expuestos en las *Anticipaciones* respecto de todos los fenómenos. En segundo lugar, aquí también he identificado un grado que es posible encontrar en representaciones compuestas (sensible e intelectual) a través de los cuales podemos evaluar la claridad de una representación con conciencia.³² No obstante, es importante destacar que Kant hace hincapié en que esta última distinción es de naturaleza *lógica*, es decir, en lo que conciernen al conocimiento con conciencia (AA 09: 33), lo que sugiere que, en este contexto, no puede considerarse la gradualidad con independencia del conocimiento del objeto. Al respecto, Kant afirma:

³¹ Con ello además Kant indica que no siempre la conciencia tiene grados.

³² Además, Kant distingue procesos que contribuyen a obtener claridad en cada caso. Según Kant, la distinción puede ser *extensiva* o *intensiva* (AA 09: 60). De esta manera, el proceso de distinción puede formarse *intelectualmente* o *analíticamente* (AA 09: 63–64). No hay espacio para detenerse en ellos, pero son compatibles con la descripción realizada hasta ahora.

La lógica no puede ni debe ocuparse más que de ideas claras [...] nosotros no investigamos el origen de las ideas. La lógica trata, es verdad, del conocimiento con conciencia, puesto que el pensamiento ocupa ya el lugar de un parecido conocimiento. Mas la idea o representación no es todavía conocimiento, aunque el conocimiento supone siempre representación (AA 09: 33–34).

Por ende, estas distinciones de segundo orden, relacionadas con la claridad o la distinción, no contribuyen por sí solas a la claridad esperada. En este sentido, los pasajes de la lógica son explícitos al afirmar que estas distinciones se introducen con el propósito de *perfeccionar* el conocimiento (AA 09: 36–38, 40ss.) y no para introducir elementos de naturaleza extramental, como se Kant advertirá en el *cuarto paralogismo A*. Incluso si nos enfocamos en el sentido *psicológico*, es decir, “el yo en cuanto objeto de percepción” (AA 07: 134n), un objeto de percepción se considera sólo en la conjunción de elementos tanto sensibles como intelectuales (A51/B75). Asimismo, la conciencia en sentido psicológico presupone aquel ámbito destacado en el carácter meramente lógico, en la medida en que el sujeto no es doble “en cuanto a la materia (el contenido)” (AA 07: 134n). Por lo tanto, tampoco considera un mero grado de sensación aislado del ámbito propiamente cognoscitivo.

4.2. ¿Por qué vincular la conciencia al problema mente cuerpo?

En la sección anterior, se intentó proporcionar una alternativa para interpretar la evidencia textual presentada por Indregard y Longuenesse, que les permite vincular ciertos pasajes en los que Kant habla de conciencia con perspectivas contemporáneas sobre este asunto. Ahora bien, todavía queda preguntarse si, al margen de la evidencia textual analizada hasta aquí, en el marco del pensamiento de Kant puede plantearse algo así como una brecha explicativa o el problema mente-cuerpo.

En este contexto, sería interesante considerar el pasaje del *cuarto paralogismo A* (A366ss.), puesto que allí Kant presenta un escenario en el que el término ‘conciencia’ podría vincularse al problema mente-cuerpo, pero, a su vez, cuestiona dicha vinculación sobre la base de la desarticulación de un cierto ‘dualismo’ subyacente en el mencionado problema. Allí Kant sostiene que un dualismo ilegítimo surge sólo si consideramos que lo que *causa* la percepción externa es algo ajeno a nuestra mente. Esto se genera a raíz de una “ambigüedad inevitable” en la

interpretación de “*außer*” o “*außer uns*” (A373). Siguiendo a Powell, esta ambigüedad radica en que “objeto exterior” puede significar:

[i)] Dentro de la experiencia, aquellos objetos que percibimos dentro de un marco espacial. [ii)] Cosas en sí mismas, que (presumiblemente) existen fuera de la experiencia. [iii)] Dentro de la experiencia, aquellos objetos que no percibimos, pero que postulamos como existentes dentro de un marco espacial para explicar lo que sí percibimos dentro de ese marco (1990, p. 177).

La posición subyacente a esta confusión se llama ‘realismo trascendental’ —o más precisamente, en este contexto, ‘idealismo empírico’— en contraposición al ‘idealismo trascendental’.³³ Este idealismo empírico afirma que los objetos exteriores tendrían el sentido de ii), por lo tanto, “suponemos que existen pero no forman parte de nuestra experiencia” (Powell, 1990, p. 176), lo que nos habilitaría únicamente a conocer ideas “dentro de nosotros mismos” (A378). Por otro lado, un idealista trascendental sostiene los sentidos i) y iii), en virtud de que el objeto siempre está relacionado con nuestra experiencia (A369, A492/B521, A493/B522). Esto da lugar a dos formas de dualismo, una legítima y otra ilegítima. La última no puede explicar el conocimiento de objetos ni los casos en que hablamos de “validez objetiva” (Simian, 2011, pp. 115–116).

Según Kant, su enfoque se diferencia de otros, como los de Descartes o Berkeley, ya que no presupone una *disparidad* entre los objetos del mundo y de la mente, ni da lugar a un conocimiento privilegiado de uno sobre el otro. Esto evita una conclusión dualista ilegítima. El esfuerzo de Kant por desarticular este dualismo asimétrico aclara los supuestos que subyacen al planteamiento de la disparidad, por lo que Kant ni siquiera necesita plantearse la pregunta sobre la posibilidad de reducir un ámbito al otro. En cambio, Kant busca resolver esta disparidad a través de la proposición de otro modelo que no implica una situación dispar, sino una *simetría* entre los eventos mentales y extramentales. Esto se logra mediante la introducción de nociones como ‘sentido interno’ y ‘sentido externo’, que

³³ El realista trascendental representa las apariencias exteriores (si se concede su realidad) como cosas en sí mismas [*Dinge an sich selbst*], que existirían independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad y, por tanto, también estarían fuera de nosotros según los conceptos puros del entendimiento (A369); mientras que el idealismo trascendental soslaya la anterior contraposición por medio de su propia distinción entre ‘fenómeno’ y ‘cosa en sí’.

representan dos formas de sensibilidad, es decir, *dos aspectos* con los que se explica *un mismo* fenómeno. De esta forma, el objeto empírico surge a partir de una sensación *dada*, que es percibida de manera inmediata de igual forma por el sentido interno que por el externo (A374). Por este motivo, no se requiere de la apelación a ningún correlato fuera de la conciencia que sirva como término de comparación de aquello que se manifiesta como dado en la esfera de la conciencia, a partir de lo cual se pueda corregir aquello que está dado en dicha esfera.

Cuando intentamos identificar el objeto, incluso si fallamos, siempre el objeto se nos da como percepto, es decir, como objeto de nuestra conciencia y, al contrario, “sin percepción, no son posibles ni la ficción misma, ni el sueño” (A377). Por esta razón, según Kant:

[E]ste Yo no es ni intuición ni concepto de objeto alguno, sino la mera forma de la conciencia, que puede acompañar a todas mis representaciones y las puede elevar así al rango de conocimiento, en la medida en que sea dada, además, alguna otra cosa en la intuición, que ofrezca materia para la representación de un objeto (A382).

En rigor, esto no decanta en una posición contra toda forma de dualidad mente-cuerpo, en cierto sentido, esto queda “fuera de nuestro conocimiento” (B428), sino que aquí se concluye que aquella forma del problema que presenta como única alternativa posible la disyuntiva materialismo-idealismo es falsa en la medida en que no realiza la apropiada distinción entre cómo se representa la mente y el cuerpo y cómo son en sí mismos. Con esto, según Kant, el problema sólo surge cuando suponemos que las representaciones fuera de nosotros en un sentido trascendentalmente real, de manera que la interacción con ellas sería un problema en la medida en que la mente tendría que hacer coincidir lo que se exhibe como apariencia con lo que son realmente (A386). No obstante, el idealismo trascendental prescinde de este supuesto, ya que dicha distinción sólo se presenta a nivel de representaciones. Visto así, el problema mente-cuerpo sería un *pseudo-problema* en cuanto se trata de un asunto para el cual no hay herramientas ni para formularlo ni menos para responderlo (Powell, 1990, pp. 196–200; A391).

Por este motivo, sólo en la perspectiva contemporánea la consciencia se presenta como un *problema*, a saber, en la medida en que se entiende como un problema la relación mente-cuerpo. Por el contrario, en la versión kantiana, la consciencia está inserta más bien en una explicación de la experiencia y, en este sentido, no es en sí misma un problema.

Esta explicación no constituye una *tercera alternativa* al reduccionismo y no reduccionismo, sino más bien una *alternativa* a esta disputa misma. Como afirma Ameriks (1983), está claro que Kant sería un 'inmaterialista', es decir, la mente no podría reducirse a un ente material. Esto podría llevar a pensar que Kant también se alinea con quienes creen que la brecha explicativa no puede cerrarse empíricamente (Schlicht, 2016). Sin embargo, lo que considero más interesante es que Kant, en lugar de plantear una solución directa, no habilita las condiciones para la formulación de este problema en términos actuales. Por lo tanto, no responde en ninguna dirección específica.

A diferencia del debate contemporáneo, Kant no distingue entre *dos* estados cuya interacción resulta misteriosa. No hay necesidad de preguntarse sobre la reducción o no reducción de los elementos en juego. A mi juicio, esto se debe a la relación entre las condiciones trascendentales de la experiencia y la experiencia misma de los objetos. En la filosofía trascendental no parece posible describir el nivel trascendental sin hacer referencia al nivel empírico, puesto que ello implicaría, a su vez, "distinguir la forma de los objetos como objetos de cognición de la forma que tienen en sí mismos" (Kern, 2023, p. 105). Esto no se debe a la falta de vocabulario, como en el caso de Nagel,³⁴ sino a que el nivel trascendental no añade nada nuevo a la presentación misma de la representación más que la mera relación entre condiciones formales y elementos empíricos.

4.3. Conciencia y modelo hilemórfico

Como señala La Rocca, la consciencia empírica, en este caso "fenoménica", debe ser "compatible con el principio estructural de la autoconciencia en primer lugar" (2008, p. 468). Kant establece un vínculo de fundamentación

³⁴ Nagel sostiene que las posiciones reduccionistas-fisicalistas no reflexionan sobre las condiciones de verdad de sus enunciados en la medida en que distinguen inapropiadamente cómo son las cosas de cómo se nos aparecen (1974, p. 446ss.). Sin embargo, por ello mismo podría replicarse a Nagel: ¿cuáles son las condiciones a partir de las cuales se afirma que *hay hechos* que exceden en riqueza su capacidad para comunicarlos? En primer término, podría ser importante preguntarse: ¿qué se está intentando comunicar? ¿Un "particular puro" (Anscombe, 2016, p. 38)?

entre condiciones formales y elementos empíricos (B103, A116, A117n, A165/B207), más que entre propiedades intelectuales y sensibles. Como se argumentó, estos últimos sólo son distinguibles mediante operaciones de naturaleza lógica que consideran la participación de elementos sensibles e intelectuales.

Por esta razón, sería ventajoso priorizar la noción de ‘condición’ sobre las de ‘subjetivo’ u ‘objetivo’ (Castillo Vallez y Fuentes González, 2024). Así, se destaca la modalidad (*pos*) sobre la sustancia (*ousía*), evitando la hipostatización de cualquier estructura que cumpla el rol de ‘condición’ y distinguiéndola de otras condiciones y la conjunción de todos los elementos.

Al vincular ‘sensación’ con ‘conciencia’ de esta manera se evita desvincular los elementos cognoscitivos de los meramente sensibles y entender los últimos sólo como un agregado de los primeros. Kant no aboga por tal configuración, sino que:

i) Cuando ‘conciencia’ se vincula a condiciones sensibles o intelectuales para considerar sus grados, no se asocia con el origen de estos elementos, sino con su *carácter lógico* (AA 09: 33). Es decir, el punto de partida de la investigación siempre es una conciencia empírica clara. Al distinguir una forma de conciencia, sólo se destacan distintas formas de un mismo contenido (AA 07: 134n).

ii) Ya sea en el sentido psicológico de conciencia relacionado con la “comparación de cambios en el sentido interno” (AA 07: 134n.) o en el sentido de “sujeto lógico” (A350, A341/B399, A345/B403, A382), no se trata de que la conciencia *añada* contenido sensible nuevo. Ambos sentidos deben ser compatibles con las condiciones más generales del conocimiento en primer lugar.

En este sentido, Kant presenta más bien un modelo *hilemórfico* que reduccionista, ya que la referencia a un aspecto meramente formal *presupone* su vínculo con su aspecto material. Contrariamente, la conciencia como sensación más bien presupone su desvinculación del conocimiento estricto, dando lugar a los problemas destacados anteriormente.³⁵

³⁵ Esto ya ha sido observado en la literatura contemporánea, aunque no con esta denominación: “Cuando veo la lata roja de Coca-Cola sobre la mesa, no parece que experimente dos procesos distintos, uno de los cuales tiene que ver con ‘mi acción activa sobre la superficie de mi cuerpo’ (¿tal vez mi retina?) y el otro con un ‘juicio sobre los hechos objetivos del mundo exterior’. Más bien,

Recientemente, también se ha sugerido que Kant presenta una especie de modelo *hilemórfico* similar al de Aristóteles (Anderson, 2022; Boyle, 2015; Kern, 2023; Pollok, 2017); sin embargo, este modelo carecería de un compromiso ontológico, siendo sólo epistemológico. A pesar de no compartir esta distinción, considero que denominar *hilemórfico* al modelo de Kant es adecuado para el asunto aquí discutido. Especialmente interesante me parece la posición de Wieland (1992), quien establece un paralelo entre los ‘conceptos tópicos’ en Aristóteles y los conceptos de reflexión en Kant.

Wieland examina la pregunta de la literatura aristotélica: ¿hay un significado fijo de los conceptos fundamentales como forma y materia? Sólo lo habría si adoptamos en este contexto una concepción de sinopsis (*Zusammenschau*), que sostenga que es posible encontrar un sentido *sistemático y unitario* de dichos conceptos, permitiendo entender el ámbito en el que se emplean y la relación de dicho ámbito con otros usos del concepto. Para lograrlo, esta perspectiva debe *fijar* el contenido de dichos conceptos.

No es posible encontrar el sentido originario desde el cual derivar los demás usos, porque la unidad de referencia reside en el objeto de análisis mismo, no en los conceptos en relación a un sistema. Según Wieland, no deberíamos buscar ninguna entidad metafísica misteriosa con un rango superior en el orden del ser (1992, p. 204). En realidad, aunque materia y forma pueden aplicarse a todas las cosas, son al mismo tiempo “espacios vacíos” (*Leerstellen*) y, en esta medida, son conceptos desde los cuales los conceptos concretos nunca se derivan (*ableiten*) (p. 205). Con estos conceptos no se busca construir el mundo a partir de elementos dados, sino, a la inversa, subdividir la realidad dada en la experiencia en sus partes constituyentes. Los conceptos más generales de principio son sólo ayudas para ello, es decir, puntos de división (*Einteilungsgesichtpunkte*) (p. 206). En este sentido, el término ‘conciencia’ también sería una herramienta de investigación que se adecúa al caso concreto de cognición y no al contrario,

experimento el rojo como una característica intrínseca de la lata de refresco externa que aparece ante mí en la mesa. Mediante la reflexión filosófica o científica, puedo llegar a una opinión diferente sobre la naturaleza del color experimentado, pero desde dentro, introspectiva y fenomenológicamente, lo experimento como una característica de la lata que está ahí fuera sobre la mesa. Si es así, parece que el aspecto fenoménico, el aspecto sensible, está íntimamente ligado a los estados perceptivos en los que desempeña un papel crucial” (Van Gulick, 2000, p. 95).

por lo cual Kern, Anderson, Pollock y Boyle denominaron al idealismo de Kant como 'formal'.

Asimismo, tampoco puede haber una sinopsis del uso de dichos conceptos, porque en cada caso dependen de una contraparte conceptual correlativa. Lo que se toma como "condición", "forma" o "lógico" en un caso, y "condicionado", "materia" o "psicológico" en otro, "se actualizan conjuntamente en virtud una de la otra" (Kern, 2023, p. 103), tal como Kant aclara en la sección llamada "Anfibología de los conceptos de reflexión" (A260/B316ss.). Si esto es así, considerando el caso contemporáneo, aquello que 'se siente' en una determinada experiencia sería más bien correlativo con la configuración de dicha experiencia concreta. En cambio, en asuntos como la brecha explicativa o el problema mente-cuerpo, el supuesto es más bien que hay un modelo de experiencia meramente sensorial desde el cual se deriva cada caso de sensación. Sin embargo, como se ha expuesto, no hay buenas razones para sostener este supuesto en el pensamiento de Kant.

Según Wieland, el origen del error parece estar en atribuir a estos principios más de lo que realmente son. La estrategia que aquí se ha llamado "hilemórfica" renuncia "simultáneamente a una realización objetiva [*gegenständliche*] y sustantiva [*inhaltiche*]" (1992, p. 206). En el caso de la discusión sobre reduccionismo y no reduccionismo, el punto de partida es si acaso es posible "una explicación completa en términos de entidades más simples" (Chalmers, 1999, p. 71). Es importante señalar que ambas posturas aceptan la premisa de esta pregunta, sin plantearse la posibilidad de cuestionar sus supuestos.

Quien responde afirmativamente establece de antemano que los estados mentales aceptables deben ajustarse al marco fisicalista, lo que permitiría una descripción exhaustiva de todo cuanto existe. Por otro lado, quien responde negativamente se compromete con una distinción exhaustiva entre *dos* estados mentales: la percepción de *x* y la sensación de *x* (Van Gulick, 2000). La percepción podría integrarse en el marco fisicalista, mientras que la conciencia fenoménica no lo haría. De este modo, cualquier intento de investigar la mente parte de esta estructura preestablecida. En consecuencia, la brecha explicativa o el problema mente-cuerpo se presentan desde el inicio de la investigación como un obstáculo, sin importar las particularidades del caso concreto.

Por ejemplo, en el *cuarto paralogismo A*, si Kant usara la configuración contemporánea, debería haber optado por uno de los dos caminos del dilema. Una alternativa sería pensar que la materia de la realidad efectiva puede ser inferida de la conciencia de uno mismo (A371), lo cual podríamos identificar con el reduccionismo. La otra alternativa consistiría en simplemente dudar de la existencia de cosas externas sobre la base de que “son algo diferente de los sentidos mismos” (A371), posición que se puede homologar al no reduccionismo, dado que conoceríamos dos cosas: unas misteriosas y las otras no. Como se aprecia en la sección anterior, lo interesante es que Kant afirma que ambas posiciones representarían lo que él llama ‘realismo trascendental’, en la medida en que se concibe la relación entre elementos como productos inteligibles con independencia de la cognición de objetos de la experiencia (Kern, 2023, p. 93). Así, su ‘idealismo trascendental’, en lugar de elegir alguna de estas alternativas, presenta otra que conserva las virtudes y esquivo los defectos de ambas.

Remontándonos al origen de algunas preocupaciones contemporáneas, esta perspectiva hilemórfica no obliga a que la psicología deje de preguntarse cómo obtener datos para hacer experimentos o estimar el valor de la introspección en este contexto (Watson, 1913; Wundt, 1907). Por el contrario, podría favorecer dicha investigación, como ya han propuesto otras corrientes, en la medida en que “lo subjetivo está intrínsecamente abierto a la validación intersubjetiva” (Varela y Shear, 1999, p. 2). A la inversa, también podría ser perfectamente compatible con una investigación de lo que se denomina ‘mente’ a partir del cuerpo (Palmquist, 2016, p. 212), aunque —contrario a Palmquist— no tanto sobre la base de modernizar las afirmaciones materialistas, sino debido a la eliminación de los supuestos del reduccionismo.

Supongamos que nos preocupa el reciente aumento de licencias médicas por salud mental en Chile (Almonte et al., 2018). Podríamos preguntarnos cuál es la validez del diagnóstico que da origen a estas licencias. Una razón para cuestionarlo podría ser el supuesto de que dicho diagnóstico se basa en ‘variables ocultas’, no directamente observables pero decisivas en este contexto (Gold y Gold, 2014). No obstante, planteada la investigación así, se presupone de antemano el carácter misterioso de dichas

variables, introduciendo una brecha explicativa, con los problemas mencionados anteriormente.

Así, en contraposición al Kant presentado por Indregard y Longuenesse, y en contraste con el resumen de la segunda sección, aquí se pueden obtener las siguientes premisas i, ii y iii y la conclusión iv alternativa:

i) En la literatura contemporánea, la noción de ‘conciencia’ constituye un obstáculo para la investigación y, en esta medida, no puede abordarse de ninguna forma satisfactoria. Por el contrario, en Kant no existe un tratamiento específico, ya que su uso depende de pares conceptuales y contextos mayores de explicación, como el conocimiento de objetos.

ii) Vimos cómo la discusión entre reduccionistas y no reduccionistas se sitúa sobre la base de supuestos comunes y, en definitiva, *dos* estados que se presentan a un mismo nivel. Aquí, la relación entre ‘objeto empírico’ y ‘condiciones trascendentales’ implica un uso de ‘conciencia’ que no pretende una investigación totalmente independiente. La relación entre la conciencia trascendental y la empírica cumple la función de condición y de conjunción de condición y condicionado, respectivamente. Por ello, preguntar, como Longuenesse, por un caso concreto de ‘conciencia fenoménica’ parece implicar preguntar por algo así como un ‘particular desnudo’ o ‘puro’ de la descripción de la cual depende.³⁶

iii) En el panorama actual se adopta una posición de *sinopsis*, en la medida en que se establece la posibilidad de dar unidad a la investigación a partir de conceptos básicos, respecto de los cuales se *fija* un contenido y de él pueden obtenerse los siguientes casos concretos. En Kant, esta perspectiva no es adecuada en el caso del uso de nociones como ‘conciencia’, puesto que se emplea al margen de un compromiso teórico en torno al estatus del mundo. Su significado, a su vez, depende de cuál es la relación con los demás elementos vinculados en una determinada configuración conceptual y con el caso en cuestión en el cual dicho término es empleado.

³⁶ En un ámbito distinto al presentado aquí, pero esta observación se inspira en la respuesta de Anscombe: “Debería haber caído en cuenta de inmediato de que aquí nos encontrábamos en el terreno de los «particulares puros» [*bare particulars*]: ¿cuál es el sujeto que tiene todos estos predicados? La respuesta apropiada a «¿Cuál es la acción que tiene todas estas descripciones?» es dar una de las descripciones. Cualquiera, no importa cuál; o, quizás, lo mejor sería ofrecer una elección diciendo «Tome la que prefiera»” (2016, p. 38).

iv) Por lo tanto, aquí no hay necesidad de asumir ni la brecha ni el problema mente-cuerpo, ya que no existe una brecha salvable o insalvable en los elementos en juego.

5. Conclusión

Para concluir, quiero resaltar que este artículo busca sugerir que para comprender un concepto filosófico como la ‘conciencia’, no basta con estudiarlo de forma circunscrita a un autor y tradición; además, es esencial comprender la configuración conceptual mediante la cual dicho concepto se vincula con otros y el entramado teórico que sustenta esta configuración. Si se acepta lo presentado aquí, lo interesante es que, dependiendo del contexto en el que se emplee el término ‘conciencia’ o ‘conciencia fenoménica’, pueden surgir problemas o incluirse como un elemento más en la explicación del conocimiento de objetos, sin que ‘conciencia’ se vincule directamente con un problema. Así, de un mismo término emergen caminos de investigación mutuamente incompatibles.

Se ha argüido que, en el contexto contemporáneo, las condiciones de generación del problema de la conciencia dependen de asumir, por ejemplo, que la conciencia fenoménica está escindida. Esto da lugar al asunto de la brecha y al problema mente-cuerpo. Por el contrario, la perspectiva de Kant no toma en cuenta este supuesto en su explicación, sino que *lo cuestiona*. Al menos en los pasajes de Kant considerados aquí, ‘conciencia’ se vincula más bien con la búsqueda de consolidar un discurso sobre el conocimiento de los objetos.

Por lo tanto, sólo surge un ‘problema de la conciencia’ si consideramos los supuestos contemporáneos. Sin embargo, como se aprecia en la historia del uso del término ‘conciencia’, estos supuestos no son necesariamente verdaderos para todos los usos del concepto.

Ahora bien, no quisiera que se desprenda de lo anterior que el objetivo de este artículo es ofrecer la trivialidad de que ‘Kant lo dijo primero’, ya que la presente inclusión de Kant es más bien —siguiendo a Rawls (1999, p. 305)— ‘kantiana’, que ‘de Kant’. Tampoco —como ya ironizó Borges en torno a Kafka (1952)— se trata meramente de indicar que Kant es precursor de esta disputa reciente. Mucho menos se pretende dar automáticamente por verdadera la estrategia kantiana, puesto que requeriría

un análisis más exhaustivo. Por ahora, simplemente quiero señalar ciertos problemas que surgen al considerar sin reflexión o incluso al vincular de manera necesaria la conciencia a un determinado problema. La ventaja más relevante de la elección de Kant aquí es que ofrece un marco propicio para situar a algún investigador interesado en este asunto en una perspectiva que difícilmente podría haber adquirido a partir del debate contemporáneo.

En efecto, la consecuencia actual del denominado proyecto 'naturalista' implica intencionadamente soslayar todo aquello que pueda ser considerado 'metafísica'. No obstante, quizás justamente aquello catalogado peyorativamente de este modo sea clave para arrojar luz sobre los verdaderos supuestos metafísicos de la investigación, que tal vez se asumieron irreflexivamente y que pueden llevar a la innecesaria propuesta de situar a un concepto en el contexto de un problema.

Referencias

Alarcón Zambrano, N. (2018). El problema de la consciencia en la filosofía contemporánea. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 28(2), 429–442. <https://doi.org/10.15443/RL2831>

Almonte, J. C., Muñoz, P. y Parrini, J. (2018). Licencia médica psiquiátrica: revisión de los efectos positivos y negativos del reposo. *Revista Médica de Chile*, 146(4), 494–501.

<https://dx.doi.org/10.4067/s0034-98872018000400494>

Ameriks, K. (1983). *Kant's theory of mind*. Oxford University Press.

Anderson, R. L. (2022). Transcendental idealism as formal idealism. *European Journal of Philosophy*, 30(3), 899–923. <https://doi.org/10.1111/ejop.12753>

Anscombe, G. E. M. (2016) Bajo una descripción. En J. Ormeño, *Acciones, razones y agentes* (pp. 38–54). LOM.

Arias Domínguez, A. (2018). La brecha explicativa y la jerga de la concebibilidad. *Thémata*, 57, 173–190.

Arias Domínguez, A. (2021). *Introducción a la ciencia de la conciencia: El estudio de la experiencia subjetiva en filosofía, psicología y neurociencias*. Catarata.

- Bennett, M. R. y Hacker, P. M. S. (2022). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Wiley-Blackwell.
- Block, N. (1994). Qualia. En S. Guttenplan (Ed.), *Blackwell Companion to the Philosophy of Mind* (514–525). Blackwell.
- Block, N. (1995). On a confusion about the function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 227–247.
- Borges, J. L. (1952). Kafka y sus precursores. En *Otras inquisiciones* (pp. 710–712). Sur.
- Boyle, M. (2015). Die Spontaneität des Verstandes bei Kant und einigen Neokantianern. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 63(4).
- Campbell, K. (1970). *Body and Mind*. Macmillan.
- Castillo Vallez, J. y Fuentes González, J. (2024). Propiedad en lugar de reflexividad en la comprensión de la autoconciencia y la autonomía en Kant. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(3), 567–580. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.87211>
- Chalmers, D. (1995). Fing up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200–219.
- Chalmers, D. (1999). *La mente consciente*. Gedisa.
- Churchland, P. S. (1994). Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness? *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 67(4), 23–40. <https://doi.org/10.2307/3130741>
- Crick, F. (1994). *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. Charles Scribner's Sons.
- Crusius, C. (1745). *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*. Johann Friedrich Gleditsch.
- Crusius, C. (1747). *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*. Johann Friedrich Gleditsch.
- Dennett D. (1991). *Consciousness Explained*. Little, Brown and Company.
- Dyck, C. W. (2011). A Wolff in Kant's Clothing: Christian Wolff's Influence on Kant's Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology. *Philosophy Compass*, 6(1), 44–53. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00370.x>

- Goff, P., Seager, W. y Allen-Hermanson, S. (2022). Panpsychism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Gold, J. y Gold, I. (2014). *Suspicious Minds: How Culture Shapes Madness*. Free Press.
- Indregard, J. (2018). Consciousness as Inner Sensation: Crusius and Kant. *Ergo*, 5(7), 173–202.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, 32, 127–136.
- Jáuregui, C. (2008). *Sentido interno y subjetividad: Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de I. Kant*. Prometeo Libros.
- Kant I. (1900ss.). *Gesammelte Schriften*, Bd. 1–22, Preussische Akademie der Wissenschaften, 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 24, Berlín, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la Razón Pura*. FCE.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. FCE.
- Kern, A. (2023). The “Original” Form of Cognition: On Kant’s Hylomorphism. En J. Pier (Ed.), *Limits of Intelligibility: Issues from Kant and Wittgenstein*. Routledge.
- Kim, J. (2011). *Philosophy of mind*. Routledge.
- Koch, C., Massimini, M., Boly, M. y Tononi, G. (2016). Neural correlates of consciousness: progress and problems. *Nature Reviews Neuroscience*, 17(5), 307–321. <https://doi.org/10.1038/nrn.2016.22>
- Kraus, K. (2020). *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation. The Nature of inner Experience*. Cambridge University Press.
- Kriegel, U. (2009). Mysterianism. En T. Bayne, A. Cleermans y P. Wilken (Eds.), *The Oxford Companion to Consciousness*. Oxford University Press.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Harvard University Press.
- La Rocca, C. (2008). Der dunkle Verstand. Unbewusste Vorstellungen und Selbstbewusstsein bei Kant. En V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida y

- M. Ruffing (Eds.), *Law and Peace in Kant's Philosophy* (pp. 457–468). Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110210347.2.457>
- Levine, J. (1983). Materialism and Qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64(4), 354–361. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1983.tb00207.x>
- Levine, J. (1993). On leaving out what it's like. En M. Davies y G. Humphreys (Eds.), *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays* (pp. 543–557). Blackwell.
- Levine, J. (2001). *Purple Haze: The Puzzle of Conscious Experience*. The MIT Press.
- Locke, J. (2005). *An Essay Concerning Human Understanding*. FCE.
- Longuenesse, B. (2017). *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*. Oxford University Press.
- Longuenesse, B. (2023). Kant on Consciousness and its Limits. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 117(1), 7–26. <https://doi.org/10.3917/rmm.231.0007>
- McGinn, C. (1995). Consciousness and space. En T. Metzinger (Ed.), *Conscious Experience* (pp. 220–230). Ferdinand Schöningh.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435. <https://doi.org/10.2307/2183914>
- Nagel, T. (1979). Panpsychism. En *Mortal Questions* (pp. 181–195). Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. Oxford University Press.
- Nagel, T. (2000). The Psychophysical Nexus. En P. Boghossian y C. Peacocke (Eds.), *New Essays on the A Priori* (pp. 432–471). Clarendon Press.
- Nagel, T. (2014). *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*. Biblioteca Nueva.
- Palmquist, S. R. (2016). Kant's Perspectival Solution to the Mind-Body Problem: Or, Why Eliminative Materialists must be Kantians. *Culture and Dialogue*, 4(1), 194–213. <https://doi.org/10.1163/24683949-12340010>

- Pollok, K. (2017). *Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reason*. Cambridge University Press.
- Powell, T. (1990). *Kant's Theory of Self-Consciousness*. Clarendon Press.
- Rawls, J. (1999). Kantian Constructivism in Moral Theory. En S. R. Freeman (Ed.), *Collected Papers* (pp. 515–572). Harvard University Press.
- Rey, G. y McGinn, C. (1993). The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution. *The Philosophical Review*, 102(2), 274. <https://doi.org/10.2307/2186044>
- Rosefeldt, T. (2000). *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Philo.
- Rosenthal D. (2005). *Consciousness and Mind*. Oxford University Press.
- Schlicht, T. (2016). Kant and the problem of consciousness. En S. Leach y J. Tartaglia (Eds.), *Consciousness and the great philosophers* (pp. 115–124). Routledge.
- Searle, J. R. (2000). *El misterio de la conciencia. Intercambios con Daniel Dennett y David J. Chalmers*. Paidós.
- Serck-Hanssen, C. (2009). Kant on Consciousness. En S. Heinämaa y M. Reuter (Eds.), *Psychology and Philosophy* (pp. 139–158). Springer.
- Simian V. R. (2011). La Existencia y la Fundamentación de la Metafísica. *Ideas y Valores*, 60(147), 113–141.
- Stepanenko, P. (2008). *Unidad de la conciencia y objetividad. Ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*. UNAM.
- Sturm, T. y Wunderlich F. (2010). Kant and the Scientific Study of Consciousness. *History of the Human Sciences*, 23(3), 48–71. <https://doi.org/10.1177/0952695110363355>
- Sutherland, S. (1989). *Macmillan dictionary of psychology*. Macmillan Press.
- Thiel, U. (1996). Between Wolff and Kant: Merian's Theory of Apperception. *Journal of the History of Philosophy*, 34, 213–32.
- Thiel, U. (2011). *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford University Press.

- Tononi, G. y Koch, C. (2008). The Neural Correlates of Consciousness. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124(1), 239–261. <https://doi.org/10.1196/annals.1440.004>
- Tye, M. (2021). Qualia. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Van Gulick, R. (2000). Closing the gap? *Journal of Consciousness Studies*, 7(4): 93–97.
- Van Gulick, R. (2021). Consciousness. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Varela, F. y Shear, J. (1999). First-Person Methodologies: What, Why, How? *Journal Consciousness Studies*, 6, 1–14.
- Watson, J. B. (1913) Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, 20, 158–177.
- Wieland, W. (1992). *Die aristotelische Physik*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolff, C. (1751). *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Renger.
- Wu, W. (2018). The Neuroscience of Consciousness. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Wunderlich, F. (2005). *Kant und die Bewußtseinstheorien 18. Jahrhunderts*. Walter de Gruyter.
- Wundt, W. M. (1907) Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkes. *Psychologische Studien*, 8, 301–360.

Recibido: 14/01/2024

Aceptado: 14/12/2024

La autorización de la razón teórica y los fines naturales en Kant

ANA VIEYRA¹

Resumen

En este trabajo se busca examinar el problema de la justificación racional de los principios y conceptos de la razón para el conocimiento teórico, partiendo de las afirmaciones de Kant en el Apéndice de la Dialéctica Trascendental de la *Crítica a la razón pura*. Mi propósito es introducir el problema y mostrar de qué forma considero que Kant abre una posible avenida de justificación a partir de la objetividad de la explicación del enjuiciamiento teleológico para los seres organizados en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Buscaré mostrar cómo las afirmaciones de Kant sobre el rol positivo de la razón en el conocimiento teórico presentan un problema interpretativo. Este problema requiere una resolución que atienda la dimensión realista u objetiva demandada por la idea misma de la razón en sus fines propiamente *teóricos*.

Palabras clave: Kant, razón teórica, naturaleza, teleología, sistematicidad.

The authority of theoretical reason and natural ends in Kant

Abstract

This paper seeks to examine the problem of the rational justification for the principles and concepts of reason for theoretical knowledge, departing from Kant's claims in the Appendix to the Transcendental Dialectic in the *Critique of pure reason*. My aim is to introduce the problem and show how, in my view, Kant opens the path for a possible rational justification through the objectivity granted to the teleological judgment for the explanation of organized beings in the *Critique of the power of judgment*. I aim to show how Kant's affirmations regarding the positive role of reason in theoretical cognition present an interpretative problem. This problem, I argue, requires a resolution which attends to the realistic or objective element demanded by the very idea of the properly *theoretical* aims of reason.

Keywords: Kant, theoretical reason, nature, teleology, systematicity.

¹ Emory University, Atlanta. Contacto: avieyra@emory.edu. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8726-7143>. Agradezco a los compañeros del Seminario Permanente de Estudios Kantianos por sus valiosos comentarios y sugerencias a la primera versión de este trabajo, especialmente a Montserrat Rodríguez, Johan Mayorga, y Javier Fuentes. Agradezco también a los reseñadores anónimos por sus valiosas sugerencias.

1. Introducción

En el controversial Apéndice a la Dialéctica Transcendental de la *Crítica a la razón pura* (KrV), Kant propone un rol positivo para la razón en el conocimiento teórico de la naturaleza: los principios y conceptos trascendentales de la razón tienen un uso regulativo que les otorga, de acuerdo con Kant, una cierta “validez objetiva” (KrV, A664/B692). Pese a que las interpretaciones difieren sobre la naturaleza de este rol positivo, es claro que para Kant la ciencia misma requiere tener la forma de una unidad sistemática, forma para la cual es necesaria la contribución de la razón más allá de las posibilidades del entendimiento.² Esta es precisamente la función de los conceptos puros de la razón: deben servir como “principios regulativos para la unidad sistemática de lo múltiple de la cognición empírica en general, a través de lo cual esta cognición [...] es cultivada y corregida más de lo que sucedería sin tales ideas” (A671/B699). Mas no es claro por qué un principio con una validez ‘meramente regulativa’ sería beneficioso o incluso necesario para la ciencia: si los principios de la razón en el conocimiento teórico deben tomarse como ‘máximas’ regulativas que no corresponden con la realidad de los objetos naturales,³ fuera de nuestra constitución subjetiva, ¿qué motiva la interrogación de la naturaleza de acuerdo con la idea de una totalidad sistemática? Así, en este trabajo me interesa la pregunta por la justificación de la autoridad de los principios y conceptos de la razón para el conocimiento teórico según Kant. Mi propósito es introducir el problema y mostrar de qué forma considero que Kant abre una posible vía de justificación a partir de la objetividad del enjuiciamiento teleológico para los seres organizados en la *Crítica de la facultad de juzgar* (KU). En la tercera *Crítica*, Kant afirma que la forma teleológica de juzgar a la naturaleza por medio de fines naturales que se nos ha hecho evidente por los seres organizados “nos ha autorizado a [concebir] la idea de un gran sistema de fines de la naturaleza” (AA 5: 380). Esto, como intentaré mostrar, abre la puerta para comenzar a entender una cierta “validez objetiva” para la razón en su uso teórico que se desliga de una

² Kant explica: “Toda teoría, cuando ha de formar un sistema, es decir, un todo de conocimiento ordenado según principios, se llama ciencia” (AA 4: 467; cf. KrV, A645/B673).

³ Es importante señalar que Kant diferencia entre realidad como *Realität* y actualidad, o *Wirklichkeit*. La categoría de *Wirklichkeit* es utilizada dentro de la sección de los Postulados del Pensar Empírico, donde Kant define actualidad de la siguiente manera: “Lo que se halla en interdependencia [*zusammenhängt*] con las condiciones materiales de la experiencia es *real* [actual, *wirklich*]” (KrV, A218/B265–266). Es en este sentido considero que debemos entender la noción de la no-realidad de los principios regulativos. Agradezco a un revisor anónimo por sugerir esta aclaración.

posible contribución a la constitución de la forma general de la experiencia, pero que a su vez tiene un tenor ‘realista’. Si bien la propuesta no equivale a una teoría acerca de cómo comprender la contribución positiva de la razón en Kant, mi propósito aquí es más bien abrir la puerta para entender el valor epistémico de principios intangibles para la comprensión de la naturaleza.

En la primera sección del presente trabajo, introduciré el problema a partir del rol ‘positivo’ de la razón que Kant elucida en el Apéndice a la Dialéctica Trascendental (en adelante, ‘Apéndice’). En la segunda sección, presentaré las principales alternativas interpretativas en torno a la necesidad de los principios y conceptos de la razón para el conocimiento teórico, presentando las posibles fortalezas y debilidades de cada lectura. En la tercera parte del trabajo, introduzco la necesidad del juicio teleológico para los fines naturales en la KU como una posible vía para la resolución del problema por la justificación racional de asumir la unidad sistemática en la naturaleza.

1. El problema del estatus de los principios de la razón para el conocimiento teórico

En la Analítica Trascendental de la KrV, Kant provee los recursos necesarios para comprender cómo es posible la experiencia de objetos a través de las categorías que sintetizan y ordenan lo recibido por la sensibilidad. La sensibilidad a su vez está condicionada por las formas puras *a priori* de la intuición: el tiempo y el espacio (cf. A50/B74ss.). La razón es la facultad que va más allá de la experiencia ordenada bajo las categorías del entendimiento. En su uso positivo, Kant menciona que la razón, en contraste con el entendimiento, es la facultad que funciona para la comprensión conceptual (*begreifen*): es por medio de la razón que el entendimiento puede ser traído a “una conexión interrelacionada consigo mismo, de manera análoga a cómo el entendimiento trae lo múltiple en la intuición bajo conceptos y a través de estos a una conexión” (A305/B362). Pese a que los fenómenos dan el “material para las inferencias”, tal que sólo por medio de este material “es posible la cognición y la determinación de un objeto” (A310/B367), es únicamente gracias a la razón que este material puede ser llevado bajo “la unidad más elevada del pensar” (A298/B355).

La relativa tendencia hacia lo trascendente es parte de la ‘dialéctica’ natural de la razón, dado que la razón pura no se dirige de forma *directa* a los objetos de la experiencia posible. Como sabemos, con respecto a los conceptos producidos por la razón, Kant explica su inconmensurabilidad con respecto a la experiencia ordenada por las leyes del entendimiento:

pues, en efecto, de un objeto que haya de ser adecuado a la exigencia de la razón no es posible concepto alguno del entendimiento, es decir tal que pueda ser exhibido en una experiencia posible y que pueda hacerse intuible en ella (A338–339/B396).

Ahora bien, como es bien sabido, para Kant uno de los propósitos de la filosofía en tanto *crítica* es fundamentar la posibilidad de la metafísica como *ciencia*, lo que requiere el desarrollo del proyecto negativo de mostrar cómo la razón inevitablemente, por su propia naturaleza, intenta conocer más allá de la experiencia posible. Kant dedica la mayor parte de la Dialéctica Trascendental a la tarea de mostrar cómo la razón pura produce resultados sofisticados al intentar rebasar los límites de su uso legítimo en la experiencia. Una vez reconocida esta tendencia natural de la razón, es posible determinar cuáles son las formas como tal tendencia lleva a la razón a caer en errores, al producir inferencias sofisticadas que se derivan de lo que Kant llama la “ilusión trascendental” (A338/B396ss.).

En este sentido, el libro segundo de la Dialéctica Trascendental tiene como propósito “descubrir la ilusión” en los juicios trascendentales, para así “protegernos del engaño” (A298/B354). Pese a esto, Kant reserva un rol positivo para la razón en la cognición humana, una vez sus límites legítimos han sido establecidos mediante el método de la crítica. En principio, la sugerencia de un rol positivo introduce un problema filosófico, pues la forma en la que Kant ha establecido la legitimidad (en el sentido de la *validez objetiva*) de las categorías del entendimiento ha sido mediante una deducción trascendental. Tal deducción ha tenido el significado de mostrar cómo las categorías son necesarias para la *constitución* de la experiencia, o de la *forma general* de la experiencia (cf. B116–117). En contraste, como Kant explica, los conceptos y principios de la razón no tienen validez para los objetos de la experiencia posible: los principios de la razón, cuando se consideran como aplicables a objetos de la experiencia, “son todos

dialécticos” (A786/B815). Entonces, ninguna deducción similar sería en principio posible para los conceptos y principios propios de la razón. Es necesario o bien encontrar otra forma de probar la validez de principios que no dependa de su aplicabilidad a objetos de la experiencia en general, o bien aceptar que los principios de la razón no pueden ser mostrados como objetivamente válidos para el conocimiento teórico, lo cual resultaría decepcionante para los prospectos de un rol positivo de la razón teórica.

Como hemos visto, Kant establece de forma clara que la razón “nunca aplica de forma directa a la experiencia o a cualquier objeto” (A302/B359; cf. A335/B392). Esto al menos se sigue si “experiencia” es aquí entendida en línea con el uso del término al que llegamos en la *Análisis Transcendental*, y que parecería ser el sentido primordial de “experiencia” en Kant: como la unidad sintética de las percepciones, que “consiste de intuiciones, pertenecientes a la sensibilidad, y juicios, que pertenecen solamente al entendimiento” (AA 4: 304; v. también KrV, A110, A124ss., A156/B195). Mas la razón sí tiene conceptos y principios propios. Concentrándonos en estos primeros, los conceptos *a priori* de la razón son las *ideas trascendentales*: la idea cosmológica (el mundo), la idea psicológica (el alma) y la idea teológica (Dios).⁴ Estos conceptos no son inventos arbitrarios o meros objetos de nuestra imaginación. Por el contrario, han sido producidos de manera necesaria por “la razón de acuerdo con sus leyes originarias” (A338/B397). Más aún: en el Apéndice, Kant propone que las ideas y principios de la razón tienen un uso *objetivamente válido*. Al parecer, contradiciendo sus propias afirmaciones anteriores acerca de la imposibilidad de una ‘deducción’ de las ideas (cf. A336/B393), Kant aquí afirma que tal deducción no sólo es posible, sino necesaria si el propósito es mostrar que tales conceptos no son meras entidades del pensamiento (*Gedankenwesen*), invenciones arbitrarias sin contenido objetivo alguno (cf. A669–670/B697–698). Como Kant establece, la deducción de las ideas equivaldría a una demostración de su “validez objetiva” como conceptos *regulativos*, necesarios no para la experiencia posible o la posibilidad de objetos en general (como lo serían si fuesen

⁴ Kant distingue entre los principios de la razón en tanto “*máximas*” que descansan sobre el “interés especulativo” de la razón (A666/B694) y las *ideas* de la razón. Pese a que sería importante ahondar en esta distinción, para los propósitos de este trabajo, podemos considerar las máximas y las ideas de la razón desde su punto en común, que consiste en contribuir a la perfecta unidad sistemática de las cogniciones. Para una interpretación del origen de las tres ideas de la razón en las formas del silogismo, v. Caimi (2019).

constitutivos), sino más bien como “principios *regulativos* para la unidad sistemática de lo múltiple de la cognición empírica en general, a través de lo cual esta cognición [...] es *cultivada y corregida* más de lo que sucedería sin tales ideas” (A671/B699).

La forma como Kant parece intentar establecer esta validez objetiva de las ideas es demostrando su provecho para la cognición científica, o los fines teóricos de la razón, siempre y cuando estas ideas sean comprendidas en su forma correcta, en lugar de hipostasiadas como objetos reales. En el Apéndice, Kant explica que las ideas, en su forma *regulativa*, tienen un uso “excelente e indispensablemente necesario” en el conocimiento teórico (A644/B672). Kant aclara:

[las ideas] tienen un uso regulativo excelente e indispensablemente necesario, que consiste en dirigir al entendimiento hacia cierta meta, en atención a la cual las líneas directrices de todas las reglas de él convergen en un punto que, aunque es sólo una idea (*focus imaginarius*), es decir, [aunque es sólo] un punto del cual no parten, en verdad, los conceptos del entendimiento —ya que él está enteramente fuera de los límites de la experiencia posible—, sirve sin embargo para procurarles la máxima unidad junto con la máxima extensión (A644/B672).

La búsqueda de la razón de una unidad sistemática en las cogniciones del entendimiento es indispensable para nuestros fines teóricos: la presentación de la naturaleza como “un sistema interconectado de acuerdo con leyes necesarias” en lugar de como un “mero agregado contingente” (A645/B673). Esta idea de la razón no puede ser un objeto de la experiencia posible para seres como nosotros: no es un concepto de objetos, sino más bien una *regla* guiando al entendimiento en la determinación de sus cogniciones, de manera tal que estas puedan ser exhibidas bajo la forma de un todo sistemáticamente organizado. Esto parecería ser un argumento de carácter pragmático, incluso empírico, para el uso de la razón: la experiencia muestra que el uso regulativo de las ideas *beneficia* nuestros fines teóricos. Pero Kant parece ir todavía más lejos, pues en ciertos pasajes Kant establece la necesidad de estas ideas para procurar un estándar de *evaluación* de nuestro conocimiento de la naturaleza: “Tales conceptos de la razón no se obtienen de la naturaleza; más bien interrogamos a la naturaleza de acuerdo con esas ideas, y *tenemos por deficiente nuestro conocimiento mientras no*

sea adecuado a ellas” (A645–646/B670–671, énfasis añadido). Las ideas parecen tener un rol normativo para las cogniciones científicas.

Con respecto a la razón teórica, es crucial recordar también que para Kant la cognición teórica se distingue de la práctica en tanto que en el conocimiento teórico es el *objeto* el que debe determinar el *concepto*, mientras que en la práctica podemos partir del *concepto* para determinar objetos (Bix–x). Esto es importante, pues muestra la primacía del *objeto* en el conocimiento teórico: en este tipo de conocimiento, se busca determinar algo acerca del objeto, en lugar de, como sucede en la cognición práctica, “hacer al objeto *actual*” (Bx).

La pregunta que me interesa perseguir a partir de estas afirmaciones es la siguiente. Una vez descartamos la noción de que las ideas de la razón podrían ser validadas en términos de proveer la forma constitutiva de la experiencia en general (o la naturaleza entendida como el “conjunto de todos los fenómenos” [B163]), y aceptando que su validez regulativa está intrínsecamente conectada con su indispensabilidad para la investigación teórica sobre la naturaleza, ¿qué justifica la validez objetiva de la razón (específicamente las ideas y principios) en el caso específico del conocimiento teórico? ¿Por qué Kant considera necesaria e indispensable la interrogación de la naturaleza bajo la idea regulativa de una unidad sistemática? En la primera *Crítica*, Kant mismo parece evadir responder a esta pregunta de forma unívoca, enfatizando tanto el aspecto ‘trascendental’ del principio, como su falta de ‘realidad objetiva’ y su estatus ‘meramente regulativo’. Sobre el estatus ‘trascendental’ del principio de la razón, Kant reconoce que la validez lógica de las máximas de sistematicidad que guían la investigación científica sólo tiene sentido si está basada en un principio trascendental de la razón a través del cual “tal unidad sistemática es asumida a priori como necesaria perteneciendo al objeto mismo” (A650–651/B678–679). Mas es cuestionable si de hecho Kant propone o justifica tal ‘principio trascendental’ y, en caso de afirmar la introducción del principio, es cuestionable en qué consiste exactamente su estatus ‘trascendental’, dado que Kant reconoce que los principios de la razón no presentan reglas para el orden constitutivo de la experiencia, sino *máximas* para el entendimiento en su ‘uso correcto’.⁵ En una lectura fuerte, el principio que exige asumir la

⁵ Para una contextualización y discusión de las interpretaciones en torno a la ‘deducción’ de las ideas en el Apéndice, v. Ypi (2021, esp. cap. 5).

unidad sistemática de la naturaleza sería ‘trascendental’ en tanto que es condición de posibilidad para el uso mismo del entendimiento, por lo que tenemos que *presuponer* “la unidad sistemática de la naturaleza como objetivamente válida y necesaria” (A651/B679).⁶ Pero considerar el principio de la unidad sistemática de la naturaleza como condición de posibilidad para el uso ‘correcto’ del entendimiento, como señala Guyer (2005, p. 26), parece estar en conflicto con el carácter *regulativo* de las máximas de la razón teórica, y con que estas, pese a ser múltiples, no entran en contradicción entre sí.⁷ Más grave aún: en la sección de la Doctrina del Método titulada “El Canon de la Razón Pura”, Kant parece rechazar que las ideas de la razón sean relevantes para la cognición teórica en absoluto, una vez más demostrando una posible tensión con su análisis en la segunda parte del Apéndice.⁸

2. Interpretaciones

La ambigüedad textual y filosófica ha abierto el campo para diversas interpretaciones del rol positivo de la razón, su importancia teórica y práctica, y su relación con los principios que ordenan y coordinan la investigación científica de la naturaleza. El Apéndice ha sido descrito en la literatura como una sección “extremadamente inestable” (Kemp Smith, 2003, p. 547), lo cual parecería reflejarse en el relativo desinterés con el que se le ha recibido.⁹ Mas, gracias en parte a un resurgimiento en el interés

⁶ Estos principios son: “1) el principio de la *homogeneidad* de lo múltiple bajo géneros superiores; 2) mediante un principio de la *variedad* de lo homogéneo bajo especies inferiores; y para completar la unidad sistemática, [la razón] añade 3) aún una ley de la *afinidad* de todos los conceptos, que manda un tránsito continuo de cada especie a cada una de las otras, a través de un crecimiento gradual de la diferencia” (A657–658/B685–686).

⁷ Esto lleva a Guyer a concluir que “no hay fundamento alguno para suponer” que el principio de unidad sistemática, como las ideas regulativas, “sea una condición necesaria para el descubrimiento exitoso del entendimiento y el uso de conceptos empíricos” [“there is no ground for supposing it to be a necessary condition for understanding’s successful discovery and deployment of such concepts”] (2005, p. 28). Gracias a Montserrat Rodríguez por presionarme en el punto del principio trascendental.

⁸ En el Canon, Kant explica que la utilidad de las ideas de la razón emerge de sus posibilidades *prácticas*, no de provecho teórico alguno: “Si, entonces, estas tres proposiciones cardinales no son en absoluto necesarias para nuestro conocer, y aun así son insistentemente recomendadas para nosotros por nuestra razón, su importancia debe más bien ser delimitada a lo *práctico*” (A799–800/B827–828). Una interpretación ‘fuerte’ de esta conclusión y el argumento apoyándola parecería contradecir o por lo menos implicar problemas para los argumentos defendidos por Kant en el Apéndice, pues sugiere que de hecho las ideas de la razón no tienen (gran) importancia teórica.

⁹ Una excepción importante puede ser identificada en el uso de la *idea* en el desarrollo de la noción del método idealista en Schelling y Hegel. Pese a que no es aquí posible desarrollar este punto,

hacia las posibles contribuciones de Kant para la filosofía de la ciencia, se ha buscado comprender la prominencia que Kant da al quehacer de la razón en el ordenamiento de las cogniciones científicas, y especialmente a la idea de *sistematicidad* para el conocimiento científico y la posibilidad de fundamentar la necesidad nómica de las leyes de las ciencias particulares más allá de la necesidad apodíctica que Kant le atribuye a la mecánica newtoniana (v. Breitenbach, 2021; Kreines, 2009, 2017; McNulty, 2015; Watkins, 2005). Esto a su vez ha generado mayor interés en el rol del Apéndice: la naturaleza de los ‘principios regulativos’, la ‘deducción’ de las ideas, y la conexión entre los principios del Apéndice y las motivaciones sistemáticas de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

Sin pretender hacerle justicia a la complejidad de las distintas propuestas que han surgido en la literatura secundaria, buscaré en esta sección explorar cómo se justifica la contribución de las ideas y principios regulativos de la razón en el conocimiento teórico. Como nota preliminar, es importante reconocer que la forma de interpretar el papel de la razón para la ciencia está intrínsecamente conectada con debates bien conocidos en la literatura secundaria en torno a la filosofía teórica de Kant. Una comprensión apropiada de estas interrelaciones va más allá de los límites del presente trabajo. Cabe mencionar que una defensa fuerte del rol positivo de la razón suele estar motivada o bien por un intento de dar cuenta de la primacía de la razón práctica sugerida por Kant en el Canon, o bien por una lectura ‘organicista’ de la relación entre las facultades cognitivas, donde, de acuerdo con los defensores de la lectura, la experiencia humana necesariamente requiere de la contribución interconectada de la razón, el entendimiento y la intuición sensible (v. Geiger, 2003, 2022; Hamid, 2022; Stepanenko, 1996). Esta visión nos llevaría a formular la noción de ‘experiencia’ en Kant de forma tal que no fuera vista meramente como el producto de la síntesis de lo múltiple por las formas de la intuición y las categorías del entendimiento, sino siempre implicando una unidad orgánica de cooperación entre las facultades, donde la razón provee el campo para la formación de conceptos empíricos. En esta línea, es común encontrar la distinción entre una lectura ‘fuerte’ y una ‘débil’ del rol de la razón según el Apéndice: de acuerdo con la última, las ideas y principios de la razón ganan su relativa ‘justificación’ en tanto que demuestran su beneficio instrumental

considero que Schelling y Hegel heredan no únicamente la preocupación de la sistematicidad del conocimiento, sino también la terminología de *idea* para una cierta unidad elevada del pensar.

para guiar la investigación empírica de la naturaleza, o bien porque es gracias a la razón en su función de unificación y sistematización que podemos tener conocimiento empírico de acuerdo con la idea de leyes de la naturaleza.¹⁰ En contraste, de acuerdo con una lectura fuerte o ‘trascendental’, apoyándose en esta visión ‘organicista’ de las facultades, la razón tiene un papel esencial en la construcción de la experiencia misma: “la unidad sistemática no sólo es un presupuesto del conocimiento científico, sino del conocimiento en general, y, por lo tanto, es necesaria para aplicar el entendimiento a los datos de los sentidos” (Stepanenko, 1996, p. 94).

Las lecturas fuertes y débiles comparten el aceptar que Kant ve un rol positivo para la razón en el caso de la investigación científica. La diferencia reside en que las lecturas fuertes leen el Apéndice como estableciendo la máxima de la razón como *condición trascendental* para la constitución misma de la experiencia, en el sentido de condicionar la formación de conceptos empíricos y el uso adecuado del entendimiento en general. Las interpretaciones débiles, por su parte, se limitan a ver el rol positivo como restringido a principios que resultan necesarios o por lo menos útiles para la práctica científica. Recordemos la pregunta que aquí me interesa: ¿qué justifica la contribución de la razón al conocimiento teórico una vez comprendemos que tal contribución no depende de su posible adecuación con algo que pueda *darse como objeto* en la experiencia? Comprendida esta pregunta, es posible ver de qué forma la dicotomía entre lecturas ‘fuertes’ y ‘débiles’ del rol positivo de la razón en el Apéndice no atiende de forma directa a mi preocupación. En el caso de las lecturas ‘débiles’, queda abierta la pregunta por la *justificación* de la razón para el conocimiento científico; estas lecturas establecen *para qué* sirve la razón en su uso regulativo, a saber, para la construcción de teorías

¹⁰ Buchdahl (1965) presenta la idea de que las leyes particulares son tal si pertenecen al ‘mejor sistema’. En línea con Buchdahl, Kitcher (1986, p. 215) sostiene que el principio de sistematicidad es necesario para la constitución de leyes particulares de la naturaleza: en tanto que ser una ‘ley’ implica o depende de una necesidad nómica, esta necesidad se deriva del rol particular de las leyes dentro de la unidad sistemática ideal de la naturaleza. Ginsborg, a mi juicio, presenta una objeción importante para esta propuesta: que “falla en hacerle justicia a las repetidas afirmaciones de Kant de que la sistematicidad de la naturaleza es, en cuanto podemos observar, contingente; o, en otras palabras, que podemos concebir la posibilidad de que las leyes de la naturaleza no estén sistemáticamente organizadas” (2017, p. 76). Es decir: para Kant no es un aspecto *constitutivo* de la experiencia de la naturaleza que se presente empíricamente como una totalidad sistemática. Para Kant, es posible que las leyes particulares resulten ser un mero “agregado caótico” (AA 20: 209; cf. AA 5: 185). Ginsborg sugiere, en cambio, ver el principio como implicando ‘normatividad’, lo que, por su parte, no atiende a la dimensión *realista* necesaria para que la expectativa de sistematicidad esté racionalmente justificada en el caso propio del conocimiento *teórico*.

científicas, la unificación de las cogniciones bajo ‘leyes’. Mas tales lecturas dejan abierta la pregunta del *porqué*. Pues, si la razón no tiene un rol constitutivo en su objeto de conocimiento, no resulta claro de qué forma perseguir las máximas de la razón para el conocimiento científico de hecho contribuye al conocimiento de los objetos dados en la experiencia. Siguiendo a Guyer, parece que no hay motivación racional para confiar en que la razón contribuye a conocer *el objeto* que es la naturaleza misma, y parecería ser que la postulación del principio de ver a la naturaleza como una totalidad sistemática podría “solamente transformar nuestra propia necesidad de sistematicidad en un autoengaño interesado” (1997, p. 42).¹¹ A partir de la pregunta que me interesa, y en conexión con la distinción ya establecida entre lecturas ‘débiles’ y lecturas ‘fuertes’, propongo considerar el campo de respuestas posibles de la siguiente forma.

En primer lugar, podemos considerar una división entre una justificación *subjetiva* y una *objetiva*. Ante la pregunta acerca de qué justifica la necesidad de la máxima regulativa de la razón que nos demanda concebir a la naturaleza como una unidad sistemática, leemos que asumir la máxima de forma *regulativa* “corrige y expande” las cogniciones del entendimiento (A671/B699). La pregunta es: ¿en virtud de qué factor o elemento tenemos confianza en que asumir unidad sistemática contribuye al *conocimiento teórico*, que, como vimos, es la determinación del concepto *mediante* el objeto? Ante esta pregunta, las lecturas subjetivas sostienen que la forma de una unidad sistemática es lo que *satisface* a nuestra razón. Entonces, si la forma de nuestra razón demanda un cierto orden, asumir este orden en la naturaleza y organizar las cogniciones empíricas del entendimiento de acuerdo con la *idea* regulativa de un todo sistemático será más satisfactorio para la forma de nuestra mente. Es una justificación *subjetiva* dado que no apela a la forma misma de los objetos, sino a qué forma de investigación y ordenamiento puede satisfacer la forma de nuestra razón. Esto a su vez puede dar cuenta de la observación empírica de que el principio *de hecho* avanza los intereses de la ciencia: el hecho empírico de que en la ciencia se utilizan las máximas de la razón tiene su fundamento en

¹¹ Ginsborg (2017, p. 73) llama a esta articulación el “desafío de Guyer”: ¿qué justifica la necesidad de presuponer que la *naturaleza misma* está sistemáticamente organizada? A Ginsborg le interesa responder la pregunta en línea con una interpretación trascendental del principio de la facultad de juzgar en la KU.

que estas demandas no son un aspecto de la realidad de los objetos, sino de cómo nuestra razón demanda que los ordenemos de acuerdo con principios.

Ahora bien, la lectura ‘subjetivista’ sugiere que para Kant la razón no contribuye directamente al conocimiento de la naturaleza en el sentido de contribuir a la identificación y explicación de un *orden objetivo*. Más bien: la razón provee un *ideal* que motiva y guía la investigación científica, al mismo tiempo que nos ayuda a clasificar las diferentes cogniciones del entendimiento de manera que pueda satisfacer nuestra razón. Es decir: la contribución de la razón al conocimiento teórico es *secundaria* en tanto no contribuye de forma directa al conocimiento de la naturaleza como la totalidad de los fenómenos. Mas esta lectura presenta el problema de no dar cuenta de la *racionalidad* en la expectativa o justificación para las máximas de la razón. No es claro de qué forma el hecho de que nos complazca o inspire ordenar las cogniciones de acuerdo con la idea sea un factor relevante para la justificación de la razón para el conocimiento teórico. Pues, si (como vimos) lo que la razón busca en la cognición teórica es el orden objetivamente real de la naturaleza, y si sabemos en principio que el orden que la razón demanda es un orden cuya justificación se basa en un interés *subjetivo*, entonces no resulta claro cómo podemos tener la expectativa racional de que el orden científicamente ‘proyectado’ en la naturaleza satisfaga la demanda de proveer una representación adecuada o verdadera de objetos reales.

Una lectura *objetivista*, en contraste, sostendría que las máximas regulativas de la razón (culminando en la demanda de ver la naturaleza como una totalidad sistemática) contribuyen de forma *objetiva* al conocimiento teórico de la naturaleza. La visión ‘más elevada’ que ganamos sólo mediante la razón no es un ornamento subjetivo en beneficio de un interés independiente de la razón, ni tiene su justificación en proveer auxilio metodológico para la tarea científica. Más bien: si de hecho los principios regulativos funcionan para la tarea científica, lo hacen *en virtud de que* proveen acceso epistémico a una cierta dimensión propia del objeto mismo: el objeto que llamamos ‘naturaleza’. La razón no impone una mera demanda ‘subjetiva’, sino que la naturaleza como objeto empírico sólo puede ser comprendida¹² a través del ideal de una totalidad sistemática.

¹² Es relevante una vez más señalar la diferencia entre el *comprender* (propio de la razón) y *entender* (propio del entendimiento) como logros cognitivos que Kant distingue al inicio de la Dialéctica Trascendental (KrV, A311/B367) y comparar tales logros con las especies de cogniciones

Un camino para lecturas objetivistas podría ser una justificación trascendental capturada por lo que, siguiendo a los comentaristas, llamé anteriormente lecturas ‘fuertes’. Como Grier (2001, p. 281) señala, éstas sostienen que la “unidad sistemática es esencial para el funcionamiento del entendimiento y/o la experiencia”.¹³

Mas las lecturas trascendentales, pese a sus fortalezas, no parecen atender directamente al problema de la justificación ‘objetiva’ del principio de sistematicidad en el caso específico del conocimiento teórico. Para Kant, de acuerdo con un defensor de esta lectura, la experiencia misma requiere la condición del principio de adecuación a fines: “la naturaleza consiste sólo en objetos y eventos que pueden ser subsumidos bajo un todo de conceptos universales que sea sistemático y comprensivo” (Geiger, 2015, p. 501). Sin embargo, pese a poder dar cuenta de la necesidad de la sistematicidad para la formación de conceptos empíricos, esta noción de experiencia no es por sí misma suficiente para proveer la justificación racional que sí podemos tener en el caso de los principios de la ciencia natural pura de acuerdo con Kant. Esto es claro al considerar la importancia que Kant le atribuye a la fundamentación trascendental de la necesidad nómica de la física newtoniana (cf. KrV, B146–147, AA 4: 467). Es importante para Kant establecer que la *necesidad* de la que goza la física newtoniana para la descripción de la estructura formal de la naturaleza se deriva de la *constitución* de la experiencia, *la estructura formal de la experiencia misma* en general (AA 4: 295ss.). Es gracias a este elemento constitutivo que las leyes son necesarias, en lugar de meras regularidades contingentes. La noción ‘propia’ de ciencia natural tiene que ver “sólo con las cosas como objetos de una experiencia posible, y la suma de tales objetos es propiamente lo que aquí llamo naturaleza” (AA 4: 296). En contraste con las leyes de la física ‘pura’, Kant considera que las ciencias particulares no

establecidas en su famoso pasaje de la *Stufenleiter* en KrV A320/B376-7. Para interpretaciones de la escala de representaciones, ver (Placencia & Fuentes, 2019; Tolley, 2020)

¹³ Para Geiger (2003), un todo sistemático conceptual es necesario para el significado mismo de los conceptos empíricos. Siguiendo a Geiger, Hamid propone una lectura quasi-inferencialista de la constitución de la experiencia conceptual en Kant, bajo la cual “la idea de la razón de la unidad sistemática de la naturaleza, contenida en sus principios de género, especie y continuidad, expresa una regla básica sobre cualquier cognición que las intuiciones dadas sean determinables por conceptos empíricos de una manera que preserve la posibilidad de inferencias válidas a conceptos de especies inferiores y géneros superiores” [“Reason’s idea of the systematic unity of nature, contained in its principles of genera, species, and continuity expresses a basic rule on any cognition that given intuitions be determinable by empirical concepts in a way that preserves the possibility of valid inferences to lower species and higher genus concepts”] (2022, p. 142, a. trad.).

gozan de necesidad apodíctica en tanto que éstas no pueden ser extraídas de la constitución misma de la forma de nuestra experiencia.¹⁴ Esto se ve reflejado en el hecho de que, para Kant, la noción de naturaleza que goza de leyes universales y necesarias tiene primacía para la determinación de los límites de nuestro conocimiento.¹⁵

La coherencia del proyecto de la investigación científica de la naturaleza depende de la presuposición de que existe un *orden* que puede ser encontrado. En este sentido, podemos afirmar que esta presuposición de la naturaleza como presentando un orden es una condición de posibilidad para la cognición teórica. Esto a su vez podría ser visto como una justificación de su estatus trascendental: es una condición de posibilidad para la investigación teórica que el orden de la naturaleza se asuma como un principio regulativo.¹⁶ Mas parecería que la presuposición de orden en la naturaleza es aún demasiado indeterminada en comparación con la clase de orden exigida por los principios y las ideas de la razón en Kant. Estas no sólo demandan la esperanza de una inteligibilidad mínima o indeterminada, sino que demandan que la naturaleza se conozca *de una forma determinada*: como una totalidad sistemáticamente organizada de acuerdo con ciertos principios. Ahora bien, admitiendo tanto la fuerza normativa que Kant le atribuye a los principios en el conocimiento teórico, así como que su uso debe ser en la forma de *máximas regulativas*, podemos ver (en línea con Guyer) que el problema requiere que proveamos una explicación de la racionalidad de nuestra demanda de conocer la naturaleza de *esta forma determinada*. Pero si los fines de la razón teórica son fines de la determinación de *los objetos mismos*, de lo que “de hecho existe” en lugar de lo que “debería existir” (A633/B661), entonces podemos vislumbrar que sólo la consideración de que la unidad sistemática pudiese ser la forma *real* de la naturaleza podría ser un móvil teórico.

Si esto se sigue, entonces la condición de expectativa racional que justificaría de forma ‘realista’ el orden demandado por la razón consistiría

¹⁴ Para discusión de la relativa ‘necesidad’ que gozan las leyes de las ciencias particulares, v. Engelhard (2018), Kreines (2017) y Spagnesi (2023).

¹⁵ Para una objeción similar, v. Willaschek (2018, pp. 129–130).

¹⁶ Este es el argumento que Kant parece presentar en la KU para introducir principio trascendental de la facultad de juzgar reflexionante, principio que nos obliga a presuponer que la naturaleza tiene la forma de una totalidad sistemática (AA 20: 211ss., cf. AA 5: 185). Claramente, esto no responde al problema que aquí nos interesa, pues no explica qué justifica la necesidad normativa para la ciencia de determinar la naturaleza de esta forma cuando nos referimos al conocimiento *teórico* que busca las determinaciones reales de los objetos.

en la posibilidad de que *de hecho* la naturaleza tiene la estructura formal de una totalidad sistemática. En la práctica teórica, para que las máximas tengan fuerza normativa, es necesario que podamos pensar coherentemente que conocer la naturaleza como una unidad sistemática es conocerla de forma *correcta*, en lugar de considerar que es *meramente* una forma satisfactoria o placentera para nuestra subjetividad. En este sentido, la práctica científica de la investigación de la naturaleza depende de la confianza en que tenemos buenas razones para creer que el orden que la ciencia ‘proyecta’ es, en un cierto sentido, la verdad o realidad de tal naturaleza; que hay una contribución de la razón para el conocimiento mismo de los objetos, en lugar de para la satisfacción de intereses independientes. Lo que necesitamos para cumplir el requerimiento de ‘justificación racional’ es algo que motive la creencia de que el orden de la razón podría ser el orden *real* de la naturaleza como un todo. Ahora bien, dadas las limitaciones de nuestra mente discursiva, es imposible tener una cognición de la naturaleza como un todo, o una cognición que pudiese *verificar* que la naturaleza es una totalidad sistemática. No hay intuición empírica que pudiese corresponder con ‘la naturaleza como un todo’. Parecería entonces que no hay posibilidades de proveer justificación racional que vindique nuestra demanda de conocer la naturaleza de acuerdo con las máximas de la razón, lo cual presenta un problema para la validez regulativa de los principios de la razón en la ciencia.

3. Fines naturales y la autorización de la razón

Lo anterior sugiere la productividad de encontrar una forma de argumentar por la relevancia teórica de las ideas y principios que sea lo suficientemente ‘objetivo’ para justificar la racionalidad de su aplicación en la investigación de objetos. Es decir: dar cuenta de la relevancia de la razón en su uso regulativo para los fines propios de la actividad teórica: tener cogniciones de “lo que existe” (A633/B661). Mi sugerencia en esta sección es que en la Analítica de la Facultad de Juzgar Teleológica Kant ofrece un argumento que podría ayudar a vislumbrar una justificación realista para el papel de los conceptos y principios de la razón para el conocimiento teórico. Como establecí, no es claro de qué manera el ideal de unidad sistemática impuesto por la razón de hecho *contribuye* al proyecto teórico de conocer los objetos de la naturaleza. La ciencia busca cogniciones que nos digan algo acerca de

la *realidad* del objeto, mas las ideas de la razón no pueden determinar la realidad de los objetos, ni pueden ellas mismas ser consideradas como ‘reales’ más que de un modo ‘análogo’ (cf. A674/B702). Las ideas no son ni condiciones trascendentales al nivel de la experiencia en general, ni objetos de la experiencia posible. La imposibilidad de verificar los principios de la razón en la naturaleza presenta entonces un problema para la justificación de estos en el conocimiento científico.¹⁷

Para algunos lectores, esta aparente incapacidad de justificar un rol más que meramente instrumental o heurístico para la razón teórica demuestra que la preocupación de fondo es fundamentalmente *práctica*.¹⁸ Sin duda, no es difícil encontrar en el texto de la KU evidencia motivando esta lectura. Pues, como es bien sabido, uno de los propósitos de la KU es establecer un posible ‘puente’ que muestre la compatibilidad de la naturaleza con los fines de la razón, de forma tal que el mecanicismo propio de las leyes de la naturaleza no presente un obstáculo para la realización de la libertad en la acción racional humana (cf. AA 5: 195ss.). Mas lo que aquí me interesa es la cuestión teórica. A saber, dado que los conceptos y principios de la razón no provienen ni pueden aplicarse de forma directa a la experiencia de la naturaleza, ¿por qué, tanto en la investigación como en el ordenamiento de las cogniciones de la ciencia, perseguir las máximas y principios de la razón *contribuye* al conocimiento de la naturaleza, y es más aún una *demanda*? ¿Qué justifica la validez de los conceptos y principios de la razón en la *teoría*, de forma tal que éstos lleguen a ser los *ideales* que *regulan* la cognición científica? Recordemos la cita de Kant del Apéndice: “Tales conceptos de la razón no se obtienen de la naturaleza; más bien interrogamos a la naturaleza de acuerdo con esas ideas, y *tenemos por deficiente nuestro conocimiento mientras no sea adecuado a ellas*” (A645–646/B670–671, énfasis añadido). Como vimos, se requiere algo que garantice que estamos justificados en creer que el orden sistemático de la naturaleza que demanda nuestra razón no es arbitrario o caprichoso, sino

¹⁷ Willaschek (2022) propone una interpretación donde la confirmación de cogniciones particulares generadas a partir de los principios regulativos nos provee de bases para confiar en estos principios, pese a que, al ser regulativos, nunca se pueden verificar en la experiencia.

¹⁸ En esta línea, Grier (1997, p. 16, a. trad.) explica: “Al igual que las máximas en la filosofía práctica, la exigencia de unidad sistemática es una regla autoimpuesta muy general que, como tal, refleja el interés particular de la razón” [“Like maxims in the practical philosophy, the demand for systematic unity is a very general self-imposed rule which, as such, reflects the particular interest of reason”]. Otras interpretaciones que le dan primacía al elemento práctico son las de Mudd (2016) y Ostaric (2009).

que podría ser la verdad misma de la naturaleza. Necesitamos justificación racional que, al menos en el ámbito de la razón teórica, sólo se puede dar mediante un cierto *realismo*: la posibilidad de estar justificados en creer que la naturaleza *de hecho* tenga la forma de una totalidad organizada bajo principios.

Como paso preliminar, es importante reconocer ciertas limitaciones en la propuesta. Pese a que existe un claro vínculo entre las preocupaciones y argumentos del Apéndice y la génesis de la KU, sería necesario aclarar la conexión entre la facultad de juzgar reflexionante que Kant introduce en la KU, y la validez regulativa que tienen los principios y conceptos de la razón según la KrV.¹⁹ Sin duda, pese a ir más allá de las posibilidades del presente trabajo, sería necesario aclarar la relación general entre la aproximación a las facultades en la primera crítica en contraste con la tercera. Pues, pese a su parecido, existen diferencias clave entre el uso regulativo de la razón y el juicio reflexivo que Kant trata en la KU. Para los propósitos de este trabajo, es suficiente señalar que, para Kant, la razón es relevante en el juicio de los fines naturales en tanto que el concepto de un fin natural es posible “sólo de acuerdo con un principio de la razón en el enjuiciamiento del objeto” [“Vernunftprinzip in der Beurteilung des Gegenstandes”] (AA 5: 396). En los fines naturales, la causalidad de su origen no se encuentra en la legalidad nómicas de la naturaleza legislada *a priori* por el entendimiento, sino que “su conocimiento empírico, según su causa y su efecto, presupon[e] conceptos de la razón” [“ihr empirisches Erkenntnis, ihrer Ursache und Wirking nach, Begriffe der Vernunft voraussetze”] (AA 5: 370). ¿Qué conceptos de la razón deben ser presupuestos? El juzgar algo como fin natural conlleva la demanda de explicarlo por medio del principio teleológico, que es una forma de causalidad final sólo representable gracias a la *razón* —la facultad de actuar con respecto a fines—. Y la forma de los fines naturales requiere concebir una causalidad no mecánica, sino que atiende al *propósito*: una causalidad teleológica. Entonces: la razón provee a la facultad de juzgar el *concepto* de causalidad que sería *adecuada* para los fines naturales. Si, como Kant afirma, la razón es necesaria para el concepto de fin natural, y si este concepto, como sugiero, se observa como necesario

¹⁹ No es difícil reconocer una cierta continuidad entre el intento de la ‘deducción’ de las ideas en el Apéndice y los propósitos sistemáticos detrás de la KU. Un ejemplo de lectura que se centra en esta conexión es Kinnaman (1995, p. 6), donde el autor defiende la tesis de que “el problema central de la *Crítica de la facultad de juzgar* [...] es de hecho el problema de la validez objetiva de las ideas” (v. también Caimi, 1995).

para la teorización adecuada de ciertos objetos naturales, entonces podemos elucidar una forma de mostrar una cierta ‘realidad’ de la forma regulativa de la razón que nos podría auxiliar con el problema de la justificación racional de la razón para el conocimiento teórico.

En el §66, Kant define el principio del enjuiciamiento de la conformidad a fines interna como: “un *producto organizado de la naturaleza es aquél en que todo es fin, y recíprocamente, también medio*. Nada en él es en balde [*umsonst*], carente de fin [*zwecklos*], o imputable a un ciego mecanismo natural.” En cuanto a lo que ‘lo ocasiona’, este principio parte de una cierta experiencia: se requiere primero que ciertos objetos determinados se nos presenten en la intuición sensible. Los objetos que se nos muestran como fines naturales de forma inevitable son los seres organizados —los organismos naturales—. ²⁰ En tanto *fines*, éstos no se le presentan al sujeto de manera arbitraria (de manera análoga a la presentación de algunos objetos como agradables o desagradables), sino que no es posible pensar ni mucho menos ‘explicar’ estos objetos sino como fines en sí mismos (cf. AA 5: 375). Mas no es un principio necesario para la *constitución* de la experiencia misma que estos objetos se nos presenten como fines. Es, más bien, un principio cuya necesidad aprendemos *mediante* la experiencia. Entonces, en cuanto a su origen, nos explica Kant, el principio de la facultad de juzgar se deriva de la ‘observación’: “la experiencia conduce a nuestra facultad de juzgar hacia el concepto de una conformidad a fin objetiva y material” [“Die Erfahrung leitet unsere Urtheilskraft auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmäßigkeit”] (AA 5: 366), y la experiencia demuestra que la única manera en la que *estos objetos* pueden ser representados de acuerdo con *sus demandas* es por medio del juicio reflexivo mediado por un principio de la *razón*: el principio teleológico.

Podemos marcar tres factores principales que hacen al juzgar de los organismos por medio del juicio teleológico una determinación que le provee al concepto de fin natural una cierta “realidad objetiva” (AA 5: 375). El primero es la dependencia de objetos determinados que se nos deben dar en la experiencia de la naturaleza: que estos objetos tienen su génesis en *la naturaleza*, en lugar de ser productos de la técnica, la moral o la

²⁰ Kant no menciona explícitamente que los organismos *vivos* son los que necesariamente juzgamos como fines naturales, pero estos parecen ser los que tiene en mente a juzgar por i) los criterios que impone sobre el concepto de *Naturzweck* en §65; ii) sus ejemplos, tales como el pájaro, el árbol.

imaginación humana. El segundo factor es que la conformidad a fin de estos organismos es *inherente* a juzgarlos como tales. Kant llama ‘conformidad a fin interna’ (*innere Zweckmässigkeit*) a la conformidad a fin propia de los fines naturales. Ésta goza de una cierta realidad en tanto que su fundamento no es el posible provecho para un fin impuesto por una voluntad ‘externa’ (como sería una determinación de finalidad de acuerdo con fines *subjetivos*, como sucede con los artefactos), sino que el fin es inherente al organismo en cuestión en tanto que éste es juzgado como fin natural. En este sentido, el principio de finalidad está ‘en las cosas mismas’: en los seres que se dan como objetos de la experiencia, y que nuestra facultad de juzgar no puede sino concebir como fines. El tercer factor es la universalidad con la que el juicio llega a la determinación de estos objetos como teleológicamente organizados. De acuerdo con Kant, el juicio de la conformidad a fin demanda una validez universal que no puede ella misma derivarse de la experiencia, por lo que “debe haber por fundamento algún principio a priori, aun si fuese simplemente regulativo” (AA 5: 376), el ya mencionado principio del enjuiciamiento de la conformidad a fines interna. Como vimos, este no es un principio constitutivo de la experiencia, sino que, similar a las máximas vistas en el Apéndice, tiene que ser tomado como una ‘*máxima*’ para el juicio en su capacidad reflexionante.

El siguiente paso del argumento introduce la necesidad de la explicación teleológica en ciertos objetos naturales. Kant explica que las leyes universales de la naturaleza material no nos ayudan en la comprensión de ciertos seres que se nos presentan. No es posible mostrar la inteligibilidad de la *forma* de los huesos del pájaro de manera satisfactoria si no se considera al pájaro mismo como el principio de la organización de las partes. Es necesario apelar a la causalidad de *fines* para que la *forma* de un ser organizado pueda ser explicada, en lugar de ser vista como “contingente al más alto grado” (AA 5: 360). Esto sugiere que la *explicación* del pájaro requiere teleología, si bien sólo considerando al pájaro como un objeto que nuestra facultad de juzgar se ve *forzada* a pensar como un fin natural. Pero no podemos afirmar que de hecho este objeto natural (el pájaro) *es* un fin natural, pues “fin natural” no es un concepto que podamos atribuir a la constitución de la naturaleza, mucho menos de las cosas “en sí”. Kant explica: “el concepto de una cosa como fin natural en sí no es, por tanto, un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero puede ser un concepto regulativo para la facultad de juzgar reflexionante” (AA 5: 375).

Tomando en cuenta esta restricción, Kant aun así afirma que los seres organizados *sólo* pueden ser considerados y explicados de acuerdo con el principio de una causalidad de acuerdo con fines. Y es gracias a esta necesidad explicativa que, Kant sugiere, la teleología se ve vindicada para la investigación de la naturaleza en la ciencia natural:

Los seres organizados son, pues, los únicos en la naturaleza, que, aun cuando se los considere por sí mismos y sin relación con otras cosas, tienen que ser pensados como posibles sólo en cuanto fines de aquélla, y los *primeros en suministrar realidad objetiva* al concepto de un *fin* que no es uno práctico, sino un fin de la *naturaleza*, y, por ese medio, a la ciencia natural el fundamento para una teleología, es decir, un modo de juzgar sus objetos con arreglo a un principio particular, que de otro modo *no se estaría autorizado [berechtigt]* a introducir en ella (porque no puede en absoluto inteligirse a priori la posibilidad de una semejante especie de causalidad) (AA 5: 375–376, énfasis añadido).²¹

La explicación teóricamente adecuada de los objetos que no podemos sino identificar como fines naturales es una explicación *sobre la base de una idea*: la idea de organización propositiva. El mecanicismo no nos puede satisfacer, pues no puede explicar adecuadamente a los seres organizados. En contraste, “una idea debe fundamentar la posibilidad del producto de la naturaleza” en tanto que este es juzgado como fin natural (AA 5: 377). Por tanto, hay por lo menos una clase de objetos que, en su particular formación material, requieren ser comprendidos por medio de una causalidad teleológica. Esta causalidad teleológica, a su vez, sólo es representable por medio de una idea de la razón. Mas, siendo el principio de organización propositiva una idea y teniendo una validez regulativa, no se le debe “conceder realidad” (AA 5: 389) en el sentido de poder ser agotado en una intuición sensible correspondiente. Aun así, Kant explica, éste principio sí suministra “realidad objetiva” al concepto de un fin natural. Por tanto: hay por lo menos un caso en el que la explicación teórica más adecuada para ciertos objetos naturales es una que atiende a éstos no como materia sujeta a

²¹ “Organisirte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältniß auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der Natur ist, objective Realität und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem besondern Princip, verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen (weil man die Möglichkeit einer solchen Art Causalität gar nicht a priori einsehen kann) sonst schlechterdings nicht berechtigt sein würde”.

las leyes mecanicistas del entendimiento (y la aplicación del juicio determinante), sino como sistemas organizados sobre un *principio* de la razón. Es decir, hay una forma de explicación que es más objetivamente válida para el objeto como aparece para nosotros, y que apela de forma necesaria a un principio intangible, a una causalidad que no es posible para nosotros experimentar en una intuición empírica.

En un siguiente paso argumentativo, Kant utiliza esta nueva forma de validación ganada por i) la observación empírica de que “nadie duda” (AA 5: 389) que existan objetos que sólo podemos entender como fines naturales; ii) que esto hace “no sólo permisible sino inevitable” (AA 5: 389) la explicación teleológica, para legitimar el modo de juzgar teleológico en la investigación teórica de la naturaleza *en general*. Recordemos: lo que se busca no es meramente la justificación de una utilidad pragmática o hipotética de la razón (lo que al parecer preocupa a Kant en la segunda sección del Apéndice) sino la apertura para *poder asumir* racionalmente una cierta objetividad o validez sustancial para la razón teórica: una que pueda dar cuenta de que nuestro ideal de conocimiento teórico es una *totalidad sistemática*, pese a que nunca podemos comprobar tal totalidad en una intuición empírica. Ahora bien, en el parágrafo 67, titulado “Sobre el principio del enjuiciamiento teleológico de la naturaleza en general como un sistema de fines” [“Vom Princip der teleologischen Beurtheilung der Natur überhaupt als System der Zwecke”], Kant explica:

Es, pues, solamente la materia, en la medida que está organizada, la que trae consigo el [concepto de ella misma] como fin natural, porque esta su forma específica es a la vez producto de la naturaleza. *Pero este concepto conduce ahora necesariamente a la idea de la naturaleza entera como un sistema según la regla de los fines* [die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke]; idea a la que debe entonces ser subordinado según principios de la razón todo mecanismo de la naturaleza (al menos para tentar [de examinar] los fenómenos naturales con esa base). El principio de la razón le compete a ésta como [uno que es] solamente subjetivo, esto es, como máxima: todo en el mundo es bueno para algo; nada en él es en vano; y por el ejemplo que la naturaleza da en sus productos orgánicos, se está autorizado [*berechtigt*] y hasta llamado [*berufen*] a no esperar de ella y de sus leyes nada que no sea en total conforme a fin (AA 5: 378–379, énfasis añadido).

Interpreto el siguiente argumento a partir de este pasaje: una vez que la necesidad del principio teleológico para la explicación de algo que tiene su génesis en la naturaleza ha sido empíricamente introducida, esto ‘conduce necesariamente’ a la idea de la naturaleza entera como un sistema. Debemos recordar que, de acuerdo con el principio del §66, juzgar algo como un fin natural requiere que veamos sus *partes* como subordinadas a la idea del *todo* de forma tal que nada pueda ser explicable de manera aislada. Este es el significado de una conexión sistemática: una subordinación de las partes al principio conceptual del todo. Esto a su vez parece sugerir que, si vamos a juzgar a la naturaleza a partir del principio teleológico, no podemos hacerlo de manera selectiva. Debe haber una subordinación total a un principio explicativo: no es posible determinar *a priori* qué partes de la naturaleza podrían ser explicadas por medios mecanicistas y cuáles por medios teleológicos, si lo que se busca en la ciencia es comprender y determinar la naturaleza bajo la idea de un sistema. La forma de explicación teleológica es compatible con la mecanicista si y sólo si ésta última se ve subordinada a la explicación teleológica, en lugar de ser dos principios aplicando en igual medida.

Ahora bien, es gracias a “el ejemplo que la naturaleza da en sus productos orgánicos” (AA 5: 379) que podemos considerar que la necesidad de comprender e investigar la naturaleza como una totalidad sistemática no se justifica a partir de la observación de su utilidad empírica, como sugeriría una lectura subjetivista. Más bien: debemos ver tal utilidad como a su vez resultado de que la razón, en su influjo al demandar sistematicidad en las cogniciones del entendimiento, provee algo más cercano a una verdad intangible de la naturaleza misma, inaccesible como tal para la clase de experiencia de objetos que puede darse para nosotros.²² Esto, pues ya hemos

²² En este sentido, mi propuesta presenta una inversión a la interpretación de Lerussi (2019, p. 222, a. trad.): “aunque nunca podamos saberlo, los seres organizados podrían ser mecanismos desde la perspectiva de otro entendimiento. En consecuencia, parece equivocado buscar en ellos características objetivas que hagan imposible una explicación mecánica. No hay ninguna razón objetiva por la que no podamos explicar los organismos mecánicamente. Se trata de un simple *faktum* que alude, como sugiero, a los «límites (*Schranken*) de [el] dominio (*Umfang*)» (AA, 5:398) de nuestro entendimiento, es decir, al grado o magnitud de inteligencia que se le asigna en comparación con la que podría atribuirse a un entendimiento superior al nuestro” [“although we can never know it, organized beings could be mechanisms when viewed from the perspective of another understanding. Consequently, it seems misleading to look in them for objective characteristics that make a mechanical explanation impossible. There is no objective reason why we cannot explain organisms mechanically. This is a simple *faktum* that alludes, as I suggest, to the “the limits (*Schranken*) of [the] domain (*Umfang*)” (AA, 5:398) of our understanding, that is, to the grade or magnitude of intelligence assigned to it in comparison with that which could be ascribed to a higher understanding than ours”]. En contraste con

observado como hay por lo menos un caso donde la mejor explicación para un elemento de la naturaleza es una explicación teleológica: donde la idea de sistema no es un mero recurso hipotético, sino la *única forma* adecuada y ‘objetivamente real’ de explicar teóricamente estos fenómenos. Así, Kant finaliza el §67 de la siguiente forma:

una vez que hemos descubierto en la naturaleza una potencia [*Vermögen*] para suscitar productos que sólo podemos pensar con arreglo al concepto de las causas finales, vamos más allá, y también a aquéllos (o a su relación, si bien conforme a fin), que precisamente no hacen necesario buscar por sobre el mecanismo de las causas ciegameamente eficientes otro principio para su posibilidad, *nos es lícito juzgarlos*, sin embargo, como pertenecientes a un sistema de fines; porque ya la primera idea [*Idee*], en lo que atañe a su fundamento, nos lleva por sobre el mundo sensible, dado que la unidad del principio suprasensible no sólo debe ser considerada, entonces, válida para ciertas especies de seres naturales, sino del mismo modo para el todo de la naturaleza [*Naturganze*] como sistema (AA 5: 380–381, énfasis añadido).

En contraste con la cita anterior, aquí el argumento de la autorización por medio del ejemplo de la objetividad de la teleología en los fines naturales parece ser más fuerte. No sólo estamos autorizados en el sentido en el que tenemos justificación racional para concebir y ordenar a la naturaleza como totalidad sistemática. Más bien: si aceptamos la legitimidad, objetividad y necesidad de la explicación teleológica en los fines naturales, entonces *debemos* ir más allá y pensar a la naturaleza en su totalidad como un sistema de fines. Pues, Kant parece explicar, la “unidad del principio suprasensible” mediante la cual explicamos a los fines naturales no puede ser exclusiva para éstos.

Esto cumple la tarea de justificar la racionalidad de la demanda de la sistematicidad del conocimiento teórico. Pues no es consistente pensar que “la unidad del principio suprasensible” (organización de acuerdo con fines) puede ser válida en ciertos campos de la naturaleza, pero no en la naturaleza en su totalidad. Esta interpretación sugeriría una implicación objetiva que expondría los requerimientos mismos del objeto (la naturaleza) para cómo

mi lectura, que le da primacía explicativa a la teleología como requiriendo conceptos racionales intangibles, Lerussi parece sugerir que la explicación más adecuada de los organismos podría ser dada por medio de principios mecánicos, lo que no nos permite afirmar estos son los límites del entendimiento.

demanda ser considerado, mientras que una interpretación más débil se limitaría a mostrar, mediante el ejemplo de los seres organizados, de qué forma estamos autorizados a pensar que el juzgar teleológico puede ser objetivamente la mejor explicación para la naturaleza.

Conclusión

El tema principal del presente trabajo ha sido el problema de la justificación de la relevancia y necesidad de los principios y conceptos de la razón para la cognición teórica. ¿Qué contribuye la razón para la investigación teórica de la naturaleza tal que no sólo nos es permitido seguir sus máximas, sino que aún más éstas resultan *indispensables* para la empresa de la ciencia natural? El problema tiene particular relevancia dado que, como hemos visto, Kant no puede apelar a la forma de validez objetiva que aplica para las categorías del entendimiento en el caso propio de los conceptos y principios de la razón, es decir, una forma de validación que exhibe a las categorías como condiciones necesarias para constitución de la experiencia y de la naturaleza entendida como la totalidad de los fenómenos. Este problema requiere confianza en la autoridad de la razón para conocer la naturaleza, pese a que los principios y conceptos de la razón no pueden tener un carácter constitutivo. Tal confianza, propongo, podría ser asegurada al verificar que la razón es requerimiento para la explicación de objetos particulares en la naturaleza. Kant abre la puerta para esta posibilidad con la necesidad de concebir y explicar a los seres organizados como fines naturales dentro de su análisis de éstos en la KU. Pues, si éstos sólo se muestran inteligibles por medio de categorías y principios propios del juicio reflexionante y la razón, en lugar de las leyes constitutivas del entendimiento, entonces la mejor explicación para éstos es una que aprehende la forma por medio de la facultad de juzgar reflexionante y gracias a un concepto de causalidad propio de la razón.²³ La demostración de la ‘realidad’ de los fines naturales

²³ Es en principio imposible que la causalidad final ‘esté dada’ —es decir, que sea una forma adecuada de representar la naturaleza en su nivel físico-material—. Esto se debe a que este nivel está *constituido* por las categorías del entendimiento aplicadas a lo múltiple recibido por la sensibilidad, de acuerdo con Kant. No es únicamente que no ‘podemos saber’ si los organismos funcionan de forma teleológica; esta forma teleológica más bien es conceptualmente irrepresentable bajo las categorías del entendimiento. Si el nivel fundamental que constituye la naturaleza está dado, en su forma, por la síntesis de lo sensible en el entendimiento, y el nivel del entendimiento no contiene la posibilidad formal de representar la causalidad de los organismos como fines naturales, entonces es en principio imposible que los organismos *qua* fines naturales sean compatibles con la concepción mecanicista de la naturaleza. Si resulta que los organismos son ‘reducibles’ al nivel del mecanicismo,

y su manera necesaria de ser explicados es lo que ‘autoriza’ para la ciencia la expectativa de que la naturaleza misma sea una totalidad sistemática organizada de acuerdo con principios de la razón. Dado que hemos observado objetos naturales que sólo pueden ser explicados mediante principios teóricos intangibles, tenemos confirmación empírica de la posibilidad de que la naturaleza tenga *en sí misma* una estructura racional.

Con respecto a la distinción introducida en el último apartado entre una lectura ‘fuerte’ y una ‘débil’, no hay aquí necesidad de decidir entre ambas. Para los propósitos del presente trabajo, ambas lecturas avanzan de igual manera la conclusión deseada: que el concepto y la forma de explicar los fines naturales ‘autorizan’ el modo de juzgar teleológico en la investigación teórica de la naturaleza. Si el argumento se sigue, esto a su vez nos provee de justificación racional para considerar (y por tanto legítimamente presuponer) que las máximas de la razón en la cognición teórica nos acercan a la naturaleza en su forma objetiva. Pese a que la propuesta aquí presentada sin duda introduce nuevas preguntas y problemas, considero que contribuye a vindicar la propuesta kantiana con respecto a la centralidad de la *razón* en el ámbito teórico.

Referencias

Breitenbach, A. (2021). Regulative Principles and Kinds of the Unconditioned. *Kantian Review*, 26(2), 287–297. <https://doi.org/10.1017/S1369415421000066>

Buchdahl, G. (1965). Causality, Causal Law and Scientific Theory in the Philosophy of Kant. *British Journal for the Philosophy of Science*, 16, 187–208.

Caimi, M. (1995). Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen. *Kant-Studien*, 86(3), 308–320.

<https://doi.org/10.1515/kant.1995.86.3.308>

Caimi, M. (2019). La deducción metafísica de las ideas a partir de las formas del silogismo. *Revista de Estudios Kantianos*, 4(2), 452–475.

<https://doi.org/10.7203/rek.4.2.14015>

entonces ya no son organismos: su forma propia de inteligibilidad se desvanece.

- Engelhard, K. (2018). The problem of grounding natural modality in Kant's account of empirical laws of nature. *Studies in History and Philosophy of Science*, 71, 24–34.
- Geiger, I. (2003). Is the assumption of a systematic whole of empirical concepts a necessary condition of knowledge? *Kant-Studien*, 94(3), 273–298. <https://doi.org/10.1515/kant.2003.016>
- Geiger, I. (2015). Purposiveness : Regulative or Realized? The Antinomy of Teleological Judgment. *Hegel Bulletin*, 17(2009), 20–26.
- Geiger, I. (2022). *Kant and the claims of the empirical world: a transcendental reading of the Critique of the power of judgment*. Cambridge University Press.
- Ginsborg, H. (2017). Why Must We Presuppose the Systematicity of Nature? En M. Massimi y A. Breitenbach (Eds.), *Kant and the Laws of Nature* (pp. 71–88). Oxford University Press.
- Grier, M. (1997). Kant on the Illusion of a Systematic Unity of Knowledge. *History of Philosophy Quarterly*, 14(1), 1–28.
- Grier, M. (2001). *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge University Press.
- Guyer, P. (1997). *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2005). *Kant's system of nature and freedom*. Oxford University Press.
- Hamid, N. (2022). Reason in Kant's Theory of Cognition. *Canadian Journal of Philosophy*, 52(6), 636–653. <https://doi.org/10.1017/can.2023.3>
- Massimi, M. y Breitenbach, A. (Eds.) (2017). *Kant and the Laws of Nature*. Oxford University Press.
- Kemp Smith, N. (2003). *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Palgrave Macmillan.
- Kinnaman, T. (1995). *The Origins of Kant's Critique of Judgement*. University of Wisconsin-Madison.
- Kitcher, P. (1986). Projecting the Order of Nature. En R. E. Butts (Ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science* (pp. 201–235). Riedel.

- Kreines, J. (2009). Kant on the laws of nature: Laws, necessitation, and the limitation of our knowledge. *European Journal of Philosophy*, 17(4), 527–558. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2008.00322.x>
- Kreines, J. (2017). Kant on the laws of nature: Restrictive inflationism and its philosophical advantages. *Monist*, 100(3), 326–341. <https://doi.org/10.1093/monist/onx013>
- Lerussi, N. (2019). Why must Organized Beings be Judged in Teleological Terms? En P. Órdenes y A. Pickhan (Eds.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie* (pp. 215–232). Springer.
- McNulty, M. B. (2015). Rehabilitating the regulative use of reason: Kant on empirical and chemical laws. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 54, 1–10. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2015.06.002>
- Mudd, S. (2016). Rethinking the Priority of Practical Reason in Kant. *European Journal of Philosophy*, 24(1), 78–102. <https://doi.org/10.1111/ejop.12055>
- Ostarcic, L. (2009). Kant's Account of Nature's Systematicity and the Unity of Theoretical and Practical Reason. *Inquiry*, 37–41. <https://doi.org/10.1080/00201740902790235>
- Placencia, L. y Fuentes, J. (2019). Una interpretación de la Stufenleiter de A 320/B 376. Contribución a la determinación precisa del carácter de la distinción entre intuiciones y conceptos. *Revista de Estudios Kantianos*, 4(2), 221–243. <https://doi.org/10.7203/rek.4.2.15537>
- Spagnesi, L. (2023). The Necessity of Empirical Laws of Nature through the Lens of Kant's Dialectic. *Kantian Review*, 1–16. <https://doi.org/10.1017/S1369415423000274>
- Stepanenko, P. (1996). Sistematicidad y unidad de la experiencia en Kant. *Revista de Filosofía DIÁNOIA*, 42(42), 91–105.
- Tolley, C. (2020). Kant on the place of cognition in the progression of our representations. *Synthese*, 197(8), 3215–3244. <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1625-3>
- Watkins, E. (2005). *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge University Press.

Willaschek, M. (2018). *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge University Press.

Willaschek, M. (2022). Reason, Its Real Use, and the Status of Its Ideas and Principles: Response to Caimi, Gava, and Lewin. *Open Philosophy*, 5(1), 689–698. <https://doi.org/10.1515/opphil-2022-0221>

Ypi, L. (2021). *The Architectonic of Reason: Purposiveness and Systematic Unity in Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford University Press.

Recibido: 07/01/2024

Aceptado: 12/11/2024

The Systematic Relation between the Notions of Predisposition to Good and Propensity to Evil. Some Remarks on an Asymmetry in Kant's Theory of Moral Evil

SEBASTIÁN CABEZAS¹

Abstract

Kant's *Religion Within the Boundaries of Mere Reason* has been a controversial text within Kant scholarship since its earliest reception. One of the main reasons for the critical reception relates to Kant's theory of radical evil and the notion of propensity to evil connected therewith. It has become a commonplace in Kant literature to attribute these Kantian doctrines to a sort of late concession to Christian theology, as can be observed in the tenor of the reception by e.g. Goethe, Schiller and Michalson (1990), among others. Against this view, I aim to show in this article that the most striking and controversial claims contained in Kant's doctrine of evil, namely the assumption of an intelligible deed, the universality of evil in humans as well as the inextirpability of the propensity to evil, can be accounted for by paying attention to the systematic relation between Kant's notions of *Anlage* and *Hang* and the key trait distinguishing them, namely practical objectivity. By doing so, it shall become clear that Kant's main contentious claims in *Religion I* can be sufficiently explained by systematic commitments of his own critical moral philosophy, thus rendering the references to Christian theology found in secondary literature superfluous.

Keywords: moral philosophy, moral evil, *Anlage* (predisposition), *Hang* (propensity), practical objectivity.

La relación sistemática entre las nociones de predisposición al bien y propensión al mal. Algunas observaciones sobre una asimetría en la teoría kantiana del mal moral

Resumen

El escrito *Religión dentro de los límites de la mera razón* ha sido un texto controvertido en la literatura sobre Kant desde su primera recepción. Una de las

¹ Eberhard Karls Universität Tübingen. Contact: cabezas.sebastian95@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1998-5948>. I would like to express my deep gratitude towards the *Studienstiftung des deutschen Volkes* for the generous financial and ideal support I have been endowed with during my Ph.D. studies. This paper has arisen in the context of the scholarship provided by them.

principales razones de la recepción crítica yace en la teoría del mal radical y la noción de propensión al mal. Es común en la literatura secundaria atribuir estas doctrinas a una especie de concesión del viejo Kant a la teología cristiana, como se puede observar en la recepción de, por ejemplo, Goethe, Schiller y Michalson (1990). Contra esta posición quiero mostrar aquí que las tesis más provocadoras y controvertidas dentro de la doctrina kantiana del mal, esto es, la tesis de un acto inteligible, la universalidad del mal en los humanos junto con la inextirpabilidad de la propensión al mal, pueden explicarse prestando atención a la relación sistemática entre las nociones de *Anlage* y *Hang* y al rasgo central que las diferencia: objetividad práctica. Así, se dejará en evidencia que las principales tesis de *Religión I* se pueden explicar suficientemente a través de restricciones sistemáticas dadas por la propia filosofía moral crítica de Kant, convirtiendo así en superfluas las referencias a la teología cristiana que se encuentran en la literatura secundaria.

Palabras clave: filosofía moral, mal moral, *Anlage* (predisposición), *Hang* (propensión), objetividad práctica.

In 1793 Kant publishes *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, one of his major works after the three *Critiques* (hereinafter: *Religion*). However, it should be noted that in 1792 he had already published one part of it in the April issue of the *Berlinische Monatsschrift*, namely the so-called *Erstes Stück* entitled *Concerning the indwelling of the evil principle alongside the good or Of the radical evil in human nature (Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur)*.² The fact that this part of the book was published separately is already an indication that it can be considered as an integral whole whose understanding does not depend on the following book chapters. Here, Kant confronts us with a number of topics in moral

² In the separately published version of this text the title read only: *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur*.

philosophy, with his notion of evil and the claim of a propensity to evil in human nature as some of the central elements in it. We can therefore agree with O. Höffe in his assessment that a comprehensive account of Kant's moral philosophy cannot be provided without taking into account this text, and even though the book's title may give rise to a different impression, *Religion* must not be seen only as a Kantian contribution to philosophy of religion, but also as central for his moral philosophy (see Höffe, 1995, p. 23f.).³

In the present paper, I want to focus on one of those topics central to Kant's moral philosophy, namely his notion of a propensity to evil and Kant's controversial claim of radical evil connected therewith. As is well known, Kant maintains that humans have a propensity to evil (*Hang zum Bösen*), which is itself said to be radically evil and considered to belong in some way to their nature. These claims are indeed striking and have prompted a rather critical reception of this Kantian work. More specifically, I shall draw attention to an equally striking asymmetry in Kant's moral theory, namely that between the already mentioned propensity to evil and the so-called predispositions to good (*Anlagen zum Guten*) which can be considered its counterpart in Kant's account. As the propensity to evil, this predisposition is also said to belong to human nature, but while the propensity to evil is attributed to an act of freedom performed by the agent himself (the so-called intelligible deed) and therefore seen as something *acquired* by him, the *Anlagen* are regarded as *original* (*ursprünglich*), i.e. as elements necessary for the very possibility of human nature. I shall argue that understanding the systematic relation as well as the asymmetry between *Hang* and *Anlage* can shed light on the source of some difficulties identified in Kant scholarship, such as the universality of evil and the inextirpability of the propensity to evil. By doing this, I show that the tensions in Kant's moral theory in *Religion* are *not*—as this text is sometimes read—due to a late concession made to Christianity, but can be explained *immanently*, i.e. with reference to philosophical reasons that lie in Kant's own (critical) practical philosophy.⁴

³ A good example of this approach can be found in Baxley's study *Kant's Theory of Virtue* (2010, esp. pp. 67–75). Here, she builds upon Kant's notion of a propensity to evil in order to develop a precise account of how Kant's concept of virtue as autocracy and defend it against common criticisms, see p. 68: "This doctrine of radical evil is the backdrop for understanding Kant's conception of virtue and the moral psychology associated with it".

In order to do so, I proceed as follows: I will start by dealing with Kant's notion of *Anlage zum Guten* as presented in the first part of *Religion* (I). In a second step I shall emphasise the large parallelism that can be drawn between the notion of *Anlage* and the idea of a propensity (*Hang*). This will lead us to the systematic question of why on Kant's view the propensity to evil cannot—in spite of those strong similarities—be considered a predisposition. I will argue that for this, one should assume that there is an objective side to evil (as there is in the case of moral goodness), which assumption, however, would go against Kant's concept of (practical) objectivity, which is closely linked to pure practical reason. Since Kant cannot accept such a claim, the *Hang zum Bösen* must reside in a free act performed by the agent himself and cannot, therefore, be thought of as a predisposition (II). Finally, I show how this two-sided relation of the notion of *Hang* to that of *Anlage* is at the basis of serious difficulties in Kant's text such as his doctrine of an intelligible deed, his claim of the universality of evil and the inextirpability of the propensity to evil (III). By doing this, it shall become clear that in order to account for the tensions present in Kant's treatment of moral evil we do not need to resort to the idea of late concessions made to Christian religion. Rather, they are indicative of *internal* systematic difficulties encountered by Kant when dealing with the problem of moral evil within his philosophical framework.

1. The counterpart of the propensity to evil: *Anlage zum Guten*

The reception of Kant's *Religion* seems to have been to a great extent under the influence of the first reactions to it. As mentioned in the introduction, the first part of the book was published separately in April 1792, while in 1793 the book appeared as we know it today with that first part being one of four parts of the work. In that very same year, the text was met with fierce criticism by the likes of Goethe and Schiller. In a famous letter to Herder from 7th June 1793, Goethe writes:

⁴ I thus agree with Allison's general view according to which Kant's account "constitutes a deepening of, rather than a break with, the moral psychology of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the *Critique of Practical Reason*" (2002, p. 337). Nevertheless, my approach to the topic differs from his as will be evident from my elaborations in the following.

Kant required a long lifetime to purify his philosophical mantle of many impurities and prejudices. And now he has wantonly tainted it with the shameful stain of radical evil, in order that Christians too might be attracted to kiss its hem (1990, p. 270).⁵

One could also refer to K. Barth, who viewed Kant's doctrine of radical evil as "the last thing one would expect" (1969, p. 176) Kant to write on considering his previous works on moral philosophy. More recently, the difficulties identified in Kant's text have been seen as the expression of his efforts to render compatible two intellectual traditions that exerted a strong influence upon him: on the one hand, the Enlightenment reflected in his philosophy of autonomy and, on the other, the Christian tradition reflected in the Biblical allegories and notions such as the fall and the innateness of evil in human beings.⁶

As we can see from the passage by Goethe, the charge he makes against Kant concerns, at least in the first place, the notion of radical evil and he even claims to have identified the motivation for this notion, namely, a sort of concession made by Kant to Christian theology. Even though the tone adopted now cannot be compared to that of Goethe's or Schiller's polemical reactions and significant efforts are made in order to make sense of Kant's position, this notion continues to pose difficulties for Kant interpreters. In this sense, Allison (1990, p. 146) and Baxley (2010, p. 72) have called this doctrine "perplexing". In short, the radicality is a predicate Kant attributes to evil insofar as it is somehow rooted in human nature (see RGV, AA 06: 32). Therefore, it is to be understood in the etymological sense going back to the Latin noun *radix* and not as a particularly high degree of evil.⁷

What Goethe's reaction leaves unmentioned, however, is the fact that Kant is not only claiming that humans are radically evil, i.e. that they

⁵ *Goethe an Karoline und Gottfried Herder*, 7th June 1793 in *Johann Wolfgang Goethe. Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* (1949, vol. 19, p. 213). The English translation is taken from Allison (1990). Schiller, for his part, writes to his friend Christian G. Körner saying that Kant's claim of a propensity to evil is outrageous (*empörend*) for his feeling, see *Schiller an Koerner*, 28th February 1793 in *Schillers Werke. Nationalausgabe* (1992, vol. 26, p. 219) (at that point Kant's *Religion* was not published yet, but Schiller had access to it and announced its publication to his friend).

⁶ This is the general thesis defended by G. Michalson (1990).

⁷ This has already been noted by Allison (1990, p. 147; 1996, p. 170) as well as Baxley (2010, p. 68).

carry an evil which is rooted in their nature. At the same time, Kant attributes to human beings what he calls *Anlage zum Guten*, a predisposition to (moral) good which is also said to belong to human nature. In the following, I want to elaborate on the relation between these two notions in order to show how this helps to understand the source of major tensions in *Religion*.

To start with, Kant's conception of the moral *conditio humana* in *Religion* is not rightly described by any one-sided depiction such as the one suggested by Goethe's reaction. Instead, it is best characterized as an *ambivalent* view which ascribes to humans on the one hand natural predispositions to moral good, but, on the other, an innate propensity to evil.⁸ The notion of *Anlagen* is introduced by Kant in the first section of *Religion* I. His elaborations on this topic are rather sparse, but a closer look at it proves useful in order to understand in more detail his theory of moral evil. He defines *Anlagen* as "constituent parts [*Bestandstücke*] required for it [a being] as well as the forms of their combination that make for such a being" (AA 06: 28).⁹ Accordingly, a predisposition has a *constitutive* character with regard to the being in question, in this case, human beings.¹⁰ This is an important first insight insofar as it follows from this that the predispositions are not *acquired* by the beings possessing them. This is in line with what Kant says elsewhere about the notion of predisposition, namely, that they are to be understood as elements the species is equipped with (AA KU, 05: 420). Against this backdrop, we can understand why Kant, when introducing the concept of *Anlage* by dividing it into three classes, speaks of "elements of the determination of the human being" ["Elemente der Bestimmung des Menschen"] (RGV, AA 06: 26). By this, Kant seems to mean that the predispositions he will ascribe to human beings

⁸ This view is also suggested by Susan Shell's entry on "Anlage" (see *Kant-Lexikon*, 2021, p. 96f.).

⁹ The English translations from *Religion* are taken from A. Wood and G. di Giovanni's volume *Religion and Rational Theology* (1996). The translations from *Groundwork of the Metaphysics of Morals* stem from M. Gregor and J. Timmermann's edition (2011).

¹⁰ It should be noted that this definition concerns the concept of *Anlage* in general, not merely the more specific one of *Anlagen zum Guten*. Given this determination, however, it seems difficult to understand how we can think of *contingent* predispositions (*zufällige Anlagen*) as opposed to *original* predispositions (*ursprüngliche Anlagen*). Since the *Anlagen zum Guten* are indeed original, the possibility of contingent predispositions does not concern the topic of my elaborations in this work. However, I would like to draw attention to the fact that there seems to be a difficulty in understanding predisposition in general as a constitutive element of the being in question while allowing for the concept of contingent predispositions, i.e. predispositions without which the being in question can still be what it is (RGV, AA 06: 28).

are contained in the very concept of human. To put it in a more technical terminology: these predispositions are elements of the intension of the concept ‘human’. I will come back in section 2 to the difference *constitutive* vs. *acquired*. At this juncture, we must specify the conceptual determination of predisposition we have just reached.

They are contained in the concept of ‘human’ as a being belonging, on the one hand, to the sensible realm, and, on the other, as a being equipped with the faculty of reason and additionally with *pure* practical reason. The concept of human thus understood gives rise to the division of *Anlage zum Guten* proposed by Kant in *Religion*: i) the predisposition to the animality of the human being, ii) the predisposition to the humanity (*Menschheit*) and finally ii) the predisposition to his personality (*Persönlichkeit*). As it is evident from the very title of this section and the formulations used by Kant, the concept of *Anlage* entails the concept of purposefulness (*Zweckmäßigkeit*): they are predispositions *to* the (moral) good (*zum Guten*) and the very *principium divisionis* underlying the above tripartition is the respective purpose (“in Beziehung auf ihren Zweck” [RGV, AA 06: 26]). We can bring together both conceptual determinations of *Anlage* (the constitutive character and the purposiveness) by saying that the *Anlagen zum Guten* are a sort of ‘tool’ our species is equipped with in order to realise a certain end given by nature. In the case of the *Anlagen zum Guten* this end is, as indicated by the name, morality. It is therefore appropriate to call them *natural* dispositions,¹¹ and Kant himself confirms this point by speaking—in the case of the predisposition to personality—of *Naturanlage* (RGV, AA 06: 27). But also in the case of the predisposition to humanity he attributes its respective end to nature: “for nature itself wanted to use the idea of such a competitiveness (which in itself does not exclude reciprocal love) as only an incentive to culture” (RGV, AA 06: 27).

Moreover, insofar as these predispositions are contained, as we saw, in the very concept of ‘human’, they are necessary for a being to be a human being. To make this point clearer, it is useful to specify the above-mentioned predispositions Kant ascribes to human beings. By the first one, the predisposition to the animality of the human being, Kant means the predisposition for self-preservation, for the propagation of the species and for the preservation of the offspring as well as the social drive, i.e. for living

¹¹ Also Ch. Horn (2011, p. 54) speaks in his treatment of this concept of ‘*naturale Disposition*’.

in community with other human beings. The second one, viz., the predisposition to humanity, refers to the physical self-love which entails comparison—and thereby reason. By virtue of this predisposition, we strive for being recognized as equals in the opinion of others. Finally, the third and last predisposition, which can be called moral in an eminent sense, consists in the “susceptibility to respect for the moral law as of itself a sufficient incentive to the power of choice” [“Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür”] (RGV, AA 06: 27), that is, the capacity by virtue of which we can be determined to action by the sole respect for the moral law.

It should be noted that Kant is not providing any derivation of this tripartition of the *Anlage zum Guten* in humans. This is remarkable given Kant’s own theoretical requirements for systematicity. In fact, he takes the deduction, i.e. deriving any division from a principle, to be equivalent with the proof of the completeness (*Vollständigkeit*) of that division (see MS, AA 06: 218).¹² In view of this requirement for systematicity one could claim at this point that Kant’s tripartition of *Anlagen zum Guten* does not guarantee that this division is exhaustive. For our present purposes, we can put aside this internal difficulty of Kant’s account of *Anlagen zum Guten* and focus on the third trait just identified, that of necessity. Why does Kant view these predispositions as being necessary for a being to be a human being?

This point can be best illustrated by focusing on the third propensity, the predisposition to personality. As stated above, Kant conceives of this predisposition as the capacity within us to give the moral law a sufficient motivational force in determining our will. As we know from Kant’s previous critical writings on moral philosophy, an agent who *actualises* this capacity, is considered morally good: the determination of his will takes place solely on the basis of respect for the moral law. Kant expresses this point in the terminology of *Religion* by saying that “a power of choice [*Willkür*] so constituted is a good character” (RGV, AA 06: 27). Since moral assessment strictly speaking rests on the moral quality of the agent’s

¹² See also the *Critique of Pure Reason*, where within the context of his account of the categories his main criticism against Aristotle is directed precisely at the fact that he did not derive the categories from a principle and can therefore not guarantee the completeness of the table of categories (KrV, A80f./B106f.). See also GMS, AA 04: 387, where he likewise requires the establishment of a principle in order to guarantee the completeness and continuity (*Stetigkeit*) of the division of philosophy into logic, physics and ethics. By failing to deduct the tripartition of the *Anlagen zum Guten* in human nature Kant is, then, lagging behind his own standards.

character (RGV, AA 06: 23, 47) we can simply say that an agent who has actualised the capacity in question is a morally good agent. The original question now can therefore be restated as follows: Why does a capacity to moral good belong to the very concept of ‘human’? The answer to this question rests upon the faculty of pure practical reason. As we saw above, the predisposition to personality depends on the faculty of pure practical reason.¹³ According to Kant’s critical philosophy, a morally good will is a will whose determining principles are adopted solely out of respect for the moral law, i.e. with all other incentives playing no motivational role in the determination of the will. Given that for Kant respect for the law is a feeling that arises from pure (practical) reason (GMS, AA 04: 401),¹⁴ the determining principle that moves a morally good will to action is in the last analysis nothing other than pure practical reason. To be sure, the mere fact of possessing the faculty of pure practical reason does not imply that the will is *indeed* determined by it, but it does entail that it *can* be determined by it. To put it another way: the concept of human being, insofar as it is represented as a being endowed with pure practical reason, implies the possibility of his actions being determined by pure practical reason. As we have just seen, a will determined by pure practical reason is precisely what a morally good will consists in. Therefore, we can conclude that—from a Kantian point of view—the *possibility of moral good* is implied in the concept of pure practical reason. If this is the case, then, the possibility of moral good is contained in the concept of human being as a being equipped with the faculty of pure practical reason, which is equivalent to claiming that the predisposition to personality is contained in the concept of human being, i.e. is necessary for a being to be a human being. It is in this sense that Kant takes the *Anlagen zum Guten* to be necessary for human beings. This aspect of necessity is expressed by him with the term *ursprünglich* (original). As he explains: all these three predispositions are “*original*, for they belong to the possibility of human nature” (RGV, AA 06: 28). From

¹³ See further RGV, AA 06: 28: “If we consider the three predispositions just named according to the conditions of their possibility, we find that the *first* does not have reason at its root at all; that the *second* is rooted in a reason which is indeed practical, but only as subservient to other incentives; and that the *third* alone is rooted in reason practical of itself, i.e. in reason legislating unconditionally”.

¹⁴ Respect is a feeling “self-wrought by a rational concept and therefore specifically different from all feelings of the former kind [those received by influence, S. C.], which come down to inclination or fear” (GMS, AA 04: 401). Even though at this place Kant is only speaking of “rational concept” (*Vernunftbegriff*), the origin of such a *Vernunftbegriff* is precisely *pure* practical reason, given that *Vernunftbegriffe* are those representations of reason which do not borrow anything from experience (see KrV, A310–314/B366–370).

this feature, viz., the necessity of these *Anlagen* for human nature, Kant derives, as it were, a corollary, namely their inextirpability or ineradicability (RGV, AA 06: 28). Indeed, since these predispositions belong to the very nature of human beings, they cannot be removed from a human agent without depriving him *ipso facto* of his human nature.

The conceptual analysis of the notion of predisposition to the good I have just advanced has brought to light the following features of it: the *Anlagen zum Guten* are i) *constitutive* elements of human nature which are thought of as a sort of ii) *means to realising certain ends* enjoined on us by our very nature (in the case of *Anlagen zum Guten* the end is morality). By virtue of this constitutive character, iii) these predispositions are considered to be *contained in the very concept* of ‘human’, for which reason iv) they *cannot be eradicated*. Let us now turn to the competing concept of propensity to evil introduced by Kant in the following sections of *Religion*.

2. *Hang zum Bösen* and its conceptual parallelism to the notion of *Anlage*

As I pointed out in the previous section, Kant does not provide any deduction of his tripartition of the *Anlagen zum Guten* in humans. For this reason, the question whether he takes his list of three predispositions to be exhaustive remains open from a systematic point of view. Nevertheless, if I interpret Kant correctly, he does seem to assume that these three *Anlagen* he has just presented are *all* predispositions *to good* found in human beings, and even more: they seem to be *all morally relevant* predispositions in human nature, that is, either to good or evil. In my view, this is suggested by Kant in the concluding remark of this section of *Religion*: “It should be noted, finally, that there is no question here of other predispositions except those that relate immediately to the faculty of desire and the exercise of the power of choice” [“die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen”] (RGV, AA 06: 28). At this juncture, while restricting his account of predispositions to those connected with the faculty of desire (and thus excluding, for instance, biological predispositions), he is explicitly saying that the treatment given refers to the predispositions that are relevant *for the use of freedom*. Accordingly, Kant’s account of predispositions seems not to be limited to a particular use of freedom (to moral good), but rather to include *any* use of freedom, therefore also to evil. For this reason, based on this preliminary observation, one

might already claim that on Kant's proposal there are no *predispositions* to evil. And indeed, the concept he will introduce now is that of a *propensity* (*Hang, propensio*), more specifically a propensity to moral evil. At a later place in *Religion*, he will explicitly distinguish it from a predisposition by saying that this propensity cannot be considered a "natural predisposition" (*Naturanlage*) (RGV, AA 06: 32). The question now is thus how Kant conceives of this propensity as compared to the previous concept of predisposition.

After the first section of *Religion* I was concerned with the predispositions to good, the second one addresses the most commented topic of *Religion*, namely that of a propensity to evil.¹⁵ Kant introduces the notion of *propensio* in general (*überhaupt*) in the following manner: "By propensity (*propensio*) I understand the subjective ground of the possibility of an inclination (habitual desire, *concupiscentia*), insofar as this possibility is contingent for humanity in general" (RGV, AA 06: 28). And at this point, Kant expands on this notion: "*Propensity* is actually only the *predisposition* to desire an enjoyment which, when the subject has experienced it, arouses *inclination* to it" (RGV, AA 06: 28). We can see from the second passage that Kant seems to place the notion of *propensio* very close to that of *Anlage* by calling it also a predisposition (*Prädisposition*). As we know, *praedispositio* is usually the Latin equivalent of the German *Anlage*, which is already reflected in the English translation of the latter as *predisposition*. This terminological remark is a first indication of a large parallelism that we can observe between the notions of *Anlage* and *Hang*. In the following, I want to elaborate on this point by building on the conceptual determination advanced in the previous section.

As we have seen, we can capture the core of the concept of *Anlage zum Guten* through the following features: constitutive character (belonging to the very nature of humans), purposefulness, necessity and inextirpability. Surprisingly, after a first reading of the relevant passages, we can find most of these features in Kant's concept of *Hang zum Bösen*.

To begin with, in one of the most famous and controversial places of *Religion*, Kant claims, quoting Horace's dictum *vitiis nemo sine nascitur*, that the human being is evil *by nature* (RGV, AA 06: 32). On Kant's

¹⁵ See, for example, Allison (2002) and more recently Forschner (2011) as well as the above-mentioned Horn (2011).

account, this natural character refers to the generality (*Allgemeinheit*) of evil among humans: “‘He is evil *by nature*’ simply means that being evil applies to him [the human being, S. C.] considered in his species” (RGV, AA 06: 32).¹⁶ It is this propensity to evil which Kant calls a radical evil insofar as it is somehow rooted in human nature (RGV, AA 06: 32), which claim has been the main target of the fierce reception by Goethe and Schiller, among others. Accordingly, Kant goes as far as to speak of a *natural* propensity to evil (“natürlicher Hang zum Bösen” [RGV, AA 06: 32]).¹⁷ Hence, we see at this point that both the *Anlagen zum Guten* and the *Hang zum Bösen* are considered to belong in some way to human nature and are in this regard general, i.e. determinations applying not merely to some individuals, but to the whole species.¹⁸

The next parallel between both notions can be found when looking at the modality Kant ascribes to the propensity to evil. Indeed, he claims that “we may presuppose evil as subjectively necessary in every human being, even the best” (RGV, AA 06: 32). Hence, the propensity to evil is in some sense also necessary for human beings. I will come back later in the text to the specification of ‘subjective’ in this context. For now, however, we should keep track of the apparent parallelism in the conceptual construction found in the notions of predisposition and propensity. In addition to both belonging in some way to human nature and being necessary, the probably most striking parallel between the *Anlagen zum Guten* and *Hang zum Bösen* is the one concerning the inextirpable character of it. Indeed, not only are the *Anlagen zum Guten* ineradicable (see first section), but the propensity to

¹⁶ Kant had anticipated this claim earlier in the text (see RGV, AA 06: 25).

¹⁷ See also two occurrences of “natural propensity” in RGV, AA 06: 29.

¹⁸ Given that according to the doctrine of the *Critique of Pure Reason* strict generality can only stem from *a priori* knowledge and this Kantian claim cannot be considered to be *a priori*, Horn (2011, p. 66) proposes a distinction (known from the *Groundwork*) between empirical and strict generality (*generalitas* vs. *universalitas*) and takes the generality of radical evil to be empirical. By contrast, Allison (1990, pp. 154–157) argues for the apriority of Kant’s claim. Kant seems very ambiguous on this issue. On the one hand, he suggests that he is in a position to give a *formal* proof (*förmlicher Beweis*) of the rootedness of the propensity to evil in human nature, but takes this to be unnecessary (RGV, AA 06: 33). He even suggests that he has provided an “appropriate proof” (*eigentlicher Beweis*) in section 2, as distinct from mere confirmation through experience (RGV, AA 06: 39). On the other hand, earlier in the text he held that the proof of such a generality is to be delivered by *anthropological* research (RGV, AA 06: 25), thus suggesting an *empirical* path (for Kant uses the term *practical anthropology* to refer to the empirical part of Ethics [see GMS, AA 04: 388]). This impression is reinforced by a remark in the very same passage where Kant is defending his claim of human beings being evil by nature when he says that “according to the cognition we have of the human being *through experience*, he cannot be judged otherwise [than evil, S. C.]” (RGV, AA 06: 32; my emphasis).

evil, too, “cannot be eradicated [*ausgerottet*] (for the supreme maxim for that would have to be the maxim of the good, whereas in this propensity the maxim has been assumed to be evil” (RGV, AA 06: 31f.), which is why it is said to be inextirpable (*unvertilgbar* [RGV, AA 06: 51]). It should be observed that Kant is using in the last case the same German term (*vertilgen*) to describe the quality of the propensity to evil as he did when dealing with the *Anlagen zum Guten* (RGV, AA 06: 28).¹⁹

At this place, it should be noted that this systematic correspondence between the notions of *Anlage* and *Hang* extends beyond the core features I have just laid out. This becomes evident when we look closer at Kant’s elaborations on the predispositions to good and the definition of propensity quoted above. As we saw above, Kant has determined the concept of propensity as distinct from an inclination (*Neigung*) and adds the following example to illustrate it:

Thus all savages have a propensity for intoxicants; for although many of them have no acquaintance at all with intoxication, and hence absolutely no desire for the things that produce it, let them try these things but once, and there is aroused in them an almost inextinguishable desire for them (RGV, AA 06: 28).

As I see it, this passage contains the core of the distinction Kant is trying to draw between *Hang* and *Neigung*. In this context, Kant uses the term desire (*Begierde*) and inclination interchangeably. As we can learn from this passage, inclination or desire presupposes acquaintance (*Bekanntschaft*) with the object in question, while a propensity does not. The whole context of Kant’s treatment here amounts to a sort of stepladder of the appetitive faculty consisting of four stages (bottom up): propensity, instinct, inclination and passion. As I have just outlined, the central difference between these levels of the appetitive faculty rests on the agent’s epistemic relation to the object in question. While in the case of a propensity the subject does not have any acquaintance with the object, instinct and inclination do presuppose a certain acquaintance with the object of the appetite (the former, however, not having a *concept* of it). Finally, the

¹⁹ At this point, I cannot elaborate on the implications and difficulties of this Kantian doctrine. I will take up this controversial claim again in the following section and propose a systematic justification for it.

highest stage is passion (*Leidenschaft*), which is itself a kind of inclination²⁰ and therefore also presupposes acquaintance with the object, but differing from *Neigung* in that in the former case the agent is no longer master over himself (RGV, AA 06: 29). What is relevant in this account for our present purpose is the fact that the propensity is thought of as the origin of a *Neigung* or *Begierde*. In the passage just quoted, Kant seems to point out that the experience of the object in question is a sufficient condition for a transition from *Hang* to *Neigung*. This quality, i.e. being the origin of an inclination, is also present in Kant's account of *Anlagen zum Guten*. If we look at Kant's description of the second predisposition, viz. that to humanity, we will see that this is thought to be the origin of an inclination:

The predispositions to humanity can be brought under the general title of a self-love which is physical and yet *involves comparison* [...]. Out of this self-love originates the inclination *to gain worth in the opinion of others*, originally, of course, merely *equal worth* (RGV, AA 06: 27).

As we see from this passage, the predisposition to humanity is on Kant's view the ground of an inclination, namely, the inclination to be recognised as equal by others. This is reinforced by a subsequent remark according to which an unjust desire (*Begierde*) can arise from this (remember that in the section on the notion of *propensio* Kant uses the term *Begierde* as synonymous with *Neigung*). In light of these observations, we can argue that Kant seems to have on the side of the *Anlagen zum Guten* a similar idea of gradual stages of the appetitive faculty. Both an *Anlage* and a *Hang* can give rise—under certain conditions—to a *Neigung*.²¹

²⁰ See RGV AA 06: 29, where Kant calls it explicitly *Neigung*.

²¹ From these elaborations it follows that *propensity* and *inclination/desire* must be distinguished from one another. As we saw above, the reason for this distinction lies in the agent's epistemic relation to the object in question (the propensity is referred to an object the agent has not experienced yet, while an inclination presupposes acquaintance with its object). In the text of *Religion I*, this distinction is clearly made by Kant. For this reason, it is not correct to speak of the propensity to evil as an inclination, let alone attribute this to Kant himself, as is suggested by Horn (2011, p. 65). Nevertheless, it should be noted that at some points Kant's use of his own terminology is, as in some other cases in both his theoretical and practical philosophy, somewhat inaccurate. For instance, in the *Metaphysics of Morals* (1797) Kant will translate the Latin term *propensio*, which is the equivalent of *Hang* in *Religion*, as *Neigung* (MS AA, 06: 213). However, this is rather a *terminological* inaccuracy than a *conceptual* modification.

Finally, at this stage we have to observe how this large correspondence I have developed is reinforced by the systematic function that the predisposition and the propensity are meant to fulfil. I take this to be one of the key points to coming closer to an understanding of Kant's enigmatic claims about moral evil in *Religion*. The focus here lies again in the third predisposition, the predisposition to personality. When dealing with the question of why Kant assumes that the predispositions to good belong to human nature I illustrated this by elaborating on how this works in the case of the predisposition to personality. One of the results of this was that this predisposition is conceived of by Kant as the *capacity*, that is, the *possibility* of moral goodness. Indeed, the *Anlagen* are not themselves morally good, since being *morally* good or evil is a quality whose *actual* possession depends on it being ascribable to the agent's *free* action.²² The predispositions are, however, as we have seen, *Naturanlagen*, and therefore not attributable to the agent's freedom. Thus, these predispositions are not themselves good, but—as indicated by the name itself—to the good. As Kant puts it: “All these predispositions in the human being [the three mentioned above, S. C.] are not only (negatively) *good* (they do not resist the moral law) but they are also predispositions *to the good*” (RGV, AA 06:28). In this sense, the predisposition to personality—to come back to our previous example—accounts for the mere *possibility* of moral goodness, which seems to be explicitly stated by Kant himself (RGV, AA 06: 27f.). Similarly, the notion of *propensity* explicitly includes the same modal aspect: “By *propensity* (*propensio*) I understand the subjective ground of the *possibility* of an inclination” (RGV, AA 06: 28; last emphasis mine). In the specific case of a propensity to moral evil, this means that such a propensity accounts according to this definition for the *possibility* of evil, which Kant formulates in the following terms:

Here, however, we are only talking of a propensity to genuine evil, i.e. moral evil, which, since it is only possible as a determination of a free power of choice [*Bestimmung der freien Willkür*] and this power for its part can be judged good or evil only on the basis of its maxims, must reside in the subjective ground of the possibility of the deviation of the maxims from the moral law (RGV, AA 06: 29).

²² “The human being must make or have made himself into whatever he is or should become in a moral sense, good or evil. These two [characters] must be an effect of his free power of choice, for otherwise they could not be imputed to him and, consequently, he could be neither *morally* good nor evil” (RGV, AA 06: 44).

Kant is explicitly speaking of ground of the *possibility* of moral evil, which is said to be a quality of maxims. The systematic functions Kant attributes to the predispositions to good and the propensity to evil seem, then, at least at this stage, to coincide with one another. In view of these observations, one might be tempted to express the general structure of Kant's account in *Religion I* by saying that the *Anlage zum Guten* and the *Hang zum Bösen* are meant to perform an equivalent systematic function differing only as to the side of the moral spectrum they occupy respectively: what the predisposition to good is in the case of moral goodness corresponds to what the propensity to evil is in the case of moral evil.

On the basis of the above elaborations, it seems plausible to assume that Kant introduced the notion of a propensity to evil in a clear correspondence to that of predisposition to good, particularly to the predisposition to personality *qua* possibility of moral goodness. Arguably, the pursuit of this systematic correspondence is at the basis of the core features of the notion of propensity to evil as set out in this section. Yet the establishment of this large parallelism between these two notions leaves open an obvious question. Despite the fact that both belong in some way to human nature and are as such a *general* determination (not merely of some individuals), that both are said to carry a certain necessity in the case of human beings, that they are both inextirpable and can give rise to an inclination, and finally, in spite of both being used to account for the possibility of the respective moral determination (either good or evil), it is still true that the propensity to evil is *not a predisposition* to evil. There must be a reason why Kant views the *Hang zum Bösen* as a propensity rather than as a predisposition. The question is, then: why does Kant still think—in spite of this evident systematic parallelism he has established—that the propensity to evil cannot be considered a *predisposition*? This problem is all the more pressing given Kant's statement in the context of the predisposition to personality:

a power of choice so constituted [one that has incorporated the moral feeling into its maxim, S. C.] is a good character, and this character, as in general every character of the free power of choice, is something that can only be acquired; *yet, for its possibility there must be present in our nature a predisposition* (RGV, AA 06: 27; my emphasis).

Here, Kant claims that while the *actuality* of the good character depends on our own freedom, its *possibility* must be grounded in our nature, more specifically in a predisposition. As we know from the first section, speaking of a morally good character amounts to saying that the agent in question is morally good given that moral assessment is dependent on the character's moral quality. Therefore, Kant's claim at this point is that for the possibility of moral goodness there must be a predisposition to it in our nature. In view of this, one could expect the same on the other side of the moral spectrum: the *possibility* of moral evil should be accounted for by a predisposition.²³ We have just seen in this section that the propensity to evil is precisely supposed to account for the possibility of evil (RGV, AA 06: 29). For this reason, it would seem natural to assume that the *Hang zum Bösen* should be understood as a *predisposition*, but this is exactly not how Kant sees it. In this sense, we find here a striking asymmetry in Kant's moral theory in *Religion I* which should be accounted for.

When addressing this question, Kant's use of the terminology might be confusing. Indeed, it should be noted that in the Preface to the first edition of *Religion*, he speaks of human nature as containing 'both good and evil predispositions' ("die menschliche, theils mit guten theils bösen Anlagen behaftete Natur" [RVG, AA 06: 11]), by which he is clearly referring to the doctrine of *Anlagen zum Guten* and *Hang zum Bösen*. At this point, then, Kant uses the term *Anlage* to refer to both the predispositions and the propensity. Nevertheless, this simply seems to be yet another example for the inaccuracy Kant exhibits sometimes with his own terminology. Indeed, as noted at the beginning of this section, in the main text of *Religion* Kant clearly wants to distinguish the notion of propensity from that of predisposition (RGV, AA 06: 32).

As I see it, the key to dealing with the issue just proposed lies in the concept of (practical) objectivity, which is at the basis of the predisposition to good, but cannot be found in the notion of a propensity to evil. In the following, I will disclose this asymmetry in Kant's *Religion* and show how

²³ Surprisingly, this is Allison's view (2002, p. 339): "Significantly, the predisposition to personality is just the capacity to be motivated by respect for the law; and it is in virtue of this capacity that we are moral agents, *capable of either good or evil*" (my emphasis). As it shall become clear from the following elaborations, I cannot agree with Allison on this point. Grounding the possibility of moral evil in the predisposition to personality seems to disregard Kant's remark according to which onto this predisposition "nothing evil can be grafted" (RGV, AA 06: 27).

it is this point which represents the source of the difficulties present in the moral theory of *Religion*.

The crucial point for an adequate understanding of Kant's positions concerning moral evil in *Religion* lies in the determination of the *propensio* as the *subjective* ground of possibility of an inclination. In fact, when introducing the notion of propensity, Kant is cautious in providing this additional determination ("subjectiver Grund der Möglichkeit einer Neigung" [RGV, AA 06: 28]). And when applying the general notion of propensity to the case of moral evil, he reiterates this addition ("subjectiver Grund der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze" [RGV, AA 06: 29]). According to this, the propensity to evil is not said to ground the possibility of evil in general, but only *subjectively*.²⁴ It must be noted that the term *subjective* also plays a role in determining the necessity ascribed to this propensity. Kant's claim here is, again, *not*—as it was in the case of the predisposition to good—that the propensity is necessary for a being to be a human being, but rather that it is "subjectively necessary" in every human being (RGV, AA 06: 32). To my knowledge, Kant scholarship has not given this determination the required attention when providing accounts of Kant's theses on moral evil. What does Kant mean in this context by 'subjective' and what would be the systematic alternative?

According to the previous elaborations, one meaning of *subjective* can be excluded with certainty. By *subjective* Kant cannot understand what we usually mean when speaking of *subjective*, namely, something belonging to the individual and thus not being able to claim general validity. We can call this the *individualistic* meaning. For we have seen that on Kant's view the propensity to evil is not the trait of an individual, or even several individuals of the human species. Rather, as we have seen, he takes it to belong to the species.²⁵ 'Subjective' in this meaning is thus compatible with a form of generality. In his writings on practical philosophy, Kant uses the term *subjective* to designate the opposite of *objective* (see e.g. GMS, AA 04: 400, 421; KpV, AA 05: 20).²⁶ As is evident from these references, practical

²⁴ "And yet by the concept of a propensity is understood a *subjective* determining ground of the power of choice [*subjektiver Bestimmungsgrund der Willkür*]" (RGV, AA 06: 31; my emphasis).

²⁵ As has already been described, Kant's thesis is that man is evil by nature, and this refers precisely to that generality, see again RGV, AA 06: 32: "'He is evil *by nature*' simply means that being evil applies to him considered in his species".

²⁶ Cf. also the entry on '*subjektiv*' by D. Sturma, *Kant-Lexikon* (2021, pp. 2203–2205).

objectivity is a trait of *practical laws*, that is, of practical principles valid for every rational being as such. More specifically, objectivity in its practical sense can be described as the feature of a particular kind of necessity, namely *unconditioned* necessity: “For only the *law* carries with it the concept of an *unconditional* and indeed objective and hence universally valid *necessity*” (GMS, AA 04: 416). This is crucial to understanding the source of practical objectivity. In fact, if something claims unconditionality—as moral requirements do according to Kant—it can never come from experience, but must stem from pure reason. Kant formulates this point already in the preface of the *Groundwork*:

Everyone must admit that a law, if it is to hold morally, i.e. as the ground of an obligation, must carry with it absolute necessity [...]; hence that the ground of the obligation here must not be sought in the nature of the human being, or in the circumstances of the world in which he is placed, but *a priori* solely in concepts of pure reason (GMS, AA 04: 389).

One can word this point also in a different way: if the validity of practical laws is said to hold for every rational being *as such*, then these laws can be grounded only on reason itself, since otherwise the claim of universal validity could not be upheld. Practical objectivity is, then, the quality of practical laws by virtue of which they hold universally for every rational being as such and therefore of practical principles taken from pure (practical) reason alone.²⁷ Accordingly, the source of (practical) objectivity can be nothing other than pure practical reason.²⁸ Where does, however, the relevance of this notion lie with regard to Kant’s theory of evil in *Religion*?

After these considerations, we can see that there is an objective side to moral goodness, namely its being grounded in pure practical reason. As has been stated earlier, an agent is morally good according to Kant if and only if his will is sufficiently determined by pure practical reason, that is, through the command of the moral law. Moral goodness thus consists in the quality of a will and its maxims insofar as these make pure practical reason their sufficient ground of determination. This shows that pure practical

²⁷ See also GMS, AA 04: 413, where “objectively” is paraphrased as follows: “from grounds that are valid for every rational being, as such”.

²⁸ It is for this reason that, for example, H. Klemme (2006, p. 121) can use both terms interchangeably when he speaks of “objective, i.e. rational ground of willing” (my translation).

reason is presupposed in the very determination of the concept of moral good. Indeed, Kant reinforces this point by claiming in the second *Critique* that “moral good and evil must always be judged through reason and thus through concepts that can be universally communicated” [“und verlangt, daß Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft [...] beurteilt werde”] (KpV, AA 05: 58).

In the text of *Religion*, Kant is careful in speaking of the propensity to evil as *subjective* ground of possibility of evil. In the case of the predisposition to good, there is no such addition. Admittedly, here he simply uses the predisposition to personality to account for the possibility of moral goodness, without specifying whether he takes it to account for the *subjective* or the *objective* possibility of moral goodness. Yet it is clear that this predisposition is to be understood as the *objective* ground of possibility of the moral good. This becomes manifest if we pay attention to the kind of necessity Kant is attributing to the *Anlage* and the *Hang*, respectively. I have already pointed out that Kant takes the propensity to evil in humans to be *subjectively* necessary (“*subjektiv notwendig*” [RGV, AA 06: 32]). This necessity must be strictly distinguished from the necessity ascribed to the predispositions to good. According to Kant, these predispositions are necessary for the very possibility of the being in question, in this case, of human beings.²⁹ This point has been described above as a containment relationship (see section 1): the predispositions to good are contained in the very concept of human being. To stick to the example of the propensity to personality, which is to be seen as the equivalent of the propensity to evil on the other side of the moral spectrum: the possibility of moral goodness is implied in the concept of human as a being endowed with the faculty of pure practical reason. On the contrary, the necessity Kant assigns to the propensity to evil has another status. A containment relation, as has been identified here for the case of the predisposition to good, is explicitly rejected by Kant for the *Hang zum Bösen*:

“He is evil *by nature*” simply means that being evil applies to him [the human being, S. C.] considered in his species; not that this quality may be inferred from the concept of his species ([i.e.] from the concept of a human being in general, for then the quality would be necessary) (RGV, AA 06: 32).

²⁹ As we saw, Kant takes these predispositions to be *original* (*ursprünglich*), which means nothing but that “they belong with necessity to the possibility of this being” (RGV, AA 06: 28).

The predispositions to good are grounded on an *objective* necessity insofar as they result from the very nature of human beings. To put it in other words: they are *not contingent* (*zufällig*). This means that it is not possible for a being to be a human being without these predispositions (RGV, AA 06: 28). It is in this sense that they can be called *constitutive* of human beings. By contrast, the propensity to evil is said to be *contingent* (RGV, AA 06: 32).³⁰ Kant expresses this crucial difference when speaking of the predispositions to good as *conatural* (*anerschaffen* [RGV, AA 06: 51]), whereas a *propensio* is to be thought of as brought by the agent upon himself, i.e. self-acquired (RGV, AA 06: 29). Therefore, in order for the *Hang zum Bösen* to be a *predisposition*, one must assume that there is an objective side to moral evil—as there is in the case of moral goodness. In the latter, this objective side is given through the very condition for the possibility of the predisposition to good, namely, pure practical reason.³¹ There cannot be, however, such an *objective* side concerning moral evil, for, as we have seen, practical objectivity is closely linked to pure practical reason, but evil consists precisely in the subordination of the incentives given by reason (RGV, AA 06: 36). In addition, since on Kant's view moral evil must always refer, *qua* moral quality, to the agent's use of freedom and therefore to the adoption of maxims and maxim-making is a process which involves reason, the alternative to this account—that is, viewing the *Hang zum Bösen* as a natural *predisposition*—would require, analogously to the predisposition to personality, grounding the possibility of evil in practical reason itself, a claim Kant would like to avoid.³²

As I see it, this is the reason why the *Hang zum Bösen*—despite the large systematic parallelism we have disclosed between the notions of

³⁰ To be sure: at this juncture there seems to be a tension in Kant's account. For as we have seen, the propensity to evil is said to account for the *possibility* of evil. Therefore, by saying that it must be considered as *contingent* for humanity, Kant is claiming that it is possible to be a human being without having this propensity (for that is the definition of contingent, cf. RGV, AA 06: 28). This claim seems to amount to holding that it is possible for a human being to not even have the very *possibility* of moral evil. If this is the case, however, it becomes difficult to see how Kant's distinction between holiness and morality could still remain in place.

³¹ For the claim that pure practical reason grounds the possibility of this predisposition cf. section 1 (RGV, AA 06: 28).

³² If I understand Allison correctly, his construal of Kant's doctrine implies this thesis. He claims: "But since unlike the purely sensuous side of our nature it [the predisposition to humanity] is connected with a use of reason and, therefore, freedom, it is subject to a misuse or perversion that does generate evil" (Allison, 2002, p. 339). Insofar as he is placing the possibility of evil in the (misuse of the) predisposition to humanity, one should assume, according to my interpretation, that on Kant's view moral evil has an objective side, a claim I have argued against here.

Anlage and *Hang*—cannot be a predisposition. Claiming this would amount to grounding the possibility of moral evil in pure practical reason, a thesis which would go against central commitments of Kant’s moral philosophy. The possibility of moral evil—unlike the predispositions to good—lacks any grounding in original faculties of the human being and can, accordingly, only be traced back to his own use of freedom—hence not *ursprünglich*, but *zufällig*.³³ The propensity to evil, then, is conceived of by Kant as a moral quality acquired by the agent himself, i.e. through a free act, which for that reason cannot be a *predisposition*.

3. The source of major systematic difficulties in *Religion*’s moral theory

We have now established both the conceptual parallelism and the distinguishing feature between the notions of *Anlage* and *Hang* and systematically reconstructed why the propensity to evil cannot be thought of as a predisposition, namely, because of the concept of practical objectivity presupposed in the very notion of *Anlage*. The challenge now is to show why disclosing this conceptual relation is relevant for providing a *philosophical* (rather than biographical) account of the tensions present in *Religion*, i.e. without the need to resort to external, rather polemical explanations.

Relying on external grounds for accounting for Kant’s views in *Religion* is, as I pointed out earlier in the text, not only the main path taken by the first reception, but it is still present in more recent literature. In general lines, this is how, for instance, the above-mentioned Michalson (1990) and Horn (2011) frame the issue. See e.g. the following formulation:

The theory of radical evil is finally symptomatic of the fact that Kant has not totally thrown off the habits of mind produced by Christian culture, yet these

³³ It is thus wrong, or at least terminologically inaccurate and confusing, to call the propensity to evil an “original tendency” (*ursprüngliche Tendenz*) as Horn does (2011, p. 44). As a side note: this is also the reason why Kant’s expression *natural* (*natürlich*) or *by nature* (*von Natur*) must be understood differently when applied to the propensity to evil (cf. e.g. RGV, AA 06: 29, 32) than in the case of the *Anlagen*. In the first case it is referred to the fact that the origin of the *Hang zum Bösen* does not lie in time (see RGV, AA 06: 25), while in the latter it refers to *objective* determinations without which the being in question would not be that being.

habits of mind are in many ways antithetical to his deepest philosophical instincts (Michalson, 1990, p. 9).³⁴

To be more precise, my aim here is not to deny any kind of effort on Kant's part to make philosophical sense of theological doctrines. This is, indeed, suggested by the very title of the work. However, I do claim that these efforts take place within the framework of his critical philosophy and are not to be seen as a shift or even abandonment of Kant's previous philosophical positions. Instead, the theses presented in *Religion*, however striking they seem, as well as the difficulties connected therewith, can be accounted for immanently, i.e. with recourse to the resources offered by Kant's critical moral philosophy. Here I cannot claim exhaustiveness as this would require a comprehensive analysis of all Kantian theses in *Religion I*, which is beyond the scope of this paper. Nevertheless, I want to provide an overview that relies on what has been identified in the literature as the most striking positions in Kant's text, namely the notion of intelligible deed and the universality of evil.³⁵

First, in *Religion* Kant resorts to the notorious doctrine of an intelligible deed (*intelligibele Tat* [RGV, AA 06: 31]).³⁶ As we have seen, the propensity to evil as opposed to a predisposition cannot be conceived of as *anerschaffen*, but is to be thought of as *acquired* by the very agent. For Kant, this points to an act of freedom by virtue of which the agent has brought this propensity upon himself. Yet since this propensity is understood by Kant as the supreme maxim (*oberste Maxime* [RGV, AA 06: 31, 39]) and must as such lie at the basis of every use of freedom, it cannot be acquired in time. For this reason, he maintains that the act constituting that propensity is an *intelligible* act which precedes all experience. This notion of an atemporal act grounding in some way our empirical conduct

³⁴ To be sure, Horn's and Michalson's positions are not identical. Horn (2011, p. 68) explicitly rejects Michalson's assessment according to which the difficulties found in Kant's treatment of moral evil are a productive crisis. Yet he still sees the source of the difficulties in Kant's *Religion* in what he calls a theoretical bridging (*Brückenschlag*) between Kant's own moral philosophy and Christian dogmatics. On his view, it is this attempt that puts at risk Kant's moral philosophy (Horn, 2011, p. 43).

³⁵ For this, I build upon Horn's (2011, pp. 64–68) critical overview of *Religion I*. This, however, does not mean that I agree with the content of his criticism against Kant. Rather, I take this simply because it seems to offer a standard reading of what many take to be some of the major problems in Kant's text.

³⁶ For a more detailed treatment of this notion, see among others Brown (1984).

has been the target of fierce criticism. Horn calls the intelligible deed downright absurd and says:

However, an action of that kind which the agent does not and cannot have any knowledge [*wissen*] of appears as an absurd construct [*absurdes Konstrukt*]. It is essential for the concept of an imputable decision that it was knowingly and willingly taken at a definable moment in time (2011, p. 66, a. trans.).

Unfortunately, I cannot address here the systematic points made by Horn at this place. For the present purpose, however, it suffices to observe the target of Horn's critique. If the interpretation I have set forth here is correct, then it seems natural for Kant to resort to such a notion. In fact, we have seen that in the absence of an *objective* side to moral evil, Kant cannot account for its possibility other than drawing on an act of freedom performed by the agent himself. And if we pay attention to the systematic function the propensity to evil is meant to fulfil, we will also realise why such a free act must precede all experience, i.e. why the propensity to evil must be present in human beings from birth. As pointed out in section 2, the propensity to evil is used, analogously to the predisposition to personality, to account for the *possibility* of moral evil. If we were to assume, then, that such a propensity is acquired by the agent within his empirical life, then it follows from this that at some point in time such an agent did not even have the very *possibility* to transgress the moral law. Indeed, this possibility would be, in this case, something the agent brings upon himself in the course of his life. Such an assumption would, however, clearly blur the fundamental distinction between the moral condition of human beings and that of holy beings, as Kant developed it in *GMS* and the second *Critique*, for this distinction rests upon the fact that imperfect wills—as human wills are—do not only have the incentives of reason, but also those of sensibility and can, thus, also be determined by the latter. Since such a determination is exactly what Kant means by evil, an agent lacking the very possibility of evil would *eo ipso* also have to lack the possibility of such a determination of his will, thus not corresponding to what Kant takes to be the condition of an imperfect will.

As far as the second point, i.e. the universality of evil amongst humans is concerned, my interpretation allows for an immanent explanation

of this controversial claim as well. The reason for this lies in what has been developed in the previous point. Again, if we pay attention to the large systematic parallelism between the notions of *Anlage* and *Hang* and thereby see that the propensity to evil is thought of as the (subjective) ground of *possibility* of evil, it becomes manifest why a *Hang* must be found in every human being. As in the case of the previous point, this claim, too, functions as guarantor for the Kantian distinction between morality and holiness. The possibility of evil—and therefore the propensity to evil—belongs to the very notion of an imperfect will, namely, a will that beside the rational incentive *can* also be determined by sensuous incentives, which is, therefore, not a pure, but rather a *hybrid* will. Excepting some individuals of the species from this propensity would amount to removing in them the very *possibility* of evil, thus compromising, again, the fundamental distinction between morality and holiness drawn by Kant's critical moral philosophy. This definition of *Hang zum Bösen* as ground of *possibility* of evil is, as we can see from the elaborations in this text, conditioned by the path Kant takes to determine his notion of *Hang*, namely building on a strong analogy to the notion of *Anlage*.

Similarly, we can also address a further, equally striking claim, that of the inextirpability of this *Hang*.³⁷ As has been discussed in section 2, Kant holds that the propensity to evil cannot be eradicated (RGV, AA 06: 31, 51). However provocative this thesis may appear to our eyes, we do not need to refer to the Christian doctrine of original sin to understand Kant's motivation at this place. As is well known, Kant is committed to the ever-present possibility of moral betterment and to the claim that such a betterment, if it is to be called *moral*, must be traced back to the use of our own freedom (see RGV, AA 06: 44–53). He justifies this through the indelible consciousness of the moral law and the principle *ultra posse nemo obligatur*. With the inextirpability of the propensity to evil Kant is thus by no means saying that humans are, quasi as a result of their incurrance of this propensity, doomed to be evil for all days to come. Rather, if we understand this among the lines previously developed, this, too, is a claim he must make if he is to save the fundamental distinction between morality and holiness when dealing with moral evil. Indeed, the claim according to which the propensity to evil cannot be eradicated must be understood as saying

³⁷ Horn (2011, p. 65) addresses this topic under the title *Paradox einer Schuld ohne Schuldfähigkeit*.

nothing more than: every human agent, even after the successful completion of what Kant calls moral *revolution*, is *qua* finite being still *capable* of transgressing the requirements of pure practical reason.³⁸ In other words: even after the firm commitment to morality undertaken by an agent sensibility is still the source of practical incentives which *can* determine his will. Michalson seems to overlook this point when he claims that “the ever-present possibility of moral regeneration entailed by Kant’s rejection of devilishness does not have a counterpart in the case of the moral agent who has in fact undergone regeneration” (1990, p. 82).³⁹ Thus we see here, once again, how the determination of the propensity to evil as accounting for the possibility of moral evil lies at the heart of the issue. Such a determination is, as it were, systematically imposed on Kant by the way he uses to establish his notion of *Hang*, id est, taking as its basis the concept of *Anlage*.

With the aid of these elaborations, we can see how Kant’s major controversial claims in *Religion I* can be sufficiently explained by referring to the framework of his own critical moral philosophy of the 1780s, thus abandoning the explanatory model based on alleged concessions to Christian theology.⁴⁰ It is worth observing that my view also does justice to a statement Kant made in a letter to the Göttingen theologian C. F. Stäudlin. Kant sent him a copy of *Religion* and added in a letter:

The plan I made already long ago to cover the field of pure philosophy was referred to the solution of the three questions: 1) what can I know? (metaphysics.) 2) What must I do? (morals.) 3) What may I hope? (religion) [...]. With the work attached I have sought to carry out the third section of my plan [...]. (Br, AA 11: 414, a. trans.).

³⁸ For a thorough treatment of the notion of moral revolution in Kant see Papish (2018, pp. 177–201).

³⁹ Following this, he rightly notes that “the impossibility of a relapse appears to compromise his [Kant’s, S. C.] theory of freedom, by implying a way in which freedom cannot be exercised” (Michalson, 1990, p. 82). Indeed, this would not only be at odds with Kant’s theory of transcendental freedom, but it would also endanger his distinction between morality and holiness, as I have just said. However, this is—to my mind—not how Kant’s doctrine in *Religion* is to be read.

⁴⁰ Similarly, the mere use of theological language cannot be invoked as an unmistakable sign for these alleged concessions, for, as G. F. Munzel (1999, p. 134) rightly notes, Kant draws upon biblical motifs and language also in his formal moral philosophy. From this observation, she concludes that “[t]he use of the theological language and the parallels drawn in 1793 do not, then, necessarily signal a belated turn to admit orthodox, theological conceptions of human nature, nor is the significance of these allusions self-evident” (Munzel, 1999, p. 134).

With this confession, Kant is explicitly presenting the content treated in *Religion* as the answer to the third of his famous questions posed in the framework of his critical philosophy (KrV, A805/B833). Since Kant himself saw *Religion* within this critical framework, it seems advisable to treat the challenges presented by this text within this context.

To conclude, it should be noted here that my aim was not to show that Kant's doctrine of moral evil in *Religion* contains no difficulties or to provide a systematic solution to them. I also did not defend Kant's position by saying that he is right in establishing this asymmetry between *Anlage zum Guten* and *Hang zum Bösen*. Rather, I merely confined myself to disclosing this striking asymmetry between these two notions within the context of the large systematic conceptual parallelism that guides Kant's theory of evil. Not only did I not support this asymmetry, but I even think that one might raise justified objections against it. As I have already noted (section 2), the Kantian conception of the propensity to evil as being *contingent* (as opposed to *original*) seems to imply that it is possible for human beings not to have the very *possibility* of moral evil, which seems to compromise his own depiction of an imperfect will. Furthermore, Kant's asymmetry here seems to face the question of why the possibility of moral evil cannot be grounded objectively (as it is in the case of moral goodness), namely in the concept of human being as a *hybrid being*, that is, as possessing, as it were, a two-sided nature. Indeed, one could argue that the possibility of evil is given in humans already insofar as they are beings endowed with pure practical reason who, at the same time, can act upon incentives taken from sensibility. Why do we need, in addition to this, a free action in order to ground that possibility? This question is not addressed by Kant's text and is certainly one which deserves a thorough treatment. In this paper, however, my attention was directed only at showing that there is no need to resort to external, to some extent psychologising explanatory attempts to illuminate Kant's striking positions in *Religion*. Indeed, as has been laid out in this work, they can be sufficiently accounted for by philosophical commitments grounded in Kant's critical moral philosophy.

References

Allison, H. E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.

- Allison, H. E. (1996). *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge University Press.
- Allison, H. E. (2002). On the Very Idea of a Propensity to Evil. *The Journal of Value Inquiry*, 36, 337–348.
- Bacin, S., Mohr, G., Stolzenberg, J., and Willaschek, M. (Eds.) (2015). *Kant-Lexikon*. Walter de Gruyter.
- Barth, K. (1969). *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl*. Simon and Schuster.
- Baxley, A. M. (2010). *Kant's Theory of Virtue*. Cambridge University Press.
- Brown, R. F. (1984). The Transcendental Fall in Kant and Schelling. *Idealistic Studies*, 14(1), 49–66.
- Forschner, M. (2011). Über die verschiedenen Bedeutungen des »Hangs zum Bösen«. In O. Höffe (Ed.), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (pp. 71–90). Akademie Verlag.
- Goethe, J. W. (1949). *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* (vol. 19: *Briefe der Jahre 1786–1814*). Artemis Verlag.
- Höffe, O. (1995). Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse. In O. Höffe and A. Pieper (Eds.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (pp. 11–34). Akademie Verlag.
- Horn, C. (2011). Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen. In O. Höffe (Ed.), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (pp. 43–69). Akademie Verlag.
- Kant, I. (1900ss.). *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. (AA).
- Kant, I. (1996). *Religion and Rational Theology*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (2011). *Groundwork of the Metaphysics of Morals. A German-English Edition*. Cambridge University Press.
- Klemme, H. (2006). Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive. In H. Klemme, M. Kühn, and D. Schönecker

(Eds.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen* (pp. 113–153). Felix Meiner.

Michalson, G. E. (1990). *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*. Cambridge University Press.

Munzel, G. F. (1999). *Kant's Conception of Moral Character. The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. The University of Chicago Press.

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

Schiller, F. (1992). *Schillers Werke. Nationalausgabe* (vol. 26: *Briefwechsel. Schillers Briefe 1.3.1790–17.5.1794*). Hermann Böhlau Nachfolger.

Received: 12/01/2024

Accepted: 12/11/2024



Recensiones

**Review of Luigi Filieri, Sofie Møller (Eds.): *Kant on Freedom and Human Nature*, New York, Routledge, 2024, 260 pp.
ISBN 9781032196015**

DAVID DEL BIANCO¹

It is hard to overestimate the importance of the relationship between nature and freedom in Kant's philosophy. This relationship shows Kant's growing concern with an issue of whose difficulty he becomes progressively aware throughout the publication of his main works, starting with the *Critique of Pure Reason*. On the one hand, the first *Critique* presents the system of the concepts and principles *a priori* by means of which pure understanding "prescribe[s] laws *a priori* [...] to nature as the sum total of all appearances", thus providing "the original ground of its necessary lawfulness" (KrV, B163–165). On the other hand, the *Critique of Practical Reason* shows that "the concept of freedom [...] constitutes the *keystone* of the whole structure of a system of pure reason" (KpV, V: 3–4), thus imputing central importance to a concept of freedom that had been excluded from the theoretical framework of the first *Critique*, which conceived of nature in terms of strict mechanical necessity. Kant's awareness of the difficulty concerning the relationship between these two domains becomes explicit in the *Critique of the Power of Judgment*, whose aim is precisely to bridge the "incalculable gulf fixed between the domain of the concept of nature, as the sensible, and the domain of the concept of freedom, as the supersensible" (KU, V: 176–177).

However, there is a further issue. Namely, there is a particular being in which nature and freedom somehow coexist: the human being. On the one hand, the human being is an appearance and, as such, it is subject to the same necessary laws to which all appearances are subject. On the other, the human being is a free rational agent capable of acting in conformity with

¹ Università degli Studi di Milano. Contact: david.delbianco@unimi.it. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0793-5274>. This research was funded by the Department of Philosophy "Piero Martinetti" of the University of Milan under the Project "Departments of Excellence 2023–2027" awarded by the Ministry of University and Research (MUR).

moral imperatives provided by its own pure reason, and in this capacity consists its freedom. Accordingly, human nature represents the unique case in which freedom and nature coexist. But several questions arise. How does this coexistence actually occur? How can freedom and nature be reconciled in human nature, if they seem to be mutually exclusive to the point of belonging to what Kant himself qualifies as two different “domain[s]”? More generally, and as Kant asks in the *Jäsche Logic*, “what is the human being?” (AA IX: 25).

The aim of *Kant on Freedom and Human Nature* is to answer such questions. However, as the editors note, Kant’s account of human nature is too vast and multifaceted to be reduced to a single domain, since it allows for considerations that are not only theoretical and moral but also aesthetic and anthropological. Epistemology, morals, aesthetic and anthropology are all specific perspectives from which Kant’s account of human nature can be considered; but none of them alone is sufficient to exhaust it. This is the reason why the question about human nature and, by extension, about the human being “can find a legitimate answer only by means of a comprehensive perspective able to account for the various ways in which the elements at stake combine” (p. 4). Moreover, and looking at the structure of the book, this is also the reason why the twelve essays it includes are divided into three parts, with the first concerning the legislation of the realm of freedom, the second concerning the legislation of the realm of nature, and the third concerning the attempt to bridge the gulf between these two realms. These parts are followed by a postscript in which Paul Guyer, with whose influential views on Kant several authors take issue, responds to his critics.

The first part opens with Allen Wood’s “Freedom Within Nature”. Wood moves from the *Canon of Pure Reason* to criticize the traditional view according to which Kant excludes freedom from an empirical world conceived of in terms of strict causal determinism and places it in the noumenal world. He distinguishes the metaphysical question about transcendental freedom from the empirical question about practical freedom, claiming that Kant conceives of freedom as pertaining not to a timeless noumenal subject but to the “empirical human self, located in a determinate series of events in space and time” (p. 23). Accordingly, Wood rejects a two-world interpretation of transcendental idealism and claims that “Kant’s

ethics is committed to treating our free actions as occurring entirely within the natural world” (p. 24), thus showing that, far from placing it in an unknowable noumenal realm, Kant places freedom precisely within nature.

Freedom is also the focus of Marcus Willaschek’s “Kant’s Answer to the Question “What Is the Human Being?””. Starting from the three questions of the *Canon* (“What can I know? What should I do? What may I hope?” [KrV, A805/B833]), he focuses on the mentioned fourth question Kant adds in the *Jäsche Logic*, and on his claim that the former ultimately relate to the latter (AA IX: 25). Willaschek maintains that the importance of this question consists not in Kant’s theoretical and moral anthropocentrism but, rather, in his cosmopolitan concept of philosophy, according to which the essential ends of reason must be united in one final end. Focusing on the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Willaschek identifies this final end with the vocation of human beings as moral agents endowed with freedom. Accordingly, he shows that, far from being a “fixed, descriptive essence”, this freedom is primarily a “task and obligation” (p. 38) of human beings consisting of their “gradual moral improvement, individually and as a species” (p. 41). In this way, Willaschek highlights the normative and pragmatic nature of Kant’s account of human freedom.

Also highlighting the normative character of human freedom is Sophie Møller’s “What Is Humanity?”. Following Guyer’s reading of Kant’s ethics as teleologically oriented, Møller distinguishes between the moral concept of humanity and the empirical concept of humankind, presenting Kant’s notion of humanity as the “idea of an end-setting being, which not all members of humankind might live up to empirically” (p. 46). From this perspective, Møller shows how Kant conceives of human beings as capable of acting ethically insofar as they are capable of freely setting their own ends. By so doing, she highlights the normative character of humanity understood as an ideal and regulative “aim toward which human beings ought to strive” (p. 48).

The dialogue with Guyer becomes more critical in Heiner Klemme’s “Maximizing Freedom? Paul Guyer on the Value of Freedom and Reason in Kant”. Klemme focuses on two of Guyer’s main theses: i) that freedom is the supreme value of Kant’s moral philosophy, while reason is only a means to maximize it, and ii) that Kant’s ethics must be naturalized by discarding

transcendental freedom. Klemme argues against the first thesis by claiming that the supreme value of Kant's ethics is not freedom but reason, both because only reason constitutes "the norm to which the will must refer in order to be good will" (p. 65) and because the "end-in-itself thesis is a thesis about what reason is by its very nature" (p. 69). He also argues against Guyer's second thesis by claiming that naturalistic ethics cannot justify two central theses of Kant's ethics, namely the notion of 'one's own will' and the idea that, no matter its immoral actions, a human being can never be entirely deprived of its dignity. To preserve these two points, he argues, we cannot naturalize Kant's ethics; on the contrary, we must stick with his account of moral philosophy as grounded primarily on reason.

The last essay of the first part, Herlinde Pauer-Studer's "Putting Freedom First. Some Reflections on Paul Guyer's Interpretation of Kant's Moral Theory", aims to complete Guyer's reconstruction by showing how categorical imperatives are justified. Pauer-Studer does this by means of Kant's idea of a realm of ends, which in her view allows us to preserve our status as "autonomous and self-legislating agents" by providing "a normative reason to consent to the ethical principles that are constitutive of autonomy in the sphere of inner freedom" (p. 86). She hereby presents a constructivist account of Kant's moral theory.

The second part of the book opens with by Rolf-Peter Horstmann's "Kant on the Exhibition (*Darstellung*) of Infinite Magnitudes". Horstmann focuses on the alleged tension between the first *Critique*, where Kant's account of space and time seems to admit the possibility of given infinite magnitudes, and the third, where this possibility is explicitly denied by his account of the sublime. Focusing on the third *Critique*, Horstmann solves this tension by means of Kant's account of symbolic exhibition, which, although only indirectly and without providing them with objective validity, allows the representation of indemonstrable concepts of infinite magnitudes. Thus, Horstmann shows that the account of the third *Critique* does not contradict that of the first, thereby reaffirming the systematic unity of the three *Critiques*.

In his "The Problem of Intersubjectivity in Kant's Critical Philosophy", Konstantin Pollok examines three contexts in Kant's philosophy "where he invokes a second person, or somewhat weaker, other persons whose existence, even if only ideally, is necessary for the possibility

of certain types of judgments” (p. 117). Pollok focuses on the theoretical, aesthetic and moral domain, showing how different forms of intersubjectivity are required respectively by judgments of experience, judgments of taste and objectively valid maxims of actions. Thus, he shows that, although Kant does not provide an explicit theory of intersubjectivity, “the second perspective as a demand to transcend the idiosyncrasies of one’s ‘beloved self’ [...] is” nevertheless “at the heart of Kant’s philosophy” (p. 129).

The last essay of the second part, Gabriele Gava’s “Kant on Conviction and Persuasion”, deals with Kant’s account of taking-to-be-true. Gava focuses on two further forms of it that Kant provides in addition to his explicit distinction between opinion, belief and knowledge, namely conviction and persuasion. Distancing himself from other authoritative interpretations in secondary literature, Gava claims that conviction and persuasion must be understood as “operators that determine whether our taking-to-be-true is apt or inapt, depending on whether it is based on a correct evaluation of the grounds we have” (p. 148). Thus, he shows not only that the distinction between conviction and persuasion is different from that between opinion, belief and knowledge, but also that his reading is compatible with both fallibilist and infallibilist interpretations of Kant’s account of knowledge.

The third and last part of the book begins with Reed Winegar’s “Why Is There Something, Rather than Nothing? Kant on the Final End of Creation”. Winegar confronts the different answers provided by both the Leibnizian tradition (especially Baumgarten) and Kant to the question of the final end of creation, and he does so by focusing on the possibility and value of our knowledge of God. While Leibnizians claim that we can know that God exists and that such knowledge is fundamental for our appreciation of his perfections, Kant holds not only that we cannot prove God’s existence, but also that our knowledge of him would be something negative, since it would undermine our ability to act morally. Accordingly, Winegar shows that, for Kant, the final end of creation is not God’s celebration, as claimed by Leibnizians, but rather “human beings under moral laws”, which moreover shows that in Kant’s view “the ultimate calling of our life is a call to action, rather than contemplation” (p. 169).

The question of the meaning of human life is also addressed in Rachel Zuckert's "Kant's Philosophy of History, as Response to Existential Despair". Starting from Kant's reading of Rousseau's criticism of historical progress, Zuckert interprets Kant's philosophy of history as his answer to the "'existential' despair" (p. 173) deriving from the suffering that human beings must face and the seemingly unintelligibility of human striving. Accordingly, in her view Kant's philosophy of history must not be conceived of as a regulative idea aimed at guiding empirical investigations, nor as a postulate of practical reason aimed at supporting our actions but, rather, as "merely reflective judgment, which allows us to interpret – to describe and make sense of – experienced conflict and suffering" (p. 174), thus helping us to understand human existence.

The last two essays concern a comparison between Kant and Mendelssohn. In her "Mendelssohn and Kant on Human Progress. A Neo-Stoic Debate", Melissa Merritt takes up the question of human progress starting with Mendelssohn's abderitism, i.e. the view that humankind does not progress throughout history but rather oscillates between fixed limits. Focusing on the *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim* and the *Religion Within the Bounds of Mere Reason*, Merritt reconstructs the Stoic background of Kant's arguments by showing that his theses in both works presuppose "a providential teleology rooted in the Stoic tradition" (p. 194). Thus, since this Stoic background lies at the heart of Kant's arguments and criticism of abderitism, Merritt shows that Mendelssohn's and Kant's divergent positions on human progress reflect "competing views about the philosophical import of Stoicism for German Enlightenment thought" (p. 191).

The last essay, Anne Pollok's "Aesthetic Subjectivity in Ugly Matters. A Comparison Between Kant and Mendelssohn", aims to discuss Guyer's view that, in aesthetics, Mendelssohn's subjective perfectionism is similar to Kant's subjective purposiveness. To do so, Pollok provides a detailed examination of Mendelssohn's aesthetics focused especially on the ugly and considers the different meanings the two philosophers attach to aesthetic play. Accordingly, Pollok shows the difference between them by showing that, while Mendelssohn's aesthetics ultimately focuses on the "perfection of us as the persons perceiving and appreciating perfection", Kant insists on the "formal feature of the principles of aesthetic judgment,

rather than the perfection, subjective or otherwise, of the perceiving subject” (pp. 226–227).

Finally, in the postscript, Paul Guyer replies to observations and criticisms.

By considering different perspectives belonging to different domains of philosophy, *Kant on Freedom and Human Nature* succeeds in providing a comprehensive account of Kant’s views on these two issues. The essays it includes are rather heterogeneous, since they consider different topics ranging from the relationship between freedom and nature to the meaning and normative character of Kant’s account of humanity, and including further topics such as intersubjectivity, the different forms of taking-to-be-true and human progress. This heterogeneity is also reflected in the Kantian works examined, which include not only the three *Critiques* but also several other texts belonging to both theoretical and moral philosophy, anthropology, aesthetics and philosophy of history. However, this heterogeneity does not lead, to use a Kantian word, to a mere aggregate of contributions on mutually unrelated issues. On the contrary, and despite their specificities, the essays in this volume can clearly be divided into the three main domains (the legislation of the realm of freedom, that of the realm of nature and the attempt to provide a bridge between them) that are addressed in the index of the book and which, as the essays themselves show, are not isolated areas of Kant’s philosophy but are essentially intertwined.

It is precisely in virtue of this capacity to show the connections between these different areas of Kant’s philosophy that *Kant on Freedom and Human Nature* succeeds in reconstructing Kant’s view on the matter while at the same time respecting its complexity and richness, thus reaffirming the central importance of the concepts of freedom and (human) nature within Kant’s philosophy.

Received: 22/10/24

Accepted: 11/12/24

Reseña de Otfried Höffe: *Der Weltbürger aus Königsberg. Immanuel Kant heute. Person und Werk*, Wiesbaden, S. Marix Verlag, 2024, 400 pp. ISBN 9783737412216

GUSTAVO LEYVA¹

Otfried Höffe es considerado con justicia como uno de los mejores conocedores de la obra de Kant a nivel internacional. Su actividad como autor y editor de destacadas obras dedicadas al filósofo de Königsberg no requiere de ninguna presentación. Ella se extiende a lo largo de ya más de cuarenta años iniciando con *Immanuel Kant: Leben, Werk, Wirkung* (1983, séptima edición de 2007, traducción al español de 1986) e incorporando tanto obras de autoría propia como „*Königliche Völker*“. *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie* (2001), *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie* (2003), *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit* (2012), al igual que cuidadosas ediciones de comentarios a obras kantianas como *Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1989), *Kant: Zum ewigen Frieden* (1995), *Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1999), *Kant: Kritik der praktischen Vernunft* (2002), *Kant: Kritik der Urteilskraft* (2008), *Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (2010) y *Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie* (2012).

Su libro más reciente dedicado a Kant está animado por la firme convicción, expresada ya desde el prólogo, de que Kant es un filósofo decididamente cosmopolita y, al mismo tiempo, un pensador democrático y ferviente defensor de la *Aufklärung* y del poder crítico de la razón, cuya obra se caracteriza por una dimensión enciclopédica en la que aparecen tratados con rigor y originalidad diversos temas y ámbitos del saber y de la experiencia humanos. Höffe está convencido de que los problemas y tentativas de respuesta ofrecidos por Kant son de gran relevancia y tienen una validez para todos los seres humanos, independientemente de su

¹ Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México. Contacto: g.leyvm@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0693-478X>.

adscripción cultural o religiosa. Su universalismo no puede ser caracterizado como una forma de colonialismo cultural, pues, a pesar de algunas observaciones dispersas del pensador de Königsberg, lo cierto es que toda su filosofía está caracterizada por una defensa irrestricta de la libertad y la autonomía de los seres humanos que posee una pretensión de validez universal. Al mismo tiempo, recuerda Höffe, no es posible pasar por alto temas centrales en la agenda filosófica, social y política contemporánea que aparecen insuficientemente tratados o prácticamente ausentes en la reflexión kantiana, como los de la pobreza y la desigualdad a nivel internacional; tampoco deben ser dejados de lado problemas especialmente controvertidos como los del especismo que caracteriza a la filosofía kantiana, su concepción del Derecho penal, de las intervenciones humanitarias o de los problemas relacionados con algunas opiniones de Kant no exentas de racismo o de patriarcalismo. No obstante, al mismo tiempo, es preciso reconocer que en la reflexión de Kant es posible encontrar puntos de apoyo que pueden ayudar a formular, pensar y criticar esos problemas de una manera sistemática y clara.

El libro se abre con una presentación de Kant como persona y, al mismo tiempo, como modelo. A continuación, Höffe ofrece un tratamiento de las cuatro grandes preguntas que aparecen expresadas en diferentes partes de la *opera* kantiana, como en la *Crítica de la Razón Pura*, la *Antropología en sentido pragmático* o la carta dirigida el 4 de mayo de 1793 al teólogo de Göttingen Carl Friedrich Stäudlin, a saber: en primer lugar, la pregunta en torno a qué puedo saber, cuya respuesta se encuentra en el ámbito de la filosofía teórica a la que Höffe dedica el primer capítulo de su libro (pp. 55–141); en segundo lugar, la pregunta sobre qué debo hacer, con la que se inaugura el amplio campo de la moral y el Derecho al que está consagrado el segundo capítulo del libro (pp. 143–249); en tercer lugar, la interrogación en torno a qué puedo esperar, en donde se delinea el espacio de la historia, así como el de la interrogación en torno al bien supremo y a la religión, temas explorados en el tercer capítulo del libro (pp. 251–297) y, en cuarto lugar, la pregunta en torno a qué es el ser humano, donde se localiza la reflexión de la antropología y la pedagogía de las que se ocupa Höffe en el cuarto capítulo de su obra (pp. 299–347). Höffe añade todavía un quinto capítulo en torno al pensamiento sobre la conformidad a fines y al fin último que dan lugar al tratamiento de la estética, de la biología y del ser humano

como fin final de la naturaleza (pp. 349–383), para cerrar, finalmente, el libro con (ning)una palabra conclusiva (p. 384).

Al inicio del libro, Höffe ofrece un esbozo biográfico de Kant subrayando ante todo su proveniencia de un ámbito económico y social de carácter más bien modesto como el cuarto de los hijos de la familia de un maestro artesano. Es aquí donde Höffe encuentra la base tanto del interés posterior que caracterizará a Kant por mantener un contacto con diversas personas fuera del medio universitario —por ejemplo, con comerciantes británicos como Joseph Green y Robert Motherby, con quienes desarrollará una profunda relación amistosa—, como de las convicciones democráticas que caracterizarán su pensamiento. Al mismo tiempo, Höffe llama la atención sobre el hecho de que la ciudad de Königsberg, a pesar de contar en aquel momento con tan solo 50.000 habitantes, era realmente una ciudad cosmopolita gracias a sus contactos comerciales con los países del báltico y con Rusia. Königsberg tenía también relaciones comerciales con Polonia, Dinamarca y Gran Bretaña, lo cual imprimía a la ciudad y a sus habitantes un carácter marcadamente cosmopolita.

Kant se distinguió por una intensa labor académica que inició en el año 1755 y se prolongó hasta 1796, aunque solamente a partir del año 1770, contando ya con 46 años, pudo asumir una cátedra de filosofía en el área de Lógica y Metafísica. Su actividad de publicación comienza con apenas 23 años, con la publicación de un escrito concluido en 1747 y publicado en 1749 con el extenso título *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise derer sich Herr von Leibniz und andere Mechanike in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kräfte der Körper überhaupt betreffen* y concluye casi cincuenta años después con la publicación de la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Su obra constituye no solamente un impresionante esfuerzo orientado a explicar y fundamentar nuestra relación teórica, práctica y estética con el mundo dotado de un aparato conceptual y de un rigor argumentativo extraordinarios, sino también, como lo recuerda Höffe, es ejemplo de una elaborada prosa científica en la que se enlazan imágenes, símbolos y metáforas provenientes de muy diversos ámbitos (lo mismo de la jurisprudencia que de la medicina, el comercio, la química, la biología e incluso la navegación) con el esfuerzo irrenunciable del concepto (pp. 131–137). La actividad docente de Kant,

que en ocasiones se prolongaba hasta veinte horas semanales frente a estudiantes que prácticamente lo idolatraban y a quienes no les enseñaba filosofía, sino más bien a “aprender a filosofar” (pp. 139–141), abarcó los temas más variados desde la Geografía hasta el Derecho, pasando por la Lógica, la Metafísica, la Ética, la Matemática y las Ciencias naturales, especialmente la Física teórica y experimental. Al mismo tiempo, como persona, Kant se caracterizaba por un trato sociable que buscaba la conversación no solamente con colegas del ámbito de la filosofía y la academia, sino también con comerciantes y ciudadanos comunes, frecuentando también salones en los que se distinguía por su trato extremadamente cortés e incluso galante.

En el primer capítulo, dedicado a la filosofía teórica, Höffe destaca ante todo el modo en que Kant coloca nuevamente al ser humano en el centro de la explicación de la relación teórica con el mundo. Ello no debe ser entendido, sin embargo, en la forma de una peculiaridad antropológica, sino más bien en el sentido de un análisis que muestra que el conocimiento es posible gracias a su relación indisoluble con seres racionales dotados de las facultades de la sensibilidad, el entendimiento y la razón. La propuesta de Kant en el ámbito de la filosofía teórica apunta en primer lugar no a una liquidación, sino más bien a una transformación revolucionaria de la metafísica. Es en ese sentido que Höffe realiza una crítica del “pensamiento postmetafísico” defendido por Habermas, pues, para Kant, la filosofía mantiene una tarea fundamental que es la de investigar y exponer las presuposiciones de nuestro pensamiento y de nuestro saber sobre el mundo, al igual que de nuestro actuar dentro de él (p. 125ss.).

Kant ofreció una nueva comprensión de la matemática —vinculada ahora a las intuiciones del espacio (Geometría) y del tiempo (Aritmética) y expresada en juicios no analíticos, sino sintéticos *a priori*, algo que ha sido intensamente controvertido remitiendo para ello a Leibniz, Frege, Russel y Whitehead, entre otros—, de una revaloración de la sensibilidad que había sido desacreditada por la tradición racionalista, asignando, además, una nueva función al sujeto bajo la forma del “Yo pienso” trascendental que acompaña a todas las representaciones y subyace a todas las diversas formas de la unidad y a todos los conceptos del entendimiento (pp. 66–82), oponiéndose a la vez a toda suerte de comprensión metafísica del sujeto, fuera bajo la forma de una sustancia (Descartes) o de un alma, como lo

pretendiera la Psicología metafísica racionalista de la época (pp. 93–100). Esta revolución teórica practicada por Kant se inscribe en el proyecto democrático de la *Aufklärung*, la cual es comprendida no como un programa de una aristocracia intelectual dotado de una función únicamente cognitiva, sino ante todo como vinculada a un carácter, a una actitud y a la virtud cardinal del valor de servirse del propio entendimiento (p. 120ss.). En este proyecto se expresa de nuevo el cosmopolitismo que Höffe considera, como ya se ha dicho, un elemento central de la filosofía kantiana. En este caso se trata de un “cosmopolitismo epistémico” que ofrece una fundamentación de nuestro saber teórico y nuestra experiencia objetiva del mundo dotado de una validez “intercultural e interepocal al igual que transcultural y transepocal” que constituyen una suerte de contraparte de un orden estatal y jurídico también de carácter cosmopolita (p. 123).

Como ya se ha señalado, en el segundo capítulo Höffe ofrece un tratamiento de las cuestiones relacionadas con la respuesta a la pregunta qué debo hacer, lo cual concierne tanto a la moral como al Derecho. En el caso de la moral, Höffe subraya como el que quizá sea el legado fundamental de Kant la introducción de un nuevo concepto, a saber: el imperativo categórico. Kant analiza, en efecto, tres clases distintas de imperativos que expresan tres diversos niveles de libertad. El primero de ellos es el imperativo *técnico* caracterizado por una relación medios-fines; el segundo, el *pragmático* que opera bajo la presuposición de un fin rector para seres racionales sensibles como lo son los seres humanos, fin que está dado por la idea de felicidad; finalmente, el tercero es el imperativo *categórico* que no está orientado por ninguna relación medios-fines ni tampoco por el fin de la felicidad, sino que ordena la realización de una acción única y exclusivamente por deber. Una propuesta como ésta evalúa las máximas que guían a la acción desentendiéndose de toda consideración de carácter consecuencialista como las que se encuentran en la tradición utilitarista, atendiendo, además, no solamente a los deberes hacia los otros, sino, ante todo, a los deberes hacia sí mismo, atribuyendo incluso a éstos últimos un rango superior en el ámbito de la fundamentación con respecto a los primeros, pues en ellos se expresa el principio de la autonomía de la voluntad por la que el agente moral en primer lugar se obliga a tener deberes con respecto a sí mismo antes de poder asumir deberes y tener obligaciones hacia los demás (pp. 148–158). En virtud de este principio de la autolegislación, de la autonomía, Kant se opone a la filosofía moral

prevaleciente que se afanaba por determinar el fundamento de la moralidad en un sentimiento físico a la manera de Epicuro, en un *amour de soi* como lo pretendía Rousseau o en un sentimiento moral como lo querían Hutcheson, Shaftesbury o Hume, pues en todos ellos se expresa, de una u otra manera, una tentativa de fundamentación de corte empírico. Ello no impide, sin embargo, la presencia de un sentimiento central para la moral que, de acuerdo con Kant, no está determinado empíricamente: el sentimiento del respeto (p. 181). En este punto, sin embargo, el lector/la lectora echa de menos un tratamiento más detallado de los problemas y críticas que se han dirigido a las éticas de la autonomía con relación a las preguntas y problemas planteados por el aborto, la eutanasia y el capacitismo.

La comprensión de la moralidad por parte de Kant conlleva a su vez una nueva comprensión de la libertad, pues, por un lado, ella se comprende ahora vinculada no a una espontaneidad relativa sino una espontaneidad absoluta, a una causalidad que no puede ser reducida sin más a la causalidad natural; por otra parte, al mismo tiempo, esta nueva concepción de la libertad permite comprender que los agentes morales también podrían haber actuado de una manera distinta a como realmente lo hicieron. En este punto, Kant distingue la libertad *interior* que prevalece en el ámbito de la legislación moral de la libertad *exterior* que impera en el campo de la legislación del Derecho. En este campo, Kant aparece situado en la tradición del Derecho Natural (*Naturrecht*) que aparece transformado ahora en un Derecho de la Razón (*Vernunftrecht*) comprendido como un Derecho no estatutario, es decir, no establecido de forma positiva. Así comprendido, el Derecho no debe ser entendido como el conjunto de obligaciones establecidas al margen de la razón por un orden jurídico cualquiera sobre cuya base se pretende asignar a los sujetos ciertos derechos y obligaciones subjetivos. El Derecho para Kant no está basado en cualidades antropológicas de los seres humanos ni tampoco en un orden cosmológico ni en una entidad divina. Se trata de un Derecho secular basado en la razón cuyo ámbito de aplicación está dirigido a personas, esto es, a sujetos que son susceptibles de ser imputados por sus acciones y omisiones y que, en esa misma medida, pueden ser comprendidos como sujetos libres. Es importante señalar a este respecto que entes que no sean susceptibles de imputación pueden ser ciertamente *objetos* del Derecho —por ejemplo, en el ámbito de una ley de protección a la naturaleza o a los animales—, pero no pueden ser

considerados, sin embargo, *sujetos* del Derecho, esto es, seres con los que se puedan establecer contratos, a los que se puedan aplicar sanciones o que sean susceptibles de obligaciones jurídicas recíprocas (p. 186ss.).

Höffe reconoce que no hay en Kant un tratamiento más detallado en dirección a lo que podría ser un Estado social de bienestar; no obstante, es posible encontrar algunos pasajes en su obra en los que se atribuye a la promoción de condiciones que permitan a los ciudadanos la búsqueda de su felicidad una significación instrumental para el mantenimiento del poder al igual que para la estabilidad del orden político. En esa misma dirección se podría aducir un argumento que Kant emplea para fundamentar el deber de beneficencia en el parágrafo §30 la *Tugendlehre*, a saber: que todos los seres humanos “como congéneres, deben ser vistos como seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza para prestarse recíprocamente ayuda” (MS, TL, AA 06: 453). Importa destacar en este punto que Kant ofrece con su idea del imperativo categórico del Derecho una fundamentación implícita de la dignidad y de los derechos humanos al señalar que “el ser humano, considerado como persona, esto es como sujeto de una razón práctico-moral [...] debe ser valorado como fin en sí mismo” y que en esa medida posee una dignidad, un valor interno absoluto e inalienable (MS, TL, AA: 06, 420, 435; Höffe, 2024, p. 193ss.). De este modo, Höffe señala que, aunque no se refiere expresamente a los derechos humanos, es posible encontrar en Kant una fundamentación de ellos. Sin embargo, su concepción de los derechos humanos es más bien minimalista, pues ellos se circunscriben a un único derecho que es el derecho innato a la libertad. No obstante, es posible encontrar en forma implícita cuatro derechos más: el derecho a la no discriminación, según lo cual nadie tiene más deberes ni tampoco más derechos que cualquier otra persona; el segundo es el derecho de ser dueño de sí mismo y por tanto de poder determinar por sí mismo su proyecto de vida y una personalidad con derechos propios, lo cual excluye toda forma de esclavitud; el tercer derecho humano implícito en la obra de Kant es el de la presunción de inocencia y, finalmente, el cuarto, es el de la libertad de actuar libremente frente a los otros mientras no se lesionen el derecho a la vida, la integridad corporal o la propiedad de éstos últimos. A esos cuatro derechos implícitos se unen dos más que tienen una significación en el ámbito de los derechos humanos: el primero de ellos, recuerda Höffe, es el controvertido derecho a la propiedad, que sería más propiamente no un derecho, sino un *cuasi* derecho que se fundamenta ya en el orden pre-estatal

del Derecho Privado. Del mismo modo, es posible encontrar, ahora en el ámbito del Derecho Público, otro *cuasi* derecho humano que consiste en el derecho de vivir en una situación normada por el Derecho Público al que toda persona está obligada por la razón a ingresar. Un estado jurídicamente normado de esta manera tiene tres dimensiones que son las del Derecho del Estado, la del Derecho Internacional y la del Derecho Cosmopolita, analizadas tanto en la *Rechtslehre* como en los Artículos Definitivos del escrito sobre la paz perpetua (pp. 193–204). El tratamiento del Derecho en Kant le permite a Höffe responder con razón a la crítica de que la filosofía kantiana sería ciega ante el problema de las instituciones. En Kant, en efecto, es posible encontrar varias instituciones fundamentales entre las que se destacan las siguientes: la propiedad, la institución del contrato, el matrimonio y la familia, las instituciones del Derecho Público como el Estado, la judicatura, el Derecho Penal, a las que puede añadirse todavía la institución del dinero y otras más (p. 205ss.). Ello no impide a Höffe realizar algunas observaciones críticas relacionadas con las tareas que Kant asigna al Estado, en las que se destaca sobre todo la de la seguridad de la propiedad por encima del derecho fundamental a la vida y a la integridad corporal. Altamente problemático es también, como señala Höffe, el papel subordinado que Kant asigna a las mujeres, la discriminación de que son objeto quienes no tienen una profesión que garantice su autosuficiencia, al igual que la insostenible defensa de la castración y de la pena de muerte. No obstante, como bien recuerda Höffe, estos temas felizmente no afectan a la fundamentación ni a la determinación conceptual de los principios que animan a la filosofía moral y del Derecho de Kant. Aún más, es posible —e incluso necesario— argumentar en contra de ellos con los principios y argumentos que ofrece el mismo Kant (p. 205ss.). Aun reconociendo ello, no deja de llamar la atención el tratamiento que se ofrece en esta obra del Derecho cosmopolita vinculado a un principio de hospitalidad comprendido como un derecho provisional de visita y no como un derecho de estancia permanente en un Estado distinto a aquel en el que se ha nacido o se vive y al cual el extranjero deberá regresar en algún momento, aun cuando en él le espere una vida en condiciones de marginación y pobreza, pues, señala Höffe, es ese Estado el único responsable de la situación en la que sus ciudadanos viven (p. 246ss.). Sin embargo, sorprende en este punto que Höffe no haya introducido al menos una reflexión sobre la manera en que podría pensarse desde la filosofía kantiana una propuesta de justicia a nivel

global orientada a mostrar que la responsabilidad por las condiciones de pobreza en las que viven los ciudadanos de muchos Estados en la Tierra no es responsabilidad exclusiva de esos Estados.

El cuarto capítulo está dedicado a analizar la respuesta a la pregunta en torno a qué es el ser humano, pregunta que aparece formulada expresamente en un apunte a una *Metaphysikvorlesung* (AA 28: 533ss.) al igual que en la ya mencionada carta de 1793 a Stäudlin (AA 11: 429). La respuesta a esta pregunta puede ser encontrada especialmente en la última publicación hecha por el propio Kant, la *Antropología en sentido pragmático* (1798), donde se analiza todo lo que es el ser humano “como ser que actúa libremente, hace o puede y debe hacer a partir de sí mismo” (Anth, AA 07: 119), para lo cual Kant echa mano de diversos recursos que abarcan la historia, las biografías y la geografía, al igual que los relatos de viajes, las obras de teatro y las novelas en las que se asigna un lugar especial a escritores como Molière, quien, en sus obras de teatro, pone en escena caracteres y situaciones que ayudan a una mejor comprensión de los seres humanos. De este modo, en la parte consagrada a la “Didáctica Antropológica”, Kant se ocupa de la facultad de conocimiento, del sentimiento de placer y displacer y de la facultad de desear, subrayando, en el caso de la primera, el modo en que el surgimiento del egoísmo que aparece en la temprana infancia se vincula a la capacidad del infante de decir ‘Yo’ a sí mismo, planteando de este modo la posibilidad de tres formas de egoísmo que es necesario combatir: sea el egoísmo lógico que no considera necesario el examinar el juicio propio a la luz de los juicios de los demás, el egoísmo estético que se satisface con el propio gusto y, de ese modo, se priva a sí mismo de un progreso que lleve a mejorar su propio juicio y, finalmente, el egoísmo moral que limita y reduce todos los fines solamente a los fines propios y no ve ninguna utilidad más que sino solamente en aquello que es útil para el propio agente. La superación de estas tres formas de egoísmo es posible sólo mediante una actitud que consiste en la ampliación del propio modo de pensar, esto es, en el desarrollo de un modo de pensar extensivo en el que la persona no se considere a sí misma, a sus principios, a sus juicios y a sus máximas como los únicos existentes y válidos en el mundo, sino que se vea a sí misma y se comporte desde una perspectiva universal, esto es, como un ciudadano cosmopolita (Anth, AA 07: 130). Como una suerte de complemento al análisis de qué es el ser humano debe pensarse en la *Pedagogía* editada por

Friedrich Theodor Rinck en 1803, en la que Kant desarrolla una “Pedagogía cosmopolita” (Höffe) orientada no solamente a cultivar (formando y desarrollando las diversas capacidades humanas) y a civilizar (contribuyendo al desarrollo de la prudencia de los seres humanos, no solamente en el ámbito local, sino en un plano cosmopolita) a los seres humanos, sino, más bien y ante todo, a impulsar su moralización, cultivando y fortaleciendo los deberes hacia sí mismo y hacia los demás. En este punto, Höffe destaca nuevamente que el ser humano asume una función central en el pensamiento kantiano. Así, a pesar de que investigaciones recientes hayan mostrado en forma concluyente que diferentes clases de animales poseen indudablemente capacidades cognitivas, sociales y emocionales, no es posible pasar por alto las diferencias entre los seres humanos, por un lado, y los animales, por el otro. Entre ellas se encuentran la curiosidad por el saber, las capacidades para la invención y la técnica, al igual que para la literatura, la música y las artes plásticas. Quizá tampoco sea posible encontrar en otros animales la ironía, el sarcasmo y el humor que caracterizan a la especie humana, aunque también, por otro lado, al mismo tiempo, sea posible encontrar sólo entre los seres humanos la extrema negación del lenguaje y de la razón, al igual que las más crueles y refinadas formas de desprecio y violencia sin límite que infelizmente caracterizan exclusivamente a la especie humana. Sin embargo, ello no debe llevar a olvidar que los seres humanos son los únicos seres capaces de actuar siguiendo leyes y principios morales y de reflexionar sobre los principios, reglas y normas que guían su pensamiento y acción volviéndose críticamente sobre ellos. Los seres humanos son, pues, los únicos a los que se pueden atribuir responsabilidades e imputar por sus acciones, por lo que pueden ser enjuiciados moral o jurídicamente por ellas (p. 337ss.).

El libro cierra con un capítulo dedicado a la reflexión sobre sobre la finalidad tal y como ella aparece analizada en la tercera crítica kantiana, la *Kritik der Urteilstkraft* (1790), en la que, como se sabe, Kant emprende la tarea de establecer un puente para salvar ‘el insondable abismo’ abierto entre el ámbito de la naturaleza y el de la libertad para mostrarlos en su unidad sistemática. Es en ese sentido que se introduce la noción de conformidad a fines que aparece tanto en el ámbito de la estética como en el de la naturaleza, en el primer caso a través del enjuiciamiento estético tanto de lo bello como de lo sublime, y en el segundo, mediante el análisis de la facultad de juzgar teleológica en el ámbito de la naturaleza siguiendo la idea

de organismo tal y como ello se presenta en la biología (p. 349ss.). En este último caso no se trata en modo alguno de anular la validez del principio de causalidad, sino más bien de introducir una consideración teleológica que permita una comprensión adecuada de la naturaleza como organismo (pp. 369–372). Lo que Höffe busca destacar especialmente es el modo en que, en el interior del enjuiciamiento realizado por la facultad de juzgar teleológica, el ser humano aparece como el fin último de la naturaleza. Esta posición especial y privilegiada del ser humano en el conjunto de la naturaleza no se deriva tanto de las facultades y capacidades teóricas de los seres humanos y no se vincula por ello a una *sapientia intellectualis*, sino más bien a una *sapientia moralis*, esto es, al ser humano como un “ser moral”, según lo señala el propio Kant en el parágrafo §84 de la tercera *Crítica* (KU, AA 05: 435). De este modo, es posible comprender mejor el significado de algunos pasajes que a primera vista se presenta no solamente como provocativos, sino incluso como insostenibles, como cuando Kant señala que al ser humano le está permitido “someter tanto como él pueda a la naturaleza entera” (KU, AA 05: 435), pues se trata en este caso no de un sometimiento de carácter teórico ni técnico-instrumental, sino más bien de carácter moral. La dominación de la que se habla aquí es, pues, una dominación ejercida por la razón práctico-moral (p. 380). Es en este punto donde se vuelve a plantear nuevamente el modo en que el ser humano considerado como un ser moral puede enjuiciar y configurar la naturaleza atendiendo a la pregunta por el sentido y por la esperanza que conducen en último término a una fe moral con lo que se delimitan nuevamente los problemas planteados en la tercera de las grandes preguntas kantianas que remite, como ya se ha dicho, a la esperanza y a la religión.

Este nuevo libro de Höffe dedicado a Kant brinda, pues, una amplia visión de conjunto sobre la vida, la obra y el pensamiento de Kant que ofrece, tanto a quienes apenas inician en la lectura del pensador de Königsberg como a quienes han transitado ya un largo camino en su estudio, un acercamiento logrado, de fácil lectura y a la vez profundo, a quien puede ser considerado sin lugar a dudas como el gran filósofo de la *Aufklärung*, cuya significación y vigencia actuales continúan siendo incuestionables.

Recibido: 16/12/24

Aceptado: 17/12/24



Obituarios

Lawrence Pasternack: En Memoria

PABLO MUCHNIK¹

Lawrence Pasternack falleció trágicamente el 30 de enero del 2024. Con su muerte, hemos perdido a un buen hombre, y a un filósofo perspicaz y prolífico. Aunque él hubiera preferido ser recordado por su inteligencia y logros profesionales, su calidad humana y amistad son lo que más extraño.

Pasternack nació en Toronto, Canadá, en 1968. Hizo sus estudios de grado en la Universidad de York, para luego recibir un Máster de la Universidad de Yale (Divinity School) y un Doctorado de la Universidad de Boston, donde estudió bajo la dirección de Henry Allison. Su formación teológica, combinada con la claridad y aptitud narrativa que caracterizaban el estilo de Allison, signaron el rumbo de su producción filosófica, dedicado principalmente a la filosofía kantiana de la religión. Al morir, Pasternack era Director del Programa Interdisciplinario de Estudios Religiosos (que fundó en 2019 y prosperó bajo su tutela), y Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Estatal de Oklahoma, donde trabajó por casi veinte años.

Capaz de tratar con autoridad y solvencia cualquier aspecto significativo del pensamiento de Kant, desde los escritos pre-críticos hasta el *Opus Postumum*, Pasternack era uno de los pocos estudiosos norteamericanos dispuestos a contar una historia filosóficamente interesante e incisiva sobre los más oscuros conceptos que plagan el *corpus*. Su pensamiento se movía con elegancia y agilidad entre la epistemología, la ética, la estética y la religión kantiana. Pocos intérpretes conocían como él los vericuetos de los debates teológicos que influyeron a Kant, un legado de su educación en Yale. Pero el rasgo distintivo de su pensamiento no era la erudición, sino una insaciable curiosidad, atención a los detalles y agudeza que llenaban de claridad lo que otros tomaban por hecho. La tarea fundamental, según él, era entender el texto, hacer justicia a la verdad que presenta, especialmente cuando tal verdad cuestionaba los presupuestos

¹ Emerson College (Boston, USA). Contacto: pablo_muchnik@emerson.edu.

filosóficos contemporáneos. La suya era una actitud tradicionalista, que paradójicamente se tornaba desafiante y de vanguardia. Pues, en su juicio, gran parte de las lecturas dominantes en el universo anglosajón, particularmente en lo que concierne a la figura de Dios, eran desacertadas. En vez de respetar la verdad singular del texto, Pasternack pensaba que tales intérpretes reconstruían a Kant de acuerdo con las preferencias del día, asimilaban su pensamiento a nuestros deseos, y borraban la distancia teórica sin la cual los horizontes no consiguen fusionarse.

Esta actitud respetuosa de a las fuentes se ve con claridad en su primer libro, *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason: An Interpretation and Defense* (Routledge, 2014). En mi opinión, este es un texto esencial para cualquiera interesado en entender uno de los escritos más incomprendidos de Kant. Tal incompreensión, Pasternack sostiene, se debe en gran medida al abordaje fragmentario que se ha hecho del texto, centrado principalmente en la primera y segunda partes del libro, donde Kant desarrolla la doctrina del mal radical y una cristología *sui generis*, basada en el ‘cambio de corazón’. Esta lectura sesgada deja la impresión de que Kant defiende una antropología moral pesimista, a contramano del progresismo característico de su filosofía de la historia, y de que la *Religión*, tal como Gordon Michalson sostiene, es un libro que vacila torpemente entre los valores seculares de la Ilustración y el cristianismo tradicional.

Oponiendo estas distorsiones, Pasternack desarrolla una interpretación holística de las cuatro partes del texto. Con este abordaje es posible apreciar no sólo su unidad conceptual, sino también su compatibilidad con los principios del Idealismo Transcendental y la ética kantiana. El hilo conductor de esta lectura es la doctrina del bien supremo, que organiza el argumento en cada una de las partes y explica la transición entre ellas. Vista de este modo, la *Religión* es una especie de díptico que refleja la estructura dual del bien supremo: la primera y segunda parte corresponden a lo que se identifica con el aspecto inmanente de esta doctrina, mientras que la tercera y cuarta con su dimensión transcendente. La relación entre los cuatro componentes es compleja: la primera y cuarta parte describen las fuentes y mecanismos de nuestra corrupción moral; la segunda y tercera, los pasos necesarios para la reversión de tal proceso. Más aún, el bien supremo es clave para entender la distinción kantiana entre la religión racional pura y el aspecto histórico/contingente de la fe eclesíástica,

dando así lugar a la tesis fundamental del libro, i.e., la identificación kantiana de la fe racional pura (*Reiner Vernunftglaube*) con la fe salvadora (*seligmachender Glaube*). Esta tesis no implica, Pasternack se esfuerza en demostrar, ni la devaluación generalizada de la revelación (como los secularistas extremos proponen), ni la absorción de Kant en una variante platonizante del cristianismo (como Chris Firestone y Nathan Jacobs sugieren), ni la atribución de un carácter puramente simbólico y ficcional a las creencias religiosas tradicionales (como James DiCenso y Allen Wood mantienen). Por el contrario: Pasternack describe a Kant como un ‘racionalista puro’, esto es, alguien que considera que la religión consiste en el reconocimiento de nuestros deberes como mandatos divinos, pero se rehúsa a negar por completo la posibilidad de la revelación (en oposición al deísta). El racionalismo puro, Pasternack sugiere, es la actitud más razonable que un kantiano puede tomar, pues combina agnosticismo respecto a los milagros y lo suprasensible con la idea de que la salvación debe estar al alcance de todos, y por lo tanto debe descansar en un fundamento racional comunicable universalmente.

Antes de morir, Pasternack había concluido el borrador de su segundo libro, *Kant's Highest Good: From Practical Reason to Rational Faith*, la única monografía en inglés dedicada exclusivamente a este tema. Una vez más, gracias a su meticulosa atención a las fuentes, Pasternack desmantela los presupuestos de la lectura secularista dominante (asociada con figuras tales como Andrew Reath, Paul Guyer y Pauline Kleingeld). Según esta lectura, el bien supremo es una doctrina inmanente, de este mundo, que en última instancia puede prescindir de la creencia en dios y en la inmortalidad del alma. Esta conclusión, Pasternack argumenta a lo largo del libro, está basada en un malentendido de la frase kantiana ‘en el mundo’, que la mayoría de los intérpretes confunden con el orden natural. La causa de esta confusión, Pasternack propone, es corolario del legado de Strawson, cuyo ‘Principle of Significance’ reduce la validez del Idealismo Transcendental a determinar las condiciones a priori de la experiencia. Este reduccionismo, sin embargo, malinterpreta la motivación principal del proyecto kantiano, cuyo fin es limitar el conocimiento para dar lugar a la fe.

Además de estos libros, Pasternack participó en apasionados debates con otros kantianos, publicó docenas de artículos en las revistas más prestigiosas de nuestra disciplina (muchos de ellos traducidos a otras

lenguas) y produjo numerosas contribuciones en antologías y reseñas bibliográficas. Dirigíamos juntos la colección de textos “Kant’s Sources in Translation” (seis volúmenes), dedicada a la traducción de los manuales que Kant utilizaba en sus clases, y éramos co-editores de una colección de artículos sobre la teodicea (que se publicará en el 2025).

En los últimos años de su vida, Pasternack dedicó innumerables horas de trabajo a mejorar la calidad de vida de aquellos que sufren de dolor crónico. Fue una figura clave en el proceso de legalizar la marihuana en Oklahoma, escribiendo legislación, plebiscitos, artículos periodísticos y dando testimonio frecuente en el congreso. En todo esto, Pasternack usó su poderosa inteligencia para tratar de cambiar el mundo, liberándose de los límites arbitrarios que con frecuencia impone la Academia.

Para muchos kantianos, Lawrence era un modelo de integridad profesional y amor por la filosofía; para mí, fue un interlocutor invaluable y un espejo donde podía ver reflejadas mis vicisitudes y mi crecimiento. Dejó atrás a Robyn, su esposa de 18 años, a su hijastra Haley, su madre Zelda, su hermano Howard y a muchísimos estudiantes, colegas y amigos que se beneficiaron de su enorme generosidad, ingenio y buen talante.

Recibido: 06/06/24

Aceptado: 12/11/24



Normas para autores

Normas para autores

La revista publica trabajos redactados en lengua **castellana, alemana, francesa, inglesa, italiana y portuguesa** referidos a cualquiera de los ámbitos relativos a la filosofía kantiana o en los que la presencia de esta tenga una relevancia significativa. Exceptuadas las reseñas, las entrevistas, los informes, las convocatorias y los obituarios, todos los contenidos de la revista son sometidos a referato doble ciego. Luego de la admisión de las contribuciones por el equipo editorial de la revista, **el proceso de evaluación** demora entre 3 y 6 meses.

Las contribuciones deben ser originales y su extensión no podrá superar los **80.000 caracteres** con espacios. Las reseñas no excederán los **16.000 caracteres** con espacios.

Además de **artículos y reseñas**, la revista recibe propuestas de

- **Traducciones** al español de fuentes kantianas o en vínculo directo con su filosofía.
- **Traducciones** al español de artículos escritos en otros idiomas que sean de especial interés para la comunidad de estudios kantianos.
- Propuestas de **dossieres temáticos**.
- Propuestas de **discusiones** en torno a algún libro publicado para incluir en la sección “El autor y sus críticos” de esta revista. Esta sección contiene: una presentación, 3-5 artículos en los que se debaten los contenidos del libro, las respuestas del autor del libro a los comentarios y objeciones.
- **Informes** de eventos desarrollados y **convocatorias** a eventos kantianos.

En los tres últimos casos, hay que enviar las propuestas al correo de la revista (rek.kant@gmail.com), para que su consejo editorial determine la pertinencia y factibilidad de ellas.

Preparación y envío de las contribuciones

Los trabajos deberán ser enviados exclusivamente a través de la [plataforma virtual de la revista](#). Para enviar una contribución, los autores deben tener o generar un **usuario** en esta plataforma.

El perfil del usuario debe estar actualizado e incluir los siguientes datos:

- i) el correo electrónico de contacto,
- ii) la filiación institucional sin abreviaturas (por ejemplo, no debe decir “UBA”, sino “Universidad de Buenos Aires”) y el país de la institución,
- iii) el enlace de ORCID del autor.

ORCID es un registro gratuito y único de autores. Si el autor no ha generado ese registro, puede hacerlo [a través de este enlace](#).

En el proceso de envío a través de la plataforma, ha de cargarse un documento en formato **.doc** / **.docx** que contenga el texto de la contribución. Cada autor eliminará de este documento cualquier indicio que pudiera denotar su identidad. En el caso de que se aluda a publicaciones propias, se sustituirán todos los datos por la indicación: [Datos eliminados para favorecer la anonimidad del envío]. Del mismo modo, se cuidará de que el documento no contenga información sobre la autoría en sus propiedades informáticas.

Este documento debe adaptarse a las siguientes pautas formales.

Pautas formales

1. Encabezado

El texto será precedido por **título** (Times New Roman, 14 puntos), un **resumen** (máx. 200 palabras, Times New Roman, 10 puntos) y **cinco palabras clave** (Times New Roman, 10 puntos, separadas por comas).

Todos estos elementos deben desarrollarse tanto en la lengua propia del artículo como en inglés.

2. Estilo

2.1. Cuerpo de texto

Los textos serán redactados en **Times New Roman, 12 puntos, interlineado 1,15 puntos**, con **párrafos justificados y sangrados** (1,25 cm) en primera línea siempre que no se trate del párrafo que da comienzo a una sección.

2.2. Apartados

Los encabezados de los apartados y subapartados se indicarán mediante la siguiente numeración: **1, 1.1, 1.1.1**, etc., sin cursiva ni negrita, a Times New Roman, 12 puntos. La enumeración de listados empleará los indicativos **i), ii), iii)**, etc. Cada apartado irá separado del anterior por un espacio en blanco.

2.3. Uso de las comillas, guiones, corchetes y cursiva

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

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

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

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

2.4. Citas

Las referencias relativas a una cita textual aparecerán en cuerpo de texto, según el modelo (estilo **APA 7th**):

...tal y como indica el naturalista inglés (Darwin, 1871, p. 32)... / ...tal y como indica el naturalista inglés Darwin (1871, p. 32)... / “...todo apuntaba

en esa dirección” (Autor1 y Autor2, 2020, p. 15) / “...todo apuntaba en esa dirección” (Autor1 et al., 2018, p. 15) [más de dos autores] / Autor1 et al. (2018) ha explicado que “...todo apuntaba en esa dirección” (p. 15).

Cuando las citas textuales superen las **40 palabras** se colocarán aparte, a 10 puntos, en un párrafo justificado y sangrado en primera línea a 1,25 cm.

Las citas textuales en un idioma distinto de aquel en el que esté escrito el artículo deben ir acompañadas de una traducción a este idioma.

2.5. Notas a pie

Las notas a pie de página (Times New Roman 9, interlineado sencillo, justificado) se destinan a comentarios explicativos y no se utilizan para indicar referencias. Estas deben quedar, en lo posible, plasmadas en el cuerpo del texto. Los números indicativos de las notas a pie de página (que en ningún caso se colocarán al final del documento, sino al final de cada página) deben encontrarse después de los signos de puntuación.

2.6. Referencias bibliográficas

La revista adopta las convenciones de la *Kant-Gesellschaft* [que se encuentran explicadas en este enlace](#) para referir las fuentes kantianas.

Así, por ejemplo, en el cuerpo del texto se indicará: (SF, AA 7:83 / SF, AA 7:83) o (KrV, A158/B197).

Las referencias bibliográficas completas aparecerán al final de la contribución, ordenadas alfabéticamente, en un apartado titulado “Referencias”. En caso de que se citen distintas publicaciones de un autor pertenecientes a un mismo año, aparecerán con caracteres (1999a, 1999b).

Estas se presentarán en conformidad con las [indicaciones de APA 7th](#).

Ejemplos:

Citas de libros: Moreno, J. (2008). *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?* Síntesis.

Capítulos de libro: Kinsbourne, M. (1988). Integrated field theory of consciousness. En A. Marcel y E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in Contemporary Science* (pp. 35-78). Oxford University Press.

Artículos: Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of Ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20(1), 410-433.

Recursos de internet: Lemos, R. (2015). Conoce los beneficios del aburrimiento [Post]. *La mente es maravillosa*. <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

Guidelines for authors

The journal publishes papers written in **English, French, German, Spanish, Italian, Portuguese** and **French** on any of the fields related to Kantian philosophy or in which the presence of Kantian philosophy has a significant relevance. Except for reviews, interviews, reports, calls for papers and obituaries, all the contents of the journal are subject to double-blind refereeing. After the journal's editorial team accepts the contributions, the **evaluation process** takes between 3 and 6 months.

Contributions must be original, and their length may not exceed **80,000 characters** with spaces. Reviews should not exceed **16,000 characters** with spaces.

In addition to **articles** and **reviews**, the journal welcomes submissions of

- **Translations** into Spanish of Kantian sources or those directly related to Kantian philosophy.
- **Translations** into Spanish of articles written in other languages that are of special interest to the Kantian studies community.
- Proposals for **thematic dossiers**.
- Proposals for **discussions** on a published book to be included in the section "The author and his critics" of this journal. This section contains: an introduction, 3-5 articles discussing the contents of the book, the author's responses to comments and objections.
- **Reports** of events developed and **calls** to Kantian events.

In the last three cases, proposals should be sent to the journal's email address (rek.kant@gmail.com), so that its editorial board can determine their relevance and feasibility.

Preparation and submission of contributions

Contributions should be sent exclusively through the [journal's virtual platform](#). To submit a contribution, authors must have or generate a **user** on this platform.

The user profile must be updated and include the following data:

- (i) the contact email address,
- ii) the institutional affiliation without abbreviations (for example, it should not say "UBA", but "Universidad de Buenos Aires") and the country of the institution,
- iii) the author's ORCID link.

ORCID is a free and unique registry of authors. If the author has not generated such a record, he/she can do so through this link.

In the submission process through the platform, a document in **.doc / .docx** format containing the text of the contribution must be uploaded. Each author will remove from this document any indication that could denote his or her identity. In the case of references to own publications, all data must be replaced by the indication: [Data removed to favor the anonymity of the submission]. Similarly, care must be taken to ensure that the document does not contain any information on authorship in its computer properties.

This document must conform to the following formal guidelines.

Formal guidelines

1. Heading

The text should be preceded by a **title** (Times New Roman, 14 point), an **abstract** (max. 200 words, Times New Roman, 10 point) and **five keywords** (Times New Roman, 10 point, separated by commas).

All these elements must be in both the language of the article and in English.

2. Style

2.1. Body text

Texts should be written in **Times New Roman, 12 points, 1,15 points-spaced**, with **justified paragraphs and indented** (1.25 cm) on the first line, provided that it is not the paragraph that begins a section.

2.2. Headings

Headings of paragraphs and subsections should be numbered as follows: **1, 1.1, 1.1.1, 1.1.1**, etc., not in italics or bold, Times New Roman, 12 point. The numbering of listings shall use the codes **i), ii), iii)**, etc. Each paragraph should be separated from the previous one by a blank space.

2.3. Use of inverted commas, hyphens, square brackets, and italics

Inverted commas (“ ”): for textual quotations, e.g. “everything pointed in that direction”; for titles of articles, book chapters, news items, posts, web entries, encyclopaedia entries, title of papers, etc., e.g. In the third chapter “The truth and the lie” / He demonstrated this in his article “The reception of colors”.

Single inverted commas (‘ ’): to add emphasis to a word or expression, e.g. That ‘truth’ was very relative.

Square brackets ([]): for the translation of foreign words, e.g. When Heidegger speaks of *Stimmung* [state of mind], he is referring to...

Italics: reserved for words or expressions in a language other than that of the manuscript, as well as for titles of books, magazines, newspapers, films, websites, blogs, conferences..., e.g. Thus, Kant describes it in the *Critique of Pure Reason* / The news appeared in *El País* / The journal *Evolutionary*

Anthropology was responsible for the publication... / As the author points out on her website *Seeing is believing*...

2.4. Quotations

References to a textual quotation will appear in the body of the text, according to the model (**APA 7th style**):

...as indicated by the English naturalist (Darwin, 1871, p. 32)... / ...as the English naturalist Darwin (1871, p. 32)... / “...everything pointed in that direction” (Author1 and Author2, 2018, p. 15) / “...everything pointed in that direction” (Author1 et al., 2018, p. 15) [for more than two authors] / Author1 et al. (2018) has explained that “...everything pointed in that direction” (p. 15).

When quotations are longer than **40 words**, they should be set apart, at 10 points, in a justified paragraph and indented on the first line at 1.25 cm.

Quotations in a different language than the language in which the article is written must be followed by a translation of the quote in the language of the article.

2.5. Footnotes

Footnotes (Times New Roman 9, single-spaced, justified) are intended for explanatory comments and are not used to indicate references. They should, as far as possible, be included in the body of the text. Indicative footnote numbers (which should not be placed at the end of the document, but at the bottom of each page) should be placed after the footnotes.

2.6. Bibliographical references

The Journal adopts the conventions of the Kant-Gesellschaft which are explained in [this link](#) for referencing Kantian sources.

Thus, for example, in the body of the text: (SF, AA 07: 83 / SF, AA VII: 83) or (KrV, A158/B197).

Full bibliographical references should appear at the end of the contribution, in alphabetical order, in a section entitled “References”. Should different publications of an author be edited in the same year, they will appear with characters (1999a, 1999b).

These shall be presented in accordance with [APA, 7th edition](#).

Examples:

Books: Moreno, J. (2008). *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?* Síntesis.

Book chapters: Kinsbourne, M. (1988). Integrated field theory of consciousness. En A. Marcel and E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in Contemporary Science* (pp. 35- 78). Oxford University Press.

Papers: Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of Ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20(1), 410-433.

Internet: Lemos, R. (2015). Conoce los beneficios del aburrimiento [Post]. *La mente es maravillosa*. <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-losbeneficios-del-aburrimiento/>.