



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

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

Número 6.2, año 2021

Dirección

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

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

Secretaria de edición

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

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
rafaelreynafortes@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid

Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires

Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Jesús Conill, Universitat de València

Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.

María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela

Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá

Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

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

Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

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





Índice

Obituario

- 130-132 Jacinto Rivera de Rosales Chacón, el filósofo valiente
Pedro Jesús Teruel; Óscar Cubo
DOI 10.7203/REK.6.2.21853

Artículos

- 133-160 Convencionalismo, revisionismo y constitutivismo. Análisis del debate interpretativo contemporáneo en torno a la noción kantiana de dignidad
Alejandro M. Berroterán
DOI 10.7203/REK.6.2.17663
- 161-183 Paul Natorp y las condiciones transcendentales de la *formación*. Sobre la agencia epistémica como problema de la filosofía trascendental
Nicolás Trujillo Osorio
DOI 10.7203/REK.6.2.16905
- 184-211 La publicidad como criterio de justicia. Un análisis del *principio trascendental del derecho público* en *Hacia la paz perpetua* de Immanuel Kant
Ileana Beade
DOI 10.7203/REK.6.2.19326
- 212-233 Perpetual Peace or Eternal Peace? Kant, Leibniz, and the Dutch Innkeeper's Sign
Marco Duichin
DOI 10.7203/REK.6.2.16655
- 234-246 Universalismo de la diferencia. Una Teoría histórico-natural de Kant sobre las razas humanas: No es un caso de racismo
Bernd Dörflinger
DOI 10.7203/REK.6.2.21852

Entrevista

- 247-264 Entrevista de Jacinto Páez a Christian Krijnen
Jacinto Páez; Christian Krijnen
DOI 10.7203/REK.6.2.21744

Recensiones

- 265-270 Thomas Sören Hoffmann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden, Marixverlag, 4ª ed. 2020, 543 pp. ISBN: 978-3-86539-290-9
Pedro Sepúlveda Zambrano
DOI 10.7203/REK.6.2.20252
- 271-275 Guyer, Paul; Wood, Allen: *Introducing Kant's Critique of Pure Reason*. United Kingdom. 2021, 65 pp. ISBN: 978-1-108-79529-6
Carlos Alberto Quiñones Leyva
DOI 10.7203/REK.6.2.21490
- 276-282 Macarena Marey: *Voluntad omnilateral y finitud de la tierra. Una lectura de la filosofía política kantiana*. Avellaneda, La Cebra, 2021, 336 pp. ISBN: 978-987-3621-91-8
Johan Sebastián Mayorga Alberto
DOI 10.7203/REK.6.2.21701

Eventos

- 283-286 Coloquio The Era of Neo-Kantianism (2021). Instituto de Filosofía – Universidad Diego Portales (Chile)
Jacinto Páez
DOI 10.7203/REK.6.2.21745
- 287 Creación del *Centro Internacional "Kant-València"*
Pedro Jesús Teruel
DOI 10.7203/REK.6.2.21679
- 288-289 Congreso Internacional: "Kant, entonces y ahora" (2024)
Pedro Jesús Teruel
DOI 10.7203/REK.6.2.21680

Normas para autores

- 290-297 Normas de edición
DOI 10.7203/REK.6.2.21823



Obituario

Jacinto Rivera de Rosales, el filósofo valiente

Especialista en filosofía clásica alemana, su actividad investigadora y académica le convirtió en figura internacional de referencia

PEDRO JESÚS TERUEL; ÓSCAR CUBO¹

En la carrera de la vida importan mucho los compañeros de viaje. Al empezar nuestro recorrido académico, cuando es tanto lo que depende de la orientación que se reciba, tuvimos la gran suerte de encontrar excelentes compañeros. Entre ellos se hallaba Jacinto Rivera de Rosales Chacón (Lorca, 1949-Madrid, 2021). No pocas veces nos espoleó a salir de nosotros mismos, a exponer nuestras ideas en grupos más amplios, a realizar largas estancias de investigación en otros países: con la prudencia y el coraje de un padre, nos ayudó a crecer. Aludiendo a esa paternidad que se forja en la relación académica, los alemanes hablan de *Doktorvater*.

Su pensamiento hunde las raíces en la filosofía clásica alemana y busca superar las escisiones de la Modernidad. Seguidor de Kant en la centralidad que éste reconoce a la perspectiva trascendental y a la libertad, le corrige en aspectos relevantes. A veces lo hace desde Fichte, Hegel o Heidegger; otras, desde intuiciones originales. En este sentido, sus aportaciones sobre la subjetividad prerreflexiva y el cuerpo orgánico como *a priori* resultan cruciales. No tenía empacho en confrontarse con los grandes. Esa valentía le llevó a nadar más allá de aguas conocidas para zambullirse en foros de debate en la propia Alemania: a poner una pica en Flandes.

Afrontaba deportivamente los retos. Ya su Tesis lo había sido: titulada *La realidad en sí en Kant*, fue dirigida por Oswaldo Market y defendida en 1987 en la Universidad Complutense de Madrid. Le valió el premio extraordinario de doctorado. Profesor ayudante en la UCM desde 1979, en 1989 ganó la titularidad en la UNED. Catedrático en 2008, de 2011 a 2015

¹ Universitat de València. Contacto: pedro.teruel@uv.es y oscar.cubo@uv.es. Una versión reducida de esta semblanza fue publicada en el diario *El País*, en versión digital, el 16 de octubre de 2021; en versión impresa, el 22 de octubre (p. 51).

decano de la Facultad, enseñó historia de la filosofía—de Descartes a Nietzsche—hasta su jubilación en 2019.

Entre sus monografías cabe destacar *El conocimiento objetivo del mundo. Guía de lectura de la “Crítica de la razón pura”* (1994), *La “Crítica del juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto* (1998) y *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana* (2011). Su obra *Fichte* (2015) ha sido traducida al francés y al italiano. Entre los volúmenes coordinados destaca *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época* (2009). Algunos de sus artículos abren perspectivas rompedoras; como botón de muestra, “Cuerpo y libertad. El experimento neurológico de Libet” (*Pensamiento*, 2016) y “Substancia, cambio y materia en las analogías de la experiencia de la *Crítica de la razón pura* de Kant” (*Revista de Estudios Kantianos*, 2019).

Con motivo de su jubilación, en 2020 fue nombrado profesor emérito. A pesar del estallido de la pandemia por COVID-19, se prodigó en actividades virtuales. Una semana antes de su fallecimiento participaba de nuevo en un congreso presencial: el celebrado en Milán por la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Francesa. Era un políglota: conocía bien las lenguas alemana, inglesa e italiana y llegó a dominar el francés hasta el punto de ser confundido con un hablante nativo. Disfrutaba comunicando, favoreciendo el entendimiento.

A esa vocación comunicativa responde su multiforme actividad. En 2007 y junto con Teresa Oñate fundó el grupo de investigación “Ontología, Lenguaje y Hermenéutica”. Ese año, junto a Jorge de Carvalho, creó la Red Ibérica de Estudios Fichteanos. En 2012 fue elegido presidente de la Sociedad Fichteana internacional. Desde 2019 participaba en un proyecto sobre la hegeliana *Ciencia de la lógica*. En 2020 respaldó la creación del Grupo de Estudios Schellingianos. En 2021 se incorporó, en su fundación, al centro internacional “Kant-València”.

Durante el congreso de la Kant-Gesellschaft celebrado en 2010, en Pisa, fuimos testigos de cómo gestaba la que llegaría a ser la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE). Tanto en esa etapa como durante su presidencia de la SEKLE demostró un talante constructivo y una apertura a la escucha que resultaron esenciales para el fortalecimiento de una sociedad hoy vital y pujante. Para los que tuvimos la suerte de colaborar con

él, ser testigos de ese talante y esa apertura ha constituido una escuela, una enseñanza valiosa.

Tenía espíritu poético. No podía ser de otro modo en alguien abierto a las cuestiones de sentido. Reflexionó sobre arte y literatura –*Sueño y realidad. La ontología poética de Calderón de la Barca* (1998)– y escribió incluso sus propios poemas, recogidos en *La luz de la jornada* (2000). Hoy nos conmueven, más que nunca, algunos de sus versos: “Deshecha la palabra y la figura / queda sólo el gesto del silencio. / Mas siempre quedará, aun en cenizas, / todo el amor y el mar que siempre llevo”. Nos dejó en la madrugada del 15 de octubre, recién cumplidos 72 años.

En carta dirigida a Agnes von Funk, Kant le transmitía sus condolencias ante el temprano fallecimiento de su hijo, Johann Friedrich, que había sido alumno suyo. Tras una reflexión sobre la fugacidad de la vida, desplegaba una semblanza del joven: “Era de ánimo manso y sosegado, afable y modesto con cada uno, bondadoso y tendente a querer el bien de todos... Jamás ha afligido a nadie en modo alguno, excepto con su muerte”. Estas palabras se pueden aplicar a Jacinto Rivera de Rosales, siempre joven de espíritu. Nunca nos afligiste en nada, Jacinto: sólo con esta partida tuya. Y es que ¡has hecho tanto bien...!



Artículos

Convencionalismo, revisionismo y constitutivismo. Análisis del debate interpretativo contemporáneo en torno a la noción kantiana de dignidad

ALEJANDRO M. BERROTERÁN¹

Resumen

El presente artículo se propone analizar la noción kantiana de dignidad (*Würde*) en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres, tomando como punto de referencia el debate interpretativo entre el convencionalismo (*standard reading*) y el revisionismo (*revisionist reading*). Se mostrarán los elementos centrales de cada interpretación, así como las bases textuales que las justifican. Después, se expondrá el debate en torno a la idea de “valor interior absoluto” y se mostrará que una mejor manera de entender la noción kantiana de dignidad se ubica en una posición alternativa a ambas visiones: el denominado constitutivismo. Se explicará que, además de evitar las dificultades de las otras interpretaciones, el constitutivismo es la manera más apropiada para entender la relación que la dignidad guarda con otras nociones fundamentales del sistema ético kantiano, concretamente, la autonomía y el reino de los fines.

Palabras clave: dignidad, revisionismo, convencionalismo, constitutivismo, valor

Standard reading, revisionist reading and constitutivism. Analysis of the contemporary interpretative debate on the Kantian notion of dignity

Abstract

This article aims to analyze the Kantian notion of dignity (*Würde*) in the *Groundwork of the metaphysics of morals*, taking as reference point the interpretative debate between the standard reading and the revisionist reading. The main features of each interpretation will be shown, as well as the textual bases that justify them. Afterwards, the debate will focus on the idea of “absolute internal value” and will be argued that a better way of understanding the Kantian notion of dignity is the alternative position regarding to what both readings hold: the so called constitutivism. It will be explained that, besides avoiding the difficulties of the other interpretations, constitutivism is a more appropriate way to understand the connection of dignity with other fundamental notions of the Kantian ethical system, specifically, autonomy and kingdom of ends.

¹ Universidad de Navarra. Contacto: amartinez.120@alumni.unav.es.

Keywords: dignity, revisionist reading, standard reading, constitutivism, value

1. Origen del debate. El lugar de la dignidad kantiana en la historia

El concepto de dignidad está dotado de una profunda riqueza conceptual e histórica: el uso del término se remonta hasta la época de la Roma clásica y tanto su significado como el contexto en el que ha sido utilizado han variado con el paso de los siglos, al punto de que actualmente suele hablarse de dos grandes paradigmas de dignidad, el tradicional y el contemporáneo (Sensen, 2011, pp. 146-173; Pele, 2015a, pp. 7-17). De cada uno se desprenden diferentes consideraciones, tanto de orden práctico como teórico.

El paradigma tradicional —que se extiende desde Cicerón hasta Pico della Mirandola, la época moderna y aún en nuestros días tiene cierta influencia— concibe la dignidad en dos niveles. Primero, como una posición privilegiada que el ser humano guarda dentro del orden natural, en virtud de su racionalidad y su libertad moral. El segundo nivel se refiere a la dimensión moral, a la obligación que tiene cada uno de actuar conforme a esa posición propia. Desde este punto de vista, la dignidad hace referencia a la superioridad jerárquica de la naturaleza racional, pero sobre todo apunta hacia el deber de actuar de acuerdo con esa naturaleza.

El paradigma contemporáneo, por su parte, ha otorgado a la noción de dignidad un papel importante dentro de la dinámica social, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, tras la consolidación de la doctrina de los derechos humanos en la *Declaración Universal*. La novedad de esta concepción radica en que la dignidad, más que ser comprendida como una posición privilegiada del ser humano, significa valor intrínseco absoluto. La dignidad es entendida como una cualidad ontológicamente fundada —una propiedad real de la persona— que funge como fuente de derechos y de mandatos morales; la persona debe ser respetada y siempre debe ser tratada como un fin y nunca simplemente como medio, porque es poseedora de un valor intrínseco absoluto.

Para explicar y defender el valor absoluto que guarda toda vida humana, la noción contemporánea de dignidad ha encontrado en Kant un punto de referencia casi imprescindible (véase Hottois, 2009, p. 66; Seifert, 2002, pp. 21-22; Bareiro, 2014, pp. 212, 214; Guerra, 2003, p. 143; Taboada, 2008, pp. 76, 79; Tealdi, 2008, pp. 275-277), concretamente, en algunos pasajes célebres de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, como la formulación del imperativo categórico, que manda tratar a los demás siempre como un fin y nunca sólo como un medio; del mismo modo, la famosa distinción entre precio y dignidad permite esquematizar y clarificar la diferencia entre el valor relativo de las cosas (precio) y el valor absoluto de la persona (dignidad). La dignidad es la expresión de aquello que no puede ser reducido a un mero instrumento (González, 2008, p. 278; Seifert, 2002, pp. 21-22).

La influencia de Kant ha generado una línea de pensamiento que lo coloca como uno de los antecedentes primordiales en la configuración de la noción contemporánea de dignidad. Este grupo de intérpretes considera, además, que la dignidad ocupa un lugar fundamental en su teoría ética: “La moral de Kant se basa en la dignidad de la humanidad como su único valor fundamental” (Wood y O’Neil, 1998, p. 189). Esta corriente interpretativa de la dignidad kantiana ha recibido el nombre de convencionalismo (*standard reading*), y algunos de sus exponentes más importantes son Dieter Schönecker, Elke E. Schmidt y Allen Wood.

Otro grupo, en cambio, objeta que la idea kantiana de dignidad está lejos de parecerse a lo que en nuestros días se comprende por dicho término, y que su concepción debe situarse dentro del paradigma tradicional. Además, afirman que la idea de dignidad en Kant es secundaria, que no ocupa el lugar primordial que la interpretación convencional pretende atribuirle, dado que el fundamento de la ética kantiana es la autonomía (Aguirre-Pabón, 2011, p. 50; Sensen, 2011, p. 181). Defienden tres argumentos centrales (Pele, 2015b, p. 41): a) que la dignidad es referida primordialmente a la ley moral, y solo en un sentido derivado a la persona, en tanto que esta última es capaz de moralidad (Sensen, 2011, p. 187); b) la dignidad indica una posición elevada respecto a algo más; y c) de la dignidad emanan una serie de deberes, antes que un conjunto de derechos (Sensen, 2011, pp. 169-172). Autores como Oliver Sensen, Antonio Pele, Javier O. Aguirre-Pabón y Paul Guyer

defienden esta postura, la cual ha sido denominada “revisionismo” (*revisionist reading*).²

Ambas interpretaciones no están exentas de objeciones: el convencionalismo olvida el principio kantiano de autonomía al enfatizar el carácter ontológico de la dignidad y afirmarla como fundamento de mandatos morales; el revisionismo, por su parte, se equivoca al reducir la dignidad a una mera prescripción, negándole realidad ontológica en términos absolutos.

Las tensiones producidas por este debate conducen a cuestionarse por el lugar que la dignidad ocupa en la ética kantiana: más allá de la fama actual del tema y de la constante referencia a Kant para su explicación, ¿qué es lo que Kant quiere decir cuando afirma que el ser humano es poseedor de dignidad y no solo de un valor relativo?, ¿cuál es el lugar sistemático de la dignidad en el pensamiento del filósofo prusiano?, ¿qué aporta la dignidad a su ética? En resumen, ¿es la ética de Kant una ética de la dignidad humana? Estos cuestionamientos son los que han motivado la realización de este artículo; responder a ellos implica desprenderse de la carga histórica que el concepto de dignidad ha adquirido en nuestros días, o al menos ser consciente de ella, y hacer un esfuerzo por comprender la dignidad desde Kant mismo.

El texto de referencia es la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Sin duda, Kant habla sobre la dignidad en otras obras también, pero hay dos razones que permiten limitar el análisis a esta obra: a) es aquí donde se encuentran los pasajes más importantes en torno al tema (algunos ya se mencionaron), y son los que mejor retratan el origen del debate interpretativo; b) la *Fundamentación* presenta las bases de la ética de Kant, que luego no modifica, aunque sí desarrolla.

Para analizar el debate, primero se presentarán las bases textuales que cada interpretación toma para elaborar su argumentación: como se verá, Kant utiliza el término “dignidad” de manera un tanto ambigua, lo que causa la

² Los nombres de las interpretaciones de la dignidad kantiana son traducciones propias, basadas en Schönecker y Schmidt (2018). Es importante resaltar la distinción que hay entre “paradigmas de la dignidad humana” e “interpretaciones de la noción de dignidad en Kant”, manejados hasta este punto. Cuando se habla de paradigmas, se está haciendo referencia a concepciones de la dignidad independientes de Kant, más amplias y generales, dentro de las cuales el propio Kant puede ser ubicado dependiendo de cómo se interprete su noción de dignidad. Más adelante, solo se hará referencia a las interpretaciones en torno a Kant, pero era conveniente mencionar los paradigmas para enmarcar el debate interpretativo. De manera resumida puede decirse que hay una correspondencia entre “paradigma contemporáneo” e “interpretación convencional”; y, de la misma manera, entre “paradigma tradicional” e “interpretación revisionista”.

disyuntiva conceptual que las interpretaciones exponen. Después del análisis textual, se expondrán las principales objeciones a cada postura, las cuales constituyen el núcleo del debate interpretativo. Se procurará entablar un diálogo con ellas, evaluar sus puntos de vista y tomar postura dentro del debate, a fin de proponer una solución que procure responder de manera adecuada a la problemática. Para esto último, se demostrará que la manera más apropiada de entender la noción kantiana de dignidad se ubica en una posición alternativa al convencionalismo y al revisionismo, el denominado constitutivismo moral —representado aquí por Christine Korsgaard y Jochen Bojanowski—.

2. La noción de dignidad en la *Fundamentación*: bases textuales de las interpretaciones

2.1. Hilo conductor del proyecto ético de Kant y lugar sistemático del concepto de dignidad

Antes de abordar directamente los pasajes que sirven de base para cada una de las interpretaciones, es necesario situar la dignidad por sí misma al interior de la obra y la relación que guarda con el resto de las ideas centrales del texto. Porque, aún y si los pasajes de la dignidad se han hecho célebres, no implica que sean relevantes para el propósito del autor —como se ha visto, esto es lo que argumenta precisamente la postura revisionista—. Una cosa es reconocer el impacto que estas ideas han provocado en el pensamiento posterior y otra determinar su importancia al interior del sistema moral kantiano. Es necesario, entonces, preguntarse si, más allá de su fama actual, la dignidad es realmente un concepto esencial para la ética kantiana, y si lo es, hasta qué punto. En otras palabras, ¿qué aporta la dignidad a la ética de Kant? Y, más concretamente, ¿cuál es el lugar sistemático de este concepto dentro de la *Fundamentación*? Estas preguntas guiarán el análisis de la presente sección: se trazará primero un breve panorama de la obra para luego determinar el lugar que la dignidad ocupa dentro de su estructura argumentativa.

2.1.1. El principio de autonomía como hilo conductor de la *Fundamentación*

El propósito general de la *Fundamentación* es “la búsqueda y establecimiento del *principio supremo de la moralidad*” (*GMS* 4: 392, 4). En otras palabras, se busca demostrar “que la facultad de la razón pura práctica existe realmente, o, nuevamente en otras palabras, que somos *libres*” (Schönecker y Wood,

2015, p. 5). Esta búsqueda se efectúa en dos niveles reflexivos distintos, pero íntimamente vinculados entre sí: el conocimiento moral ordinario y la metafísica de las costumbres (nivel que se caracteriza por ser más profundo y abstracto que el primero). Los primeros dos capítulos retratan el itinerario del primer nivel al segundo, y reflejan el interés de Kant por defender que los principios morales son poseídos por todo ser humano, puesto que a todos “nos está concedida la razón como facultad práctica, esto es, como una facultad que ha de tener influjo sobre la *voluntad*” (*GMS* 4: 396, 19). La tarea de la filosofía moral consiste en servir como guía de la razón ordinaria en este itinerario, a fin de purificar los conceptos morales y ofrecer un “hilo conductor y norma suprema” del correcto enjuiciamiento de la razón (*GMS* 4: 390, 1-5).

A lo largo de este tránsito del conocimiento moral ordinario a la metafísica de las costumbres, Kant se dedica a reflexionar en torno a una idea muy concreta: la moralidad constituye un ámbito de la realidad distinto al natural, con principios y leyes propios. Esto no significa que el mundo moral sea una especie de *topus uranus* separado de nosotros, al contrario, el lugar de la moralidad está en el interior mismo del ser humano, de manera concreta, en su voluntad: “La voluntad es pensada como una facultad de determinarse a sí mismo a obrar *en conformidad con la representación de ciertas leyes*. Y una facultad semejante podemos encontrarla sólo en seres racionales” (*GMS* 4: 427, 19-21).

La razón por la que el orden natural y el orden moral son distintos es que ambos poseen principios causales diferentes. En el caso del orden moral, dicho principio es la autonomía. El mundo natural está gobernado por ciertas leyes que el ser humano puede conocer, pero sobre las cuales no puede tener injerencia alguna. Sin embargo, el ser humano descubre que es capaz de actuar distintamente de lo que las leyes naturales determinan,³ en otras palabras, que es capaz de autolegislarse, de darse a sí mismo su propia ley. La autonomía expresa la esencia de la moral y constituye su principio más fundamental; la autonomía “es el único principio de la moral” (*GMS* 4: 440, 29).

³ “Tenemos y no podemos prescindir de una concepción de nosotros mismos como agentes y seres morales, lo cual sólo tiene sentido sobre la suposición de que tenemos una voluntad libre” (O’Neill, 2010, p. 254).

Si bien la autonomía coloca al ser humano en un orden causal distinto del natural —*i.e.*, ser capaz de actuar independientemente de los instintos o las inclinaciones—, esto no significa que el actuar humano sea arbitrario. Darse a sí mismo la ley implica que las propias máximas pueden convertirse en leyes válidas para todo ser racional —una ley no universalizable no es ley—; la autonomía posiciona al ser racional como autolegisador universal. A través de la ley moral que vincula a todos los seres racionales, esta capacidad inaugura lo que Kant denomina el reino de los fines: “Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes” (*GMS* 4: 433, 17). El reino de los fines representa un desarrollo paralelo al denominado reino de la naturaleza; ambos en tanto que son reinos, suponen un conjunto ordenado por principios, “pero aquél [el reino de los fines] sólo según máximas, esto es, reglas impuestas a sí mismo, y éste [el reino de la naturaleza] sólo según leyes de causas eficientes constreñidas exteriormente” (*GMS* 4: 438, 24-26).

2.1.2. El lugar sistemático de la dignidad dentro de la *Fundamentación*

Es justamente en la argumentación sobre el reino de los fines donde se encuentran los pasajes más importantes para el tema de la dignidad. En primer lugar, aparece la distinción entre precio y dignidad:

En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad (*GMS* 4: 434, 32-34).

Inmediatamente después, Kant afirma que la dignidad es la condición que constituye a algo como un fin en sí mismo (*GMS* 4: 435). La moralidad es lo que constituye al ser racional como fin en sí mismo, puesto que solamente en aquello que es un fin en sí mismo se puede dar el imperativo categórico o la ley moral: “Así pues, la moralidad, y la humanidad en tanto que ésta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad” (*GMS* 4: 435, 7-8). El fundamento último de la dignidad es la autonomía, dado que es ella la que hace posible tanto el reino de los fines como la moralidad en sí misma: “La *autonomía* es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (*GMS* 4: 436, 6).

Fundamentar la dignidad en la autonomía da lugar a dos consideraciones importantes. La primera es que el fundamento último de la moralidad se encuentra en la autonomía misma, y no en la dignidad humana —*i.e.*, la dignidad no es fuente de mandatos morales—. La segunda es que ayuda a definir mejor el estatuto del ser humano como fin en sí mismo. A continuación, explicaré brevemente cada uno de estos aspectos.

Para Kant, la fuente última de la moralidad es la autonomía. Esto significa que la razón última para actuar éticamente no descansa en la dignidad de la persona, sino en el hecho de que ella constituye la sede de la ley moral (Pfordten, 2009, p. 385). Es por esta razón que la obligación de tratar al ser humano como un fin en sí mismo no se justifica en el hecho de que posea un valor absoluto, sino en el hecho de que constituye el lugar en el que se da el imperativo categórico (*GMS* 4: 428-429). En otras palabras, el ser humano es un fin en sí mismo porque posee dignidad, pero esa dignidad se funda, a su vez, en su capacidad de autonomía —darse a sí mismo su propia ley, sus propios fines—.

Esta distinción es importante y ayuda a explicar por qué el ser humano posee dignidad a pesar de no ser el único fin en sí mismo existente. Hay otras realidades que existen como fines en sí mismos —cada ser vivo es un fin para sí mismo—, pero solo el ser humano constituye un fin en sí mismo con “un valor absoluto” (*GMS* 4: 428, 3-4) gracias a su capacidad de autolegislación.⁴ La felicidad, en cuanto fin último, es también un fin en sí mismo, algo que no es querido por otra cosa, pero no posee un valor absoluto dado que su bondad depende de la buena voluntad (*GMS* 4: 393, 15-24).

Lo que aquí interesa resaltar con este primer acercamiento a la *Fundamentación* es que tanto la interpretación revisionista como la convencional admiten matices. La dignidad no es el fundamento de la moral, tal y como la concepción convencional suele sostener, pero tampoco es un elemento secundario dentro del sistema kantiano, que es lo que defienden los revisionistas. La dignidad tiene su propia relevancia al concederle un valor especial al ser humano. Kant concibe la dignidad como un valor, pero no un valor cualquiera; solo aquello que constituye la fuente del valor posee dignidad: “Pues nada tiene otro valor que el que la ley determina. Pero la legislación misma, que determina todo valor, tiene que tener precisamente por

⁴ “Para la dignidad no es suficiente con que el ser humano sea un ‘fin en sí mismo’, sino que tiene que ser un ‘fin en sí mismo *absolutamente*’” (Torralba, 2012, pp. 246-247).

eso una dignidad, esto es, un valor incondicional, incomparable” (*GMS* 4: 436, 1-4).

Al inicio del primer capítulo de la *Fundamentación*, Kant explica que la buena voluntad, al ser lo único que puede ser tenido sin restricción como bueno, “es la fuente del valor, y sin ella, nada tendría valor real alguno” (Korsgaard, 1986, p. 499; véase *GMS* 4: 393, 5-7). La buena voluntad posee dignidad. Si Kant menciona que la legislación posee dignidad (*GMS* 4: 436, 1-4), debe haber una equivalencia entre legislación y buena voluntad, y en efecto la hay. Ambas, en tanto que una no se da sin la otra —la legislación en cuanto tal solo se da en una voluntad racional—, constituyen la fuente del valor, y por eso mismo su valor es incondicional, es decir, tienen una dignidad.

La dignidad coloca al ser humano en una posición que Christine Korsgaard denomina “estado conferidor de valor” (*value-conferring status*) (1996, pp. 122-123). El valor moral, lo bueno o lo malo, surge en la relación que las otras cosas tienen con el querer humano. Tanto los “dones de la naturaleza” como los “dones de la fortuna” son buenos únicamente en un sentido relativo a dicho querer: la inteligencia o la riqueza son “en diversos respectos, buenos y deseables”, pero también pueden ser causa de corrupción o de sufrimiento si son mal utilizados por la voluntad (*GMS* 4: 393).⁵ Incluso la felicidad de una persona que carece “de una voluntad pura y buena”, “no puede nunca, jamás, tener complacencia” a la vista de un espectador objetivo (*GMS* 4: 393).

En suma, por medio de la noción de dignidad, Kant expresa la condición tan particular de la realidad moral, para presentarla como un ámbito, más que elevado, completamente distinto del mundo causal natural. El ser humano es capaz de “producir algo que no existe, pero puede hacerse real a través de nuestra conducta” (Korsgaard, 1986, p. 501). Cada ser humano es capaz de producir lo bueno en la realidad a través de su autonomía. Esto es algo que nadie puede llevar a cabo en su lugar, por lo que ostenta un lugar insustituible y, por tanto, un valor inconmensurable que escapa a todo precio o equivalencia.

⁵ Esta consideración de la buena voluntad como fuente del valor será clave para el análisis crítico que se desarrollará más adelante.

Esta breve exposición ayuda a ubicar mejor el lugar sistemático de la dignidad dentro de la *Fundamentación*. A continuación, se revisarán los fragmentos en los que Kant hace uso del término “dignidad” (*Würde*), a fin de identificar cuáles de ellos representan un soporte para cada una de las interpretaciones.

2.2. Clasificación de los pasajes sobre la dignidad

Kant utiliza 17 veces el término “dignidad” (*Würde*) en la *Fundamentación* (véase Sensen, 2011, pp. 180-182).⁶ Estas menciones pueden clasificarse de dos maneras. Una primera clasificación se obtiene si se toma como criterio el objeto al cual se le atribuye dignidad: la ley o el ser racional; la segunda clasificación considera si se habla de la dignidad como valor interno, tal y como el convencionalismo defiende, o si es explicada como una posición privilegiada o superior de algo sobre otras cosas, que es la concepción propia del revisionismo. Ambas clasificaciones serán presentadas en esta sección, esto con el objetivo de abarcar todas las veces que el término aparece en la *Fundamentación* y, además, porque ambas son supuestas por el debate interpretativo.

2.2.1. La dignidad como atributo

En siete ocasiones la dignidad aparece como un adjetivo de la ley, del deber (*GMS* 4: 405, 17; 411, 2; 425, 27; 436, 3) o de la moralidad en general (*GMS* 4: 411, 13; 435, 26; 442, 30). A lo largo de esas menciones, Kant se refiere a la dignidad como propiedad que deriva del aspecto apriorístico de la ley o de la moralidad, esto es, de su independencia respecto de lo empírico: “todos los conceptos morales tienen su sede y origen completamente a priori en la razón [...]. En esta pureza de su origen reside precisamente su dignidad para servirnos como principios prácticos supremos” (*GMS* 4: 411, 9-14). Hacer de las leyes morales algo conforme a nuestros deseos e inclinaciones es equivalente “a echarlas a perder y a privarlas de su entera dignidad” (*GMS* 4:

⁶ Los pasajes donde aparece el término son los siguientes: siete son para hablar de la dignidad de la ley/deber (405, 17; 411, 2; 425, 27; 436, 3) o de la moralidad en general (411, 13; 435, 26; 442, 30); en cuatro ocasiones habla de la dignidad del ser racional (o persona, tal y como el mismo Kant argumenta) y del ser humano (la naturaleza humana en general) (434, 29; 436, 6; 438, 12; 440, 2). En dos ocasiones habla de la dignidad de la humanidad (*Würde der Menschheit*) (439, 4; 440, 12). En los pasajes 434, 32-34 y 435, 3-4, Kant explica en qué consiste la dignidad (menciona del término tres veces); ofrece una definición, por lo que habla de la dignidad en sí misma, sin relacionarla directamente con alguna de las nociones antes mencionadas. Un fragmento muy particular es 435, 7-8: aquí el filósofo menciona que tanto la moralidad como la humanidad poseen dignidad, caso que no ocurre en el resto de los pasajes, donde se refiere a la dignidad de alguno de estos elementos aisladamente.

405, 17). La dignidad se manifiesta con mayor fuerza precisamente en esas ocasiones en las que la voluntad antepone el mandato universal del deber al seguimiento de los intereses subjetivos (*GMS* 4: 425, 28-29). Un pasaje importante es en el que Kant atribuye a la ley moral una dignidad tal que es ella la fuente de cualquier otro valor: “nada tiene otro valor que el que la ley determina. Pero la legislación misma, que determina todo valor, tiene que tener precisamente por eso una dignidad, esto es, un valor incondicional, incomparable” (*GMS* 4: 436, 1-4). Como se verá más adelante, esta afirmación es fundamental para la argumentación de la interpretación revisionista.

Además de la ley, la dignidad también se predica como atributo del ser racional (lo que incluye al ser humano). Esto lo afirma Kant en cuatro ocasiones (*GMS* 4: 434, 29; 436, 6; 438, 12; 440, 2) y en dos más habla de la “dignidad de la humanidad” (*Würde der Menschheit*) (*GMS* 4: 439, 4; 440, 12). El ser humano, en cuanto ser racional, posee dignidad en virtud de su autonomía, de su capacidad de legislarse a sí mismo: “la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esta capacidad de ser universalmente legisladora, aunque con la condición de estar ella misma a la vez sometida precisamente a esta legislación” (*GMS* 4: 440, 12-14; véase 438, 8-15). Vale la pena recordar aquí un pasaje citado anteriormente: “La autonomía es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (*GMS* 4: 436, 6; véase 434, 29-30). Otra afirmación relevante se da cuando el filósofo menciona que tanto la moralidad como la humanidad, en tanto que esta es capaz de aquella, poseen dignidad (*GMS* 4: 435, 7-8). A diferencia de los otros pasajes ya presentados, en donde la dignidad es referida a la ley o al ser humano de manera aislada, aquí moralidad y humanidad aparecen conectadas, la primera como capacidad de la segunda. Precisamente, esa capacidad es la fuente de la dignidad. Con esto —desde mi punto de vista— Kant establece que humanidad y moralidad son nociones que se reclaman entre sí: decir que la moralidad posee dignidad implica reconocer que también el ser humano la posee, puesto que él representa la sede de la moralidad; solo en el ser humano es posible encontrar el imperativo categórico. Por otro lado, decir que el ser humano posee dignidad implica aceptar que esa dignidad se fundamenta en su capacidad moral, puesto que “la moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser un miembro

legislador en el reino de los fines” (*GMS* 4: 435, 5-7). Humanidad y moralidad van siempre juntas.

En síntesis, la dignidad se predica de dos realidades: la ley moral (moralidad) y el ser racional. La dignidad de la ley moral radica en su carácter racional (*a priori*), esto es, en su independencia de lo empírico (las inclinaciones, sentimientos, o intereses personales); la dignidad del ser racional deriva de su autonomía o, en otras palabras, de su capacidad de darse leyes a sí mismo a través de su razón. Ahora analizaremos la naturaleza de esta dignidad, es decir, si con el término quiere expresarse la idea de un valor intrínseco o simplemente una posición superior de algo respecto a alguna otra cosa.

2.2.2. Dignidad como valor interior y dignidad como elevación

Cuando se presentaron ambas interpretaciones sobre la idea kantiana de dignidad, se afirmó que el convencionalismo la concibe como un valor interior de la persona, ontológicamente fundado; el revisionismo, por otra parte, la entiende como una posición elevada del ser humano respecto al resto de la naturaleza, y que dicha posición implica un modo de ser y de actuar apropiado. Ambos sentidos pueden ser rastreados en la *Fundamentación*. Se presentarán primero los pasajes a favor del revisionismo, luego los que corresponden a la visión convencional.

Hay un pasaje que, de manera explícita, define la dignidad como una “prerrogativa” del ser racional que lo coloca “por delante de todos los seres meramente naturales” (*GMS* 4: 438, 12). En otro lugar hay una alusión clara a la dignidad entendida como obligación moral, cuando habla de la “sublimidad y dignidad de la persona que cumple todos sus deberes” (*GMS* 4: 440, 2). La dignidad es entendida aquí como una tarea personal, como una obligación de realzar todavía más esa posición de superioridad que es conferida por la dignidad inicial (Sensen, 2011, p. 168). Otros pasajes referidos a la ley moral también expresan este sentido de posición superior: “lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad” (*GMS* 4: 434, 34; véase 435, 25-28). De estos fragmentos no se puede deducir que Kant esté hablando de la dignidad como una propiedad intrínseca.

Por otra parte, hay lugares en los que la dignidad es claramente definida como un “valor”, y más específicamente como un “valor interior”,

los cuales constituyen la base textual de la interpretación convencional. Un ejemplo es esta definición de dignidad: “aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interior, esto es, dignidad” (*GMS* 4: 435, 3-4). La dignidad es un valor, pero un valor que indica algo distinto a lo que se entiende por precio: es un valor no relativo, *i.e.* interior y objetivo, que no admite equivalencia alguna y, por tanto, señala algo que es insustituible. Otro pasaje habla de la “sublimidad y dignidad interior del mandato en un deber” (*GMS* 4: 425, 27). “Dignidad interior” puede parecer repetitivo, pero si se toma en cuenta que en tiempos de Kant la manera predominante de entender la dignidad era en un sentido aristocrático o político (la palabra “dignatario” ha llegado hasta nuestros días con este significado) (véase Sensen, 2011, pp. 153-155), esta expresión invitaría a entender la dignidad de una manera distinta, a saber, como un valor interior y no como una simple posición de superioridad.

Dignidad también es equivalente a “valor absoluto”: “lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad” (*GMS* 4: 434, 34). Absoluto significa independiente, ilimitado, que excluye cualquier relación. La dignidad, desde este énfasis, indica que algo es valioso por sí mismo, independientemente de sus efectos, su utilidad o relaciones con alguna otra cosa. La primera en recibir esta atribución es la buena voluntad, solo ella posee un “valor absoluto” (*GMS* 4: 394, 33) y solo ella puede ser tenida por buena “sin restricción” alguna (*GMS* 4: 393, 7). La buena voluntad es como una joya que posee en sí misma su propio valor, por lo que debe ser estimada sin comparación, independientemente de su utilidad o de las circunstancias en donde se encuentre (véase *GMS* 4: 394, 14-33). Puede decirse, por tanto, que la dignidad es un “valor interior absoluto”; tanto el revisionismo como el convencionalismo coinciden en esto (Schönecker y Schmidt, 2018, p. 88; véase también Sensen, 2011, pp. 32, 35, 51, 190, 192).

A la vista de lo expuesto, los textos de la *Fundamentación* que hablan sobre la dignidad ofrecen bases para defender ambas interpretaciones. Algunos pasajes utilizan el término para hacer referencia a una posición superior de los principios de la moral respecto a los principios que pueden derivar de las inclinaciones o de la experiencia empírica en general, o también para expresar la posición privilegiada del ser humano dentro del mundo natural. Al mismo tiempo, hay una clara alusión a la dignidad entendida como

valor interior absoluto, que hace valiosos en sí mismos tanto a la ley como a la persona.

Provisionalmente, se puede concluir que la teoría ética de la *Fundamentación* representa una especie de punto de transición en el que se comienza a gestar una nueva manera de entender la dignidad, pero en el que todavía hay remanentes de la concepción tradicional. Kant marcaría el inicio de una nueva etapa al ser el primero en hablar de la dignidad como un valor interior absoluto; pero esta novedad no es disruptiva en referencia a la visión tradicional de la dignidad, más bien retrata una continuidad y expansión del concepto dentro de la esfera ética.

Prima facie, el debate entre la interpretación revisionista y la convencional sería artificial. Sin embargo, el problema persiste debido a que, si bien se puede definir la dignidad kantiana como un “valor interior absoluto”, el significado de esta expresión no es precisado por Kant (al menos explícitamente). Es aquí donde las interpretaciones difieren. El convencionalismo entiende la dignidad como una propiedad real de la persona y como fuente de mandatos morales (la fuente de los derechos humanos). El revisionismo objeta que, si se acepta esta visión, se estaría aceptando una ética de la heteronomía que, a su vez, es completamente contraria a la doctrina kantiana. En consecuencia, la propuesta de la interpretación convencional sería inapropiada para explicar la dignidad. Se hace necesario, por tanto, profundizar en el significado de la expresión “valor interior absoluto” y determinar la congruencia de este dentro de la ética de Kant.

La siguiente sección está dedicada a esta tarea. Primero se expondrá el argumento revisionista de la heteronomía como crítica al planteamiento convencional. Si el valor no puede ser entendido como una propiedad interior, la dignidad debe ser entonces algo distinto de lo que el convencionalismo afirma. Después, se expondrá brevemente lo que el revisionismo entiende por “valor interior absoluto”, y se determinará si su propuesta es coherente con el marco ético kantiano, tomando como criterio la aportación del constitutivismo a este debate.

3. Interpretaciones de la noción de “valor interior absoluto”

3.1. El realismo moral y el problema de la heteronomía

Según la revisión de las bases textuales, Kant parece entender la dignidad como una cualidad objetiva con una carga ontológica propia —una propiedad existente en el ser humano— que hace a la persona poseedora de un valor absoluto e insustituible, en virtud del cual debe ser tratada siempre como un fin en sí mismo y nunca como un simple medio.

La idea de valor inmanente o interior se nutre del realismo axiológico de G. E. Moore y Max Scheler, que postula la existencia de los valores como propiedades reales de las cosas. Desde este punto de vista, el valor no depende de los juicios subjetivos, sino que es una propiedad objetiva que el sujeto reconoce en la realidad —no es algo construido por él—. La dignidad es un valor objetivo intrínseco que solo pertenece a las personas, y las presenta como una realidad importante y sublime (Seifert, 2002, p. 18). Aunque es un valor común a todo ser humano, lo que la dignidad realza es la singularidad e irrepitibilidad de la persona. Esta concepción (que se corresponde con el paradigma contemporáneo revisado al inicio) ha recibido otros nombres, como “dignidad intrínseca” (Andorno, 2012, p. 73) o “dignidad ontológica” (Torralba, 2005, p. 19). Al radicar en el ser mismo de la persona, es la misma para todos y no admite grados (Andorno, 2012, p. 73).

Un punto esencial del realismo axiológico es que el valor es epistemológicamente accesible a través de algún tipo de intuición (véase Bojanowski, 2015, p. 79). La dignidad, en cuanto valor interior absoluto de la persona, sería perceptible precisamente a través de este tipo de experiencia (Taboada, 2008, p. 78; Torralba, 2005, pp. 85-86).

Para el revisionismo, la afirmación convencionalista de que Kant concibe la dignidad como una propiedad intrínseca de la persona obedece a la proyección de las categorías actuales sobre los textos kantianos (Aguirre-Pabón, 2011, p. 50; Pele, 2015b, p. 40). La concepción realista del valor procede del siglo pasado, por lo que no hay manera que Kant entienda la dignidad como un valor inmanente. Además de esta observación histórica, hay otras dos objeciones a la interpretación convencional que considero importantes: una dirigida a la cuestión de la intuición como forma de acceder al valor, y otra a la afirmación de la dignidad como fuente de mandatos morales. Ambas críticas son presentadas por el revisionismo, específicamente

por Oliver Sensen. Con ellas se aduce que, en la ética kantiana, no puede darse una noción de valor como una propiedad inmanente de las cosas que sirva como base de mandatos morales, puesto que ello implicaría colocar el fundamento de la moral fuera de la voluntad.

Para defender que Kant no puede ser catalogado como un intuicionista en lo epistemológico, Sensen utiliza una *reductio ad absurdum*. El argumento puede ser resumido de la siguiente manera: si el valor moral fuera una propiedad objetiva de las cosas, habría dos maneras de acceder a él, mediante la experiencia sensible o a través de una especie de sentimiento (intuición). Pero ni los objetos sensibles ni los sentimientos son adecuados para fundamentar la ley moral debido a su contingencia, ya que ambos son empíricos (Sensen, 2011, pp. 18, 25), según explica el propio Kant:

Los *principios empíricos* no son en modo alguno aptos para fundar sobre ellos leyes morales. Pues la universalidad con que han de valer para todos los seres racionales sin distinción [...] desaparece cuando el fundamento de la misma es tomado de la *especial configuración de la naturaleza humana*, o de las circunstancias contingentes en que está expuesta (GMS 4: 442, 7-11).

La *Fundamentación*, tal y como se explicó, defiende que la moral se da en una voluntad que se da a sí misma sus propias leyes, y esto solo lo puede hacer a través de la razón, de un modo *a priori*. El fundamento de la moral debe ser interno, no externo, de lo contrario desemboca en la heteronomía:

Si la voluntad busca la ley que ha de determinarla en *algún otro lugar* que en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal, y por tanto si busca esa ley, saliendo de sí misma, en la constitución de cualquiera de sus objetos, resulta siempre *heteronomía*. La voluntad no se da entonces la ley a sí misma, sino que se la da el objeto por su relación a la voluntad (GMS 4: 441, 3-9).

El imperativo categórico manda lo que debe ser valorado incondicionalmente. El valor es determinado por el imperativo, es decir, el valor no constituye el fundamento del imperativo (Sensen, 2011, p. 35). La gran cuestión que abre esta afirmación es la siguiente: ¿deseamos las cosas porque son buenas, o son buenas porque las deseamos? La respuesta equivale

a señalar en dónde se ubica la fuente del valor, si en las cosas mismas o en el querer. El realismo axiológico que está en la base de la visión convencional se decanta por la primera opción, pero Kant propone como la fuente de todo valor a la buena voluntad, al querer en sí mismo. Esto queda confirmado en el segundo capítulo de la *Crítica de la razón práctica*, que puede ser entendido como un desarrollo posterior del principio de autonomía expuesto en la *Fundamentación*. En él, Kant explica que precisamente el rasgo característico de su ética consiste en invertir esta relación entre el bien y la voluntad:

Éste es el lugar apropiado para explicar la paradoja del método de una crítica de la razón práctica: que el concepto de lo bueno (*Gutes*) y lo malo (*Böses*) no debe ser determinado antes de la ley moral (la cual, aparentemente, tendría que basarse incluso en este concepto), sino sólo (como ocurre aquí) después y mediante ésta (*KpV* 5: 63).

El revisionismo utiliza este argumento para enfatizar dos puntos. En primer lugar, si se acepta algún elemento externo a la voluntad como principio de la moralidad, es decir, si se coloca la fuente del bien fuera de la voluntad, se obtienen únicamente imperativos condicionados (hipotéticos); no hay lugar para leyes universales o para imperativos categóricos. El obrar moral no podría ser nunca por deber, sino siempre por interés (*GMS* 4: 433, 5-11). Sería un actuar guiado por el placer o las inclinaciones; a fin de cuentas, un actuar fundado en principios empíricos.

Un segundo punto que se enfatiza es el hecho de que en la ética kantiana el valor no determina a la ley moral, sino que es la ley moral la que determina todo valor. “Si se intentara fundamentar la moral sobre algún valor (incluida cualquier propiedad ontológica que un ser humano posee inherentemente), el resultado sería la heteronomía” (Sensen, 2011, p. 4).⁷ Las bases textuales son muy claras en este punto: “nada tiene otro valor que el que la ley determina” (*GMS* 4: 436, 1).

⁷ El texto original utiliza el término “metaphysical property”; yo aquí he optado por traducirlo como “propiedad ontológica”, dado que el término “metafísico” es usado por Kant de una manera muy particular: más que hacer referencia al ámbito del ser, lo metafísico indica el ámbito de lo *a priori* o de la razón pura, tal y como es el caso de la “metafísica de las costumbres”.

Coincido con la interpretación revisionista en que la dignidad entendida como una propiedad real de la persona no puede constituir el fundamento de la moral kantiana. Dicho fundamento se encuentra en la autonomía, tal y como se explicó en el capítulo anterior: solo ella puede fundar un imperativo categórico. No obstante, el que la dignidad así entendida no sea el fundamento de la moral no implica que Kant no conciba la dignidad como un valor real. Sobre este punto se debatirá más adelante.

El revisionismo da un paso más allá al afirmar que, por el hecho de que el valor como propiedad ontológica de las cosas no constituye el fundamento de la moral, no hay tal concepción del valor en Kant. De este modo, la moral kantiana se convierte en un tipo de prescriptivismo (*prescriptivism*): “Lo que uno afirma al decir que algo es bueno o que tiene valor es que algo es prescrito por la razón” (Sensen, 2011, p. 35; véase Bojanowski, 2015, p. 79).

A continuación, se analizará este aspecto de la interpretación revisionista y se evaluará su adecuación con el sistema ético kantiano. Primero se expondrá lo que el revisionismo entiende por “valor interno absoluto”, para así explicar por qué se decanta hacia el prescriptivismo; luego se procederá con el análisis crítico.

3.2. El valor como prescripción

Para la interpretación revisionista, la noción de valor no puede corresponder a una propiedad ontológicamente fundada. Tanto el bien como el valor hacen referencia a algo que debe ser juzgado incondicionalmente mediante la razón: “decir que algo ‘es bueno’ o ‘tiene valor’ es una manera distinta de expresar que la razón lo estima necesario o lo ordena” (Sensen, 2011, p. 33). La expresión “valor interno absoluto” pertenece al nivel de los juicios morales, no a un nivel ontológico. Cuando Kant utiliza este término, lo hace no para referirse a una propiedad real perteneciente a algo o alguien, más bien pretende indicar que dicha cosa debe ser juzgada de manera aislada, considerada en sí misma y de manera incondicional: “en lugar de la prescripción ‘x debe ser valorado incondicionalmente’, Kant algunas veces usa frases como ‘x tiene un valor interior absoluto’ o ‘x tiene dignidad’” (Sensen, 2011, p. 175; véase también pp. 33-34).

El prescriptivismo moral se caracteriza por sugerir que todo juicio moral, incluso aquellos expresados en modo indicativo, pueden ser traducidos

a una formulación imperativa. Por ejemplo, la declaración “matar es malo” tiene el mismo significado que “no matarás” (Roojen, 2018).⁸ La argumentación de los revisionistas coloca a la ética kantiana innegablemente dentro de este tipo de ética: “la función del término ‘valor’ en una proposición es prescribir o recomendar algo” (Sensen, 2011, p. 35). De esta manera, la dignidad no indicaría otra cosa más que la manera en la que algo debe ser juzgado:

Kant no se refiere a la dignidad como una propiedad ontológica del individuo, sino a la *prescripción* de lo que uno debe valorar independientemente de sus inclinaciones naturales, o a la *descripción* de lo que podría valorar un ser enteramente gobernado por la razón (Pele, 2015b, p. 32).

El concepto de dignidad, desde esta explicación, sirve para expresar una noción de relación —la manera en la que algo debe ser valorado frente a otra cosa— pero no un valor como propiedad real; únicamente quiere dar a entender que algo está en una posición superior respecto a algo más: “En estos casos ‘dignidad’ designa una propiedad relacional entendida como elevación. ‘X tiene dignidad’ es equivalente a ‘X está elevado sobre Y’ o ‘X es superior a Y’” (Sensen, 2011, p. 175).

Es en esta argumentación donde radica la justificación para que el revisionismo considere la dignidad como una noción secundaria dentro del sistema ético de Kant. La afirmación kantiana de que “nada tiene otro valor que el que la ley determina” (*GMS* 4: 436, 1-2), es prioritaria. Aquello que debe ser valorado, debe ser valorado según la razón práctica, es decir, según los dictados de la ley moral. Dado que el valor depende de los dictados de dicha ley, la dignidad es un concepto de segundo nivel, alejado del lugar central que los convencionalistas le otorgan.⁹ Otra razón para afirmar el carácter secundario de la dignidad en el pensamiento de Kant es que, a excepción de la *Fundamentación*, este concepto no juega un papel protagónico en otras obras éticas importantes, como la *Crítica de la razón*

⁸ Sensen reconoce que esta es la manera en que él interpreta el concepto kantiano de valor (2011, p. 30).

⁹ “El valor es una noción secundaria que depende de la ley moral [...] La ley determina lo que debe hacerse (y lo que debe ser valorado)” (Sensen, 2011, p. 38).

práctica o la *Metafísica de las costumbres* (Aguirre-Pabón, 2011, p. 50; también puede revisarse Sensen, 2011, pp. 177ss.).

La interpretación revisionista sostiene que, dado que el ser humano tiene capacidad de moralidad, tiene también la obligación de actualizarla. Por lo tanto, “el valor interior o absoluto de los seres humanos es el que cada uno puede darse a sí mismo al ser moralmente bueno” (Sensen, 2011, p. 189; véase p. 38).¹⁰ Esta visión, como ya se revisó en la primera parte de este artículo, obedece más a estructuras tradicionales que a la concepción contemporánea de la dignidad.

En resumidas cuentas, la interpretación revisionista defiende que la dignidad no puede ser concebida como una propiedad real de la persona. La expresión “valor interior absoluto” es usada por Kant para designar aquello que debe ser juzgado de manera incondicional y valorado por encima de cualquier otra cosa. Al final, el revisionismo desemboca en un prescriptivismo en donde la ley moral es la fuente de todo valor.

Pero esta manera de interpretar la dignidad kantiana no está exenta de objeciones. Probablemente la más importante es la que se hace desde el constitutivismo, concretamente a través de Jochen Bojanowski, en referencia a la cuestión del valor como propiedad ontológica. Para este autor, el revisionismo crea una falsa disyuntiva: “la principal declaración de Sensen de que Kant no fundamenta las obligaciones morales en un valor anterior o independiente es correcta, pero esto no implica que Kant niegue la existencia de propiedades morales ontológicas” (2015, p. 80).¹¹ En otras palabras, es posible ofrecer desde Kant un planteamiento del valor como una cualidad real —evitando el prescriptivismo de la interpretación revisionista—, y al mismo tiempo evitar la epistemología intuicionista de la visión convencional: “las afirmaciones ‘el intuicionismo es falso’ y ‘la dignidad humana es una propiedad de valor absoluto’ son compatibles” (Bojanowski, 2015, p. 78).

¹⁰ Al considerar este aspecto de la dignidad como obligación, Pele llega incluso a hablar de tres niveles de dignidad: “primero, como un atributo descriptivo de la moralidad, segundo, como una predisposición moral del individuo (su humanidad) y tercero, como el estado de superioridad o de elevación que deriva de esta misma predisposición” (“Kant y la dignidad”, 2015, p. 34).

¹¹ Al igual que en el caso de Sensen, el original dice “metaphysical moral properties”; la traducción de “metaphysical” como “ontológico” obedece a las mismas razones que la vez anterior.

El planteamiento constitutivista¹² representa una alternativa dentro del debate de la dignidad kantiana. Su propuesta evita las objeciones que el revisionismo presenta al convencionalismo y, al mismo tiempo, ofrece una manera más adecuada de comprender el valor dentro de la ética kantiana —desde mi punto de vista—. Para mostrar esto, primero se profundizará un poco más en la objeción que Bojanowski hace al prescriptivismo de la interpretación revisionista; después se explicará cómo la visión constitutivista del valor encaja mejor con otras nociones kantianas fundamentales, como lo son la autonomía y el reino de los fines.

3.3. La alternativa del constitutivismo

El revisionismo yerra en limitarse a entender “valor real” de la manera en que lo plantea el intuicionismo de Moore o Scheler, es decir, como algo previo y ya dado en el exterior. El valor también puede ser entendido como real en cuanto que es traído a la existencia a través del ejercicio de la voluntad. Esta es la manera en que el constitutivismo concibe el valor. Tal y como se concluyó en la explicación que se ofreció de la *Fundamentación*, la razón práctica se caracteriza por su capacidad de producir una novedad en la realidad a través de la autonomía: “la libertad es considerada como una especie de causalidad [...] respecto de las acciones que ella puede producir” (*KpV* 5: 67). En este sentido, el valor adquiere una carga ontológica concreta al ser producido por la voluntad: se vuelve una realidad práctico-racional. “La idea de Kant de que, a través del conocimiento práctico, la razón puede producir acciones moralmente buenas implica que las acciones resultantes deben poseer el valor ontológico de la bondad” (Bojanowski, 2015, p. 80); deben ser buenas en un sentido real.

Esto no quiere decir que cualquier cosa o que cualquier acción, por el simple hecho de ser queridas, sean valiosas de por sí. Tal afirmación supondría caer en el subjetivismo. Hay bienes objetivos en la medida que pueden ser igualmente valorados por todo ser racional; esta es la manera en que debe entenderse “valor objetivo” dentro de la ética kantiana (Korsgaard,

¹² El constitutivismo puede ser definido como una concepción de la ética en donde las restricciones de la acción racional forman parte constitutiva del proceso mismo del actuar: “hay restricciones racionales construidas dentro del mismo proceso de la volición racional o la razón práctica. Estas restricciones no son externas sino constitutivas del proceso en cuanto tal. En otras palabras, querer de manera autónoma implica apuntar hacia la universalidad” (Bojanowski, 2015, p. 82; véase Bagnoli, 2017).

1996, p. 261). Lo objetivamente bueno es aquello cuyo valor es universalizable para todo ser racional (Bojanowski, 2015, p. 81).

Esta visión coincide con la defensa del principio de autonomía desarrollado en el segundo capítulo de la *Crítica de la razón práctica*. El constitutivismo se mantiene fiel a la premisa de que la ley moral es la que determina todo bien. Aquí se advierte un acuerdo con el revisionismo, pero también una diferencia: el valor ciertamente deriva de la ley moral, pero no permanece en el nivel de los juicios como afirma la interpretación revisionista; no es una simple idea que sirve de guía para la razón práctica. Esa postura equivaldría a platonizar a Kant: colocar al valor como una especie de idea modélica que habita dentro del hombre. El valor es, desde el constitutivismo, una noción eminentemente práctica.

Al afirmar el valor como una realidad ontológica, el constitutivismo se acerca a la visión objetivista propuesta por el convencionalismo, pero difiere de ella al enfatizar el carácter relacional del valor. “Los valores morales para Kant pueden existir como propiedades ontológicas de acciones o disposiciones, pero no se dan independientemente de los seres racionales; más bien, su existencia depende de la autoconsciencia del conocimiento puro práctico” (Bojanowski, 2015, p. 80). El valor moral se refiere a la relación que las cosas o algunas de sus propiedades guardan con el ser humano; incluso cuando se dice que una cosa es valiosa o buena en sí misma, en el fondo se acepta que cumple con ciertas condiciones relativas a la vida humana (Korsgaard, 1996, p. 266). Como ya se mencionó, esto no implica caer en subjetivismo. Para el constitutivismo, el carácter universal de la ley es un criterio esencial para que la decisión moral sea auténticamente racional y no una imposición arbitraria del valor:

el deseo no es por sí mismo una condición *suficiente* de la bondad de su objeto. [...] El criterio de que las razones son universalizables, en la explicación de Kant, limita la capacidad de los deseos para servir como razones que confieran valor (Korsgaard, 1996, pp. 267-268).

En el valor convergen las propiedades reales de las cosas y la manera en la que estas tienen relevancia para la vida humana.

Para el constitutivismo el valor posee un carácter ontológico en el sentido de que es traído a la existencia mediante el ejercicio causal de la voluntad, siempre de acuerdo con el mandato del imperativo categórico. No es una cualidad previa que funge como fundamento de mandatos morales, tal y como lo entiende la interpretación convencional; pero tampoco es una simple prescripción de la razón, según señala la interpretación revisionista. Al producir una acción buena, la razón práctica es fuente del valor como algo real (Bojanowski, 2015, p. 79), y ser la fuente del valor significa poseer dignidad o un valor interno absoluto (*GMS* 4: 436, 1-4). Es aquí donde se puede apreciar su adecuación para entender la noción de dignidad (y de valor en general) dentro de la *Fundamentación*.

El constitutivismo reafirma la consideración kantiana de que la fuente de todo valor es la buena voluntad (*GMS* 4: 393, 5-7), la cual solo se encuentra en el ser humano. Este último se descubre a sí mismo como fuente de valor, o como poseedor de un valor absoluto, precisamente en el acto de valorar el resto de las cosas de acuerdo con la ley moral —*i.e.*, de acuerdo con una buena voluntad—. No es que primero descubra su valor absoluto y en consecuencia pueda conferirle valor al resto de las cosas; más bien, al momento de ejercer su capacidad de considerar algo como universalmente valioso, se descubre a sí mismo como fuente del valor, se considera a sí mismo como un “conferidor de valor” (Korsgaard, 1996, pp. 122-123; Bojanowski, 2015, p. 81). Dado que el ser humano posee esta capacidad, debe considerarse a sí mismo como poseedor de un valor interior absoluto, como poseedor de una dignidad.

Por lo aquí expuesto, la lectura constitutivista ayudaría a articular de una mejor manera los diferentes sentidos de dignidad expuestos en la *Fundamentación*: por un lado, la dignidad como atributo tanto de la ley moral como del ser racional; y por otro, la dignidad como valor interior absoluto y como posición de superioridad. A continuación, se explicará con más detalle esta consideración.

La ley moral posee dignidad en tanto que el ejercicio valorativo —determinar si algo es bueno— implica considerar la propia acción o aquello que se valora como algo universalizable, es decir, que pueda ser valorado de igual manera por todo ser racional. Esto es algo correctamente señalado por el revisionismo, pero me parece que hierra en mencionar que la dignidad le corresponde al ser humano de manera secundaria, en tanto que es capaz de actualizar la ley moral en sí mismo. Para el constitutivismo el ser humano

también posee dignidad, pues es el único capaz de valorar universalmente. La ley moral en cuanto tal existe en el ser humano (*GMS* 4: 428; 435, 5-6), solo en él se puede dar el imperativo categórico o, mejor dicho, solamente el ser humano es capaz de actualizar en la realidad la ley moral, en virtud de su autonomía. No es que el ser humano primero descubra su valor interno absoluto y en consecuencia se constituya como conferidor de valor, sino que en el mismo ejercicio de la razón práctica —en su capacidad de darse a sí mismo y actuar conforme a normas universalizables, lo que equivale a poseer una buena voluntad— que se percibe a sí mismo como fuente de valor y, por tanto, poseedor de un valor interno absoluto. Esto justifica el hecho de que Kant considere la autonomía como el fundamento de la dignidad del ser humano y de toda naturaleza racional (*GMS* 4: 436, 6) y que dicha dignidad sea atribuida tanto a la ley moral como a la humanidad (véase *GMS* 4: 435, 7-8).

La autonomía le permite al ser humano traer el bien al mundo (Korsgaard, 1996, p. 273), introducir una realidad distinta de aquella dada en el reino de la naturaleza. En esto consiste su dignidad. Más que una posición superior, la dignidad indica una diferencia cualitativa del ser humano, apunta a su participación en una realidad distinta de la natural, a su lugar como miembro del reino de los fines. Sin duda se puede interpretar en términos jerárquicos de superioridad, tal y como defiende el revisionismo, pero me parece que no termina de expresar adecuadamente el sentido de la dignidad kantiana a la luz de las consideraciones anteriores. Ciertamente, es imposible negar la influencia de las ideas de la época en Kant, pero tampoco se puede negar su originalidad y el mérito de extender el sentido de la dignidad hacia el campo de la ética, y referirlo a algo concreto y exclusivo como lo es la capacidad humana de constituirse en fuente del valor.

Conclusiones

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant utiliza de manera ambigua el término “dignidad”. Este hecho ha obligado a los estudiosos a realizar una labor interpretativa para determinar con mayor precisión su significado. Las interpretaciones de este concepto pueden catalogarse en dos grandes grupos: convencionalistas y revisionistas. Las bases textuales permiten definir la dignidad como un “valor interior absoluto”, no obstante, el sentido de esta frase difiere entre ambas

interpretaciones. Los convencionalistas la entienden como una propiedad ontológica, siguiendo la concepción del realismo axiológico; los revisionistas, en cambio, la entienden como un precepto de la razón, como aquello que debe ser valorado por encima de cualquier otra cosa y sin restricción alguna.

Ambas posturas enfrentan objeciones a sus interpretaciones: el convencionalismo olvida el principio de autonomía al considerar una propiedad real, externa a la razón, como fundamento de mandatos morales; el revisionismo, por su parte, se equivoca al negar realidad ontológica al valor en términos absolutos y reducir la dignidad a una mera prescripción.

Dentro de este debate, el constitutivismo se presenta como alternativa y ofrece consideraciones que ayudan a posicionar de una mejor manera la dignidad dentro de la ética kantiana; al mismo tiempo, evita las objeciones de las otras interpretaciones y rescata elementos positivos de ambas. Considera al valor como propiedad real, no como algo anterior que sirva de base de los mandatos morales, sino como una realidad primordialmente práctica que es traída a la existencia a través del ejercicio de la voluntad. Desde este punto de vista, el ser humano es conferidor de valor, pero no de una manera arbitraria o subjetiva. El valor es objetivo en la medida en que es universalizable para todo ser racional, según el criterio del imperativo categórico. Esto salvaguarda a la ley moral como fuente de valor (poseedora de dignidad), en tanto que desde ella el ser humano es capaz producir acciones buenas.

Al mismo tiempo, se enfatiza que la persona humana posee dignidad en igual medida que la ley moral, en tanto que ella es el único lugar en el mundo en el que se puede encontrar dicha ley. Esto es lo que permite a Kant afirmar que la fuente de todo valor se encuentra en una buena voluntad.

La noción de dignidad expresa la especial condición del ser humano como agente moral dentro del mundo y como fuente de todo valor. Gracias a su capacidad de autonomía, puede acceder a un ámbito de la realidad distinto del que es regido por las leyes naturales; de manera más precisa, es él quien lo crea: la moralidad es un ámbito de la realidad traído a la existencia gracias al actuar autónomo del ser humano. Esta es la razón por la cual se le atribuye dignidad, dado que solo él es capaz de actualizar el reino de los fines cada vez que actúa conforme a la ley moral. Solo los seres humanos, en virtud de su autonomía, son capaces de construir un mundo en el que se tenga por

principio práctico tratarse unos a otros siempre como fines y nunca solo como medios.

La dignidad no constituye el fundamento último de la ética kantiana —esa es la autonomía—, pero sí que es una cualidad que acompaña a dicho fundamento, por lo que su relevancia no es poca. La dignidad es un valor real de la persona que se pone de manifiesto al ejercer su capacidad de autonomía. El ser humano se descubre como fuente o conferidor de valor, como alguien capaz de producir algo bueno. Esta tarea es algo que solamente el hombre puede llevar a cabo, nadie le puede sustituir en ella, por lo que su valor es absoluto.

Bibliografía

Obras de Kant

Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [GMS], Ed. Bilingüe, trad. J. Mardomingo. Ariel.

Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica* [KpV], Ed. bilingüe. trad. D. M. Granja (Revisión técnica de Peter Storandt). Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía secundaria

Aguirre-Pabón, J. O. (2011). Dignidad, Derechos Humanos y la filosofía práctica de Kant. *Vniversitas*, 123, 45-74.

Andorno, R. (2012). *Bioética y dignidad de la persona*. Tecnos.

Bagnoli, C. (2017). Constructivism in Metaethics. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/constructivism-metaethics/>.

Bareiro, J. (2014). Dignidad en la Declaración de los Derechos Humanos de 1789 y su fundamentación desde Kant y Habermas. Antecedentes filosóficos en el campo de la salud mental. *Anuario de investigaciones*, 21, 211-216.

Bojanowski, J. (2015). Kant on human dignity. A response to Oliver Sensen. *Kant-Studien*, 106, 78-87.

- Cicerón (1989). *Sobre los deberes*, trad. J. Guillén. Tecnos.
- González, J. (2008). Dignidad humana. En J. D. Tealdi (Dir.), *Diccionario latinoamericano de bioética* (277-278). UNESCO, Universidad Nacional de Colombia.
- Guerra, R. (2003). *Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Hottois, G. (2009). Dignidad humana y bioética. Un enfoque filosófico crítico, trad. C. Aristizábal. *Revista Colombiana de Bioética*, 4(2), 53-83.
- Korsgaard, C. (1986). Aristotle and Kant on the source of value. *Ethics*, 96(3), 486-505.
- Korsgaard, C. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (2010). La ética kantiana. En P. Singer (Ed.), *Compendio de ética*, trad. J. Vigil y M. Vigil (253-266). Alianza.
- ONU. (1948). Declaración Universal de los Derechos Humanos. *Ohchr*.
https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf.
- Pele, A. (2015a). La dignidad humana: modelo contemporáneo y modelos tradicionales. *Revista Brasileira de Direito*, 11(2), 7-17.
- Pele, A. (2015b). Kant y la dignidad humana. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 111, 15-46.
- Pfordten, D. von der (2009). On the dignity of man in Kant. *Philosophy*, 84, 371-391.
- Pico della Mirandola, G. (2002). *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. P. J. Quetglas. PPU.
- Roojen, M. van (2018). Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>
- Schönecker, D. y Schmidt, E. E. (2018). Kant's Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork. *The Journal of Value Inquiry*, 52(1), 81-95.

Schönecker, D. y Wood, A. (2015). *Immanuel Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A commentary*, trad. N. Walker. Harvard University Press.

Seifert, J. (2002). Dignidad humana: dimensiones y fuentes de la persona humana. En J. J. Borobia, M. Lluch, J. I. Murillo y E. Terrasa (Eds.), *Idea cristiana del hombre: III Simposio Internacional "Fe Cristiana y Cultura Contemporánea"* (17-37). EUNSA.

Sensen, O. (2011). *Kant on Human Dignity*. De Gruyter.

Taboada, P. (2008). El respeto por la persona y su dignidad como fundamento de la bioética. *Vida y Ética*, 9(2), 75-93.

Tealdi, J. C. (Dir.). (2008). *Diccionario latinoamericano de bioética*. UNESCO, Universidad Nacional de Colombia.

Torralba, F. (2005). *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*. Herder.

Torralba, J. M. (2012). Los fundamentos últimos y penúltimos de la moralidad. Acerca de la idea kantiana de dignidad. En L. Flamarique (Ed.), *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar* (235-253). Biblioteca Nueva.

Wood, A. y O'Neil, O. (1998). Kant on duties regarding nonrational nature. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 72, 189-228.

Paul Natorp y las condiciones trascendentales de la *formación*. Sobre la agencia epistémica como problema de la filosofía trascendental

NICOLÁS TRUJILLO OSORIO¹

Resumen

En este artículo sostengo que la *Pedagogía social* de Paul Natorp contiene una epistemología de la agencia epistémica, en tanto que describe condiciones praxiológicas necesarias para la producción de conocimiento objetivo. Desarrollaré esta interpretación en tres partes. Primero, con el fin de contextualizar la investigación filosófico-pedagógica de Natorp, explico el contexto universitario, el programa de investigación de la Escuela de Marburg tal como lo desarrolló Natorp. Segundo, analizo el concepto de *formación* y la *historia evolutiva* que propone Natorp. Por último, concluyo que una interpretación epistemológica del proyecto pedagógico-social proporciona elementos conceptuales para una comprensión sistemática de la agencia epistémica de sujetos concretos.

Palabras clave: pedagogía social, autoconciencia, humanidad, formación, agencia epistémica

Paul Natorp and the transcendental Conditions of Formation. On the epistemic Agency as a Problem of Transcendental Philosophy

Abstract

In this paper I argue that Paul Natorp's *Social Pedagogy* contains an epistemology of epistemic agency, insofar as it describes praxiological conditions necessary to produce objective knowledge. I will develop this interpretation in three parts. First, to contextualize Natorp's philosophical-pedagogical research, I explain the university context and the Marburg School research program as developed by Natorp. Second, I analyze the concept of formation and the evolutionary history proposed by Natorp. Finally, I conclude that an epistemological interpretation of the social-pedagogical project provides conceptual elements for a systematic understanding of the epistemic agency of concrete subjects.

Keywords: Social Pedagogy, self-consciousness, humanity, formation, epistemic agency

¹ Instructor adjunto, Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales, Chile. Investigador postdoctoral del proyecto ANID-PIA SOC180039, Universidad Alberto Hurtado, Chile. Contacto: n.trujillo.osorio@gmail.com.

Introducción

En este artículo analizo la contribución epistemológica de la *Pedagogía social* de Paul Natorp.² ¿Por qué y cómo un filósofo transcendental se involucró en una investigación pedagógica? ¿Qué contribuye el proyecto de una pedagogía social a la epistemología crítica (*Erkenntniskritik*) de la Escuela de Marburg? Es bien sabido que la *PS* fue tanto un tratado sistemático como una alternativa polémica a los modelos pedagógicos de fines del siglo XIX. En esta obra, Natorp dirige sus críticas a las pedagogías que, centradas en el individuo, proponen un aprendizaje técnico y normativo. Principalmente contra Herbart, quien fue uno de los focos centrales de la crítica neokantiana, Natorp sostuvo que la pedagogía no debe entenderse como educación del individuo, sino como educación de la comunidad (1901a, 1905, 1974). Esta idea hizo que los trabajos pedagógicos de Natorp gozaran de una destacada atención, sobre todo en los ámbitos político y educativo (1905, 1901a, 1974, 1922), y a diferencia de sus tratados de lógica y psicología que no gozaron la misma suerte. Esto quedó reflejado en las siete ediciones que tuvo la *PS* y que le permitieron figurar incluso en estudios más contemporáneos sobre pedagogía como un modelo relevante y atractivo para contextos democráticos.³ Pese a la atención que recibió la *PS*, sorprende que la epistemología crítica que subyace justamente como fundamento de la pedagogía social aún no haya sido analizada en detalle.⁴

Una causa del desconocimiento de la contribución epistemológica de la *PS* es la imagen, por mucho tiempo aceptada, de que Natorp y los neokantianos de Marburg solían subordinar todo asunto a una lógica transcendental. Si bien es cierto que una de las contribuciones más notables de Hermann Cohen fue justamente revalorizar y reinterpretar la lógica transcendental kantiana, y pese a que luego Natorp fue en efecto el más “riguroso fanático del método logicista de la Escuela de Marburg”, como

² En adelante, cuando me refiera a esta obra de Natorp usaré la abreviación *PS*. Cuando me refiera a la pedagogía social como proyecto, no usaré abreviatura. Respecto a las traducciones de pasajes, todas son de mi autoría. Agradezco a Nicolás Silva por haber comentado las traducciones de los pasajes citados.

³ Con respecto a la recepción de la pedagogía de Natorp en el contexto alemán de principios de siglo, ver “Paul Natorps Sozialpädagogik. Ein Kommentar”, en Natorp (1974, pp. 353-374). Con respecto a la dimensión política de la pedagogía social, ver Sieg (2006), Belentsov et al. (2017) y Saltzman (s.f.). Finalmente, respecto a la recepción de la pedagogía neokantiana en Latinoamérica, particularmente en México, a comienzos del siglo XX, ver Granja Castro (1999).

⁴ Con todo, la dimensión epistemológica de la pedagogía social sí ha sido abordada de modo secundario. Al respecto, ver Jegelka (1992), Lembeck (1994, pp. 285-299).

sostuvo Gadamer en su introducción a la *Sistemática filosófica* de su antiguo *Doktorvater* (2004, p. XIII), la idea de que la Escuela de Marburg fue solo un programa lógico es parcial. Esto se puede apreciar con claridad en la pedagogía social y en la psicología crítica. En términos generales, ambos proyectos fueron fundamentales para la epistemología crítica, porque contribuyeron a profundizar la investigación transcendental sobre las condiciones de validez del conocimiento. Ambos proyectos se ocuparon de analizar el problema de la concreción o realización subjetiva de la validez del conocimiento; la psicología, por un lado, se ocupó de la vivencia de los sujetos y la pedagogía social, por el otro lado, se ocupó de la relación entre esta vivencia y los contextos sociales y normativos de producción de conocimiento.⁵

Al respecto, me enfocaré aquí en la *PS* y sostendré que contiene una epistemología de la agencia epistémica, esto es, una epistemología que describe condiciones praxiológicas necesarias para la producción de conocimiento objetivo. Desarrollaré esta idea en tres partes. Primero, con el fin de contextualizar la investigación filosófico-pedagógica de Natorp, explico el contexto universitario, el programa de investigación de la Escuela de Marburg y la contribución que realiza Natorp a la epistemología crítica. Segundo, analizo el concepto de *formación* y la historia evolutiva (*Entwicklungsgeschichte*) que Natorp desarrolla en la primera sección de la *PS*. Por último, concluyo que una interpretación epistemológica de la *PS* proporciona elementos conceptuales para una comprensión sistemática de la agencia epistémica de sujetos concretos.

Filosofía académica y epistemología crítica como programa de investigación

Desde comienzos del siglo XIX, la filosofía en el territorio germano parlante fue afectada dramáticamente por los cambios institucionales que experimentó la producción de conocimiento a nivel europeo. La *philosophia naturalis* anterior, que comprendía en sí una diversidad de áreas y temas científico-naturales, fue dividida y reorganizada paulatinamente según disciplinas académicas, delimitadas sobre la base de experticia práctica, exactitud

⁵ Con respecto al problema neokantiano de la concretización de la validez, Christian Krijnen (2018) ha ofrecido valiosas reconstrucciones histórico-conceptuales a propósito de la filosofía práctica de Bruno Bauch y la Escuela de Baden.

teórico-conceptual y apoyo tecnológico-material.⁶ Además, hacia la segunda mitad del siglo, la emergencia y consolidación de nuevas disciplinas, como la psicología, la biología y la química, así como el desarrollo técnico y teórico de disciplinas ya existentes como la física y la matemática, condujeron la producción de conocimiento hacia nuevos e inexplorados territorios —como la relatividad, los números transfinitos, la neurofisiología de la mente y los sentidos, etc.—, que terminaron por reconfigurar su escenario teórico e institucional. Se produjo así una re-significación de la idea y función del conocimiento: el conocimiento dejó de ser una actividad reservada a unos pocos para transformarse, en el transcurso de un siglo, en el pilar de un nuevo tipo de sociedad; una sociedad basada en los logros tecnológicos y conceptuales del conocimiento experto.

Para nosotros, ciertamente, la “sociedad de conocimiento” es un modelo de comunidad que nos parece dado de antemano. Para Natorp, sin embargo, fue el símbolo de una nueva forma de comunidad. Siendo testigo del impacto de las transformaciones científicas en la universidad europea y en la sociedad civil —mediante la creación de nuevos espacios para la difusión y producción de conocimiento, como las sociedades científicas, la industria química y farmacéutica, la medicina, etc.—, Natorp comprendió rápidamente que la filosofía se encontraba en una situación desfavorable en cuanto disciplina científica. En comparación con el avance de la investigación empírica, sostiene Natorp, la filosofía parece estar en completa *bancarrota*.⁷ En particular, Natorp explica que el problema de la filosofía es su rol como disciplina académica; en comparación con las ciencias, no queda claro qué rol pasa a jugar la filosofía en la nueva comunidad de conocimiento.

⁶ Al respecto, para una comprensión general e informada del contexto académico y científico de la época, se pueden consultar las siguientes obras: Breidbach y Burwick (2013), Cahan (2003) y Jacquette (2010).

⁷ El retrato de época que hace Natorp es preciso y, en mi opinión, elocuente: “En general, ella [la filosofía] se consideraba en las universidades como algo completamente externo, como una actividad aparejada a la ciencia, un tanteo pobre y diletante, sin objetivo o camino seguro, que se aproximaba a los problemas más altos en vez de a los auténticos, pero sin coger ninguno con firmeza, ni mucho menos sabiendo cómo dar a vasto. Por otro lado, cuánto se destacó el trabajo creador de las ciencias de la experiencia, de la investigación de la naturaleza y la humanidad, el cual se aventuró con coraje en el amplio océano de lo investigable, que avanzó poderosamente, que se ejerció y fortaleció en tareas siempre nuevas. Allí se trajo cada día nuevas explicaciones que liberan al espíritu, mientras que la filosofía parecía girar siempre en el mismo círculo estrecho, en la disputa agotadora sobre la herencia espiritual de un tiempo grande, pero presuntuoso y presumido, el tiempo de la especulación metafísica de Spinoza o de Platón, Parménides e incluso pensadores más antiguos, hasta Hegel, en él y en su paulatinamente moribunda escuela se hacía finalmente evidente ante todo el mundo la bancarrota de la filosofía” (1918, p. 5).

Inspirado en la obra *Kants Theorie der Erfahrung* de Hermann Cohen, Natorp entendió a la filosofía como un método analítico, especializado y replicable. En la introducción a esta obra, Cohen ya señalaba que la comprensión de la vasta tradición filosófica, y en particular el Kant “histórico [...], en su propia forma” (1871, p. IV), demanda el uso de prácticas científicas, como la aplicación de técnicas filológicas para reconstruir conceptos, el uso de perspectivas históricas para contextualizar proposiciones y el diseño de abstracciones metodológicas y experimentos mentales para separar e identificar —cual cirujano del pensar objetivante— el problema central de la teoría de la experiencia de Kant, tal como la presentó en la *Crítica de la razón pura*.⁸ Todas estas tareas decantan finalmente en dos características principales de la escuela de Marburg.

La primera característica es la definición sistemática del método transcendental. Aunque este método es presentado como una herencia de la doctrina kantiana, lo cierto es que Cohen lo diseña a partir de una interpretación original de la filosofía transcendental. Al respecto, Natorp precisa que “haber reconocido en general y determinado con exactitud este método como centro y fuerza impulsora de todo filosofar auténtico, como el único sentido científico sostenible de la filosofía, [esto] es el mérito invaluable, nada menos que histórico de este libro” (1918, p. 7). De acuerdo con Cohen, el problema central de la investigación transcendental es la pregunta *quid juris*, es decir, la pregunta por las condiciones de validez del conocimiento objetivo. El método transcendental consiste en un procedimiento coherente y replicable de deducción de principios lógico-transcendentales que hacen posible la validez objetiva. Cohen entiende que esta deducción se realiza a partir del hecho de conocimiento. Este hecho no es la mera representación sensible de algo dado, ni mucho menos la impresión

⁸ Mientras en la primera edición de *KTE* Cohen define su obra como una “restitución de la autoridad” de Kant (1871, p. VI), más específicamente de su “doctrina de la aprioridad” de la experiencia (1871, p. III), en la Introducción de la segunda edición Cohen especifica esta restitución como una reconstrucción sistemática de las *presuposiciones* contingentes e históricas del pensamiento de Kant. Con esta investigación propedéutica, Cohen delimita un terreno de análisis filosófico, cuyo despliegue sistemático será el llamado método transcendental. En otras palabras, para Cohen ya no se trata de interpretar al hombre en su particularidad, sino a la obra como parte e incluso epítome del desarrollo histórico-filosófico del idealismo transcendental. Sobre la base de esta reconstrucción propedéutica, Cohen define su objeto de estudio en los siguientes términos: “En las investigaciones sistemáticas de Kant no son en lo absoluto las cosas y eventos particulares, e incluso tampoco las fuerzas y leyes particulares de la naturaleza, con cuya investigación y evaluación se ocuparon los estudios precríticos de Kant, sino sobre todo es el *modo de investigación, el grado de certeza, la peculiaridad metódica de la validez en este saber, lo que constituye el problema filosófico: la naturaleza en tanto que ciencia*” (1885, p. 1, énfasis añadido).

subjetiva del individuo. En tanto que hecho *de conocimiento* y no de un mero parecer u opinar, se trata del *factum* de la ciencia, el objeto tal cual es “dad[o] en la matemática y en la ciencia pura de la naturaleza” (Cohen, 1877, pp. 24-25). A juicio de Cohen, el mérito de la primera Crítica fue justamente haber comprendido que la experiencia es la ciencia matemática de la naturaleza, y en el caso particular de Kant la ciencia newtoniana. En este sentido, sostiene Cohen, “el método transcendental surgió del pensamiento acerca de la *Philosophiae naturalis principia mathematica*” (1885, p. 67). Esto, no obstante, no quiere decir que la filosofía es un mero comentario lógico de la ciencia, como por ejemplo Heidegger entendió al neokantismo (1997). Dado que la filosofía deduce principios de validez que son inmanentes al acto de pensar, esta construye un espacio de reflexión autónomo, irreducible a toda investigación empírica; el espacio transcendental de la aprioridad, en que el tema central no es tanto una ciencia en su particularidad, sino la ciencia como caso para definir, mediante una reflexión de segundo orden, el fundamento a priori de toda experiencia posible.

Este último punto nos lleva a la segunda característica, que concierne al método transcendental como el eje estructural de una *comunidad de trabajo* (Natorp, 1912b, p. 196). La idea consiste en desarrollar la filosofía como una empresa metodológica y temáticamente coherente, pero capaz de orientarse a otros hechos de conocimiento —como el derecho, la estética, la religión— y colaborar así con otras disciplinas académicas y científicas. En este sentido, se puede decir que los neokantianos de Marburg renuevan la idea previa de la filosofía como *sistema* de conocimiento con la idea, más actual y acorde a su época, de un programa de investigación, cuyo nombre fue epistemología crítica (*Erkenntniskritik*). A diferencia de un sistema, empero, este programa de investigación estaba sujeto a modificaciones y variaciones, como veremos a continuación con el caso de la lógica y la pedagogía de Natorp. Pero antes, cabe señalar un último aspecto relacionado con la idea de una comunidad de trabajo.

Ciertamente, esta organización institucional puede parecer filosóficamente irrelevante. Sin embargo, tuvo un rol decisivo en el aseguramiento de la autonomía y legitimidad disciplinar del conocimiento filosófico en las universidades germanoparlantes del cambio de siglo. Esto se atestigua especialmente en la disputa de los neokantianos con la psicología. Contra la postura teórica del psicologismo lógico, que se manifestó a favor

del uso de la psicología experimental como fundamento de la filosofía,⁹ los neokantianos sostuvieron que el arreglo técnico-experimental de la psicología no ofrece una explicación del problema central de la investigación filosófica, a saber, el problema de las condiciones de validez del conocimiento objetivo. La psicología empírica o científico-natural permite ciertamente ‘disecar’ el conocimiento mediante construcciones teóricas y conceptuales orientadas a definir mecanismos psico-físicos. No obstante, estas disecciones técnico-conceptuales presentan el conocimiento como un conjunto de eventos naturales —*i.e.*, como objeto de la naturaleza—, no como principios de validez objetiva. Al ser ella misma una ciencia objetiva, la psicología más bien presupone estos principios. Por esto, a juicio de los neokantianos de Marburg, solo una investigación reflexiva de segundo orden, como la que propone la epistemología crítica, puede describir de modo exhaustivo y metódico el conjunto de condiciones de validez de la producción de conocimiento.

Objetivación y validez

La contribución específica de Paul Natorp al programa de investigación de la Escuela de Marburg se concentra en comprender las condiciones de validez del conocimiento en su propio hacer. Junto con Cohen, Natorp sostiene que el conocimiento es una *tarea infinita*, que se fundamenta en un conjunto sistemático de condiciones *a priori* de validez (1910b, pp. 16, 94). A diferencia de Cohen, empero, Natorp no pone al *factum* como punto de partida para deducir la forma a priori de todo hecho de conocimiento. Más bien, él define al hecho como un *fieri*, es decir, como la dinámica metodológica del pensar. Todo hecho de conocimiento es primeramente algo-hecho, así como toda ciencia es un crear-conocimiento (*Wissens-schaffens*). Con este cambio de perspectiva en el punto de partida, Natorp propone entender al hecho de conocimiento como una unidad metodológica, como *método* de objetivación, más que como objeto de conocimiento.¹⁰ Y así, Natorp se propone deducir las

⁹ Contra el psicologismo lógico, Natorp se manifestó directamente (1887, 1912a). Para un análisis sociológico de la disputa sobre el psicologismo, ver el clásico trabajo de Kusch (1995, 2015). Para la relación entre el psicologismo y el neokantismo de Marburg, ver Gonzalez Porta (2011).

¹⁰ A propósito de su valoración de la obra de Cohen, Natorp enfatiza también el carácter metodológico del hacer científico en cuanto unidad de análisis en los siguientes términos: “¿Qué era lo decisivamente nuevo? Ante todo, esto: no poner un objeto en sí y un sujeto en sí como dos absolutos externos o más allá del conocimiento [...]. Sino en que la filosofía, en tanto que filosofía del conocimiento, tiene que tomar su lugar en la viva realidad efectiva, en la actualidad del conocer mismo, en el trabajo concreto

condiciones *a priori* de validez como el conjunto de funciones epistémicas que hacen posible al proceder lógico-creativo del conocimiento científico.

El carácter genético del proceder lógico-creativo del pensar se observa con ejemplar claridad en la construcción conceptual de la hipótesis.¹¹ Una hipótesis es una proposición cuya validez objetiva debe ser demostrada. En este sentido, una hipótesis define una relación efectiva en un contexto conforme a ley, cuya modalidad empero es meramente posible. Para su constatación, una hipótesis debe someterse a un procedimiento experimental en el que su contenido será formado o construido conceptualmente hasta alcanzar una determinación precisa bajo la forma de un objeto. Aunque en sí misma una hipótesis opera solo como una determinación provisoria, ella no define sin más un no-saber respecto a un dato sensible para el cual no tenemos conceptos específicos. En efecto, una hipótesis contiene ya determinaciones objetivas, en tanto que se realiza en vistas de las posibilidades de determinación que un contexto de experiencia posible ofrece. Su carácter provisorio solo consiste en el hecho de aventurar un concepto para algo que resta por determinar. Se trata entonces, de un riesgo (*Wagnis*), un punto de partida para una serie posible de determinaciones que permitirán construir un concepto. Ahora bien, el punto de interés para Natorp es que la forma de la hipótesis permite observar el modo como operan los elementos *a priori* que hacen posible la producción de un concepto. Estos elementos o condiciones son el conjunto de funciones lógicas o categorías *a priori* del pensar: cantidad, cualidad, relación y modalidad; mediante una descripción de su funcionalidad epistémica, Natorp ofrece la fundamentación (*Grundlegung*) *a priori* del proceso de *objetivación*. Con ello, la deducción de Natorp aspira a demostrar que estas condiciones son operaciones lógicas *inmanentes* del pensar

y creador de la ciencia, que en primer lugar crea el objeto a partir de la subjetividad de la vivencia soñadora, pero también en el trabajo ético, estético y de toda la cultura humana; [en tanto que filosofía del conocimiento tiene] que investigarlas *en su propia legalidad que justamente crea objetos*, en sí misma trabajando y haciendo” (1918, p. 6, énfasis añadido).

¹¹ Natorp analiza la hipótesis en su lógica genética de 1910 y la presenta como caso ejemplar de una determinación objetiva en el conocido ensayo de 1912, en los siguientes términos: “Esta determinación del objeto exigida por el pensar (en tanto que ‘hecho’) es, entonces, producida también por el pensar - tal como en general solo puede ser producida. Ella puede producirse empero solo en el sentido del riesgo de la hipótesis. Este riesgo es inevitable, si el proceso de la experiencia debe ponerse en marcha en general y continuar en esa marcha; tal como mi pie tiene que tomar posición cuando puede deber hacerlo; esta toma de posición es necesaria, pero la posición siempre tendrá que abandonarse de nuevo. Solo así ha de comprenderse toda “constatación” empírica; y solo así ella constata los puntos de referencia del tiempo y del espacio; ya su consistencia es mera hipótesis y no puede llevarse nunca por encima de esta validez hipotética, tal como la moderna y radical relativización de los conceptos de espacio y tiempo lo ha demostrado una y otra vez” (1912b, p. 203).

objetivante, y no meras representaciones de algo dado de antemano a la percepción. En otras palabras, su deducción no solo muestra a las condiciones a priori como funciones transcendentales de conceptualización, sino también como funciones *originarias* de los contenidos del pensar.

Subjetivación y validez

Con el énfasis en el carácter genético de la objetivación, Natorp abrió también la posibilidad de preguntar por el ámbito subjetivo de este proceso. Esta tarea la planteó tempranamente y la bosquejó de modo sistemático en su *Psicología general* de 1912 (1912a). Al fundamentar la psicología crítica en la lógica trascendental, Natorp pone como punto de partida el *fieri* de conocimiento. La psicología general, empero, no describe la dirección objetiva que conduce a la construcción del *fieri* en tanto que objeto de conocimiento, sino que describe la dirección subjetiva que conduce a la construcción del *fieri* en tanto que vivencia de conocimiento. En este sentido, la psicología general analiza las condiciones a priori que hacen posible al *sujeto-de-conocimiento*. A diferencia de las psicologías empíricas de su tiempo,¹² la psicología crítica o idealista de Natorp no presupone al sujeto como algo ya dado, sino como un polo (*Pol*) o dirección del proceso mismo de objetivación, tal como el objeto de conocimiento. Sujeto y objeto son, en este sentido, direcciones del pensar y no dos entidades que pre-existen al *fieri* de conocimiento.

Natorp llama “subjetivación” (*Subjektivierung*) a la dirección subjetiva del *fieri*. La subjetivación no significa introspección o inmediatez pura de la experiencia, sino el contenido de determinación *con relación al sujeto*. Por esto, Natorp define la subjetivación como la serie de contenidos de conciencia (*Bewusstseinsinhalte*) o vivencias (*Erlebnisse*), que están implicadas en el proceso de incorporación (*Einbeziehung*) de posibilidades de determinación. Dado que los contenidos de conciencia no son en sí mismos determinaciones objetivas o conceptos, Natorp los define como *potencias* (*Potenz*) de determinación. Y dado que el *fieri* es un proceder constructivo, la psicología solo puede acceder al proceso de subjetivación mediante un método *reconstructivo*: a partir del *fieri*, lo único que la psicología general está en condiciones de hacer es reconstruir los momentos subjetivo-

¹² En particular, Natorp analizó con atención el trabajo de Johannes Volkelt (Natorp, 1893), Theodor Lipps (Natorp, 1885), Edmund Husserl (Natorp, 1901b, 1917), Wilhelm Wundt, Hugo Münsterberg y Wilhelm Dilthey (Natorp, 1912a).

estructurales (*i.e.*, las vivencias) generales que operan en el camino objetivante del pensar. En este sentido, Natorp caracteriza su psicología crítica no como una *psyque* del *logos*, sino como un *logos* de la *psyque* (1912a, p. IV).

Como es sabido, la *Psicología general* de 1912 solo expone los lineamientos generales o fundamentación de la psicología crítica. Se trata de una *fundamentación de la fundamentación* de la psicología (1912a, p. VI). Aunque Natorp no termina esta psicología, esta obra propedéutica describe en términos generales el proceso de subjetivación bajo el título de *disposición* de la psicología crítica (1912a, p. 229-262). Natorp describe la subjetivación como un proceso reflexivo de evaluación del grado de validez de potencias conceptuales. Esta reflexión se instaura en los individuos como un sentimiento de aspiración (*Strebnungsgefühl*) (Natorp, 1910a, pp. 26-31), en tanto que su fin es responder a la *demanda* (*Forderung*) o el deber de justificar la validez objetiva de nuestras proposiciones. En este sentido, Natorp sostiene que el sentimiento de aspiración no se concretiza como una afección empírica, como una especie de pasividad frente a un objeto dado, sino como una intención o acto lógicamente estructurado que toma lugar en el contenido de determinación. De acuerdo con Natorp, esta intención puede describirse, en términos subjetivos, según tres niveles de determinabilidad: sensación, representación y concepto (1912a, pp. 234-35). Cada nivel define una estructura aperceptiva —yo personal, conciencia de segunda persona, y yo-común—, que se desarrolla conforme los individuos evalúan la validez objetiva de sus determinaciones, en vistas del contexto de determinación (o experiencia) en el que tienen lugar (Natorp, 1912a, pp. 243-246). A su vez, a cada estructura aperceptiva corresponde una forma general de potencia —contenido sensorial, contenido representacional y contenido conceptual—. Finalmente, desde el punto de vista psicológico, toda determinación puede llevarse siempre a determinaciones más precisas, por lo que se puede sostener que todo *fieri* es siempre una *potencia* conceptual (Natorp, 1912a, pp. 82, 232). De esta manera, a partir de la disposición de la psicología general se puede apreciar que esta aspira a ofrecer una descripción sistemática de las capacidades epistémicas que son necesarias para el *reconocimiento* y *justificación* de la validez objetiva de los contenidos del pensar.¹³

¹³ Al respecto, una discusión contemporánea, que, no obstante, excede los fines de este artículo, es la relación que algunos autores han mostrado entre el neokantismo de Marburg y teorías conceptualistas

Pedagogía social y epistemología crítica

Dado que la *PS* se ocupa de las condiciones necesarias para la adquisición de conocimiento, se puede afirmar que una de sus contribuciones a la epistemología crítica es profundizar la dirección subjetiva. Natorp comprende la pregunta por la adquisición de conocimiento como el problema de la formación (*Bildung*) del individuo. Al respecto, en la primera definición que ofrece de la pedagogía social, sostiene lo siguiente:

El cumplimiento de esta demanda, es decir, la introducción de la idea en la realidad efectiva de la existencia humana es el tema de una pedagogía más alta. La llamo *pedagogía social*, para diferenciarla de aquella que considera solo la formación del individuo, ya sea completamente *in abstracto* o bajo un orden social dado y pensado como inmutable. Ella, como teoría, tiene que investigar las condiciones sociales de la formación y las condiciones formativas de la vida social, y ciertamente bajo la presuposición corregida que la forma de la sociedad es cambiante, que ella está sometida al desarrollo (Natorp, 1894, p. 86).

En este pasaje, Natorp sitúa el problema de la formación en el contexto de la conexión intrínseca entre la forma de la legalidad y su realización práctica o concretización. La formación es un nombre para el tránsito de las condiciones lógico-transcendentales del conocimiento a su concretización en la esfera de la existencia humana. A juicio de Natorp, este tránsito pone en escena dos dimensiones de la existencia humana: la vivencia del individuo y su contexto social. La primera sección del tratado se ocupa de introducir y efectuar este tránsito, mediante la descripción general del proceso de formación. Antes de explicar este tránsito, conviene empero despejar una posible objeción, que concierne a la última proposición del pasaje citado: ¿es la pedagogía social una investigación empírica, más que transcendental, del conocimiento? Y, si tal fuera el caso, ¿no se incurriría en una petición de principios, al tratar de explicar las condiciones a través de sus condicionados?

En principio, la referencia a la existencia humana concreta y el foco en las *condiciones sociales* de la formación y las *condiciones formativas* de la vida social parecen indicar que la *PS* ofrece una descripción empírica.

de la percepción (Renz, 2011; Dewalque, 2010). En esta misma línea, a propósito de la crítica neokantiana al psicologismo y su relación con la teoría conceptualista, recomiendo consultar la interpretación de Bäckström (2017).

Además, la disposición del tratado parece también confirmar esta impresión. La segunda y tercera sección analizan estas condiciones respectivamente. La segunda construye el fundamento de una filosofía social, en la que se definen las virtudes implicadas en el proceso de la formación. La tercera, por su parte, construye el fundamento de una teoría organizacional de la formación, que define las instituciones y los métodos pedagógicos para la formación. Junto con ello, en el pasaje citado Natorp reconoce también el carácter *contingente* de estas condiciones como un aspecto constitutivo de ellas. Frente a esta apariencia empírica de la *PS*, Natorp precisó la ya citada definición de 1894, afirmando más tarde que el punto central de su pedagogía social no radica en el carácter empírico de estas condiciones. Si tal fuera el caso, podría objetarse a Natorp la misma crítica que planteó a Herbart (1922, pp. 208-344), por sostener que la educación es un asunto más bien técnico, que se puede administrar mediante la instrucción ética y psicológica del individuo. Así, consciente de esta objeción posible, en la primera edición de la *PS* de 1898 Natorp reafirma su enfoque transcendental en los siguientes términos:

Entonces, las condiciones sociales de la formación y las condiciones formativas de la vida social, este es el tema de esta ciencia. Y esto *no lo consideramos como dos tareas separadas entre sí, sino como una sola*. Pues la comunidad solo existe en la unión de los individuos, y esta unión, por otra parte, solo está en la conciencia de los miembros individuales. La *ley última* es, por tanto, para ambos, individuo y comunidad, necesariamente una y la misma (1974, p. 99, énfasis añadido).

En este pasaje, Natorp explica que su objetivo no es describir estas condiciones como causas de la formación del individuo que vive en comunidad. Más bien, su análisis aspira a mostrar que ambas condiciones se fundamentan en la *ley última* que subyace a la formación del individuo y la comunidad humana. Al respecto, Natorp prosigue:

En la cúspide se encuentra la ley fundamental de la *concentración* de la conciencia, a su vez con la *ampliación de su horizonte*. Este es justamente el fundamento de toda esta consideración: que la *misma ley fundamental* se tiene que acreditar en los contactos de los mundos de conciencia individualmente distintos, como también en cada uno [de ellos] por sí [mismos]. [...] Las formas fundamentales de la vida social, las especies fundamentales de la actividad social, finalmente también las formas organizacionales sociales particulares, que sirven directamente a la formación de los

individuos, tienen que *poder deducirse a partir de la misma base* (1974, p. 99, énfasis añadido).

Si las condiciones empíricas *tienen que poder deducirse* de la *ley fundamental de la concentración de la conciencia*, como afirma este pasaje, se entiende entonces que la estrategia de la *PS* no es comprender y describir las condiciones sociales y organizacionales como causas de la formación, sino como medios generales de la *realización* de la ley fundamental que Natorp llama *concentración de la conciencia*. Esta descripción requiere, entonces, de un fundamento conceptual que explique cómo dicha ley ingresa, en primer término, a la conciencia de los individuos que habitan en el contexto que dichas condiciones o medios generales conforman. Como ya he señalado, esta explicación conceptual corresponde a la primera sección del tratado y tiene la forma de una deducción, cuyo fin es mostrar la conexión entre el principio de legalidad —o ‘concentración de la conciencia’— y los conceptos de comunidad (*Gemeinschaft*), humanidad (*Menschheit*), cultura y formación (*Bildung*).

Formación como concretización de la autoconciencia

Dado que el principio de legalidad se vivencia como un proceso de autoconciencia, el ingreso de esta ley en el individuo no puede ocurrir como una imposición heterónoma. Al contrario, la realización de esta ley tiene la forma de una decisión autónoma. Esta decisión, no obstante, no ocurre sin más como un acto individual. La autoconciencia no es la forma general de una conciencia solipsista, enfocada en sus propios contenidos mentales. Más bien, el contenido que la autoconciencia trae a conciencia, por así decirlo, es el hecho de que la facticidad de la existencia humana tiene como característica principal la *comunidad*. El principio de autoconciencia es el desvelamiento del individuo en comunidad, o más bien, es el descubrimiento de que la propia individualidad solo es posible en virtud de la comunidad humana. En este sentido, Natorp explica que el principio de autoconciencia no se vivencia mundana y cotidianamente como un bien privado, sino como una medida general, cuyo primer sentido consiste justamente en exceder la propia individualidad. Con ello, la vivencia del principio de autoconciencia trae a conciencia un siguiente sentido, a saber, que se trata de una demanda que no solo se impone a uno mismo, sino también a otros. De esta manera, la vivencia

del principio de autoconciencia se concretiza como el reconocimiento de nuestra participación en una comunidad humana, una comunidad que precede y determina la existencia propia.

Mediante el reconocimiento de la comunidad como un aspecto esencial de la propia existencia, se despliega en la conciencia individual la idea de una vida distinta a la de los “objetos de la naturaleza” (Natorp, 1974, §4). La vivencia de esta medida permite contemplar la propia existencia más allá de constricciones empírico-individuales. Así, la vida humana se revela como la vivencia de una participación en un contexto más amplio que el de la naturaleza; un contexto en el que el mundo natural deja de ser un simple espacio ocupado, para devenir un lugar que habitamos. Asimismo, la vivencia de esta participación hace que este contexto aparezca al individuo como un fundamento común entre quienes comparten la conciencia del principio de legalidad, ahora concretizado en esta suerte de experiencia intersubjetiva entre los miembros de la comunidad. En otras palabras, el individuo, en su encuentro con otros, se vuelve consciente de la idea de *humanidad*. En este sentido, Natorp sostiene que la vivencia de la autoconciencia es, al mismo tiempo, la vivencia de su propia humanidad (1974, p. 87).

Ahora bien, la idea de humanidad tiene una primera manifestación objetiva en el desarrollo de formas sociales e instituciones que dan norma a la organización de los individuos. En tanto que principio, la humanidad opera en la conciencia de los individuos como un *ideal* o, lo que es lo mismo, como la vivencia de una tarea infinita, cuya función epistémica es operar en el individuo como una motivación inmanente, una fuerza inherente al propio hacer de un pensar orientado a producir objetivaciones —a saber, el pensar humano—. Así, en cada objetivación motivada por este ideal, el individuo puede reconocer la manifestación objetiva de la humanidad. Al conjunto, siempre finito, pero inacabable, de manifestaciones humanas Natorp lo llama, siguiendo una clara orientación humanista, *cultura* (1974, p. 279). Al respecto, recordemos que Cohen y Natorp ya señalaban en sus investigaciones lógicas y éticas que la cultura es el logro perpetuo del *trabajo* del pensar (Natorp, 1912b, p. 197). Por ello, la cultura y la pregunta acerca de su sentido último representan la cúspide (*Gipfel*) del espíritu humano. En este sentido, Natorp caracteriza a la cultura como la unidad dinámica de las diversas direcciones del pensar objetivante: ciencia, ética, estética y religión. En tanto que *unidad*, la cultura es aquello a lo que toda conciencia tiende y

de donde toda conciencia proviene; sin ser el patrimonio de nadie en particular, la cultura es el tesoro de toda la comunidad. Y en tanto que unidad *dinámica*, la cultura, tal como la naturaleza, tiene la potencia necesaria para desarrollar su propio espacio y tiempo, que en términos objetivos definimos como el devenir histórico o la historicidad del curso iniciado por el despliegue del principio de autoconciencia en las conciencias efectivas de sus miembros.

Cinco años más tarde, en 1904, Natorp aún presenta el concepto de cultura en estos mismos términos: “[l]a cultura no es un capital muerto, sino uno que trabaja; un método constantemente efectivo para crear contenido espiritual” (1922, p. 301). Por esta razón, Natorp ve también en el devenir histórico de la cultura el testimonio de la realización efectiva del ideal de humanidad. En tanto que la marcha de la cultura cumple la tarea de asegurar los medios necesarios para el logro de la humanidad, con cada nuevo logro, un nuevo punto de partida se establece, y con cada nuevo punto de partida, el desenvolvimiento del espíritu, por así decirlo, puede establecer demandas más precisas, pero también más y más inanticipables, para el cumplimiento de la humanidad. Por esto, Natorp no entiende a la cultura como un conjunto cerrado de manifestaciones humanas, sino como el horizonte que la propia producción de conocimiento hace posible. La cultura, en términos kantianos, se materializa como el conjunto de la experiencia (vívida) posible. De lo conocido a lo desconocido, desde las certidumbres alcanzadas a las incertidumbres planteadas por nuevas preguntas y desafíos sociotécnicos, la cultura es aquello que hace posible el establecimiento concreto del principio de autoconciencia.

Ahora bien, si el *ideal* de humanidad se materializa en la vida de la cultura, por así decirlo, el problema de su realización en el medio de la existencia humana es también un problema de índole práctica. El carácter práctico de la realización, no obstante, no se identifica sin más con un ámbito específico del pensar objetivante, como la ética o la estética. La realización del ideal de humanidad concierne a todos los ámbitos o direcciones de la cultura. En este sentido, es posible afirmar con Natorp que la vivencia del principio de autoconciencia es de tipo práctico-epistémico, en tanto que concierne al descubrimiento de la propia vida, de la vida individual, como un plexo de sentidos que se traman en y a partir de las posibilidades que el propio pensar objetivante configura en el medio de la cultura. En otros términos, esta vivencia concierne a la existencia humana como un tipo de existencia

particular en el medio de la naturaleza y la cultura, una vida epistémica o una “vida auto-consciente” (Kern y Kietzmann, 2017). Esta dimensión práctico-epistémica de la realización del principio de auto-conciencia puede definirse también como el problema de la agencia epistémica de la humanidad. Ahora bien, ¿cómo se asegura la entrada de los individuos en este orden de cosas, en este mundo de horizontes normativos que se constituye en el medio de la cultura? Esta pregunta es el segundo tema de interés de la primera sección de la *PS* e introduce el concepto de la educación de los individuos como formación (*Bildung*).

Capacidades epistémicas de formación

Dado que la cultura es el hacer infinito de la humanidad, ella no pre-existe como un conjunto de testimonios, documentos y vestigios más o menos atesorables a la agencia de los individuos. La cultura se enacta en la participación del individuo y el reconocimiento que hace de su propia comunidad. Para ello, empero, es necesario que los individuos se comprometan con la tarea de la cultura. De acuerdo con Natorp, la entrada en el mundo de la cultura demanda al individuo un compromiso interno, cuyo origen debe provenir de su propia agencia autoconsciente. En cuanto compromiso, la vivencia de la autoconciencia no puede ser meramente pasiva; desde este punto de vista práctico-epistémico, la autoconciencia posee la forma de un hacerse-cargo, más precisamente, de una responsabilidad frente a la comunidad. Esta condición de la agencia de los individuos en comunidad no es, empero, empírica o contingente: se trata de una agencia conducida en conformidad con las demandas interpuestas por el principio de autoconciencia. En este sentido, Natorp sostiene que el compromiso del individuo con el ideal de humanidad y su concreción en la cultura se realiza como un proceso de aprendizaje. Así, según el argumento deductivo de la fundamentación crítico-epistemológica de Natorp, el único camino posible para realizar la idea de comunidad en nosotros es lo que llama *formación* (1974, p. §10).

En principio, Natorp no propone una formación meramente técnica o ética, orientada a la adquisición de contenidos específicos. Por esta razón, Natorp define el proceso educativo en analogía con el crecimiento de las plantas:

Aquí se halla la analogía de la crianza, del cultivo intencionado, de la cultura de las plantas y los animales, a diferencia del crecimiento espontáneo y natural. La palabra dice: lograr un crecimiento apropiado mediante el tratamiento o el cuidado adecuado (1974, p. 26).

Así como el crecimiento es el despliegue orgánico de las plantas, la educación es el despliegue racional de los individuos (Natorp, 1974, pp. 25-26). La formación que Natorp avizora es la forma de una agencia orientada a desarrollar la racionalidad del pensar. Se trata, en este sentido, de un tipo de educación para el desarrollo de capacidades epistémicas, antes que una educación orientada a contenidos específicos del pensar. De este modo, mientras la cultura es la manifestación objetiva de la idea de humanidad, la formación es su manifestación subjetiva en la conciencia efectiva de los individuos. Este es el sentido que Natorp otorga a la idea de la educación como un proceso de *formación* (*Bildung*).

En sus *Lecciones de pedagogía psicológica* de 1901, Natorp ofrece una descripción del proceso de formación en vistas de la práctica pedagógica cotidiana. En este contexto, sostiene Natorp, la formación toma lugar como un diálogo entre el educador (*Lehrer*) y el estudiante (*Zögling*). Aquí, Natorp inspira su descripción en el diálogo socrático (2004, pp. 3-4).¹⁴ La formación educativa discurre en el diálogo entre ambos individuos como una especie de arte (*Kunst*), a saber, el arte de despertar el proceso de formación del estudiante a partir de sus propias habilidades epistémicas. Para ello, sostiene Natorp, el educador requiere de un *tacto* (*Takt*) adquirido mediante una adecuada *disposición* (*Anlage*) al aprendizaje y al ejercicio de comunicar esta misma disposición. Para ello, el educador ha de poseer una *empatía* particular con el alma (*Seele*) de quien está en el proceso de aprender (Natorp, 1901a, pp. 4-5). El punto central para Natorp, no obstante, consiste en el hecho de que estas capacidades solo pueden desplegarse en la conversación atenta y lúdica con el estudiante, ya que solo el diálogo entre educador y estudiante

¹⁴ El pasaje en que Natorp relaciona la formación de la racionalidad con el diálogo socrático es el siguiente: “Pero se siente muy prontamente en estas presentaciones platónicas que, si bien un fuerte interés para el expositor depende del contenido de las preguntas tratadas, de los problemas de lo ético y de la legalidad práctica, en verdad siempre junto a esto, a menudo incluso en primer lugar, está lo formal: las exigencias generales de una determinación conceptual sostenible y las leyes de una exposición lógica, de una comprobación suficiente, forman el objeto de su atención. Es el descubrimiento, es verdaderamente el nacimiento del concepto de lo lógico lo que se escucha en estos diálogos o, más bien, lo que se co-vivencia en sus penas y deleites. En ello radica su impercedero y *aleccionante* significado para la conciencia lógica” (2004, pp. 3-4, énfasis añadido).

puede construir un medio de comunicación que invite a aprender a ponerse cada uno en el lugar del otro. En virtud de esta empatía, se vuelve posible para los dialogantes reconocer, en su propia individualidad, lo común que los convoca y define como partes de una misma comunidad. Ahora bien, ¿qué capacidades son necesarias para la formación de la humanidad? ¿Qué capacidades propiamente epistémicas son las que el educador aspira a despertar en los individuos para el despliegue de su vocación por el pensar racional?

En tanto que ciencia fundamental del proceso de formación, la descripción sistemática de estas capacidades es una tarea fundamental de la pedagogía social. Natorp elabora esta definición al final de la primera sección sobre los *Fundamentos*. Para ello, recurre a un modelo psicológico bien conocido en la filosofía idealista, a saber, el modelo de la historia evolutiva (*Entwicklungsgeschichte*) de la psique.¹⁵ Por un lado, Natorp parece escoger este modelo porque le permite describir capacidades generales o estructurales para la formación. Por otro lado, y a diferencia de otras variantes, Natorp interpreta la historia evolutiva a la luz de la disposición de su psicología general. Así, mientras la psicología describe tres niveles de apercepción con sus respectivos contenidos estructurales, la pedagogía define tres niveles de consciencialidad (*Bewusstheit*), o relación del yo con sus contenidos mentales, en tanto que capacidades epistémicas para la reflexión y auto-enjuiciamiento de contenidos del pensar. Con ello, la pedagogía social define estos niveles como la estructura subjetiva a priori de la agencia epistémica de los individuos. En otras palabras, la *historia evolutiva* que propone Natorp describe el proceso mediante el cual los individuos pueden formarse en tanto que agentes racionales, esto es, como instancias de la vida epistémica de la comunidad.

El primer y más básico nivel es el *instinto (Trieb)* (Natorp, 1974, p. 66). El instinto representa la tendencia inmediata y arbitraria con que nos conducimos en el entorno natural y cultural. Como tal, el instinto define una dirección estrictamente sensible, que depende directamente del influjo de aquello que capta nuestra atención de modo irreflexivo. A pesar de ser un movimiento irreflexivo de la conciencia concreta, el instinto describe el suelo necesario en el que se desarrolla la experiencia formativa. En efecto, en virtud

¹⁵ Sobre las variantes de la historia evolutiva en la psicología filosófica del siglo XIX, ver Sachs-Hombach (1993).

de esta tendencia sensible, los individuos aprenden a orientar su praxis hacia metas específicas. En este sentido, Natorp sostiene que el instinto es la raíz sensible del “trabajo” humano (1974, p. 75).

El segundo nivel es la *voluntad (Wille)* en sentido restringido (Natorp, 1974, p. 77). Natorp la define como “restringida” porque solo define el momento en que los sujetos concretos toman una decisión entre varias otras posibilidades. En este sentido, el segundo momento consiste en la mera posición de una intención determinada. Esta intención representa una superación del primer nivel, en tanto que emana de la “concentración” en la conciencia (Natorp, 1974, p. 80). Esta concentración es posible, sostiene Natorp, porque los sujetos concretos aprenden a clasificar sus aspiraciones particulares en vistas de un conjunto más abarcante de deseos posibles. A pesar de que este conjunto de deseos posibles no tiene la forma de un sistema ordenado, ya el mero acto de tomar una decisión conforme al deseo le permite al sujeto concreto dirigir su aspiración más allá de la inmediatez de su instinto.

Finalmente, el tercer nivel es la “*voluntad de razón*” (*Vernunftswille*) (Natorp, 1974, p. 82). La voluntad de razón eleva la voluntad personal a la demanda general e incondicional de la legalidad. Este momento, sostiene Natorp, es lo que Kant define como la racionalidad de la voluntad, porque es el reconocimiento de la demanda a priori de encontrar para cada determinación posible una unidad final, expresada en un concepto objetivamente válido (1974, p. 92). Dado que la realización última de esta demanda es un ideal regulativo para la experiencia de los sujetos concretos, la voluntad de razón opera como el horizonte último y dinámico de la vida epistémica de los sujetos concretos. Por consiguiente, la voluntad de razón es el momento en que los individuos evalúan sus propias decisiones en conformidad con el reconocimiento de la “idea” en cuanto tal, en tanto que tarea infinita que pone el principio de legalidad.

Como señalé, la historia evolutiva de Natorp no es una descripción empírica de las habilidades cognitivas de los individuos. Más bien, sobre la base de su psicología crítica, Natorp ofrece una descripción de capacidades epistémicas para el desarrollo de la racionalidad del pensar. En este sentido, es posible afirmar que la versión neokantiana de la historia evolutiva se asemeja más a una praxiología de la agencia epistémica, porque define momentos prácticos estructurales del despliegue del principio de autoconciencia en individuos concretos. Su objetivo no es describir

capacidades empíricamente fundamentadas, sino capacidades subjetivas pero necesarias para la toma de decisiones sobre la base de justificaciones de índole racional.

Conclusión: elementos para una epistemología de la agencia epistémica

En este artículo he sostenido que la *Pedagogía social* contiene una epistemología crítica de la agencia epistémica de sujetos concretos. Con ello, la *PS* amplía el programa crítico-epistemológico de la Escuela de Marburg en su dirección subjetiva, con el análisis de las condiciones práctico-transcendentales que determinan la realización efectiva de la racionalidad del pensar en el medio de la existencia humana. En otras palabras, he mostrado que la *PS* ofrece un análisis transcendental del modo como sujetos concretos pueden devenir agentes racionales en el contexto de una comunidad de conocimiento. Luego de contextualizar la investigación filosófico-pedagógica en el programa de investigación de la Escuela de Marburg y la apropiación particular que realiza Natorp, he analizado la deducción del concepto de formación y la descripción que realiza Natorp de sus momentos estructurales. A partir de este análisis, pienso que es posible apreciar con claridad que una interpretación epistemológica de la *PS* proporciona elementos conceptuales para definir condiciones praxiológicas de *concretización* del conocimiento objetivo, en vistas de una comprensión sistemática de la agencia epistémica de sujetos concretos.

Finalmente, la visión que he ofrecido de esta epistemología crítica de la agencia epistémica es general y sistemática. Es general porque el mismo Natorp construye los elementos de esta epistemología de modo sucinto y propedéutico. No obstante, es sistemática porque he mostrado la conexión entre la psicología crítica y la pedagogía social, por un lado, y he explicado cómo entiende Natorp la deducción de la formación a partir del principio de autoconciencia. Con esto, este artículo construye una base adecuada para ampliar el análisis de la pedagogía social en una dirección epistemológica. Además, es posible también vincular la filosofía neokantiana de Natorp con posturas contemporáneas sobre la agencia epistémica y la epistemología de las virtudes, como he sugerido a propósito de los conceptos de vida epistémica o vida autoconsciente. El desarrollo de estas vinculaciones histórico-filosóficas, no obstante, deben ser materia de un estudio independiente.

Bibliografía

- Bäckström, S. (2017). What is it to depsychologize Psychology? *European Journal of Philosophy*, 25(1), 358-375. <https://doi.org/10.1111/ejop.12213>.
- Belentsov, S. I., Okulich-Kazarin, V., Dyumina, S. V. y Kuznetsova, A. A. (2017). The Organization of Social Education in Paul Natorp's Creativity. *European Journal of Contemporary Education*, 6, 656-663. <https://doi.org/10.13187/ejced.2017.4.656>.
- Breidbach, O. y Roswitha, B. (Eds.). (2013). *The Transformation of Science in Germany At the Beginning of the Nineteenth Century: Physics, Mathematics, Poetry, and Philosophy*. The Edwin Mellen Press.
- Cahan, D. (Ed.). (2003). *From Natural Philosophy to the Sciences: Writing the History of Nineteenth-Century Science*. University of Chicago Press.
- Cohen, H. (1871). *Kants Theorie der Erfahrung*. F. Dümmmler.
- Cohen, H. (1885). *Kants Theorie der Erfahrung*. F. Dümmmler.
- Dewalque, A. (2010). La Critique Néokantienne de Kant et l'instauration d'une Théorie Conceptualiste de La Perception. *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue Canadienne de Philosophie*, 49(3), 413-433. <https://doi.org/10.1017/S0012217310000557>.
- Gadamer, H. G. (2004). Die philosophische Bedeutung Paul Natorps. En Natorp, P. (2004), *Philosophische Systematik (XI–XVII)*. Meiner Verlag.
- Gonzalez Porta, M. A. (2011). *Estudos Neokantianos*. Edições Loyola.
- Granja Castro, D. M. (1999). El Neokantismo en México. *Signos Filosóficos*, 1, 9-31.
- Heidegger, M. (1997). *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, trad. P. Emad y K. Maly. Indiana University Press.
- Jacquette, D. (2010). Developments in Philosophy of Science and Mathematics. En Schrift, A. S. y Conway, D. (Eds.), *Nineteenth-Century Philosophy: Revolutionary Responses to the Existing Order* (193-216). Routledge.
- Jegelka, N. (1992). *Paul Natorp: Philosophie, Pädagogik, Politik*. Königshausen & Neumann.

- Kern, A. y Kietzmann, C. (Eds.). (2017). *Selbstbewusstes Leben: Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*. Originalausgabe. Suhrkamp Verlag.
- Krijnen, C. (2018). Der „Kulturimperativ“ als Geltungsverwirklichungsforderung. Hegels Formalismusproblem im Gewand kantianisierender Kulturphilosophie. En Busche, H., Heinze, T., Hillebrandt, F. y Schäfer, F. (Eds.), *Kultur - Interdisziplinäre Zugänge* (419-452). Springer Verlag.
- Kusch, M. (1995). *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. Routledge.
- Kusch, M. (2015). Psychologism. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/psychologism/>.
- Lembeck, L.-H. (1994). *Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*. Königshausen & Neumann.
- Natorp, P. (1885). Rezension. Grundthatsachen des Seelenlebens von Dr. Theodor Lipps. Bonn, Max Cohen & Sohn (Fr. Cohen) 1883, 709 s., Gr. 8°. *Göttingische Gelehrte Anzeigen unter der Aufsicht der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften*, 1, 190-232.
- Natorp, P. (1887). Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis. *Philosophische Monatshefte*, 23, 257-286.
- Natorp, P. (1893). Zu den Vorfragen der Psychologie. *Philosophische Monatshefte*, 29, 581-611.
- Natorp, P. (1894). *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität: Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. J. C. B. Mohr.
- Natorp, P. (1901a). *Pädagogische Psychologie in Leitsätzen zu Vorträgen, gehalten im Kursus wissenschaftlicher Vorlesungen für Lehrer und Lehrerinnen zu Marburg 1901*. N. G. Elwert.
- Natorp, P. (1901b). Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edm. Husserls „Prolegomena zur reinen Logik“. *Kant-Studien*, 6, 270-283.
- Natorp, P. (1905). *Allgemeine Pädagogik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. N.G. Elwert.

- Natorp, P. (1910a). *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. N.G. Elwert.
- Natorp, P. (1910b). *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. B. G. Teubner.
- Natorp, P. (1912a). *Allgemeine Psychologie nach der kritischen Methode*. Mohr.
- Natorp, P. (1912b). Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien*, 17(1-3), 193-221.
- Natorp, P. (1917). Husserls 'Ideen' zu einer reinen Phänomenologie. *Logos*, 7, 224-246.
- Natorp, P. (1918). *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*. Verlag von Reuther & Reichhald.
- Natorp, P. (1922). *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*. Frommann.
- Natorp, P. (1974). *Sozialpädagogik: Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, ed. R. Pippert. Verlag Ferdinand Schöningh.
- Natorp, P. (2004). *Platos Ideenlehre*. Meiner Verlag.
- Renz, U. (2011). Von Marburg nach Pittsburgh: Philosophie als Transzendentalphilosophie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59(2), 249-270.
- Sachs-Hombach, K. (1993). *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert*. Alber.
- Saltzman, J. (s. f.). Natorp on Social Education: A Paideia for All Ages. *Paideia. Philosophy of Education*.
<https://www.bu.edu/wcp/Papers/Educ/EducSalt.htm>.
- Sieg, U. (2006). Realitätsferner Utopismus oder heilsichtige Gegenwartskritik? Zur politischen Philosophie des späten Natorp. *Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift Für Neuere Theologiegeschichte*, 12(2), 262-286.

La publicidad como criterio de justicia. Un análisis del principio trascendental del derecho público en *Hacia la paz perpetua* de Immanuel Kant

ILEANA BEADE¹

Resumen

En este trabajo se examina el sentido y alcance del *principio trascendental del derecho público*, formulado por Kant en *Hacia la paz perpetua*, con el objeto de considerar de qué modo concibe Kant la publicidad como una condición de la justicia. A través de un análisis del contexto teórico en el que aparece formulado dicho principio, se intentará señalar el sentido eminentemente normativo del principio y, a partir de ello, el alcance y relevancia de este para una valoración de la legitimidad de las acciones y decisiones políticas del gobernante.

Palabras clave: publicidad, justicia, público, normatividad

Publicity as a criterion of justice. An analysis of the transcendental principle of public right, in Immanuel Kant's *Towards perpetual peace*

Abstract

In this paper I analyze the meaning and scope of the transcendental principle of public right, formulated by Kant in *Towards perpetual peace*, in order to consider the way the philosopher understands publicity as a condition of justice. Through an analysis of the theoretical context within which the principle is formulated, I shall emphasize its normative sense and, in this regard, its relevance for an assessment of the actions and decisions of rulers.

Keywords: publicity, justice, public, normativity

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Grupo de Estudios kantianos (Universidad de Buenos Aires), Universidad Nacional de Rosario. Contacto: ileanabeade@yahoo.com.ar.

Introducción

En el segundo apartado del Apéndice incluido en el escrito de 1795, *Hacia la paz perpetua* (ZeF), titulado “Sobre la unanimidad de la política con la moral según el concepto transcendental del derecho público”, Kant formula el siguiente *principio transcendental del Derecho público*: “Todas las acciones referidas al derecho de otros seres humanos que no sean compatibles con la publicidad son injustas” (ZeF, Ak. VIII, 381).² Si bien durante las últimas décadas se han publicado numerosos estudios acerca del concepto kantiano de *publicidad*, y ha sido destacada la importancia que el filósofo asigna a la construcción de un espacio de discusión pública como condición del progreso de las instituciones políticas y jurídicas, este *principio transcendental del Derecho público* no ha recibido igual atención por parte de los intérpretes. En este trabajo proponemos examinar el principio de publicidad (de aquí en adelante: PP), a la luz del contexto teórico en el que aparece formulado. Más precisamente: se intentará señalar la perspectiva normativa bajo la cual Kant aborda dicho principio (y otros principios afines), con el propósito de indicar que solo a partir del reconocimiento de dicha perspectiva puede comprenderse el alcance y sentido de este *principio transcendental del derecho público*.

1. La formulación del PP en contexto: el problema de la articulación entre la moral y la política

En el primer apartado del Apéndice, titulado “Sobre la desavenencia entre moral y política con respecto a la paz perpetua”, Kant sugiere que, si arribamos a una correcta comprensión de la moral, puede ser resuelto —o más bien disuelto— el problema de la articulación entre la moral y la política. En efecto, si se considera la moral, no como una mera *teoría de la prudencia*, sino como un conjunto de leyes prácticas de carácter vinculante, se advierte que la política no puede bajo ningún pretexto invocar circunstancias que eximiesen del cumplimiento de los deberes morales, sino que deberá supeditarse, en todo caso, a aquello que la ley moral exige de manera incondicionada. Tanto la moral como la política —sostiene Kant— son

² La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kants gesammelte Schriften* (I-IX), Berlín, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902ss. A esta edición aludimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura Ak., seguida del número de tomo, indicado en números romanos.

teorías del derecho: la primera puede ser pensada como una *teoría pura del derecho*; la segunda, como una *teoría del derecho aplicada* (ZeF, Ak. VIII, 370). Esto implica que ambas se hallan fundadas en idénticos principios: su diferencia reside únicamente en que la moral establece *a priori* preceptos según los cuales debemos actuar, mientras que a la política le concierne la aplicación *práctica* de tales preceptos, aplicación que tiene lugar en el ámbito propio de la *libertad externa*, esto es, el ámbito de las acciones que afectan o pueden afectar el derecho de otros.

Kant señala, en este primer apartado del Apéndice, que una *política moral* —*i.e.* una práctica política acorde con los principios de la moralidad— procura garantizar el ejercicio de los derechos en el orden civil, mientras que una *moral política* —entiendo por tal una práctica política basada en principios meramente prudenciales—, suele eludir el deber moral, vulnerando aquellos derechos que el Estado debe garantizar y conduciendo así, inevitablemente, a la injusticia —como consecuencia de la subordinación de los deberes morales a las conveniencias y necesidades del poder—. La solución kantiana al posible conflicto entre la política y la moral consiste, entonces, en señalar que no se dará una auténtica tensión entre ambas siempre que se las conciba como instancias igualmente fundadas en el concepto de *derecho*.

El filósofo argumenta así en favor de una *concepción moral de la política*, a partir de la cual, no solo se verá superado el posible conflicto entre ambas,³ sino que además podrá avanzarse hacia la solución del problema vinculado a la regulación jurídica de las relaciones internacionales: una *política moral*, basada en el principio de la libertad y en la defensa de los derechos, será la estrategia adecuada para avanzar gradualmente hacia el perfeccionamiento de las instituciones del Derecho de gentes y, con ello, a la paz entre los Estados. Dado que el tratamiento de estas cuestiones configura el marco teórico específico en el que será formulado el PP —en el segundo apartado del Apéndice—, examinaremos brevemente el modo en que Kant

³ “Desde luego, de no darse libertad alguna ni una ley moral fundamentada sobre dicha libertad, sino que todo cuanto ocurre o puede ocurrir se debe al mero mecanismo de la naturaleza, entonces la política, en cuanto arte para utilizar ese mecanismo para gobernar a los seres humanos, acapara toda la sabiduría práctica y el concepto de derecho es un pensamiento vacío. Pero si se estima imprescindible vincular el concepto de derecho con la política, e incluso se considera al primero una condición restrictiva de la segunda, entonces ha de tener cabida el acuerdo entre ambos. Sin duda, puedo imaginar un *político moral* para quien los principios de la prudencia política puedan ser compatibles con la moral, mas no un *moralista político* que se forje una moral según la encuentre adaptable al provecho del estadista” (ZeF, Ak. VIII, 372).

propone entender el vínculo entre la moral y la política, a partir de una contraposición entre las figuras del *político moral* y del *moralista político*.

El *moralista político* se forja una moral conveniente a las exigencias del hombre de Estado, recurriendo a máximas sofisticadas orientadas a acrecentar o a conservar su poder, y suele justificar sus acciones apelando a la idea de una *naturaleza humana* incapaz de todo bien (cuando son precisamente sus prácticas injustas las que conducen a los vicios que asume —erróneamente— como inherentes a dicha naturaleza).⁴ Es hábil para adaptar las exigencias del deber a las circunstancias y sacrifica el interés público a su interés privado.⁵ Dice basar sus acciones en la legislación vigente, pero aplica las leyes de manera mecánica, sin reflexionar acerca del modo en que las normas jurídicas deben proteger y garantizar los derechos. En consecuencia, actúa

conforme a las coacciones legales despóticamente dadas, también allí donde los conceptos de la razón quieren averiguar cómo fundamentar la coacción tan solo según principios de la libertad. El ficticio *práctico* cree poder solventar este problema con el trance empírico de esa idea, a partir de la experiencia, como si las mejores constituciones políticas vigentes hasta el momento no hubieran sido en su mayor parte contrarias a derecho (ZeF, Ak. VIII, 374).

Estas observaciones resultan relevantes a fin de considerar los desafíos inherentes a una administración del sistema legal que resulte eficaz para la preservación de los derechos. Kant sugiere que un ejercicio del poder político basado en la mera experiencia —y renuente a la reflexión racional en torno al derecho—, no será suficiente a fin de dar solución a los complejos problemas

⁴ Señala Kant que “los políticos moralizantes, al encubrir los principios políticos ilegales bajo el pretexto de que la naturaleza humana no es *capaz* del bien según la idea que les prescribe la razón, *hacen imposible* cualquier mejora y perpetúan la conculcación del derecho” (ZeF, Ak. VIII, 373). Más adelante añade que aquellos presumen de “conocer a los seres humanos, lo que era de esperar dado su trato con muchos de ellos, mas sin conocer *al ser humano* y lo que puede hacerse de él, algo para lo que se requiere una perspectiva más alta de observación antropológica...” (ZeF, Ak. VIII, 374). El *moralista político*, más adepto a las necesidades del poder que a las exigencias del deber, “empieza allí donde para ser justos se detiene el político moral y, al subordinar así los principios al fin, poniendo el carro delante de los caballos, frustra su propio designio de armonizar la política con la moral” (ZeF, Ak. VIII, 376).

⁵ “En lugar de frecuentar la *praxis*, de la que tanto se vanaglorian los partidarios de las habilidades políticas, solo saben de *prácticas* o manejos mediante los cuales no vacilan en sacrificar al pueblo, e incluso al mundo si cabe, mientras adulan al poder dominante de turno para no malograr su beneficio privado...” (ZeF, Ak. VIII, 373).

que surgen al momento de garantizar los derechos naturales en el marco de la sociedad civil. Más allá esos desafíos, propios del ámbito político, interesa considerar aquí las máximas en las que el *moralista político* funda sus acciones. La primera de ellas prescribe actuar, posponiendo la justificación del acto: *actúa y justifica*.⁶ De ese modo, el *moralista político* queda exento del compromiso de legitimar sus decisiones ante la opinión pública y evita dar respuesta a posibles objeciones, disolviendo las potencialidades de un espacio público de deliberación —entendido como instancia de legitimación de las acciones del gobernante—.⁷ Una segunda máxima invocada por el *moralista político* exhorta a la negación de las acciones cometidas, y aconseja delegar en otros toda responsabilidad por las mismas: *si has hecho algo, niégalo*.⁸ Finalmente, una tercera máxima alienta a generar discordia a fin de fortalecer el propio poder: *divide y vencerás*.⁹ Como resulta evidente —y este es el punto que nos interesa destacar—, ninguna de estas máximas resiste la exigencia de la *publicidad*: se trata, en efecto, de principios que, en caso de hacerse públicos, conducirán al fracaso de sus propósitos. En la sección siguiente examinaremos en detalle en qué sentido la publicidad proporciona un criterio que permite establecer la injusticia de ciertas acciones; por el momento, basta con señalar que las “máximas sofisticadas” en las que se sustentan las acciones del *moralista político* no solo no resisten el PP, sino que además resultan contrarias a la moral, por cuanto no satisfacen el principio de su posible universalización, como criterio a partir del cual puede

⁶ “*Haz y excusa*. No dejes pasar la ocasión favorable para incautarte del derecho de un Estado sobre su pueblo o sobre otro colindante. La justificación será mucho más fácil y elegante *tras el hecho consumado*, y la violencia se disimulará entonces mejor que si previamente se han rebuscado argumentos convincentes a la expectativa de los contraargumentos, especialmente cuando el poder supremo interno es igualmente la autoridad legislativa a la que ha de obedecerse sin sutilizar al respeto. Esta misma osadía otorga cierto tipo de convicción interior a la justificación del acto y el dios del *buen evento* se convierte a renglón seguido en el mejor apologeta” (ZeF, Ak. 374).

⁷ El *uso público de la razón*, a partir del cual ha de impulsarse la discusión pública en torno a los cambios necesarios en las instituciones civiles, constituye, para Kant, una condición del progreso y la Ilustración (La Rocca, 2007, 2009; Beade, 2017; Beade, 2018; Zöller, 2009, pp. 82-99).

⁸ “*Niega lo que hiciste*. Reniega de tu delito y no te reconozcas *culpable* del mismo, si por ejemplo has sumido a un pueblo en la desesperación y el tumulto. Bien al contrario, mantén que la rebeldía de los súbditos o la usurpación de un pueblo vecino es culpa de la naturaleza del ser humano y que, si no te adelantas al otro con la violencia, puedes contar con que será éste quien te preceda en los atropellos” (ZeF, Ak. 374-375).

⁹ “*Divide y vencerás*. Si en tu pueblo hay ciertos capitostes privilegiados que te han elegido simplemente como su cabecilla o primero entre los pares, enemíсталos entre ellos y con el pueblo, poniéndote luego del lado del pueblo bajo la impostura de una mayor libertad, de manera que todo acabe dependiendo incondicionalmente de tu voluntad. Si se trata de Estados externos sembrar la discordia entre ellos es a todas luces el medio más seguro de someterlos uno tras otro bajo la apariencia de que se sostiene al más débil” (ZeF, Ak. VIII, 375).

establecer el valor moral de las acciones en general (véase GMS, Ak. IV, 421).¹⁰ Por otra parte, las máximas propias del *moralista político* hacen imposible avanzar hacia la paz: al subordinar el derecho a las exigencias del poder, se oponen obstáculos insalvables al progreso de las instituciones del Derecho de gentes.

Por su parte, el *político moral* concibe el derecho como una condición restrictiva de sus acciones y advierte que el poder público solo puede ser ejercido legítimamente en la medida en que garantice derechos fundamentales, para cuya defensa y protección ha sido instituido. En lo referido a la posibilidad de la *paz perpetua*, asume como un *deber* la aproximación constante a dicho fin, independientemente de los obstáculos que pudiesen presentarse para su plena realización. Para el *político moral*, la paz no es, en efecto, es una cuestión puramente *técnica*, sino una cuestión *moral*: la razón prescribe avanzar hacia la institución de mecanismos que posibiliten una regulación jurídica de los conflictos internacionales, y una vez asumido este *deber*, la paz vendrá por añadidura.¹¹ En síntesis, mientras el *moralista político* hace imposible avanzar hacia la paz, el *político moral* contribuye a la realización de este fin, considerándolo como una tarea indelegable a la que *debe* orientarse toda acción política en general.

¹⁰ En la sección siguiente haremos mayor referencia a esta primera formulación del imperativo categórico, con el propósito de establecer su posible relación con el PP.

¹¹ Si se detectaran defectos en la constitución política de un Estado, o en el modo en que un Estado se vincula con otros Estados, el *político moral* asumirá como deber “mejorar esas deficiencias lo más pronto posible, adaptándolas al derecho natural que se nos presenta cual modelo en la idea de la razón como un paradigma, al margen de los costes y sacrificios que todo ello reporte a sus intereses egoístas” (ZeF, Ak. VIII 372). La subordinación de la política a la moral permitirá sortear los obstáculos inherentes a una práctica política basada en la mera prudencia, a través de una representación clara e inequívoca de ciertos *fin*es que la razón se representa como *deberes* (entre ellos, el *fin* de la paz perpetua): “Tended ante todo al reino de la razón pura práctica y, conforme a su *justicia*, así se os dará de suyo vuestro fin, el beneficio de la paz perpetua. Pues la moral tiene de suyo esa peculiaridad también con respecto a sus principios de Derecho público y en relación por tanto con una política reconocible *a priori*, a saber: que cuanto menos se hace depender la conducta del fin proyectado, al margen de que se trate de un beneficio físico o ético, tanto mayor será sin embargo su coincidencia con ese fin en general. Esto se debe a que la voluntad general dada *a priori*, en un pueblo o en la relación de distintos pueblos entre sí, es la única que determina lo que es el derecho entre los seres humanos [...]. Así, por ejemplo, un principio de la política moral es que un pueblo deba asociarse en un Estado únicamente según los conceptos jurídicos de la libertad y la igualdad, y este principio no se basa en la prudencia, sino en el deber” (ZeF, Ak. VIII, 378). Cabe señalar que el deber de avanzar hacia la paz y de contribuir en el proceso de consolidación de las instituciones jurídicas se articula, en el escrito sobre la paz perpetua, con premisas teleológicas, vinculadas a la idea de una *naturaleza providencial*, que opera como garantía del progreso histórico (véase ZeF, Ak. VIII, 360-368). Para un análisis de dicha articulación, véase Apel (1997, pp. 82ss.).

Como adelantamos ya, el *modus operandi* del *moralista político* no resiste la exigencia de publicidad:

De todas estas sinuosidades o contorsiones propias de la serpiente relativas a una inmoral teoría de la prudencia encaminada a conseguir un estado de paz entre los seres humanos a partir del estado natural de la guerra, se deduce cuando menos lo siguiente: que tanto en sus relaciones privadas como en sus relaciones públicas los seres humanos no pueden sustraerse al concepto de derecho y no se atreven a fundamentar abiertamente la política sobre los simples manejos de la prudencia... (ZeF, Ak. VIII, 375-376).

Indicamos que las máximas prudenciales a las que recurre el *moralista político* requieren permanecer ocultas para prosperar en sus propósitos: si aquél pretende acrecentar su poder —en detrimento del derecho—, es evidente que las tácticas a las que apela no podrían hacerse públicas, pues en tal caso sus intenciones no llegarían a realizarse. El secreto y la intriga son, pues, condiciones para el éxito de las estrategias del *moralista político*. En el marco de esta vindicación de una práctica política fundada en principios morales y orientada a la defensa de los derechos es formulado el PP.¹² Como observaremos, el PP pretende ofrecer un criterio “de fácil aplicación”, que permitiría establecer la injusticia de ciertas máximas, a saber: serán injustas aquellas máximas que no resistan la exigencia de la publicidad.

2. El PP como *criterio negativo* de justicia

Sobre la base de las observaciones previas, analizaremos, en esta sección, los alcances y límites del PP, para lo cual proponemos examinar, en primer lugar, su vinculación con el *imperativo categórico*; en segundo lugar, consideraremos los destinatarios potenciales del principio (es decir, quién o

¹² La subordinación de la política a la moral a la que Kant exhorta no es, en última instancia, sino una *subordinación de la política al derecho*, valor fundamental que debe inspirar toda práctica política legítima. A partir de premisas contractualistas, Kant concibe el orden civil como una institución humana cuya finalidad es garantizar derechos naturales, a través de leyes públicas y de un poder público que garantice su cumplimiento. Si la garantía de esos derechos no es asumida como el principio fundamental de la acción política, no puede haber justicia: el ejercicio del poder político se tornará arbitrario e ilícito, pues quedará suprimida la única condición bajo la cual puede ser legítima la restricción de nuestras libertades. En tal sentido señala Kant que una práctica política que desestima los principios de la moralidad *vuelve la espalda al derecho* y ello conduce inevitablemente a la inequidad, tanto en el ámbito del Derecho político como en el ámbito del Derecho internacional.

quiénes deberían aplicarlo) y, por otra parte, a qué tipo de *público* hace referencia la noción de *publicidad* que el principio invoca; finalmente, consideraremos la relación del PP con el principio del *contrato originario* y otros principios afines, invocados en diversos escritos en los que Kant apela a la noción de *consentimiento público* como criterio para establecer la legitimidad de las leyes o de las acciones del gobernante. Luego de analizar el PP atendiendo a los aspectos mencionados, en la tercera y última sección presentaremos los presupuestos normativos bajo los cuales Kant aborda estas cuestiones, presupuestos que, según entendemos, permiten identificar el alcance de este, esto es: el ámbito en el que el principio puede resultar válido o eficaz.

En el segundo apartado del Apéndice de *Hacia la paz perpetua*, Kant presenta el PP como un principio de carácter formal:

Si del derecho público, tal como suelen pensarlo habitualmente los juristas, conforme a las diversas relaciones de los seres humanos en el Estado o también de los Estados entre sí, abstraigo toda *materia*, solo me queda entonces la *forma de la publicidad*, cuya posibilidad se ve comprendida en cualquier pretensión jurídica, dado que sin ella no habría ninguna justicia, que solo cabe pensar como *publicable*, ni por lo tanto tampoco habría ningún derecho, que solo se otorga desde la justicia (ZeF, Ak. VIII 381).¹³

Entendido como criterio *formal* que permite establecer la injusticia de ciertas acciones referidas al derecho de otros individuos, el PP no exige considerar la *materia* de tales acciones —esto es: la intención o finalidad concreta que tales acciones persiguen—, sino solo exige considerar su *forma*, es decir, evaluar si la máxima en la que se funda la acción podría hacerse pública sin despertar un rechazo unánime. En tal sentido el PP es

¹³ Ya en el primer apartado del Apéndice señala Kant la importancia de privilegiar la perspectiva *formal* en detrimento de la *material*, para un correcto tratamiento de las cuestiones referidas a la moral y al derecho: “Para conciliar la filosofía práctica consigo misma es preciso resolver antes la cuestión de si en los cometidos de la razón ha de comenzarse por su *principio material*, el *fin* en cuanto objeto del arbitrio, o por su principio *formal*, es decir, por aquel principio emplazado sobre la libertad en las relaciones externas y que dice así: “Obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba devenir una ley universal, sea cual fuere el fin. Sin lugar a dudas, este último principio formal tiene que preceder al otro, puesto que posee como principio del derecho una necesidad incondicionada, mientras que el primer principio solo es obligatorio bajo la presunción de las condiciones empíricas del fin propuesto, es decir, de su realización...” (ZeF, Ak. VIII, 376-377).

caracterizado como un *principio a priori de la razón* o *principio trascendental*:

Cualquier pretensión jurídica ha de tener esta disposición a la publicidad, toda vez que la publicidad puede suministrar un criterio *a priori* de la razón, al ser muy fácil de juzgar si se da en un caso dado y permitir al usuario juzgar si esa pretensión concuerda o no con ella, reconociéndose de inmediato la falsedad o lo que viene a ser lo mismo la ilegalidad de tal pretensión jurídica gracias a un experimento de la razón pura, por decirlo así. Una vez hecha abstracción de todo lo empírico que contiene el concepto de derecho político y el derecho de gentes [...], cabe denominar *fórmula trascendental* del derecho público al siguiente principio: “Todas las acciones referidas al derecho de otros seres humanos que no sean compatibles con la publicidad son injustas” (ZeF, Ak. VIII. 381).

Kant observa que el PP no es un principio *ético*, sino *jurídico*, por cuanto hace referencia, no a las acciones humanas en general, sino específicamente a aquellas acciones que afectan al derecho de otros y pueden calificarse, por consiguiente, como *justas* o *injustas*:

una máxima que no quepa *explicitar* sin frustrar al mismo tiempo mi propio propósito y que por lo tanto haya de permanecer *secreta* para tener éxito, de modo que no me quepa *confesarla públicamente* sin suscitar indefectiblemente con ello la oposición de todos contra mi designio, es una máxima cuya iniquidad se reconoce *a priori* gracias a esa necesaria y universal reacción de todos en mi contra motivada por la injusticia con que se ve amenazado cada cual. Por añadidura es un principio meramente *negativo*, que solo sirve para reconocer por medio del mismo lo que *no es justo* para otro. Al igual que un axioma es cierto, indemostrable y además fácil de aplicar, como vienen a constatar los siguientes ejemplos del derecho público (ZeF, Ak. VIII, 382).¹⁴

¹⁴ A propósito del carácter indemostrable del PP, señala Williams que el principio resulta evidente para cualquier sujeto racional y, por tanto, no requiere de demostración: si se asume una perspectiva racional, podrá advertirse sin dificultad que una máxima política que no resista hacerse pública es incompatible con la justicia (1983, p. 151). Ahora bien, pese al carácter indemostrable del PP, Kant propone una serie de ejemplos a fin de ilustrar el modo en que ha de ser aplicado. El primero de esos ejemplos se inscribe en el ámbito del Derecho político y alude a la acción revolucionaria: si la intención de impulsar una revolución se hiciera pública, la acción no llegaría a realizarse (de allí que la máxima en la que se basa toda acción revolucionaria deba permanecer secreta para que la acción prospere, y esto evidencia la injusticia de tal acción). Los ejemplos propuestos en relación con el ámbito del Derecho de gentes se refieren a la intención de Estados pequeños de unirse para confrontar a un Estado más poderoso, o a la intención de un Estado poderoso de someter a Estados más pequeños: si se anunciaran públicamente

Un primer aspecto que cabría considerar a fin de interpretar correctamente el sentido y alcance del PP concierne a su relación con el *imperativo categórico*. Dado que la máxima en la que se basa toda acción humana en general debe satisfacer —sostiene Kant— la exigencia de una concordancia con la ley moral, podría considerarse el PP como una suerte de especificación del *imperativo*, referida a las acciones políticas en particular.¹⁵ Lo que avalaría, hasta cierto punto, esta interpretación, es la noción de una *posible universalización de las máximas* invocada en la primera formulación del *imperativo categórico*: “obra según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal” (GMS, Ak. IV, 421). Al igual que esta primera fórmula del *imperativo*, el PP exigiría, tácitamente, un *posible consentimiento universal* como criterio para establecer, no ya el *valor moral* de cierta acción, sino su *justicia*; dado que el carácter justo de la acción se da a partir de su conformidad con el derecho, y puesto que lo concordante con el derecho ostenta un valor moral, el PP podría ser interpretado como una versión específica del *imperativo categórico*.

Ahora bien, si examinamos la cuestión con mayor detenimiento, podremos constatar que el PP no invoca, en rigor, un *posible consentimiento universal*, sino antes bien un *posible rechazo universal*, a partir del cual cabe prever que la acción tendería a ser impedida —en este sentido señala Kant que puede considerarse injusta aquella acción cuya máxima, al hacerse pública, *frustraría sus propósitos*—.¹⁶ Por otra parte, al formular el PP, el

tales intenciones, los posibles afectados procurarían impedir la acción —nuevamente: se trata de máximas que deben mantenerse ocultas para que la acción pueda llevarse a cabo—.

¹⁵ Esta es la interpretación sostenida por Davis, quien observa que, tanto en la primera formulación del *imperativo categórico* como en la del PP, se halla en juego lo que el intérprete caracteriza como *test de autodestrucción*, basado en la premisa —antropológica y metafísica— de que el mal se destruye a sí mismo (Davis, 1991, pp. 410ss.). Si se traslada esta noción de *autodestrucción del mal* al análisis del PP, podría afirmarse que una acción cuya máxima no podría ser convalidada por todos se *autodestruye*, esto es: la acción resulta inviable precisamente a raíz del rechazo unánime que despertará en caso de hacerse pública. Por nuestra parte, consideramos que la formulación del *imperativo categórico* no apela tanto a la noción de *autodestrucción del mal*, sino en todo caso a la idea de *autocontradicción*: en efecto, para que una máxima resulte moralmente aceptable no debe contradecirse a sí misma, o —formulado en términos positivos— la máxima debe estar libre de contradicción *en este sentido*: no puedo querer la máxima *y a la vez no querer* que los demás la invoquen (como fundamento de sus acciones): actuar moralmente es, por ende, actuar en base a una máxima *que pueda querer como ley universal*. Más allá de esta observación, consideramos que la propuesta de Davis (su consideración del PP como una especificación del *imperativo categórico*) no es del todo acertada, pues no permite aprehender el sentido y alcance específico de dicho principio.

¹⁶ La noción de *consentimiento* no se halla presente en el *imperativo categórico*, sino la idea de una posible *universalización* de la máxima, como criterio que garantiza su concordancia con la ley moral objetiva. La noción de un *consentimiento universal* sí resulta invocada, en cambio, en el principio de contrato originario, desarrollada por Kant en TP, así como en su formulación del principio de una

filósofo observa de manera explícita que no cabe inferir, a partir del mismo, que toda máxima *publicitable* es, por el mero hecho de serlo, *justa*: el principio es puramente *negativo* —no permite identificar si ciertas acciones *son justas*, sino solo establecer cuáles *no lo son*—. Ahora bien, puesto que se trata aquí de un *criterio negativo*, ¿hasta qué punto cabría interpretarlo como una especificación del *imperativo categórico*?

Por nuestra parte, consideramos que esa interpretación no es acertada, y ello por varios motivos. En primer lugar, la moral —en sentido amplio— abarca, en la filosofía práctica kantiana, tanto a la ética como al derecho, y el *imperativo* es el principio fundamental que regula el valor moral de *toda acción humana en general* —*i.e.* de las acciones éticas y jurídicas y, cabría añadir, de las acciones políticas—. Éstas últimas deben regirse, al igual que toda acción en general, por el *imperativo*, sin necesidad de un principio específico diverso. En segundo lugar, mientras que el *imperativo* alude a una posible universalización de la máxima como criterio para establecer el valor moral de la acción, el PP establece el posible *rechazo unánime* de una máxima como condición para establecer la injusticia de la acción. En tercer lugar, en la formulación del *imperativo categórico* no se invoca, en rigor, la noción de *consentimiento*, sino la de *universalidad*: la ley moral no exige que todos *podiesen consentir* la máxima de mi acción para establecer a partir de ello su moralidad, *i.e.* su concordancia con la ley moral objetiva, sino solo exige que yo pueda querer que mi máxima se *universalice*, esto es, que pueda tornarse ley universal.¹⁷ Por último, el imperativo y el PP regulan ámbitos diversos de la libertad: aquél regula la totalidad de las acciones humanas en cuanto resultado de la *libertad interna* (es decir, le concierne la relación entre la máxima subjetiva y la ley moral objetiva), mientras que el PP regula la *libertad externa*, esto es, se refiere a aquellas acciones humanas que afectan

voluntad general (o *voluntad unida del pueblo*) como origen del poder soberano y como criterio de legitimidad a las acciones del gobernante, principio, esbozado en WA, en TP y en MS. A tales principios (y su relación con el PP) haremos mayor referencia hacia el final de esta sección.

¹⁷ Cabe señalar que, en una de las reflexiones incluidas en el legado manuscrito, Kant propone una formulación del *imperativo categórico* en la que alude a un consentimiento o aprobación posibles como criterio para establecer el valor moral de la acción, y se refiere allí al deber de actuar de manera tal que, en caso de hacerse pública la acción realizada, quien la hubiera cometido pudiese ser respetado, tolerado y amado (véase Refl. 7082, Ak. XIX, 698). Esta fórmula no es equivalente, sin embargo, a aquella presentada en los textos canónicos de la filosofía práctica kantiana, y pese a invocar la idea de una (posible) aprobación o consentimiento público, no habilita, según entendemos, la interpretación del PP como una versión específica del *imperativo*.

a la libertad o al derecho de otros.¹⁸ Por tal motivo, las acciones que caen bajo la regulación del PP no constituyen, en rigor, un subconjunto incluido en el conjunto de las acciones en general —a partir de lo cual quedaría justificada la caracterización del PP como una *especificación del imperativo*—. Consideramos, pues, que la interpretación del PP como una suerte de *especificación* de imperativo categórico resulta equívoca, pues no permite captar la especificidad propia del PP como *condición negativa de la justicia*.

Un segundo aspecto para considerar se halla vinculado al “destinatario” hipotético del PP, es decir, a aquel o aquellos que deberían aplicarlo, cuestión vinculada, a su vez, con otra de carácter más general, ligada al tipo de prácticas políticas que el principio tiende a promover. Coincidimos con Davis cuando señala que el PP está destinado ante todo al gobernante o al legislador, quienes lo aplicarán a través de una suerte de “experimento mental”, que consiste, según indicamos, en considerar la hipotética reacción del *público* ante la máxima de una acción. Ese *público* (al que cabría identificar con *el pueblo*, pues el principio invoca un posible rechazo *unánime* ante cierta máxima o cierta acción) estaría constituido por *sujetos racionales*, quienes no estarían dispuestos a aceptar que fuesen vulnerados sus derechos, y rechazarían, por tanto, toda acción que comprometiera tales derechos (Davis, 1992, p. 413). Estos sujetos puramente racionales constituyen, desde luego, un *público ideal*, que impugnaría, de manera unánime, las intenciones o acciones injustas del gobernante.¹⁹ Resulta evidente que el PP no alude a un rechazo *real* (manifestado por un público *real*), sino a un *posible* rechazo, que tendría lugar en el caso hipotético de que los miembros de la comunidad política fuesen consultados. El carácter *ideal*

¹⁸ La distinción, formulada en *La metafísica de las costumbres*, entre *libertad interna* y *libertad externa*, y la consiguiente diferenciación entre el ámbito ético y el jurídico, permite advertir que ambos principios regulan una dimensión diferente de la acción libre (MS, Ak. VI, 218-221). Dentro del ámbito de las acciones humanas en general se inscriben tanto las acciones éticas (libertad interna) como las acciones jurídicas (libertad externa). El *imperativo* rige para ambos tipos de acciones *en lo que atañe a su valor moral*, mientras que el PP rige únicamente para las acciones jurídicas, mas no establece la moralidad de la acción (en un sentido específico), sino su justicia, *i.e.* su concordancia con el derecho. Por supuesto, toda acción justa ostenta además un valor moral; sin embargo —insistimos— la justicia de una acción no constituye una mera *especificación* del valor moral de dicha acción.

¹⁹ Se asume aquí, en efecto, que los miembros de la sociedad civil (en el ámbito del Derecho político) o bien los Estados (en el ámbito del Derecho de gentes) son actores racionales (Davis, 1992, pp. 416-417), suposición que pone en evidencia el carácter *ideal* de la comunidad política de la que se trata: en efecto, no cabe suponer una sociedad civil real integrada por individuos racionales que aprobaran o rechazaran, de manera unánime, las acciones políticas de quienes ejercen el poder, ni tampoco una comunidad internacional de Estados en la que tuviera lugar semejante concordancia. Como observaremos en la sección siguiente, una manera de salvar la dificultad referida a la posible eficacia empírica del PP consiste en interpretarlo en clave normativa.

del rechazo (o, inversamente, de la ausencia de consentimiento) deja fuera de discusión toda cuestión relativa a las condiciones bajo las que podría darse un consentimiento unánime real respecto de cierta acción política.²⁰ A partir de esta observación, podrían surgir reparos respecto de las consecuencias o proyecciones del PP en el ámbito de la comunidad política *real*, cuestión a la que haremos referencia en la sección siguiente. Por el momento, basta con señalar que el PP está dirigido, ante todo, a los gobernantes (no al *público*) y son ellos quienes deberán aplicarlo; por otra parte, el *público* —que rechazaría, o bien aprobaría, la máxima en la que se sustenta cierta acción del gobernante— no es un *público real*, sino *ideal*; de allí que, a nuestro juicio, no resulte acertado derivar consecuencias democráticas a partir del principio en cuestión.²¹

Una interpretación diversa a la que aquí sugerimos es propuesta por Williams, quien observa que, al reivindicar en diversos escritos la libertad de expresión (véase TP, Ak. VIII, 304), Kant estaría demandando un consentimiento real por parte de los ciudadanos, que deberán velar por que sus gobernantes garanticen los derechos cuya defensa les ha sido encomendada. La autoridad política del soberano —señala Williams— se deriva del pueblo, el cual, a través del *contrato originario*, ha delegado en aquél el poder necesario para garantizar el cumplimiento de las leyes y, con ello, el ejercicio de los derechos naturales; a partir de ello cabría interpretar el PP como un principio que permite establecer la justicia de aquellas acciones del gobernante que efectivamente *respondan a las demandas del pueblo* (Williams, 1983, p. 152).²²

²⁰ Como observaremos al final de esta sección, los principios de *contrato originario* y de *voluntad general* también operan como principios de legitimidad fundados en la idea de un consentimiento *posible*, no en la idea de un consentimiento *actual*. Tanto Kant como otros contractualistas modernos —Locke y Rousseau, entre ellos— invocan el *consentimiento* público como criterio de legitimidad (de las leyes o de las acciones del gobernante). Sin embargo, en el caso de Kant se alude a la mera *posibilidad* de un consentimiento general, lo cual supone, desde luego, importantes diferencias en relación con la idea de consentimiento reivindicada en los textos rousseauianos. Véase Beade (2013, pp. 59-84).

²¹ En un interesante artículo acerca de las diversas concepciones del *público* en los escritos político-jurídicos kantianos, Davis observa que el *público* implicado en la formulación del PP no es el *público* constituido por el *mundo de los lectores* (WA), ni el aquél constituido por la comunidad académica o filosófica (SF), ni desde luego el *pueblo* entendido como comunidad empírica, sino que se trata allí de un *público ideal* constituido por sujetos puramente racionales, que no tolerarían acciones gubernamentales que vulnerasen sus derechos, en el caso hipotético de que fuesen consultados (Davis, 1992, pp. 180s.).

²² Davis considera que la interpretación de Williams es incorrecta en todos los aspectos relevantes, e insiste en que el PP no requiere de un consentimiento real, ni exige que el gobernante atienda a demandas sociales empíricamente dadas (1992, pp. 417-418). Si bien a partir de la idea de *contrato*

Por nuestra parte, entendemos que el PP, tal como Kant lo concibe, no exige la implementación de mecanismos democráticos vinculados a la construcción colectiva del consenso (véase Davis, 1991, p. 419):²³ no requiere que el pueblo valide las decisiones del gobernante, ni tampoco debería ser invocado por aquél a fin de reclamar al poder político que rinda cuenta de sus acciones.²⁴ De manera similar, los principios de *contrato originario*, de *voluntad general* y de *consentimiento* esbozados en los escritos *Respuesta a la pregunta: qué es la Ilustración* (WA), *En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica* (TP) y *La metafísica de las costumbres* (MS), parecen estar destinados para uso exclusivo del gobernante, y no autorizan al pueblo a emitir juicio acerca del modo en que es administrada la constitución. Antes de concluir esta sección, analizaremos brevemente estos principios, a fin de considerar su relación con el PP.

En *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, Kant hace referencia implícita a la idea de un *consentimiento* posible, en el contexto de una discusión acerca de las condiciones requeridas para el avance de la Ilustración. Allí observa que el destino de la naturaleza humana consiste en progresar, y que un aplazo intencional de ese progreso por parte del poder público implicaría vulnerar un *derecho sagrado* de la humanidad (WA, Ak. VIII, 39). En este marco, señala que

social cabría inferir que el pueblo conserva la capacidad de juzgar el modo en que el gobierno administra las leyes, Kant niega explícitamente que esa consecuencia pueda ser derivada de la noción de *contrato*: una vez delegado el poder en favor del representante, el pueblo ya no tiene derecho a juzgar acerca del modo en que se administra la constitución, sino que debe simplemente obedecer (TP, Ak. VIII, 300). Por nuestra parte, consideramos que las objeciones de Davis a la interpretación propuesta por Williams son acertadas, y que el PP, tal como Kant lo formula, no concede al pueblo la capacidad de oponer resistencia a las acciones o decisiones de quienes ejercen el poder político. Esto no implica, sin embargo, que el principio carezca de validez o aplicación prácticas: por el contrario, observaremos que su validez en el dominio empírico puede advertirse si se considera el marco normativo en el que el principio es formulado,

²³ Cabe señalar, sin embargo, que la concepción kantiana del *uso público de la razón* sí podría ser interpretada en esa línea, y esta es la lectura que proponen, de hecho, otros intérpretes, O'Neill, entre ellos. Así señala la autora que la idea de *razón pública*, idea que "aporta la base para justificar pretensiones normativas, incluyendo pretensiones éticas y políticas fundamentales, ha adquirido una nueva resonancia en las últimas décadas" (O'Neill, 2016, p. 308). Sin embargo, no resulta claro en qué sentido el carácter público del razonamiento puede dar lugar a una justificación colectiva de las normas que rigen la sociedad civil. Para un análisis de esta cuestión, véase O'Neill (2016, pp. 309ss).

²⁴ Si bien Kant reivindica el derecho de los individuos de manifestar públicamente —a través de escritos— sus críticas acerca del modo en que se administra la constitución y declara que la exigencia de obediencia sin libertad de expresión resulta opresiva (Williams, 1983, pp. 152s.), el pueblo no puede oponer resistencia activa al poder del gobernante ni está autorizado a invocar el principio del *contrato social* (o el PP) para justificar actos de rebelión. Para un análisis de los argumentos aducidos por Kant en su impugnación kantiana del derecho de resistencia, véase Beade (2014a, pp. 259-294).

lo que a un pueblo no le resulta lícito decidir sobre sí mismo, menos aún le cabe decidirlo a un monarca sobre el pueblo; porque su autoridad legislativa descansa precisamente en que reúne la voluntad íntegra del pueblo en la suya propia (WA, Ak. VIII, 39-40).

Más allá de que el pasaje presenta cierta ambigüedad en lo que respecta a la figura del monarca y su *autoridad legislativa* (autoridad que no correspondería, en rigor, al monarca —como miembro del poder ejecutivo— sino al poder legislativo), interesa destacar aquí la apelación a la idea de una *voluntad íntegra del pueblo* como principio a partir del cual puede establecerse la legitimidad de una acción gubernamental: la voluntad del monarca *no debería ser otra* que la del pueblo, lo que equivale a afirmar que las decisiones de aquél deberían coincidir con aquello que el pueblo decidiría sobre sí mismo, si estuviese en condiciones de hacerlo.

El principio de representación política —entendido en clave contractualista— implica que quienes ejercen el poder político deben gobernar según los intereses de aquellos a los que representa. De aquí se deriva, naturalmente, un principio de *consentimiento*: el gobernante deberá proceder de manera tal que sus acciones puedan ser consentidas por el pueblo, ya que el poder de aquél se origina en un *contrato* voluntario de los miembros de la comunidad, quienes deciden ceder una parte de su libertad natural a fin de constituir tal poder, con el propósito de que sea garantizado el ejercicio de sus derechos. Ahora bien, pese a que en el pasaje citado Kant no alude de manera explícita a la noción de consentimiento, resulta claro que se invoca allí, implícitamente, un consentimiento *ideal* (no un consentimiento *real* o *actual*): en efecto la *voluntad íntegra del pueblo* es una *idea*, una abstracción teórica, no solo porque resultaría sumamente complejo que el gobernante consultara al pueblo en cada una de sus decisiones, sino además porque la *voluntad unida del pueblo* —i.e. el consentimiento *unánime* de los miembros de la comunidad política— solo puede darse *idealmente*. En el pasaje citado subyace, pues, la idea de un *consentimiento posible*, como criterio general que permitiría establecer *a priori* la justicia o legitimidad de las acciones del gobernante.

En el escrito *En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*, Kant invoca, una vez más, el mencionado principio, esta vez en el marco de una discusión acerca del *contrato originario*

y de los fundamentos *a priori* de toda constitución civil legítima —*libertad, igualdad e independencia civil*—. Luego de establecer el sentido y alcance de la idea de *contrato*, y de argumentar en contra del *derecho de resistencia* (derivado, por algunos autores, a partir de dicha idea), el filósofo reivindica el derecho de libre expresión, caracterizándolo como “el único paladín de los derechos del pueblo” (TP, Ak. VIII, 304).²⁵ El derecho del súbdito de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que se considere injusto en las disposiciones del gobierno es un *derecho inalienable* del ser humano, y “siempre que se mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive”, impone un límite a las acciones del gobernante, que en ningún caso deben vulnerar ese derecho fundamental. En ese contexto, Kant reformula el principio esbozado, años antes, en el escrito sobre la Ilustración, y declara que “el principio universal con que un pueblo ha de juzgar sus derechos *negativamente* [...] está contenido en esta sentencia: lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo” (TP, Ak. VIII, 304). Tanto en el texto de 1784 como en este escrito de 1793, el consentimiento (ideal) del pueblo es invocado como un criterio que debe ser aplicado por el gobernante a fin de asegurar la legitimidad de sus acciones o decisiones: siendo la tarea propia de éste velar por los derechos del pueblo, cualquier acción que implicase una violación de tales derechos, deberá considerarse injusta.

En el mismo escrito Kant introduce un principio análogo, para establecer, no ya la legitimidad de las acciones del gobernante, sino la legitimidad de las leyes. Al referirse al *contrato originario* o *pacto social*, entendido como coalición de las voluntades particulares para constituir una voluntad comunitaria y pública, señala que se trata aquí una

²⁵ Más adelante añade: “En toda comunidad tiene que haber una obediencia sujeta al mecanismo de la constitución estatal, con arreglo a leyes coactivas (que conciernen a todos), pero a la vez tiene que haber un *espíritu de libertad*” (TP, Ak. VIII, 305). La exigencia de obediencia incondicionada a las leyes sin que reine un *espíritu de libertad* resultará opresiva e ilegítima, ya que “la intercomunicación es una vocación natural de la Humanidad”, un derecho sagrado e inalienable. Cabe señalar que el derecho de libre expresión y el derecho de libre pensamiento son concebidos, por Kant, como derechos complementarios (véase WDO, Ak. VIII, 144; Refl. 2565, Ak. XVI, 419; Refl. 2564, Ak. XVI, 418-419; Refl. 2566, Ak. XVI, 419-420). La noción de una razón *comunicativa* y *participativa* alude a la exigencia de una discusión colectiva y pública como instancia necesaria a fin de garantizar la objetividad de los juicios individuales. Véase Deligiorgi (2005, pp. 143-144, 2002, pp. 143-159) y Beade (2014c, pp. 79-105).

mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *podieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se haya la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública (TP, Ak. VIII, 297).

Si fuera *imposible* a todo un pueblo otorgar su conformidad respecto de una ley, ésta no será legítima; pero si fuese *al menos posible* prestar tal conformidad, deberá aceptarse su legitimidad. Ahora bien, si el legislador incumpliese esta idea de *contrato* (si dictara una ley que no podría recibir consentimiento unánime), aun así, el pueblo estaría obligado a obedecerla, ya que éste “no sigue teniendo el derecho de emitir constantemente juicio sobre cómo debe ser administrada tal constitución” (TP, Ak. VIII, 299). El poder público es irresistible, y la idea de un *contrato originario* en modo alguno autoriza a los súbditos a rebelarse contra la autoridad pública. Nuevamente, se trata aquí de un principio que permite establecer *a priori* la legitimidad de las leyes, pero que no autoriza al pueblo a desobedecerlas, y en tal sentido aclara Kant que el *contrato* es una *idea de la razón*, un concepto que, si bien posee carácter vinculante para el legislador, no concede al pueblo el derecho de rebelarse contra el poder político.

Finalmente, en *La metafísica de las costumbres*, Kant invoca, una vez más, el principio al que acabamos de hacer referencia. En el contexto de una discusión acerca de los efectos jurídicos que se derivan de la unión civil —y a propósito de las atribuciones propias del Jefe supremo del Estado—, señala que “lo que la voluntad unida del pueblo no decidiría nunca sobre sus funcionarios civiles, tampoco puede decidirlo sobre él [el pueblo] el jefe de Estado” (MS, Ak. VI, 328).²⁶

Este principio, invocado por Kant en diversos escritos, encuentra su justificación última en una concepción de la libertad como el derecho de no obedecer sino a aquellas leyes a las que se ha dado consentimiento (MS, Ak. VI, 314). Si bien Kant atribuye ese derecho fundamental al *ciudadano* (y no al *hombre* en general), cabe inferir, a partir del análisis de los principios contractualistas que dan sustento a su doctrina política, que solo bajo esa

²⁶ Más adelante reitera el mismo principio: “Lo que no puede decidir el pueblo (la totalidad de los súbditos) sobre sí mismo y sus componentes, tampoco puede el soberano decidirlo sobre el pueblo” (MS, Ak. VI, 329).

condición fundamental —la de un consentimiento unánime ideal respecto de las leyes y de las acciones de quienes las ejecutan— resulta posible articular la *sujeción a la ley* (y al poder público) con la *libertad*, el único derecho innato del ser humano (MS, Ak. VI, 237). La sujeción al sistema legal y político no limita esa libertad natural, inherente a todo hombre, en la medida en que se trata de una sujeción voluntaria, es decir, *consentida*; más aún: tal sujeción no obstaculiza la libertad, sino, por el contrario, la garantiza, bajo la condición de que el poder político sea ejercido en defensa de los legítimos derechos del pueblo, pues en éste reside el origen del poder soberano (MS, Ak. VI, 341).

Como es usual en las teorías contractualistas modernas, el consentimiento torna lícita la cesión de la libertad individual en favor de los poderes representantes y justifica la obediencia política. En pocas palabras: solo el consentimiento legitima la coacción estatal, y en tal sentido es invocado como un principio restrictivo para las acciones del gobernante. Pero el punto que nos interesa destacar aquí es que, en el marco de la doctrina político-jurídica kantiana, se trata de un consentimiento *ideal, posible* —y no *actual*—, y la idea de consentimiento no autoriza, por tanto, al pueblo a rebelarse en caso de un presunto incumplimiento del gobernante respecto de sus obligaciones para con el pueblo.²⁷

Sobre la base de estas consideraciones, podemos formular algunas conclusiones acerca de la relación entre el PP y los principios de *contrato originario* y *voluntad general*. Según indicamos, estos principios invocan la idea de un *consentimiento público ideal* como criterio para establecer la legitimidad de una ley o de una acción del gobernante, mientras que el PP (en su formulación negativa) no apela, en rigor, a ese *consentimiento público*

²⁷ Al dictar y ejecutar las leyes, los poderes públicos actúan *en representación de la voluntad unida del pueblo* (WA, Ak. VIII, 39-40; MS, Ak. VI, 315-316), y si bien el principio de un consentimiento universal, unánime, general, invocado en la noción de *la voluntad unida del pueblo* no puede ser realizado en el plano empírico, en una constitución civil republicana ese principio se traduce en aquel que otorga el poder de decisión al voto mayoritario. “Así, si no cabe esperar aquella unanimidad por parte de un pueblo entero, si todo cuanto podemos prever que se alcance es únicamente una mayoría de votos [...] resulta que este mismo principio, el de contentarse con la mayoría, en tanto principio aceptado por acuerdo general y consiguientemente, por medio de un contrato, tendría que ser el fundamento supremo del establecimiento de una constitución civil” (TP, Ak. VIII, 296). Si bien resultaría equívoco considerar el principio de consentimiento como un principio *democrático* —teniendo en cuenta las críticas que Kant formula, de manera explícita, a la democracia como régimen político o “forma de la soberanía” (véase Zef, Ak. VIII, 351-353)—, podríamos reconocerlo, sin embargo, como un principio fundamental de republicanismo, forma de gobierno asentada en la idea del derecho. En una constitución republicana el ejercicio del poder político estará orientado a la defensa y garantía de los derechos naturales del ser humano, y las acciones del gobernante deberán ser tales que pudiesen ser consentidas por la voluntad unida de todo el pueblo.

ideal respecto de las acciones del gobernante, sino que establece únicamente que aquella acción cuya máxima, en caso de ser publicitada, frustrara sus propósitos, será injusta.²⁸ Ahora bien, más allá de esta diferencia (que hace a la especificidad de estos diversos principios), se trata de principios vinculantes para el gobernante o el legislador, pero que no han de ser invocados, sin embargo, por el pueblo —como posible justificación de un acto de resistencia—. En el caso del PP, ni su formulación *negativa* ni su formulación *positiva* o *afirmativa*²⁹ impulsan mecanismos ligados a lo que —haciendo uso del vocabulario político actual— calificaríamos como *rendición de cuentas*.³⁰ Puede afirmarse, por consiguiente, que el principio carece de auténticas proyecciones democráticas, aunque no por ello debe negarse su relevancia, ligada —tal según veremos— a su sentido normativo.³¹

²⁸ Cabe señalar que no se sostiene aquí que tales máximas son injustas *porque* no admiten ser publicitadas, sino que la imposibilidad de que devengan públicas es una *señal* o *signo* de su injusticia; si aquéllas no pueden hacerse públicas es porque resultan contrarias al derecho, siendo esta incompatibilidad con el derecho aquello por lo que son *injustas*.

²⁹ Kant propone, en efecto, “otro principio del derecho público”, en este caso, afirmativo: “Todas las máximas que requieran de la publicidad para no frustrar su propósito coinciden unánimemente con el derecho y la política. Porque si no pueden alcanzar su fin sino mediante la publicidad, entonces tienen que ser conformes al fin general del público, la felicidad, con lo cual coinciden con la auténtica tarea de la política, cual es la de que el público esté contento con su situación. Pero si este fin *solo* debe conseguirse por medio de la publicidad, esto es, mediante la eliminación de toda desconfianza contra sus máximas, entonces también tienen que venir a concordar con el derecho del público, pues tan solo en ese derecho se posibilita la unión de todos los fines. Tengo que posponer para otra ocasión el ulterior desarrollo y explicación de este principio. Ahora solo señalo que es una fórmula trascendental a partir de la eliminación de todas las condiciones empíricas relativas a la teoría de la felicidad como materia de la ley y la mera consideración de la forma de la legalidad universal” (ZeF, Ak. VIII, 386). Esta segunda formulación (*positiva* o *afirmativa*) del PP recibe un tratamiento más breve que la primera: en este caso no se proponen ejemplos a fin de ilustrar su posible aplicación, y se aplaza su desarrollo “para otra ocasión”. Kant señala simplemente que, si se “eliminan” o suprimen las consideraciones relativas a la felicidad —tal como exige la perspectiva trascendental bajo la cual el filósofo aborda las cuestiones jurídico-políticas— se arriba entonces a esta *fórmula trascendental afirmativa*. Así como en el ámbito moral Kant rechaza toda consideración de la felicidad como un principio de la moralidad, así también en el ámbito político señala que los principios del buen gobierno no deben orientarse a la felicidad del pueblo, sino a la garantía de sus derechos (TP, Ak. VIII, 301; véase ZeF, Ak. VIII, 379).

³⁰ Mientras la primera fórmula permite establecer la injusticia de ciertas máximas, la segunda propone un criterio para establecer su justicia: si una máxima *necesita ser hecha pública para que la acción prospere*, entonces es justa. En su análisis de esta segunda formulación (positiva) del PP, Williams observa que de esta fórmula cabe inferir que, para que una política de gobierno sea justa, no solo debe ser pasivamente aceptada por el pueblo, sino que debe ser *activamente* apoyada por él. Esta segunda formulación del PP estaría orientada para uso del pueblo, que podría invocarla a fin de juzgar si el soberano ha actuado en defensa de los genuinos intereses de la comunidad (Williams, 1983, p. 152). Por nuestra parte, no coincidimos con esta interpretación: tanto la primera como la segunda fórmula están destinadas, según entendemos, para uso de quienes ejercen el poder político; y el principio de desaprobación pública o de consentimiento público invocado en ambos casos es de carácter *ideal*, tal como hemos señalado en nuestro análisis previo.

³¹ La concepción de la publicidad como principio de legitimidad de los actos de gobierno —y como dimensión esencial del Estado de derecho—, surge en el pensamiento filosófico-político moderno y ha tenido un notable impacto desde entonces. Señala Garzón Valdés, a propósito de este punto, que la

3. El PP en el contexto de una metafísica jurídica normativa

En la sección anterior hemos señalado que el carácter meramente *ideal* del *público* tácitamente implicado en la formulación del PP plantea dificultades en lo que respecta a su posible eficacia empírica: en efecto, si se trata de allí de una comunidad hipotética de individuos racionales —que rechazarían o consentirían de manera unánime ciertas máximas—,³² ¿hasta dónde alcanzan las implicancias prácticas del principio y en qué medida puede resultar útil en el ámbito de la *praxis* política concreta?

Una posible respuesta a esta pregunta puede esbozarse si consideramos el carácter normativo del PP. En primer lugar, este principio no describe algo que *de hecho* suceda ni exige, según indicamos, una condena o desaprobación empírica como criterio para establecer la injusticia de una acción política, sino que se limita a establecer aquello *que debería* suceder en un plano ideal (aquello que aprobaría o rechazaría una comunidad política cuyos integrantes juzgaran las acciones de quienes ejercen el poder político a partir de criterios puramente racionales). Consideramos que la validez del PP debe evaluarse en función de este sentido normativo: formulado al interior de una teoría jurídico-política que procura establecer *lo que debe suceder* (según

mayoría de las constituciones modernas de los Estados democráticos incluyen disposiciones expresamente referidas a la exigencia de publicidad en el proceso jurídico-político (Garzón Valdés, 1993, pp. 77s.). La delimitación pública de lo justo y lo injusto es el fundamento de la seguridad jurídica. El carácter público de las sesiones parlamentarias expresa esa noción básica de las monarquías constitucionales modernas y de las repúblicas democráticas contemporáneas. El carácter público de las decisiones presupuestarias, el derecho de expresión entendido como derecho de comunicar las propias ideas sin ser censurado por ello, o de brindar o recibir información, los mecanismos vinculados a la rendición de cuentas (como instancia decisiva para el funcionamiento de la democracia) fueron configurando una idea de la publicidad del proceso político. Como observa Garzón Valdés, esta noción kantiana ha sido recuperada en algunas de las teorías contemporáneas de la justicia: “El principio de publicidad se convierte en Kant, por razones conceptuales, en principio de legitimidad: por definición, sólo aquellas acciones y propósitos que pueden ser expresados abiertamente son legítimos. También, según John Rawls [...], la condición de la publicidad es fundamental para justificar las reglas y las demás instituciones con la ayuda de un consenso hipotético. La idea de consenso presupone el conocimiento de aquello a lo que se consiente. Cuando se trata de un consenso hipotético, como el supuesto por las teorías contractualistas de orientación kantiana, la publicidad es condición necesaria del consenso justificante” (1993, p. 80). Como principio normativo, el PP “exige la «accesibilidad» a los actos de gobierno [...] la publicidad es una propiedad disposicional del Estado de derecho democrático que se pone de manifiesto cada vez que quienes gozan del derecho de información hacen uso de este derecho” (1993, p. 81). “Justamente porque la publicidad es un principio normativo puede servir como criterio para juzgar acerca de la calidad democrática de un sistema político: cuando está presente se habla de razón de derecho, cuando está ausente, de razón de Estado” (1993, p. 83).

³² Quienes integran *el pueblo* —entendido no ya como comunidad *ideal* de seres racionales, sino como comunidad *real*— no coincidirían en su aceptación o rechazo ante cierta acción o decisión política: la unanimidad es altamente improbable en el plano empírico, de allí que el principio de una *voluntad general* (o una *voluntad unida del pueblo*) da lugar al principio de la mayoría, que reconoce en la elección mayoritaria un reflejo (imperfecto o limitado) de una *voluntad general*.

principios puramente racionales), el principio establece condiciones que deberían satisfacer, idealmente, las acciones para ser consideradas justas. Dado que los miembros de una comunidad política real no actúan de manera puramente racional, ni evalúan las acciones de sus gobernantes según criterios puramente racionales (desligados de componentes afectivos, emocionales o ideológicos), solo en tanto nos situemos en esa perspectiva normativa el PP podrá reclamar validez como *criterio de justicia*.

Como hemos observado en la primera sección, Kant establece este *principio trascendental del Derecho público* en el contexto de una reflexión acerca de la relación entre la política y la moral (en vistas a la posibilidad de una *paz perpetua* entre los Estados). Kant aborda este problema —al igual que otros importantes problemas político-jurídicos—, desde la perspectiva del *deber ser*: así concluye que la política *debe* subordinarse a la moral, y que ello es precisamente lo que se requiere como condición para una aproximación constante hacia el ideal de la paz internacional, a través de una consolidación gradual de instituciones del Derecho de gentes.³³ La acción política *debe* subordinarse a las exigencias de la moralidad, pues así lo ordena la razón, y una vez que se asume el carácter vinculante de los preceptos morales (que establecen cómo *debemos* actuar) carece de sentido alegar que no *podemos* satisfacer esa exigencia (ZeF, Ak. VIII, 370).

Ahora bien, destacar el sentido normativo del PP no implica afirmar negar su utilidad para guiarnos en el plano de las acciones políticas concretas. Muy por el contrario: las *ideas de la razón práctica*, caracterizadas por Kant como *principios regulativos* (*contrato originario, voluntad general, republicanismo, cosmopolitismo, paz perpetua*) poseen carácter vinculante, esto es, son ideas representadas por la razón como *fin*es cuya realización constituye un *deber*; y en tal sentido resultan fundamentales para orientarnos en los procesos de transformación de las instituciones político-jurídicas (véase Beade, 2014d, pp. 473-492). Si bien los partidarios del realismo político suelen desestimar el enfoque normativo subestimando su eficacia a la hora de dar respuesta a problemas concretos de la vida política, se trata de un enfoque de enorme potencial para impulsar cambios en las instituciones civiles: en efecto, independientemente de los obstáculos que deberán sortearse en pos de una realización progresiva de ciertos ideales políticos, la

³³ Para un estudio de la propuesta kantiana orientada a esta consolidación del derecho de gentes, véase Kleingeld (2004, pp. 304-325).

representación clara de esos ideales permite idear estrategias que contribuyan a una realización progresiva (si bien parcial) del *ideal*.³⁴

Ahora bien, quizás el punto decisivo que debe considerarse a fin de captar el potencial de la perspectiva normativa sobre la que se asienta la totalidad de la filosofía práctica kantiana es que un *ideal* —una *idea de la razón*— no pierde su relevancia por el hecho de ser tal: muy por el contrario, es en virtud de su carácter modélico que se nos presenta como una tarea a realizar, como una meta cuya realización obliga a extremar los esfuerzos necesarios para avanzar hacia esa meta. En pocas palabras: en el carácter regulativo y vinculante de las *ideas de la razón* reside su auténtico potencial transformador.³⁵

A modo de ejemplo, consideremos la idea de una *paz perpetua*. Kant no sostiene que debemos creer en su factibilidad: solo indica que *debemos actuar según la idea de ese fin*, incluso cuando no existiese la menor probabilidad de que esa idea pudiese ser plenamente realizada.³⁶ Así señala, en *La metafísica de las costumbres*:

³⁴ Kant confía en que el *libre uso público de la razón* posibilitará avanzar en esa dirección. El desarrollo de una *razón pública, comunicativa y participativa* es, para el filósofo, una condición necesaria en el proceso de transformación política. Tanto en WA como en SF, Kant asigna al filósofo la función de servir al interés de la verdad y de defender los derechos del pueblo, a través de un libre análisis crítico, racional, capaz de identificar los defectos en la constitución política vigente y de proponer mejoras en vistas a al perfeccionamiento constante del orden jurídico-político. Esa labor crítica llevada a cabo por los filósofos deberá ser atendida por quienes ejercen el poder político, en quienes recae, finalmente, la responsabilidad de impulsar los cambios necesarios (véase Beade, 2014b). Para un análisis pormenorizado del rol que Kant asigna a los filósofos en el progreso político, véase Gerhardt (2009, pp. 284-302).

³⁵ Señala Laursen que el lenguaje kantiano de la *publicidad* conlleva un potencial subversivo, transformador. Kant amplía este concepto más allá del uso que se le daba en los círculos intelectuales de la época y lo integra en una teoría política en la que el concepto, pese a su carácter aparentemente inocuo, permitiría socavar las estructuras de poder e impulsar cambios alineados con los ideales republicanos (1986, p. 600).

³⁶ A propósito del carácter vinculante de la idea de *paz perpetua*, observa Kersting: “Kant no espera que pueda alcanzarse definitivamente una federación mundial estable que evite la guerra. Sin embargo, la paz perpetua es una idea regulativa, necesaria para la política. Sin la doctrina del bien político supremo, la filosofía política de Kant perdería su piedra angular. En la exigencia de la paz perpetua la razón práctica no es ilusoria, sino consecuente. Así como la sujeción de la política a la idea de la república es necesaria en sentido práctico, así también la sujeción de la política a la idea de la paz perpetua es un deber. Ambas exigencias, la exigencia política interna de una eventual republicanización y la exigencia política externa del esfuerzo incesante por establecer la paz, hallan fundamento en un mismo derecho humano innato. La legislación de la pura razón práctica exige categóricamente que trabajemos por la paz perpetua” [“Kant does not expect that a stable world federation that always ward off war can ever be attained. Nevertheless, perpetual peace is a necessary guiding idea for politics. Without the doctrine of the highest political good Kant’s political philosophy would remain without its keystone. In the demand for perpetual peace practical reason is not being fantastic, but consistent. Just as the subjection of politics to the idea of the republic is practically necessary, so the subjection of

la *paz perpetua* (el fin último del derecho de gentes en su totalidad) es ciertamente una idea irrealizable. Pero los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para acercarse continuamente al estado de paz perpetua, no lo son, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal aproximación es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los hombres y de los Estados (MS, Ak, VI, 350).

Más adelante añade:

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 [...]; porque éste no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho. Por tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos 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 [...]. 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... (MS, Ak. VI, 354).³⁷

politics to the idea of perpetual peace is also a duty. Both demands, the internal political demand of eventual republicanization and the external political demand of the unremitting effort to establish peace, are grounded in one and the same innate human right. The rightful legislation of pure practical reason categorically demands that we work for perpetual peace”] (2006, pp. 363-364). El lenguaje normativo que impregna las reflexiones políticas kantianas conlleva un potencial transformador, en la medida en que exhorta a contribuir a la aproximación gradual hacia ciertos fines (la república, el derecho internacional, la paz), independientemente de los obstáculos que pudiesen surgir (y sin duda surgirán) en el proceso de su progresiva realización.

³⁷ En *Hacia la paz perpetua* Kant se refiere en términos análogos a este deber: “Ambos, el amor a la humanidad y el respeto por el *derecho* del ser humano, constituyen el deber, pero el primero solo es un deber *condicionado*, mientras que el segundo por el contrario es un deber *incondicionado* que obliga en términos absolutos y primero hay que asegurarse de no sobrepasar éste para tener aquel, abandonándose al dulce sentimiento del obrar benéfico. Con la moral en el primer sentido, en cuanto ética, viene a coincidir fácilmente la política, a la hora de sacrificar el derecho de los seres humanos en aras de sus jefes. Pero con la moral en el segundo sentido, en cuanto teoría del derecho, ante la que debería doblar su rodilla, la política encuentra muy raramente la ocasión de coincidir con ella y prefiere disputarle toda realidad adscribiendo todos los deberes a la pura benevolencia, Este ardid de una tenebrosa política sería fácilmente desbaratado por la filosofía gracias a la publicidad de aquellas máximas suyas, con tal de que la política se atreviese a consentir que los filósofos no tengan trabas para la publicidad de sus propias máximas [...]. Si el deber, a la par que la esperanza fundada, de hacer realidad el estado de un derecho público, aunque solo sea en un acercamiento que progresa hacia el infinito, es la *paz perpetua*, sucesora de lo que hasta el momento se han denominado falsamente tratados de paz y que son estrictamente armisticios, ésta no es una vana idea, sino una tarea que acometida poco a poco puede aproximarse continuamente a su fin, porque es de esperar que los plazos en que acontezcan progresos homologables irán siendo cada vez más cortos” (Zef, Ak. VIII, 386). Como ha sido notado por algunos especialistas, la esperanza desempeña un rol importante en la concepción kantiana del progreso histórico (Aramayo, 2001, p. 69). El imperativo moral de la esperanza se articula, sin embargo,

Así como las ideas de *republicanismo*, *paz perpetua*, *cosmopolitismo* ostentan un potencial transformador en tanto principios normativos, así también el PP puede ser interpretado como norma, por cuanto establece qué condiciones deben satisfacer las máximas de las acciones políticas para evitar la injusticia. En efecto, el principio ofrece al gobernante un criterio que permite garantizar la concordancia de sus máximas con el concepto de *derecho*. Mientras las acciones del *moralista político* no satisfacen esa condición, y terminan por resultar funcionales al *status quo*, las prácticas del *político moral* encierran un potencial disruptivo, por cuanto se orientan al perfeccionamiento constante de las instituciones políticas y jurídicas.³⁸ Kant se refiere a ello de manera metafórica:

Término, el dios que custodia las fronteras de la moral, no cede ante *Júpiter*, custodio de las lindes del poder, ya que este último se ve sometido a su vez al destino, es decir, que la razón no cuenta con suficiente luz para abarcar de un vistazo la serie de causas predeterminantes que permitirían anticipar con seguridad el feliz o desdichado desenlace del hacer o dejar de hacer de los seres humanos con arreglo al mecanismo de la naturaleza, por mucho que tal previsión se compadezca con su deseo. Sin embargo, la razón sí nos ilumina siempre suficientemente sobre lo que se ha de hacer para permanecer en el carril del deber según las reglas de la sabiduría y cómo arribar con ello al fin final (ZeF, Ak. VIII, 370-371).

En conclusión, al igual que otros principios afines —a los que hemos hecho referencia a lo largo de estas páginas— el PP posee carácter vinculante. La exhortación a avanzar hacia una regulación jurídica de los conflictos entre los Estados —a través de una progresiva consolidación de las instituciones del Derecho internacional— es la respuesta que Kant ofrece como solución

con una concepción teleológica del devenir histórico asentada en la idea de una *Naturaleza providencial* que garantiza el progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección, así como en la idea de disposiciones naturales orientadas a un perfeccionamiento progresivo (Wood, 2006, pp. 258ss.).

³⁸ “Así por ejemplo, un principio de la política moral es que un pueblo deba asociarse en un Estado únicamente según los conceptos jurídicos de la libertad y la igualdad, y este principio no se basa en la prudencia, sino en el deber. No merece la pena prestar oídos a los moralistas políticos, por mucho que mediten sobre el mecanismo natural de una masa humana al ingresar en sociedad, mecanismo que por cierto debilitaría esos principios y arruinaría su propósito, ni tampoco merece la pena prestar oídos a los ejemplos de constituciones mal organizadas en épocas antiguas y modernas, como v.g. las democracias sin sistema representativo, con los que intentar demostrar sus afirmaciones en sentido contrario. Y, sobre todo, no merecen ser escuchados porque una teoría tan nociva acerca del mal acaba por provocar ella misma lo que predice, al homologar a los seres humanos con el resto de las máquinas vivientes con que cohabitan, injertándoles con ello la conciencia de no ser seres libres y convertirlos a su propio juicio en los seres más miserables del mundo” (ZeF, Ak. VIII, 378).

al problema la guerra, el *mal político supremo* (véase Lutz-Bachmann, 1997, pp. 73s.). Si no logramos conciliar la política con la moral, la paz no será posible. En este contexto el PP revela su sentido y alcance: garantizar prácticas políticas acordes con el concepto de derecho, tanto en el plano del Derecho político como en el ámbito del Derecho internacional, es condición última para avanzar hacia una convivencia pacífica de los Estados. Las máximas políticas que soporten la exigencia de la publicidad no serán, en virtud de ello, *justas*, pero podrán serlo,³⁹ y lo serán en tanto contribuyan activamente a promover la paz, el *bien político supremo* (MS, Ak. VI, 355).

Bibliografía

Apel, K.-O. (1997). Kant's 'Toward Perpetual Peace' as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty. En J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (Eds.), *Perpetual Peace. Essays On Kant's Cosmopolitan Ideal* (79-110). MIT Press.

Aramayo, R. R. (2001). *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*. Edaf.

Beade, I. (2013). El concepto kantiano de voluntad pública y su relación con la noción rousseauiana de voluntad general. *Estudios Kantianos*, 1(2), pp. 59-84.

Beade, I. (2014a). La impugnación del derecho de resistencia en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho. En M. Caimi (Ed.), *Temas kantianos* (259-294). Prometeo.

³⁹ “El principio de la incompatibilidad de las máximas del derecho de gentes con la publicidad es una buena muestra de la *discordancia* de la política con la moral en cuanto teoría del derecho. Pero ahora es preciso saber cuál es la condición bajo la que sus máximas concuerdan con el derecho de gentes. Pues no cabe concluir a la inversa que las máximas que soportan la publicidad ya son justas por ello, porque quien tiene el supremo poder decisorio no requiere tener bajo secreto sus máximas. La condición de posibilidad de un derecho de gentes en general es que exista con anterioridad un *estado jurídico*. Pues sin dicho estado no hay derecho público alguno y todo el derecho que puede pensarse fuera de tal estado jurídico, en el estado de naturaleza, es simplemente derecho privado. Antes vimos que un estado federativo de Estados que albergue como propósito el alejamiento de la guerra es el único estado *jurídico* compatible con su *libertad*. Por lo tanto, la concordancia de la política con la moral solo es posible en una unión federativa, que a su vez es necesaria y dada *a priori* conforme a principios del derecho, y toda la prudencia política tiene como base jurídica el establecimiento de esa federación con su mayor contorno posible, un fin sin el cual se revela como una injusticia encubierta por todas las nada sabias argucias de la política” (ZeF, Ak. VIII, 384-385).

Beade, I. (2014b). Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del uso público de la razón en El conflicto de las Facultades. *Isegoría*, 50, pp. 371-392.

Beade, I. (2014c). La posición kantiana en el debate acerca del alcance y los límites de la ilustración del pueblo. *Estudios Kantianos*, 2(1), pp. 79-105.

Beade, I. (2014d). Acerca del carácter regulativo de las ideas de la razón en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 70(2-3), pp. 473-492.

Beade, I. (2016). Reflexiones en torno a la cuestión de la ilustración del pueblo en la filosofía política kantiana. En R. Rovira, R. V. Orden y J. M. Navarro Cordón (Eds.), *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant* (223-229). Escolar y Mayo.

Beade, I. (2017). Ilustración y publicidad en la doctrina política kantiana. En P. Órdenes y G. Alegría (Eds.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad* (138-153). Tecnos.

Beade, I. (2018). La racionalidad crítica y la superación de la crisis de la metafísica. Acerca del carácter público de la razón en la filosofía kantiana. En D. M. López y M. Gaudio (Eds.), *Variaciones sobre temas del Idealismo* (19-44). RAGIF Ediciones.

Davis, K. (1991). "Kant's different Publics and the Justice of Publicity". *Kant-Studien*, 83, 170-184.

Davis, K. (1992). Kantian 'Publicity' and Political Justice. *History of Philosophy Quarterly*, 7(4), 409-421.

Deligiorgi, K. (2002). Universability, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason. *European Journal of Philosophy*, 10(2), 143-159.

Deligiorgi, K. (2005). *Kant And The Culture Of Enlightenment*. State University of New York Press.

Garzón Valdés, E. (1993). Acerca de los conceptos de publicidad, opinión pública, opinión de la mayoría, y sus relaciones recíprocas. *Doxa*, 14, 77-96.

Gerhardt, V. (2009). Refusing Sovereign Power. The Relation between Philosophy and Politics in the Modern Age. En O. Höffe y K. Ameriks (Eds.), *Kant's Moral and Legal Philosophy* (284-304). Cambridge University Press.

- Kant, I. (1993). *Teoría y práctica* [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis, 1793], traducción de M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1993.
- Kant, I. (1999). *La contienda entre las facultades* [Der Streit der Fakultäten, 1798], trad. R. R. Aramayo. Trotta.
- Kant, I. (1994). *Metafísica de las costumbres* [Die Metaphysik der Sitten, 1797], trad. y notas A. Cortina Orts y J. Conill Sancho. Tecnos.
- Kant, I. (2004). *Qué es la Ilustración* [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 1784], trad. R. R. Aramayo. Alianza.
- Kant, I. (2005). *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* [Was heisst: Sich im Denken orientieren?, 1786], trad. C. Correa. Editorial Quadrata.
- Kersting, W. (2006). Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy. En P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (342-366). Cambridge University Press.
- Kleingeld, P. (2004). Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation. *European Journal of Philosophy*, 12(3), 304-325.
- La Rocca, C. (2006). Kant y la Ilustración. *Isegoría*, 35, 107-127.
- La Rocca, C. (2009). Aufgeklärte Vernunft –Gestern und Heute. En H. Klemme (Ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung* (100-123). De Gruyter.
- Laursen, J. (1986). The Subversive Kant: The Volcabulary of 'Public' and 'Publicity'. *Political Theory*, 14(4), 584-603.
- Lutz-Bachmann, M. (1997). Kant's Idea of peace and the Philosophical Conception of a World Republic. En J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (Eds.), *Perpetual Peace. Essays On Kant's Cosmopolitan Ideal* (59-78). MIT Press.
- O'Neill, O. (2016). La concepción de la razón pública en Kant. *Con-textos kantianos*, 4, 305-322.
- Williams, H. (1983). *Kant's Political Philosophy*. Oxford University Press.
- Williams, H. (2011). Metaphysical and not just Political. En S. Baiasus, S. Pihlström y H. Williams (Eds.), *Politics and Metaphysics in Kant* (215-234). University of Wales Press.

Wood, A. (2006). Kant's Philosophy of History. En P. Kleingeld (Ed.), *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace and History* (243-262). Yale University Press.

Zöller, G. (2009). Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft. En H. Klemme (Ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung* (82-99). De Gruyter.

Perpetual Peace or Eternal Peace? Kant, Leibniz, and the Dutch Innkeeper's Sign

MARCO DUICHIN¹

Abstract

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795), one of Kant's most famous, widely read, and influential works, opens with an ambiguous motto oddly inspired by the sign (*At the Perpetual Peace*) of a Dutch innkeeper, upon which a graveyard was painted. Commonly hailed as a proto-pacifist slogan, at times regarded as a satirical word-play to mock readers, or even as a reminiscence of Kant's journey (never undertaken) to Holland, the controversial expression "Zum ewigen Frieden" seems more like a pessimistic warning than an optimistic omen, evoking the "eternal peace" of the dead stated by Christian eschatology, rather than the "perpetual peace" between nations dreamt of by eighteenth-century philosophers. The aim of this paper is to show the underground links connecting Kant's funereal image to Leibniz's picturesque anecdote about an anonymous "Plaisant", "Dutch innkeeper", or "fashionable joker in Holland", which might conceal the intriguing figure of Lieuwe van Aitzema (Dokkum 1600 – The Hague 1669): a Dutch libertine, freethinker, and bon viveur, whose epitaph, inside The Hague's temple, sadly pointed to a tomb as the inevitable haven of rest for those vainly seeking perpetual peace on earth.

Keywords: Kant, Leibniz, van Aitzema, Perpetual peace/Eternal peace, graveyard/grave

¿Paz perpetua o Paz eterna? Kant, Leibniz y el rótulo del posadero holandés

Resumen

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795), una de las obras más famosas, leídas e influyentes de Kant, se abre, como sabido, con un ambiguo lema ("A la Paz perpetua") curiosamente inspirado en inscripción del letrero de una posada holandesa, en que había pintada la lúgubre imagen de un cementerio. Generalmente saludada como un eslogan pacifista *ante litteram*, a veces interpretada como un juego de palabras satírico para burlarse del lector, o incluso como legado de un (nunca cumplido) viaje de Kant en Holanda, la controvertida expresión "*Zum ewigen Frieden*" parece más una advertencia pesimista que una esperanza optimista,

¹ Società Italiana di Studi Kantiani (SISK). Contact: m.duichin@gmail.com.

algo que parece evocar la “paz eterna” del cementerio otorgada a los muertos más que la “paz perpetua” entre las naciones soñada y deseada por los filósofos ilustrados del siglo XVIII. El objetivo de este artículo es demostrar los nexos subterráneos que conectan la imagen del cementerio utilizada por Kant en la pintoresca anécdota, referida al tiempo por Leibniz y destinada a una amplia fortuna, de un anónimo “posadero” o “bromista” de Países Bajos, detrás del que podría esconderse la sugestiva figura del libertino y pensador libre holandés Lieuwe van Aitzema (Dokkum 1600 – L’Aja 1669), quien indicaba mestamente en una tumba la inevitable llegada de cuantos buscaban en vano la paz en la tierra.

Palabras clave: Kant, Leibniz, van Aitzema, Paz perpetua/Paz eterna, cementerio/tumba

Only the dead have seen the end of war.
George Santayana, *Soliloquies* (1922)

1.

One of Kant’s best-known writings is certainly *Zum ewigen Frieden* (= *ZeF*, AA VIII 341-386), regarded by several scholars as his “most famous work” (Lettevall, 2009, p. 135) and “arguably greatest political essay” (Riley, 1995, p. 231): “by far the most important” (Arendt, 1992, p. 7), and perhaps “the most frequently read and influential of all Kant’s political essays” (Shell, 2009, p. 213). Published at Königsberg on October 4, 1795 (Klemme, 1995, pp. 459-460), with a second edition in the following year, and “hailed with enthusiasm on its first appearance” (Armstrong, 1931, p. 197)² in various countries (Prussia, France, England, Switzerland, Denmark, Sweden), this renowned pamphlet, devoted to the Enlightenment topic of *perpetual peace*, was accompanied over time by a great variety of “competing” (Easley, 2004, p. 2), though “contradictory interpretations” (Gallie, 1978, p. 19), and by “many different ways to study and understand” it (Lettevall, 2009, p. 133; see also Cavallar, 1992, pp. 436ff.). Although, when *ZeF* came out, words like

² According to Arsenij Gulyga (2004, p. 279), none of Kant’s works reached such a lively and immediate interest [“Keines von Kants Werken erregte ein so lebhaftes und unmittelbar Interesse”].

‘pacifism’ and ‘pacifist’ were yet unknown in the coeval language,³ it was mainly considered by later critics “a pacifist treatise” (see Gallie, 1978, p. 20), and praised—rightly or wrongly—as “the most theoretically notable work of pacifist thought” (Archibugi, 1992, p. 369).⁴

Kant, however, was not a “pacifist”, at least in the canonical meaning of the term.⁵ Pacifism, quite influenced by *philanthropic* and *religious* ideas of evangelical origin, totally alien to the Kantian *juridical* perspective (*ZeF*, AA VIII 357. 32-33; *MS*, AA VI 352. 08-09; see also Gerhardt, 1995b, pp. 217ff.),⁶ believes *peace* is the *supreme good*, to be pursued *at all times, in all ways, and at all costs*, unconditionally rejecting *war* as the *absolute evil*.⁷ Kant, on the contrary, despite being a “Friedensfreund” (Görland, 1924), a “Friedensadvokat” (Cavallar, 1992, p. 392), and a keen supporter of “the pursuit of peace by means of law” (Bobbio, 1984², p. 142), was overtly opposed to peace “at any price” (*um jeden Preis*) (Cavallar, 1992, pp. 387, 392), which he thought was a worse evil than war if it was founded on the cemetery of liberty (*auf dem Kirchhofe der Freiheit*), that is, on the grave of universal tyranny (*allgemeine Alleinherrschaft*) and the most horrible despotism (*schrecklistische Despotismus*) (*ZeF*, AA VIII 367. 17-20, 26-27; *RGV*, AA VI 34 n.; *MAM*, AA VIII 120. 06-07; *TP*, AA VIII 310-311; see

³ The terms ‘pacifism’ and ‘pacifist’ postdate Kant. They were coined and came in use only in the 1800s – 1900s (de Radonvilliers, 1845², p. 446; Arnaud, 1901; see also Röttgers, 1989, pp. 218ff.).

⁴ According to Pierre Hassner, for instance, Kant was a sort of philosophic proto-pacifist, “introducing philosophy into pacifist utopia”, and “pacifist utopia into philosophy” [“introduceur de la philosophie dans l’utopie pacifiste [et] de l’utopie pacifiste dans la philosophie”] (1961, p. 667). For a criticism on *ZeF*’s pacifistic interpretations, see Gallie (1978, pp. 19ff.; Cavallar, 1992, pp. 383ff.; Curi, 2010, pp. 108ff.).

⁵ “Kant is not a pacifist” [“Kant ist also nicht Pazifist”] (Hoffmeister, 1934, p. 10; see Cavallar, 1992, p. 392); “Kant was not a pacifist, but rather a passionate legaliser” (Gallie, 1978, p. 20); “the standard picture of Kant as an intransigent pacifist [...] is rather one-sided” (Caranti, 2006, p. 29); “Kant is not himself a pacifist” (Fiala, 2014). For similar views (“nicht pazifistisch”), see Saner (1967, p. 339); Mertens (1995, pp. 296ff.); Orend (1999, p. 339); Curi (2010, pp. 108ff.); Duichin (2012, pp. 113ff; 2014, pp. 314ff.); *contra* Bloch (1969, p. 369: Kant was an “unconditional anti-bellucist” [“unbedingten Antibellicisten”] and “radical pacifist” [“radikalen Pazifisten”]). For the proper meaning of “pacifism”, see Narveson (1965, pp. 259ff.); Bobbio (1984², pp. 149ff.); Bleisch & Struß (2006); Fiala (2014).

⁶ According to Sharon Anderson-Gold (2006, p. 137), Kant “maintains that the principle is not *philanthropic* but *juridical* and that it is only under conditions of cosmopolitan right can we be assured that progress toward perpetual peace will be possible” (italics are mine). For Rebecka Lettevall (2009, p. 133), one difference between the fundamental ideas of the pacifist movement and the peace philosophy of Kant “is the view of religiosity from which Kant distances himself”.

⁷ See, e.g., Desiderius Erasmus Roterodamus, *Querela Pacis* (1517), Lugduni Batavorum, Ex officina Joannes Maire (1641, p. 51): “There is so scarcely any peace so unjust, but it is preferable, upon the whole, to the justest war” [“*Vix ulla tam iniqua pax, quin bello vel aequissimo sit potior*”]. According to Kant, instead, “Only right is unconditional, peace as aim is conditional” [“Nur das Recht ist unbedingt, der Friede als Zweck ist bedingt”] (Cavallar, 1992, p. 392).

Saner, 1967, p. 339; Arendt, 1992, p. 53).⁸ From this point of view, Kant's conception reveals some analogies not so much with the exponents of evangelical tradition (e.g. the peacemonger Erasmus of Rotterdam) (Curi, 2010, p. 108),⁹ but with a philosophic trend (including, among others, Leibniz, Herder, and Hegel) which held that *perpetual peace*—not as the everlasting reign of peaceful relations between states, but rather as the quiet and eternal peace of graveyards—¹⁰can be compared to *stagnation* and *death* (Duichin, 2014, p. 338).¹¹ Now, “Is peace the stagnation that could also be called death?” (Arendt, 1992, p. 52; see also Khalip, 2011, pp. 243ff.).

2.

The early conceptual identification of *death* with *perpetual peace*, in its “metaphysical, indeed transcendental commitment underlying the desire for Eternal Peace” (Behnke, 2008, p. 515; see also Santayana, 1922, pp. 101-102), i.e., the *sempiternal rest* granted to the dead, belongs to the devotional language of religious piety and the Christian funeral liturgy. The ritual formula *Requiem aeternam / det tibi Dominus / et lux perpetua / luceat tibi* (“May the Lord grant you eternal rest and may perpetual light shine upon you”) is frequently engraved on ancient Christian tombs from the 5th century onwards (Aurigemma, 1932, pp. 133ff.; see also Lattimore, 1942, pp. 164ff.; Tosi, 1991, p. 291). In the plural form, with the addition of the final clause

⁸ According to Patrick Riley (1995, p. 231), Kant's point “is that one must have the right kind of eternal peace – not the peace of exhaustion and desperation under ‘universal despotism’, but a peace constantly renewed by the citizens of a universe of republics”.

⁹ “The great voice of Erasmus condemns war as an *absolute evil*, in the name of the need for peace which is identified by him with the *evangelical message*” [“la grande voix d’Erasmus condamne la guerre comme un *mal absolu*, au nome d’une exigence de paix qui se confond pour lui avec le *message évangélique*”] (Ferrari, 2000, p. 135; italics are mine); “The teachings of Jesus Christ were the main source of inspiration for Erasmus” (Van Heerikhuizen, 2008, p. 409). *Contra* Friedrich (1970, p. 10): “The deep Christian faith of Erasmus finds its counterparts in Kant's categorical Imperative”.

¹⁰ According to a suggestion of Andreas Behnke (2008, pp. 513ff.), *Zum ewigen Frieden* is “a metaphysical and transcendental rather than political project”: it “necessarily produces the ‘peace of the graveyard’”, and, consequently, the title of Kant's essay “should be translated as *Eternal Peace*, thus maintaining the notion of a transcendental, rather than political or phenomenal realm within which such peace can only be realised.”

¹¹ See G. G. Leibnizius, *Codex Juris Gentium Diplomaticus. Dissertatio I/1* (1693), in *Opera Omnia* (= *OO*), ed. L. Dutens, Genevae, apud Fratres De Tournes, 1768, vol. IV/3, pp. 287-288; J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784/1791), in *Sämtliche Werke*, Hildesheim, Olms, 1978, vol. XIII, p. 353; G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802/1803), in *Werke in 20 Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, vol. II, pp. 481-482; *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), in *Werke*, vol. VII, p. 492. See also Kant, *KU*, AA V 263; *EaD*, AA VIII 325ff.

Requiescant in pace (“May they rest in peace”), it would be adopted in the popular prayer, and codified in the liturgical oration for the dead,¹² whose *Introitus*, arising from the apocryphal *IVth Book of Ezra* (2, 33ff.), says: *Requiem aeternam / dona eis, Domine / et lux perpetua / luceat eis* (“Eternal rest grant unto them, o Lord, and let perpetual light shine upon them”).¹³

The eschatological significance of this formula reappears, to give just one example, in *The End of All Things* (1794), a cryptic essay published by Kant a few months before *ZeF*,¹⁴ and conceptually close to it (Pieper, 1950, pp. 100ff.; Duque, 1996, p. 192). Here, the motif of “perpetual peace” is treated in the light of philosophy of religion, philosophy of history, and apocalyptic eschatology (Salmony, 1962; Tagliapietra, 2006, pp. 47ff.). Kant’s “apocalyptic mythologem”—repeated symmetrically in *ZeF* (Raio, 2000, pp. 251ff.)—reflects both the ironical topic of “perpetual peace (*ewiger Friede*), i.e. the “end of all wars”, and the eschatological topic of “eternal peace” (*ewige Ruhe*), i.e. the “end of all times” and “all things”,¹⁵ that is—simultaneously—the “beginning of eternity” (*Anfang der Ewigkeit*) (*EAD*, AA VIII 327-328),¹⁶ symbolized by the metaphoric image of the graveyard: “the severe place that nothing gives back” (*EAD*, AA VIII 327. 14-15).¹⁷ This kind of conceptualization of peace, “with its religious and metaphysical connotation” (Behnke, 2008, p. 513),¹⁸ is clearly connected to the old Christian idea of *pax aeterna* with the decisive difference, however, that the *eternal heavenly peace* had become *perpetual peace on earth*: “its realization did not imply the end of time, only the end of history” (Stråth, 2015, p. 277).¹⁹

¹² “The church has a poetical and melancholy prayer, that the souls of the faithful departed may rest in peace” (Santayana, 1922, p. 102).

¹³ *Thesaurus Precum Latinarum* (= *Treasury of Latin Prayers*, ed. Martin online, 1998), s.v. ‘Requiem aeternam’; Tosi (1991, p. 291); Adeleye et al. (1999, p. 343).

¹⁴ *Das Ende aller Dinge* (= *EaD*, AA VIII 325-339); see Kant to J. E. Biester, April 10, 1794 (*Br*, AA XI 497).

¹⁵ For “perpetual peace” as “the irenic ideal of the apocalyptic eschatology”, see Tagliapietra (2006, p. 83).

¹⁶ “As distinguished from ‘perpetuity’ – an indefinite extension in time – ‘eternity’ can also designate the unlimited existence of a thing in a (theoretically inaccessible) non-temporal dimension” (see Behnke, 2008, p. 514 n1). Thus, according to Kant, within eternity there is also eternal peace [“In der Ewigkeit ist auch der Friede ewig”] (Jüngel, 2009, 2011).

¹⁷ See von Haller (1743, p. 150): “Eternity holds him in its strong arms / in the severe place / which nothing gives back” [“*Ihn aber hält am ersten Orte | Der nichts zurück läßt | Die Ewigkeit mit starken Armen fest*”]. According to his biographer Borowski (1969, p. 71), Kant knew most of Haller’s poems by heart.

¹⁸ Such a metaphysical interpretation is stressed by Friedrich (1969, p. xi).

¹⁹ See also Behnke (2008, p. 531): “Eternal peace is the realm of the last man. With him, mankind will have come to an end”. For “the dream of a war to end war”, and “the end of war” as “the end of secular

3.

It is well-known that in the prologue to Kant's *Friedensschrift* of 1795 recurs by way of an epigraph—with a reiteration used to reinforce the title (Haverkamp, 1996, p. 80)—the ambiguous motto 'Zum ewigen Frieden' (At the perpetual, nay, eternal peace),²⁰ commonly taken to be a pacifist message, but expressly presented by Kant himself as the "satirical inscription on a Dutch innkeeper's sign, upon which a graveyard was painted" ["*satirische Überschrift auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirts, worauf ein Kirchhof gemalt war*"] (*ZeF*, AA VIII 343. 01-03; see Shell, 2009, p. 213).²¹ The curious *incipit* of *ZeF*—a metonymy oddly inspired by the prosaic advertisement of a foreign tavern—²² sparked off a variety of contradictory conjectures and interpretations. According to Hannah Arendt, for instance, "Kant's equivocal title" as well as "the ironical tone" of his prologue clearly show that "the essay cannot be taken too seriously" (Arendt, 1992, p. 7; see Falcioni, 2000, p. 17; Fenves, 2003, p. 93; Stammen, 2007, pp. 93ff.; Stråth, 2015, pp. 261ff.).²³ Instead, according to Andreas Behnke, "Kant's acknowledgement that *ewiger Frieden* might conjure up the image of a graveyard where the deceased rest in such *eternal* peace should be taken seriously" (2008, p. 514). Other scholars, in turn, have suggested that, by using a word-play, Kant wanted to mock his readers.²⁴ Moreover, it has also

history", see Walzer (1977, p. 329; see also Freud, *Why War?* [1932], in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, ed. L. Strachey et al., London, Hogarth Press, 1953ff., vol. XXII, p. 206: "Paradoxical as it may sound, it must be admitted that war might be a far from inappropriate means of establishing the largely desired reign of 'everlasting' [*ewigen*] peace".

²⁰ Liaudet (1996, p. 5): *ewigen* may be translated both as eternal and perpetual ["*ewigen* peut être traduit par éternelle ou par perpétuelle"]; see now Behnke (2008, p. 514): "After all, the concept 'perpetual' does not have the same kind of religious and metaphysical connotations as does 'eternal'". According to Volker Gerhardt (1995a, p. 72 n8), "Kant did not appreciate the French translation of 'ewig' as 'perpetual' (instead of 'eternal')" ["Kant die französische Übersetzung von 'ewig' in 'perpétuelle' (statt in 'éternelle') nicht geschätzt [*appreciated*] hat"].

²¹ Whether the innkeeper's sign—Kant adds—had for its object mankind in general or the rulers of States in particular, who are insatiable of wars, or merely the philosophers who dream that sweet dream [perpetual peace], it is open to discussion (AA VIII 343. 03-06; see Curi, 2010, pp. 108-109).

²² Haverkamp (1996, p. 80): "To compare the title of a book with the name of a restaurant means to take metonymy at its name, that is, the preposition *zum*, which names in one instance the 'contents' and in the other, 'place'". For the "equivocation of the German *zum*, whose ambiguity Kant must suddenly become aware of (Latin *de* in one case, *ad* or *apud* in the other)", see Haverkamp (1996, p. 80).

²³ Commenting on *ZeF*, Josef Pieper has written that Kant's optimistic view was "annulled and satirized" in the *Prologue* (1950, p. 100); see also Khalip (2011, p. 261): "the grim belief that peace *will* and *can* happen is satirized in the Dutch innkeeper's sign that begins *Toward Perpetual Peace*"; Shell (2009, p. 213): "*Toward Perpetual Peace* presents itself [imitating the innkeeper's sign] as a fictional device that speaks ironically".

²⁴ Szczepański (2013, p. 33): "The title 'Perpetual Peace' alludes to a satirical inscription on a Dutch innkeeper's sign on which a cemetery was painted. The anecdote prompted me to ask: was the author

been speculated that the title *Zum ewigen Frieden* was merely the by-product of fortuitous (but unsupported) circumstances.²⁵ Finally, a few years ago, a careless commentator—despite Kant was notoriously reluctant to make long journeys, never left (as the most reputable biographers report) his native town (Borowski et al., 1969, pp. 53 [Borowski], pp. 131, 143 [Jachmann], p. 270 [Wasianski]; see Höffe, 1986, p. 10)—even claimed that the old philosopher wrote *ZeF* during a travel to Holland [!], while staying in a tavern named *À la paix perpétuelle*.²⁶

As a matter of facts, the image “which so struck Kant”, of “a graveyard with a sign reading *Pax Perpetua*” (Riley, 1995, p. 231), is not a fanciful ‘odeporic’ recollection, but it is the legacy of an earlier literary adage.²⁷ Many prominent scholars, indeed, have recognized in the prologue to *Zum ewigen Frieden* a further variation on the widespread “graveyard motif” (Filippi, 2004, p. 430), not unusual in learned eighteenth-century circles (Tundo Ferente, 2003, pp. 105-106; Mori, 2008, p. 19), the roots of which lie in a prior tradition, presumably originating with Leibniz²⁸ and destined—thanks to

perhaps mocking his reader?”; see Haverkamp (1996, p. 80): “Kant, in the introduction to his essay *On Eternal Peace* of 1795, comes unexpectedly to speak about the double sense of his title, a word play that at first glance one would not have expected and which he immediately wants to satirize”. Behnke (2008, pp. 513-514, 531), instead, says that “The graveyard that Kant refers to in the introduction of *Eternal Peace*” is more than “an ironic quip”.

²⁵ According to Stammen (2007, p. 93), Kant could have possibly known nearby Königsberg an inn named *Zum ewigen Frieden*; he could have used the inscription of that inn as the title of his topical essay [“Kant habe in der Umgebung von Königsberg einen Gasthof gekannt, der dieses Wirthausschild führte und vom dem Kant die Inschrift ‘Zum ewigen Frieden’ für den Titel seinen aktuellen politischen Schrift genommen habe.”

²⁶ “During his stay in Holland in a tavern named ‘To Perpetual Peace’, the German philosopher Immanuel Kant had the opportunity to write an essay of about a hundred pages concerning the possibility of an eternal peace” [“Alors qu’il séjourne en Hollande dans une auberge baptisée ‘À la paix perpétuelle’, le philosophe allemand Emmanuel Kant y voit l’occasion de rédiger un essai d’une centaine de pages sur la possibilité d’une paix éternelle”] (Brun, 2015).

²⁷ For Stammen (2007, p. 93): the title (including its satirical connotations) has a clear literary origin, and an evident use in philosophical pre-Kantian texts [“So hatte der Titel – auch mit seiner satirischen Konnotation – einer eindeutig literarischen Ursprung und offensichtlich Bereits vor Kant schon Verwendung in philosophischen Texten gefunden”].

²⁸ Cavallar (1992, p. 21): “Kant has borrowed from Leibniz the plastic image of the graveyard-quiet” [“Kant hat das eindringliche Bild von der Friedhofsruhe offensichtlich von Leibniz übernommen”]; Saner (1995, p. 46): “Kant has clearly drawn from Leibniz the image of the graveyard” [“Das Bild vom Friedhof [...] Kant offenbar von Leibniz übernommen hat”]; Riley (1995, p. 231): “Kant owes to Leibniz [...] this celebrated image”; Roldán (2011, p. 91 n14): “Kant would include the same [Leibniz’s] anecdote at the beginning of his essay on peace”; Hamilton (2013, p. 229): “Kant picked up the joke from Leibniz”; see now Aramayo (2018, p. 129 n4): “The image of the cemetery was given by Leibniz in his *Codex Juris Gentium*” [“La imagen del cementerio la dio Leibniz en su *Código diplomático del derecho des gentes*”].

its suggestive impact– to remain in vogue until the mid-1800s (Taswell-Langmead, 1856, p. 20; Sumner, 1874, p. 180).²⁹ Let us have a look at it.

So far as I know, the philosophic motif of *perpetual peace* as a *graveyard for mankind* first appeared (over a century before the publication of Kant’s *ZeF*) in a 1688 essay by G. W. Leibniz written in opposition to French expansionism in Europe: something he accused, recalling Tacitus’s famous invective against the Romans,³⁰ of being an attempt to establish “perpetual peace” in the manner of a despotic “slavery à la Turquie” [“They establish slavery and call it peace”] which would make “peace”, in every respect, like a “cemetery”.³¹ Five years later, Leibniz was to re-use the same motif (*perpetual peace* = *cemetery*)³² in the Latin *Preface* of *Codex Juris Gentium* (1693),³³ and again in a letter dated June 4, 1712 to Jean-Léonor de Grimarest, the biographer of Molière, to support his own criticism on the chimerical *Project for Perpetual Peace* by the Abbé de Saint-Pierre.³⁴ Warmly welcomed and divulged, during the 18th century, by the French

²⁹ Also, the German poet Friedrich Hölderlin (1770 – 1843) “used Kant’s Dutch innkeeper’s sign in one of his later poems [*The Happy Life*]” (Haverkamp, 1996, p. 82).

³⁰ Tacitus (*Agricola*, 30, 4): “They make a desert, and call it peace” [“*ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*”].

³¹ G.W. Leibniz, *Réflexions sur la déclaration de la guerre* (1688), in *Sämtliche Schriften und Briefe* (= *SSB*), hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Akademie Verlag, 1986ff., S. IV, vol. III, p. 131: “They [the French] had undoubtedly the good grace to speak about perpetual peace, not knowing any other peace than the Turkish slavery. *Where they have established slavery, they call it peace*. But we must refer to the sign of an eternal peace, i.e., to the cemetery; and this fine title was taken by some joker as a sign for his house” [“Ils [the French] ont sans doute fort bonne grâce de parler de paix perpétuelle, eux qui n’en connaissent que celle d’un esclavage général à la Turquie. *Ubi servitutem stabilierint, pacem vocant*. Mais il faut les renvoyer à l’enseigne d’une éternelle paix, c’est-à-dire au cimetière, que quelque plaisant avait pris pour enseigne de sa maison avec ce beau titre”].

³² For Leibniz’s parallelism between “perpetual peace”, “cemetery”, and “universal monarchy”, see Robinet (1994, pp. 243-244).

³³ *Codex Juris Gentium*, OO IV/3, pp. 287-288: “So, a fashionable joker in Holland after he had attached to the façade of his house, according to the local custom, a sign which read ‘perpetual peace’, had placed under this fine slogan a picture of a cemetery–Since there death does bring about peace” [“Itaque elegans nugator in Batavis cum more gentis signum pro domo suspendisset, *pacis perpetuae*, pulchro titulo figuram *cæmeterii* subjecerat. *Ibi scilicet mors quietem fecit*”].

³⁴ Leibniz to J.-L. Grimarest, June 4, 1712, OO V, pp. 65-66: “I have seen something about the project by the Abbot of *St. Pierre* in order to keep a perpetual peace in Europe. I remember the sign of a cemetery bearing this motto: perpetual peace; in fact, the dead do not fight any longer, but the living are of another humor” [“J’ai vu quelque chose du projet de Mr. de *St. Pierre* pour maintenir une paix perpétuelle en Europe. Je me souviens de la devise d’un cimetière avec ce mot: *pax perpetua*; car les morts ne se battent point, mais les vivants sont d’une autre humeur”]. On this letter see Cavallar (1992, pp. 21-22); Riley (1995, p. 231); Roldán (2011, p. 91); Stråth (2015, p. 267); Aramayo (2018, p. 129 n4).

philosophers B. de Fontenelle (1716)³⁵ and J.-B. d’Alembert (1755),³⁶ Leibniz’s *topos* finally came, in a roundabout way, to the attention of Kant,³⁷ who was so impressed by it that he used the same image (without quoting the source) in his 1795 *Friedensschrift*, where the words “graveyard” (*Kirchhof*) and “grave” (*Grab*) are oftentimes related to the peace utopias of the Enlightenment thinkers (*ZeF*, AA VIII 343. 03; 347. 06-07; 357. 04-05; 367. 26-27).³⁸

When Kant’s essay was published, the title *Zum ewigen Frieden* must have sounded “equivocal” and “ambivalent” (*doppelsinnig, doppelbödig*) to the ears of the German public of the time.³⁹ While on the one hand, following the coeval works of European *Aufklärung* (e.g. the aforesaid Saint-Pierre’s *Project*), Kant made a customary use of the stereotyped formula of “perpetual peace” between states (*ewiger Friede = pax perpetua*), on the other hand he conjured up the “great graveyard of mankind”, that is, “the peace of the beyond” (*Friedhofsruhe = sempiterna pax*), just associated by Christian eschatology with the eternal condition of the dead (see Gulyga, 2004, p. 276; Stammen, 2007, p. 93; Mori, 2008, p. 19; Curi, 2010, pp. 108-109).⁴⁰ So, according to a suggestion of the leading Russian scholar Arsenij Gulyga, the very term “perpetual peace” is ambiguous⁴¹ in that it reveals *two* possible

³⁵ B. de Fontenelle, *Éloge de M. G.G. Leibniz* (1716), in Leibnizius, *OO I*, p. xxiv: “he [Leibniz] sadly approves the sign of a Dutch merchant, who, having entitled it *To Perpetual Peace*, had pictured underneath the image of a cemetery” [“il [Leibniz] approuve avec douleur l’enseigne d’un marchand Hollandois [*sic*], qui ayant mis pour titre *À la Paix perpétuelle*, avait fait peindre dans le tableau un cimetière”].

³⁶ J.-B. d’Alembert, *Éloge de Saint-Pierre* (1755), in *Œuvres complètes*, Paris, A. Belin, 1821, vol. III/1, p. 257: “A Dutch merchant replied even better to the Abbot of St. Pierre taking the image of a cemetery bearing the following words: *To Perpetual Peace*” [“Un marchand hollandais répondit peut-être encore mieux à l’abbé de Saint-Pierre, en prenant pour enseigne un cimetière avec ces mots, *à la paix perpétuelle*”].

³⁷ It is worth noticing *en passant* that Kant knew very well both Fontenelle and the texts of d’Alembert” [“connaissait bien Fontenelle” and “les textes de d’Alembert”] (Ferrari, 1971, p. 479; 2005, p. 18).

³⁸ See also Bennington (1993, p. 279): “this image of the graveyard recurs many other times in the text of Kant” [“dieses Bild der Friedhofs verfolgt Kant Text noch mehrere Male”].

³⁹ Gulyga (2004, p. 276): “The title *Zum ewigen Frieden* must have sounded ambiguous to the ear of the German people” [“der Titel *Zum ewigen Frieden* mußte für ein deutsches Ohr doppelstimmig klingen”]. For Kant’s “satirisch doppelbödigen Titel”, see Lorz (1998, p. 75); Gallie (1978, p. 66 n1); Mori (2008, pp. 18-19).

⁴⁰ On “*la otra paz perpetua*”, i.e., “*la paz perpetua de los muertos*”, see also Pereda (1996, p. 80).

⁴¹ For the double sense of the German “*ewig*” (*perpetual/eternal*), see Duden (1996, p. 469); Falcioni (2000, p. 17 n1): “In the German language the distinction between perpetual and eternal is not given: in every case we have to use the term *ewig*; for this reason, the expression used by Kant (*Zum ewigen Frieden*) suggests more properly the image of a cemetery” [“Nella lingua tedesca, la distinzione tra *perpetuo* ed *eterno* non si dà: si deve ricorrere in ogni caso al termine *ewig*; per questa ragione, l’espressione usata da Kant *Zum ewigen Frieden* suggerisce più facilmente l’immagine del cimitero”]; Ottmann (2009, p. 98): “So, the ‘perpetual peace’ [...] would mean the quiet of the graveyard. *May they*

solutions to humanity: either the end of all hostilities through an international agreement, or the eternal peace of the gigantic graveyard of mankind after a devastating war of extermination (Gulyga, 2004, p. 276; see *ZeF*, AA VIII 343. 23-26; 347. 04-07). Many philosophers—Gulyga added—were writing about the first possibility, but only Kant referred to the second (Gulyga, 2004, p. 276 [“den Verweis auf die zweite finden wir nur bei Kant”]).⁴²

4.

The opening words of Kant’s *Zum Ewigen Frieden*, borrowed from Leibniz (see above n28),⁴³ possibly via Fontenelle (Shell, 1997, p. 151 n7; see Gerhardt, 1995b, pp. 35-36; Stammen, 2007, p. 93; Khalip, 2011, p. 263. For Kant’s good knowledge of Fontenelle, see Ferrari, 1971, p. 479; Schönfeld, 2000, p. 273 n61), were linked to a curious anecdote concerning the figure of a certain *plaisant* or *elegans nugator in Batavis*, so called by the learned polyglot Leibniz,⁴⁴ and variously translated in English as (a) “elegant trifler in Batavia” (Taswell-Langmead, 1856); (b) “elegant Dutch trifler” (Summer, 1874); (c) “elegant Dutch joker” (Roldán, 2011); (d) “fashionable joker in Holland” (Riley, 1995; Johns, 2013). Actually, in the later version of the story handed down by Fontenelle (*OO* I, p. xxiv), d’Alembert (*Œuvres complètes* III/1, p. 257), and by Kant himself (AA VIII 343), he is better known as (e) a prosaic *marchand hollandais* (“Dutch shopkeeper”) or *holländische Gastwirt*

rest in peace” [“Der ‘ewige Frieden’ – so verstanden – wäre die Friedhofsruhe. *Requiescant in pace*”]; see also Georges (1875³, p. 792 [‘ewig’ = *aeternus*], p. 885 [‘zum ewigen Frieden’ = *aeterna pax*]). On the ambivalence of Kantian term ‘*ewig*’, see also Duque (1996, pp. 191-192): (a) “indefinite persistence in time” [“algo que podría darse en el tiempo, y con el tiempo, y en él proseguiría indefinidamente”]; (b): “end and conclusion of time” [“sentido de ‘cierre’ y clausura del tiempo, de un *eschaton*”]; see also Aramayo (2018, p. 42 [‘*ewig*’ = “eterno”, “perenne”, “sempiterno”]).

⁴² Contending the “common interpretation reflected in the misleading translation of the treatise as ‘Perpetual Peace’”, Behnke (2008, p. 514) remarks that “Kant’s project of Eternal Peace needs to be understood not only as a guide to the creation of peaceful relations between states”: in fact, “despite protestation to the contrary, Eternal Peace is necessarily the peace of the graveyard”. So, according to Jüngel (2009, p. 311), the Kantian motif of the Dutch innkeeper and of his satirical sign pertains to eternity; on the other hand, Aramayo (2018, p. 17) argues that “The peace of the graveyards cannot be the only possible permanent peace” [“La de los cementerios no puede ser la única paz permanente posible”].

⁴³ According to Concha Roldán (2011, p. 87), however, “Leibniz is not usually numbered among the precursors of Kant’s essay *Zum ewigen Frieden*”; no reference to Leibniz, for instance, in Ossipow’s seminal article (2008, pp. 357ff.) devoted to the sources of *ZeF*. For the relation Kant-Leibniz, see now Wilson (2012): “Kant’s references to Leibniz, though sporadic, reveal an ongoing interest in Leibnizian problems and concepts”.

⁴⁴ It is well known that “Leibniz used French, German, or Latin indifferently, depending on the language of his interlocutor” [“Leibniz utilisait indifféremment le français, l’allemand ou le latin, selon la langue de son interlocuteur”] (Ferrari, 2005, p. 16).

(“Dutch innkeeper”). This anonymous Dutchman, following the custom of his country (*more gentis*), had attached to the façade of his tavern (or to the door of his house) a signboard on which the inscription *Pax perpetua* was placed above the picture of a cemetery, “since there death”, Leibniz glossed, “does bring about peace” (Riley, 1995, p. 231; see Leibniz, *Codex Juris Gentium*, OO IV/3, p. 288: “*Ibi scilicet mors quietem fecit*”).⁴⁵

Now, these preliminary remarks reveal a ‘hidden side’ of Kant’s essay *Zum ewigen Frieden*, the title of which, ironically transferring the previous image established by Leibniz (Falcioni, 2000, p. 17; Mori, 2008, p. 19; Shell, 2009, p. 213; Hamilton, 2013, p. 244; see Stråth, 2015, p. 267 [“Kant linked irony of Leibniz to his philosophy of reason”]), is still open to dispute.⁴⁶ Usually conceived by most translators as a *pacifist slogan*, or the *optative sentence* in favor of everlasting peace between States (Eng. *For a Perpetual Peace, To Perpetual Peace, Towards Perpetual Peace*; Fr. *Pour la paix perpétuelle, Vers la paix perpétuelle*; It. *Per la pace perpetua*; Sp. *Por la paz perpetua; Hacia la paz perpetua*) (see Duichin, 2020, pp. 214-216),⁴⁷ that title

⁴⁵ According to Haverkamp (1996, p. 84), not only for Leibniz but also for Kant, “the outcome of war (death)” is “the condition of the only possible peace”.

⁴⁶ See Tundo Ferente (2003, p. 105): “The German title may be translated either as *To Perpetual Peace* or as *At Perpetual Peace*, with regard to the two possible meanings of peace: the peace as ‘the great cemetery of the mankind’; or the one that can be obtained by the federalist organization of the States” [“Il titolo tedesco può essere reso sia con *Per la pace perpetua*, sia con *Alla pace perpetua*, in relazione alle due possibili forme di pace: quella del ‘grande cimitero del genere umano’ e quella che si può ottenere con l’organizzazione federalistica degli stati”]. For the “peculiar habit” of translating Kant’s treatise *Zum ewigen Frieden* into English as *Perpetual Peace* instead of *Eternal Peace*, see Fenves (2003, p. 92) and Behnke (2008, pp. 513ff.); according to the latter (p. 513), this translation “obscures or even eliminates” the semantic ambiguity (religious and metaphysical) inherent in the German concept ‘*ewig*’. To my knowledge, only a couple of English-language editions of *ZeF* (see Hastie, 1914; Schwarz, 1988) translate it as *Eternal Peace*; moreover, ‘perpetual’ and ‘eternal’ are used interchangeably (Behnke, 2008, p. 513 n1). Most of the French translators (except for sporadic cases: e.g. Stéphane Piobetta’s “*paix éternelle*”) have rendered Kant’s *ewiger Friede* by “*paix perpétuelle*” (Ferrari, 2000, p. 143). According to Bertrand Liaudet (1996, p. 5), “La diversité des traductions françaises du titre même de l’œuvre [...] nous montre que le titre pose un problème”.

⁴⁷ For the list of translations of *ZeF* into English see Duncan (1899, p. 255); Boswell (1991, pp. 232-233); into French, Liaudet (1996, pp. 93-94); Hatchuel (2008, pp. 2, 6-7, 12); into Spanish, Palacios (1974, pp. 195-202). A fresh, and more appropriate, translation into Italian (*Alla pace perpetua* vs *Per la pace perpetua*) has been suggested by two eminent scholars, Cesa (1996, p. 59 n8) and Mathieu (2012, pp. 53-54). For the Spanish translation *A la paz eterna*, as it seems suggested by the hint to the Dutch innkeepers’s signboard, see Duque (1996, p. 191); for two different meanings of the sign, see now Aramayo (2018, p. 42): (a) *Near the perpetual peace*, for its proximity to a cemetery [“el albergue al que alude Kant se hubiera podido llamar *Junto a la paz perpetua* por su vecindad con un cementerio”]; (b) *House of the eternal peace*, in the sense attributed to a restaurant, tavern, inn, etc. [“*Casa de la paz eterna* tal como decimos *Casa Manolo* para designar a un restaurante”]. Similar signboards also in German (e.g., *Zum goldenen Hirsch, Zum goldenen Hecht, Hotel zur Brücke* [I. Andrić]), French (*Au chien qui fume, Au sergent de Waterloo* [V. Hugo]), English (*At the sign of the White Hart, At the Red Lyon inn*), Italian (*Al leone d’oro, Al cappello rosso, All’antico falcone*), and Czech (*U zlatého tygra, U kalicha* [J. Hašek]).

is in actual fact a semantic *calque* of the funereal signboard—*At the Perpetual* [i.e. *Eternal*] *Peace*—picked by Leibniz as the *emblematic* symbol “of a fatal peace which is worse than war itself” (Riley, 1995, p. 231), in order to suggest that “peace” and “death” are *identical*, and the obstinate pursuit of peace on earth leads not to the longed for *end of all wars*, but solely to the *eternal peace of cemetery*.⁴⁸

5.

It has been told that Leibniz (who, unlike Kant, did travel to Holland) had really drunk at the above-named Dutch inn, and that Kant had read of its signboard in Leibniz’s correspondence (Richards, 1999, p. 1). Unfortunately, there is little information about how Leibniz spent his time in the various Dutch cities he visited during the journey in November 1676 (Malcom, 2003, p. 225). We do know, however, that before returning to Amsterdam, whence he would leave for Hanover, Leibniz stopped for a few days at The Hague (18 through 21) in order to meet Spinoza (Müller & Krönert, 1969, pp. 45-46; Malcom, 2003, pp. 225ff.; Stewart, 2006, p. 14; Van Bunge & Krop, 2011, p. 35). According to this event, it is tempting to reconsider Leibniz’s much-discussed anecdote in a new light. Its origin, in fact, might be inspired by the eclectic figure of Lieuwe van Aitzema, a Dutch libertine, worldly-wise, bon viveur, and philanderer (for a portrait, see Goethals, 1837, pp. 161-165; Chisholm, 1911, p. 448; Rowen, 1987, pp. 169ff.; Israel, 1995, pp. 684, 731-732; Koopmans & Huussen, 2007, pp. 4-5) who was born at Dokkum (Friesland) on November 19, 1600 and died on February 23, 1669 at The Hague, where he was buried in the *Grote Kerk* (St. James’s Church), the main temple of the city (Goethals, 1837, p. 163).

The scholarly Aitzema, besides being a diplomat, writer, and historian, expert in peace and war matters,⁴⁹ was a renowned story-teller, who has at times been identified as the anonymous “plaisant”, “elegans nugator” or “fashionable Dutch trifler” mentioned in the Leibnizian writings (1688/1712) (See Taswell-Langmead, 1856, p. 20; Johns, 2013, p. 86; *contra*:

⁴⁸ According to Leibniz, in fact, “Perpetual peace was only conceivable among the dead [...] only the dead are capable of perpetual peace” (Stråth, 2015, p. 265).

⁴⁹ He was the author of Latin poems (Leo ab Aitzema Doccumanus, *Poemata Juvenilia*, Franekeræ, F. Heynsius, 1617), and published, among other things, a work on the issue of ‘perpetual peace’ (*Historia pacis, a foederatis Belgis ab anno 1621 ad hoc usque tempus tractatæ*, Lugduni Batavorum, J. & D. Elsevier, 1654).

Sumner, 1874, p. 180 [“A different person, also of Holland”]). Leibniz’s “grim joke”—repeated verbatim by Kant in the prologue to *ZeF*—concerning “the story of a Dutch innkeeper’s sign”,⁵⁰ might thus be the picturesque transposition, in a satirical way, of the Latin epitaph engraved on Aitzema’s tombstone inside of The Hague’s temple (*in templo Hagae Comititis*),⁵¹ which, according to the German editors of his *Complete Works*, Leibniz visited during the stay on November 1676.⁵² Seventeen years later, deeply disenchanting by the vain attempts to achieve a perpetual peace in Europe (Griard, 2007, pp. 501ff.), Leibniz would approvingly quote in a passage of the *Codex Juris Gentium* (with a very light variation: *isto sub tumulo > tali sub lapide*) the Latin couplet composed by Aitzema: “And Aitzema, famous for his knowledge of these things [i.e. peace and war], bore witness to this sentiment even in his epitaph: ‘O passerby who seeks peace and liberty, you will find them either in this tomb, or nowhere’”.⁵³

6.

In conclusion: Aitzema’s pessimistic epitaph (very likely popularized by Leibniz, and later intertwined with the proverbial signboard ascribed to a certain Dutch trifler or innkeeper)⁵⁴ alluded to a grave, “that is, the place of Eternal Peace” as “the only reasonable utopia” (Arendt, 1982, p. 52; Haverkamp, 1996, p. 81), cynically warning that “only with the dead, not with the living, could this desire of good men be fulfilled” (Sumner, 1874, p. 180). This fits perfectly with Kant’s caveat: in fact, in the absence of a “permanent

⁵⁰ Riley (1966, p. 244): “both Leibniz and Kant begin their search for ‘perpetual peace’ with *the same grim joke*: the story of a Dutch innkeeper’s sign” (Italics are mine).

⁵¹ The epitaph was published by the Dutch clergyman Adriaan Pars (1701, p. 115): “Epitaph of the most excellent Lieuwe van Aitzema from Friesland, which is inside The Hague’s temple: *O passerby who seeks peace and liberty, you will find them either in this tomb, or nowhere*” [“Epitaphium Viri Excellentissimi Leonis ab Aitsma Frisii, quod extat in templo Hagæ Comititis, *Si Pacem quaeris Libertatemque, Viator, aut nusquam, aut tali sub Lapide invenies*”].

⁵² Leibniz, *SSB* S. IV, vol. V, p. 51 n. 10 (“bei seinem Aufenthalt im Haag im November 1675 [*sic*]”); but: November 1676 (see Müller & Krönert, 1969, p. 46; Malcom, 2003, p. 225; Stewart, 2006, p. 14).

⁵³ Leibniz, *Political Writings*, ed. P. Riley, Cambridge, Cambridge University Press, 1988², p. 166; see *OO* IV/3, p. 288: “Et *Aitzema* clarus harum rerum notitia, etiam Epitaphio testatus est sententiam: *Qui pacem quaeris libertatemque, viator, aut nusquam aut isto sub tumulo invenies*”.

⁵⁴ See Johns (2013, p. 86): “Interestingly, Leibniz invokes the ‘fashionable joker’, i.e. the Dutch shopkeeper who placed a picture of a cemetery under the phrase ‘eternal peace’. To this Leibniz adds the epitaph of Aitzema”; Sumner (1874, p. 180): “Aitzema caught the jest [of the Dutch joker] and illustrated it by a Latin couplet”; Taswell-Langmead (1856, p. 20): “an elegant trifler in Batavia [Aitzema?] hang up a picture of a graveyard as a symbol of perpetual peace: *Qui pacem quaeris ... isto sub tumulo invenies*”.

treaty of peace (*foedus pacificum*) between states”, and with the sovereigns persevering in a fatal “war of extermination” (*Ausrottungskrieg, bellum internecinum*), there will remain no other place for perpetual peace dreamt of by philosophers than the “great cemetery of mankind” (*großen Kirchhofe der Menschengattung*), i.e., the “wide grave” (*weiten Grabe*) which is to cover for eternity “both the horrors of the violence and their authors” (*ZeF*, AA VIII 343, 347, 357).⁵⁵ So, also the “elegant Dutch trifler”—whoever he was—“proclaimed over his door” (Sumner, 1874, p. 180).

Bibliographical references

AA: Kant, I., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften [later: Deutschen Akademie der Wissenschaften], 29 vols., Berlin, Reimer [later: Berlin-New York, de Gruyter], 1900 ff.

Adeleye, G. G., Acquah-Dodzil, K., Sienkiewicz, T. J., & McDonough, J. T. (Eds.). (1999). *World Dictionary of Foreign Expressions*. Bolckazy-Carducci Publishers.

Anderson-Gold, S. (2006). Cosmopolitan Right – Kant’s Key to Perpetual Peace. In L. Caranti (Ed.), *Kant’s Perpetual Peace. New Interpretative Essays* (pp. 137-147). Luiss University Press.

Aramayo, R. R. (2018). Introducción. In I. Kant, & R. R. Aramayo (Ed.), *Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico* (pp. 9-44). Ediciones Alamanda.

Archibugi, D. (1992). L’utopia della pace perpetua. *Democrazia e diritto*, 1, 348-378.

Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. University of Chicago Press.

Armstrong, A. C. (1931). Kant’s Philosophy of Peace and War. *Journal of Philosophy*, 28(8), 197-204.

Arnaud, E. (1901). Le Pacifisme. *L’Indépendance Belge*.

⁵⁵ See also *EaD*, AA VIII 331-332, where Kant numbers with the omens of Doomsday [*die Vorzeichen des jüngsten Tages*] the bloody wars that flare up on every corner of the earth [*in den an allen Erdenden sich entzündenden blutigen Kriegen*].

- Aurigemina, S. (1932). *L'area cimiteriale di Ain Zàra presso Tripoli di Barberia*. Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Behnke, A. (2008). 'Eternal Peace' as the Graveyard of the Political: A Critique of Kant's *Zum Ewigen Frieden*. *Millennium: Journal of International Studies*, 36(3), 513-531.
- Bennington, G. (1993). Mosaïque. Politiken und Grenzen der Dekonstruktion. In M. Wetzell, & J.-M. Rabaté (Eds.), *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida* (pp. 269-284). Akademie Verlag.
- Bleisch, B., & Struß, J. D. (Eds.). (2006). *Pazifismus: Ideengeschichte, Theorie und Praxis*. Haupt Verlag.
- Bloch, E. (1979). Widerstand und Friede. In Z. Batscha (Ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie* (pp. 368-376). Suhrkamp.
- Bobbio, N. (1984²). *Il problema della guerra e le vie della pace*. il Mulino.
- Borowski, L. E., Jachmann, R. B., & Wasianski, A. C. (1912). *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen [1804]*, ed. F. Gross. Deutsche Bibliothek.
- Borowski, L. E., Jachmann, R. B., & Wasianski, A. C. (1969). *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, trans. E. Pocar. Laterza.
- Boswell, T. (1991). A Bibliography of English Translations of Kant. *Kant-Studien*, 82(2), 228-247.
- Brun, F. (2015). *Emmanuel Kant: Vers la paix perpétuelle, 1795*. Europe. <http://www.europe.ch/nachrichten/emmanuel-Kant>.
- Caranti, L. (2006). Perpetual War for Perpetual Peace? Reflections on the Realist Critique of Kant's Project. In L. Caranti (Ed.), *Kant's Perpetual Peace. New Interpretative Essays* (pp. 17-34). Luiss University Press.
- Cavallar, G. (1992). *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant*. Böhlau.
- Cesa, C. (1996). Guerra e morale. Considerazioni su un luogo di 'Alla Pace perpetua'. In *Kant politico. A duecento anni dalla "Pace perpetua"* (pp. 57-69). Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Chisholm, H. (1911). Aitzema, Lieuwe van. In *Encyclopaedia Britannica*, I (p. 448). Cambridge University Press.

- Curi, U. (2010). *Straniero*. Raffaello Cortina Editore.
- Duden, K. A. (1996). *Duden Deutsches Universalwörterbuch*, 3. völlig neu bearb. u. erw. Aufl. Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus.
- Duichin, M. (2012). Kant pacifista? Illuminismo, guerra e pace perpetua. In S. Poggi (Ed.), *Il realismo della ragione. Kant dai Lumi alla filosofia contemporanea* (113-121). Mimesis.
- Duichin, M. (2014). Philosophy and War: Hegel versus Kant or Kant towards Hegel? *Hegel-Jahrbuch*, 1, 332-339.
- Duichin, M. (2020). “Per la pace perpetua” o “Alla pace perpetua”? Kant tra giuspacifismo ed escatologia apocalittica. *Giornale critico di storia delle idee*, 1, 203-228.
- Duncan, G. M. (1899). English Translations of Kant’s Writings. *Kant-Studien*, 2(1-3), 253-258.
- Duque, F. (1996). *Natura Daedala Rerum*. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra. In R. R. Aramayo, J. Muguerza, & C. Roldán (Eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración* (pp. 191-215). Tecnos.
- Easley, E. S. (2004). *The War over Perpetual Peace*. Palgrave MacMillan.
- Falcioni, D. (2000). *Natura e libertà in Kant. Un’interpretazione del progetto ‘Per la pace perpetua’ (1795)*. Giappichelli.
- Fenves, P. (2003). *Late Kant: Towards Another Law of the Earth*. Routledge.
- Ferrari, J. (1971). La bibliothèque de Kant et les sources français de sa philosophie. *Les Études philosophiques*, 4, 477-482.
- Ferrari, J. (2000). Les métamorphoses de l’idée de paix perpétuelle de Saint-Pierre à Kant. In L. Bianchi, & A. Postigliola (Eds.), *Un “progetto filosofico” della modernità. “Per la pace perpetua” di Immanuel Kant* (pp. 133-149). Liguori.
- Ferrari, J. (2005). Kant et la philosophie français des XVII^e et XVIII^e siècles. In R. Theis, R., & L. K. Sosoe (Eds.), *Les sources de la philosophie kantienne aux XVII^e et XVIII^e siècles* (pp. 15-30). Vrin.
- Fiala, A. (2014). Pacifism. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/pacifism/>.

- Filippi, N. (2004). La pace come scelta della ragione in Immanuel Kant. *Studi Italo-Tedeschi / Deutsch-Italienische Studien*, 24, 419-435.
- Friedrich, C. J. (1969). *Inevitable Peace*, Greenwood Press.
- Friedrich, C. J. (1970). Erasmus and Kant: On War and Peace. *World Affairs*, 133(1), 1-12.
- Gallie, W. B. (1978). *Philosophers of Peace and War. Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy*. Cambridge University Press.
- Georges, K. E. (1875³). *Kleines lateinisches-deutsches und deutsches-lateinisches Handwörterbuch*, 2. Hahn.
- Gerhardt, V. (1995a). Eine kritische Theorie der Politik: über Kants Entwurf Zum ewigen Frieden. *WeltTrends. Zeitschrift für internationale Politik und vergleichende Studien*, 9, 68-73.
- Gerhardt, V. (1995b). *Immanuel Kants "Entwurf Zum ewigen Frieden". Eine Theorie der Politik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Goethals, F.-V. (1837). *Lectures relatives a l'histoire des sciences, des lettres, des mœurs et de la politique en Belgique et dans les pays limitrophes*, I. Vandooren.
- Görland, A. (1924). *Kant als Friedensfreund*. Oldenburg.
- Griard, J. (2007). Guerre et paix selon Leibniz. *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*, 46(3), 501-529.
- Gulyga, A. (2004). *Immanuel Kant. Eine Biographie*. Suhrkamp.
- Hamilton, J. T. (2013). *Security: Politics, Humanity, and the Philology of Care*. Princeton University Press.
- Hassner, P. (1961). Les concepts de guerre et de paix chez Kant. *Revue française de science politique*, 11(3), 642-670.
- Hastie, W. (1914). *Eternal Peace and other International Essays by Immanuel Kant*, trans. W. Hastie. The World Peace Foundation.
- Hatchuel, P. (2008). *Kant en Français (1796-1917). Bibliographie des traductions françaises de Kant publiées entre 1796 et 1917 (livres et tirés à part)*. Librairie Hatchuel.

- Haverkamp, A. (1996). *Leaves of Mourning: Hölderlin's Late Work*. State University of New York Press.
- Hoffmeister, J. (1934). *Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel*. Mohr.
- Höffe, O. (1986). *Immanuel Kant*, ed. by V. Verra, trans. S. Carboncini. il Mulino.
- Israel, J. (1995). *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall (1477-1806)*. Clarendon Press.
- Johns, C. (2013). *The Science of Right in Leibniz's Moral and Political Philosophy*. Bloomsbury.
- Jüngel, E. (2009). Anteilgeben an der Ewigkeit. Erwägungen zu einem christlichen Ewigkeitsbegriff. In R. G. Kratz, & H. Spieckermann (Eds.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Religionsgeschichtliche, theologische und philosophischen Perspektiven* (pp. 299-316). De Gruyter.
- Khalip, J. (2011). Dead Calm: The Melancholy of Peace. *New Centennial Review*, 11(1), 243-275.
- Klemme, H. F. (1995). Notiz zum 200. Jahrestag des Erscheinens von Kants Friedensschrift am 4. Oktober 1795. *Kant-Studien*, 86(4), 459-460.
- Koopmans, J., & Huussen Jr., A. H. (2007). *Historical Dictionary of the Netherlands*. Scarecrow Press.
- Lattimore, R. A. (1942). *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. University of Illinois Press.
- Lettevall, R. (2009). Turning Golden Coins into Loose Change – Philosophical, Political and Popular Readings of Kant's *Zum ewigen Frieden*. *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 17(1), 133-150.
- Liaudet, B. (1996). *L'idée de paix perpétuelle dans l'horizon de la philosophie transcendantale* (Mémoire de Maîtrise). Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne.
- Lorz, R. A. (1998). Die dauerhafte Aktualität des ewigen Frieden. Neuere Entwicklungen zur Interpretationen der Friedensschrift Kants. *Der Staat*, 37(1), 75-101.

- Malcom, N. (2003). Leibniz, Oldenburg, and Spinoza, in the Light of Leibniz's Letter to Oldenburg of 18/28 November 1676. *Studia Leibnitiana*, 35(2), 225-243.
- Mathieu, V. (2012). La rivoluzione francese e la libertà di Kant. *Filosofia*, 49-55. http://www.Filosofia.it/images/download/argomenti/Mathieu-RivoluzioneFrancese_Kant.pdf.
- Mertens, T. (1995). War and International Order in Kant's Legal Thought. *Ratio Juris*, 8(3), 296-314.
- Mori, M. (2008). *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali*. il Mulino.
- Müller, V., & Krönert, G. (1969). *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Chronik*. Klostermann.
- Narveson, J. (1965). Pacifism: A Philosophical Analysis. *Ethics*, 75(4), 259-271.
- Orend, B. (1999). Kant's Just War Theory. *Journal of the History of Philosophy*, 37(2), 323-353.
- OSSIPOW, W. (2008). Kant's *Perpetual Peace* and Its Hidden Sources: A Textual Approach. *Swiss Political Science Review*, 14(2), 357-389.
- Ottmann, H. (2009). Der 'ewige Frieden' und der ewige Krieg: über Kants *Zum ewigen Frieden*. In H. Ottmann (Ed.), *Kants Lehre von Staat und Frieden* (pp. 98-112). Nomos.
- Palacios, J. M. (1974). Kant en español. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 9, 195-202.
- Pars, A. (1701). *Index Batavicus, of Naamrol van de Batavise en Hollandse schrijvers*. de Swart.
- Pereda, C. (1996). Sobre la consigna 'Hacia la paz, perpetuamente'. In R. R. Aramayo, J. Muguerza, & C. Roldán (Eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración* (pp. 77-100). Tecnos.
- Pieper, J. (1950). *Über das Ende der Zeit*. Kösel.
- Raio, G. (2000). Il mitologema di Kant. In L. Bianchi, & A. Postigliola (Eds.), *Un "progetto filosofico" della modernità. "Per la pace perpetua" di Immanuel Kant* (pp. 251-264). Liguori.

- Richard de Radonvilliers, J.-B. (1845²). *Enrichissement de la langue française. Dictionnaire de mots nouveaux*. Léautey.
- Richards, C. (1999). A Commentary on the ‘Perpetual Peace’ of Immanuel Kant. *Paideusis. Journal for Interdisciplinary and Cross-Cultural Studies*, 2.
- Riley, P. (1995). Politics’ Homage to Morality: Kant’s *Toward Eternal Peace* after 200 Years. In H. Robinson (Ed.), *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, I/1 (pp. 231-242), Marquette University Press.
- Riley, P. (1996). *Leibniz’s Universal Jurisprudence*. Harvard University Press.
- Robinet, A. (1994). *G.W. Leibniz: Le meilleur des mondes par la balance de l’Europe*. Puf.
- Roldán, C. (2011). Perpetual Peace, Federalism and the Republic of the Spirits: Leibniz Between Saint-Pierre and Kant. *Studia Leibnitiana*, 43(1), 87-102.
- Röttgers, K. (1989). Pazifismus. In J. Ritter, & K. Gründer (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VII (pp. 218-229). Schwabe.
- Rowen, H. H. (1987). Lieuwe van Aitzema: A Soured but Knowing Eye. In P. Mack, & M. Jacob (Eds.), *Politics and Culture in Early Modern Europe* (pp. 169-182). Cambridge University Press.
- Salmony, H. A. (1962). *Kants Schrift “Das Ende Aller Dinge”*. EVZ Verlag.
- Saner, H. (1967). *Kants Weg vom Krieg zum Frieden, I: Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken*. Piper.
- Saner, H. (1922). Die negativen Bedingungen des Friedens. In O. Höffe (Ed.), *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden* (pp. 43-67). Akademie Verlag.
- Santayana, G. (1922). *Soliloquies in England and later Soliloquies*. Constable and Company.
- Schönfeld, M. (2000). *The Philosophy of the Young Kant: The Philosophical Project*. Oxford University Press.
- Schwarz, W. (1988). *Principles of Lawful Politics: An Annotated Translation of Immanuel Kant’s Toward Eternal Peace*. Scientia Verlag.

Shell, S. M. (1997). Cannibals All: The Grave Wit of Kant's Perpetual Peace. In H. de Vries, & S. Weber (Eds.), *Violence, Identity, and Self-Determination* (pp. 150-185). Stanford University Press.

Shell, S. M. (2009). *Kant and the Limits of Autonomy*. Harvard University Press.

Stammen, T. (2007). Immanuel Kants Schrift *Zum ewigen Frieden – ein philosophischer Entwurf* als Satire gelesen. In W. J. Patzelt, M. Sebaldt, & U. Kranepohl (Eds.), *Res publica semper reformanda. Wissenschaft und politische Bildung im Dienste des Gemeinwohls* (pp. 93-103). Verlag für Sozialwissenschaften.

Stewart, M. (2006). *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World*. Norton.

Stråth, B. (2015). Perpetual Peace as Irony, as Utopia, and as Politics. In T. Hippler, & M. Vec (Eds.), *Paradoxes of Peace in Nineteenth Century Europe* (pp. 261-283). Oxford University Press.

Sumner, C. (1874). The War System of the Commonwealth of Nations [1849]. In *The Complete Works*, II (pp. 171-287). Lee and Shepard.

Szczepański, J. (2013). Perpetual Peace: Philosophical Jest or Serious Proposal?. In A. Zilber, & A. Salikov (Eds.), *Kant's Project of Perpetual Peace in the Context of Contemporary Politics: Proceedings of International Seminar* (pp. 33-34). IKBFU Press.

Tagliapietra, A. (2006). Kant e l'Apocalisse. In I. Kant, *La fine di tutte le cose*, ed. A. Tagliapietra, trans. E. Tetamo (pp. 47-122). Bollati Boringhieri.

Taswell-Langmead, T. P. (1856). History of Jurisprudence. The Writings of Puffendorf and Leibnitz. *Law Magazine and Review: A Quarterly Review of Jurisprudence*, 1(1), 1-22.

Tosi, R. (1991). *Dizionario delle sentenze latine e greche*. Rizzoli.

Tundo Ferente, L. (2003). Note. In I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, ed. L. Tundo Ferente, trans. M. Montanari (pp. 105-113). Rizzoli.

Van Bunge, W., & Krop, H. (Eds.). (2011). *The Bloomsbury Companion to Spinoza*, Bloomsbury.

Van Heerikhuizen, A. (2008). How God Disappeared from Europe: Visions of a United Europe from Erasmus to Kant. *European Legacy*, 13(4), 401-411.

von Haller, A. (1743). Unvollkommene Ode über die Ewigkeit. In *Versuch Schweizerischer Gedichte* (pp. 149-153). N. E. Haller.

Walzer, M. (1977). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. Basic Books.

Wilson, C. (2012). Leibniz's Influence on Kant. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/kant-leibniz/>.

Universalismo de la diferencia. Una Teoría histórico-natural de Kant sobre las razas humanas: No es un caso de racismo

BERND DÖRFLINGER¹

Resumen

En el siguiente artículo se muestra que a partir de los principios universalistas de la filosofía kantiana no es posible interpretarla como racista. Aún cuando Kant mismo se ha expresado en un tono desafortunado, estas expresiones representan meras opiniones empíricas no fundadas y no tienen lugar dentro de su teoría histórico-natural, no pertenecen a la antropología física, sino solo a la pragmática y no deben ser interpretadas al nivel de los principios teóricos. Pues, en la filosofía crítica de Kant todos los seres humanos, por muy diversos que sean, pertenecen a un único género y valen lo mismo epistémica y moralmente. Es en este sentido que la teoría de las razas humanas de Kant ha de ser considerada como un universalismo de la diferencia y no como un caso de racismo.

Palabras clave: universalismo, antropología física, razas, especie, género

¹ Universität Trier. Contacto: doerflin@uni-trier.de. El presente artículo es publicado por primera vez en español. La versión alemana apareció en: *Aufklärung*, vol. 32: *Feministische Aufklärung in Europa / The Feminist Enlightenment across Europe* (2020), editado por Isabel Karremann y Gideon Stiening, bajo el título “Universalismus der Verschiedenheit. Kants naturhistorische Theorie der Menschenrassen – kein Fall von Rassismus”, pp. 365-373. Se agradece a Manuel Sánchez por su aporte en torno a la cuestión de cómo traducir la palabra *Anartung*. Cabe destacar que M. Sánchez junto a N. Lerussi han publicado recientemente una edición inédita en lengua hispana sobre los textos que abordan la temática de las razas por Kant (v. *La cuestión de las razas* [2021]). En nuestra traducción se determinó traducir *Gattung* y *Art*, en orden de mantener la sistemática biológica y la coherencia interna del argumento de este artículo, mayoritariamente por “género” y “especie”, respectivamente. La decisión se fundó finalmente, por un lado, en que el género contiene a las especies, no así a la inversa, y, por otro lado, en que las traducciones latinas, de las cuales provienen las españolas, el caso de *Art* es *species* y de *Gattung* es *genus*. Cabe considerar que por el hecho de ser el *homo sapiens* la única especie existente dentro del género humano—tesis que también se sostiene en este artículo—suelen ser usados estos términos como sinónimos, lo que dificulta más una traducción inequívoca. El mismo Kant no utiliza los términos latinos unívocamente, lo que añade otra dificultad. En un caso de los 59 casos se determinó usar para *Gattung* “especie”, este aparecerá acompañado de la palabra alemana entre corchetes, fórmula que también se utilizó para otras palabras clásicamente difíciles de traducir. Con todo, cabe señalar, el autor del texto original, Prof. Dörflinger, ha aprobado mantener las traducciones de la manera mencionada. La totalidad de la traducción, incluidas las citas y los *abstracts*, ha sido realizada por Paula Órdenes A. Este artículo representa una gran contribución al debate actual sobre Kant y el racismo y es por esta razón que la *Revista de Estudios Kantianos* ha decidido darlo a conocer en español.

Universalism of difference. Kant's natural-historical theory of human races: Not a case of racism

Abstract

In the following article it will be shown that it is not possible to interpret Kant's philosophy as racist on the basis of the universalist principles of Kantian philosophy, even if Kant himself has expressed himself in an unfortunate tone, these expressions represent mere unfounded empirical opinions and have no place within his natural historical theory, do not belong to physical anthropology but only to pragmatics and are not to be interpreted on the level of theoretical principles. For, in Kant's critical philosophy, all human beings, however diverse they may be, belong to a single genus and are of equal value epistemically and morally. It is in this sense that Kant's theory of human races has to be considered as a universalism of difference and not as a case of racism.

Keywords: universalism, physical anthropology, race, species, genus

La filosofía de Kant es indudablemente universalista desde varios puntos de vista. Esta, en tanto la totalidad de sus preguntas específicas se resuelven en la respuesta de “¿Qué es el ser humano?” (v. Logik, Ak IX, 25),² ofrece muy buenos argumentos para la igualdad de todos los seres humanos y su pertenencia a un único género. El propósito común de los esfuerzos justificativos consiste en derivar y legitimar principios *a priori*, es decir, principios estrictamente universales y necesarios, los que caracterizan a todos los seres humanos de la misma manera. Kant asevera haber demostrado tales principios para el humano como sujeto del conocimiento *a priori* de la naturaleza, para él en tanto sujeto de la normatividad moral *a priori* (ya sea en la ética o en el derecho) e incluso respecto al ser humano como sujeto del

² Los escritos de Kant se citan según una sigla que designa el escrito concreto, indicando el volumen y el número de página de la Akademie Ausgabe. Las siglas utilizadas son: ApH - *Antropología en sentido pragmático*; BM - *Determinación del concepto de una raza humana*; EF - *Paz perpetua*; HN - *Legado manuscrito [póstumo]*; KdU - *Crítica de la faculta de juzgar*; Logik - *La Lógica de Immanuel Kant, un manual para dictar lecciones*; TP - *Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía*; VR - *De las diferentes razas humanas*.

juicio estético fundado *a priori*. En todos estos aspectos hay que asumir la unidad de la humanidad y la igualdad de los seres humanos.

En el lado opuesto de lo *a priori* se encuentra todo aquello que no puede ser anticipado por los principios, por consiguiente, lo empírico, todo aquello que debe ser conocido *a posteriori* mediante la sensibilidad receptiva. En relación con el sujeto del conocimiento, en este lado opuesto se encuentra todo aquello que “queda indeterminado” (KdU, AA V, 179) por sus conceptos *a priori* del entendimiento y aparece como “accidental desde la perspectiva del entendimiento” (KdU, AAV, 180). Mediante el concepto puro del entendimiento de la causalidad, por ejemplo, solo es anticipable que todo lo que ocurre debe tener una causa; mas no son anticipables los muchos tipos específicos de causalidad de las muchas fuerzas específicas de la naturaleza. Tampoco es determinado *a priori* que los organismos aparezcan en la naturaleza y mucho menos la diversidad de sus especificaciones según géneros ni según especies bajo géneros ni tampoco según subespecies bajo especies hasta llegar a individuos. A este lado de lo que es casual, según nuestro entendimiento, pertenece obviamente también el hombre en vista de su apariencia física empírica como una más de las muchas especies animales [*Tiergattungen*], que por su parte está internamente especificada de forma empírica.

Lo preocupante del inmenso campo de las especificaciones empíricas es, todavía hablando en términos generales, que podría ser “imposible para nuestro entendimiento” “tener una experiencia coherente a partir de una sustancia para nosotros tan confusa (de facto, infinitamente múltiple, no proporcional a nuestra capacidad de comprensión)” (KdU, AAV, 185). Una falta de coherencia [*Zusammenhang*] entre las especificaciones empíricas—ya sea entre los tipos físicos específicos de causalidad o entre los detalles específicos [*Spezifika*] dentro de la especie animal “humana”—hablaría en contra de su unidad, es decir, a favor de su disparidad y desintegración. Si tuviera que seguir siendo el caso de que la coherencia y la unidad superan nuestra capacidad de comprensión, esta “representación de la naturaleza desagradaría [*mißfallen*] totalmente” (KdU, AA V, 188). Según Kant, la facultad que contrarresta esto y, por tanto, procura el conocimiento [*Erkenntnis*] de la coherencia, la unidad y la integración es la facultad de juzgar reflexionante. Se aproxima a la naturaleza con su principio heurístico [*Suchprinzip*] de finalidad [*Zweckmäßigkeit*] para pedir unidad y legalidad

incluso entre las especificaciones empíricas que no podrían ser anticipadas por el entendimiento puro.

En el marco del planteamiento general esbozado, Kant dirige su atención particular a la pregunta por la unidad de la humanidad, más concretamente a su unidad como especie de seres vivos, cuya apariencia física desde el punto de vista del color de la piel sugiere la tradicional distinción según cuatro razas. Las nombra como la de los “*blancos*, los indios *amarillos*, los *negros* y los americanos *rojos de color cobre*” (BM, AA VIII, 93). En aplicación a esto, la pregunta concreta resulta entonces: ¿Representan las características específicas disparidad y desintegración o se puede desarrollar una interpretación en el sentido de la unidad de la humanidad? Antes de responderla, digamos lo que aún se deducirá, a saber, que Kant considera que el principio de clasificación, según el color de la piel, está justificado y es significativo, aunque admite que a primera vista puede “resultar muy insignificante” (BM, AA VIII, 98) y “parecer menor” (BM, AA VIII, 95). En consecuencia, también se adhiere al concepto comúnmente utilizado de raza humana, pero quiere darle una definición terminológica precisa. Adhiere a este porque indica una especie de clasificación de un género que es favorable a la intención de unidad o integración, a diferencia de otra especie de clasificación que le es desfavorable. A lo que Kant alude es a la comprensión del género humano como un género real, que contiene a los miembros de su clasificación dentro de sí, en oposición a un género como mero género nominal, que contiene a sus miembros de la clasificación a la manera de los conceptos abstractos en las jerarquías lógicas de especie-género solo entre sí.

Un mero “contener-bajo-sí” [*Unter-sich-Enthalten*] debe adscribirse a lo que Kant designa como el “sistema escolar der la descripción de la naturaleza” (VR, AA II, 434 Anm.) o como la “clasificación escolar” (VR, AA II, 429). Esta “va por clases” y clasifica “según similitudes”. Esta tiene “la única intención [...] de poner a las criaturas bajo títulos [...]” (VR, AA II, 429). Kant también describe el procedimiento de tal clasificación como el de un “nombramiento meramente metódico” (TP, AA VIII, 164). De esta manera, llegar a los géneros nominales [*Nominalgattungen*] abre espacio al arbitrio de seleccionar o descartar rasgos aleatoriamente en cuanto a la comparación según similitudes. Debido a la dependencia del arbitrio de quien los construye, Kant llama a los géneros nominales también “species artificialis” (TP, AA III, 178). En el caso de un género real con miembros de

la clasificación dentro de él—y como tal en vista del género “humano” (con razas en vez de clases)—no debería existir dicha arbitrariedad respecto al resultado de la clasificación, en última instancia arbitraria.

En un concepto de género, entendido a partir de la clasificación escolar, a saber, entendido bajo la jerarquía lógica de especie-género, están contenidos solamente los rasgos comunes de los conceptos de especie. Los rasgos que constituyen los conceptos de especie bajo este (concepto de género) como diferencias específicas no están contenidas en él, en tanto que se abstrae de ellas. Por esta razón, es cierto que “los conceptos inferiores [...] nunca pueden derivarse de los superiores en función de lo que tienen de diferente” (TP, AA VIII, 181). El hecho de que los conceptos de especie estén contenidos bajo el concepto de género es válido bajo el aspecto de las extensiones conceptuales, lo que significa que el concepto de género se refiere a todo el ámbito del objeto, al cual se refieren parcialmente los conceptos de especie. La relación entre los conceptos de especie constituidos por las diferencias específicas es la de oposición contradictoria, es decir, la relación de A y No-A entre una especie y la otra. En el modelo de la clasificación escolar, lo específico se encuentra, por tanto, en una posición aislada, es decir, no está en un contexto referencial con los demás detalles específicos.

Aplicando los resultados obtenidos al concepto de ser humano corpóreamente físico, que es el que interesa aquí, tendrían que entenderse las personas como unidas solo abstrayendo lo específico según el modelo de clasificación escolar en virtud de su género, es decir, solo mediado por ciertas características comunes. Esta abstracta autocomprensión genérica de las personas no les permite verse a sí mismas y a los demás, en vista de las características específicas, por ejemplo, el color de piel respectivo, como pertenecientes (a un mismo género). Los detalles específicos se desintegran en relación con el concepto genérico abstracto, aleatorio y se sitúan en una relación de oposición contradictoria entre sí.

Si ahora, además, bajo los presupuestos de la clasificación escolar, se planteara la cuestión del fundamento de los detalles específicos, entonces las clases de seres humanos, puesto que todo lo inferior en los puntos de diferencia nunca puede derivarse de lo superior, no podrían remontarse a un solo fundamento, sino a varios. Para las personas de piel blanca o negra, por ejemplo, habría que suponer orígenes diferentes, en palabras de Kant, “creaciones locales” (VR, AA II, 430). Serían “similares, pero no

relacionados” (VR, AA II, 430)—similares en el sentido de que ciertas características comunes podrían utilizarse para formar el concepto abstracto de un género nominal artificial, pero no familiarizados en el sentido de que su respectiva humanidad específica presupondría orígenes dispares—.

El modelo contrario al de la clasificación escolar, que divide según “clases de criaturas” contenidas “bajo un género” (BM, AA VIII, 100 Obs.; destacado por B.D.), es el del género real. En ella, “las especies y los géneros [...] no se distinguen en sí mismos” (BM, AA VIII, 100 Obs.; destacado por B.D.). Esto proyecta el cambio de contener-bajo-sí a contener-en-sí. Este cambio viene precedido de otro, del cambio de actitud del ser reflexionante [*des Reflektierenden*] que va desde la descripción de la naturaleza a la historia natural. Según Kant, la “descripción de la naturaleza (el estado de la naturaleza en el tiempo actual) [...] no es en absoluto suficiente para dar cuenta de la diversidad de las variaciones” (VR, AA II, 443). Lo que concierne ahora temáticamente con la reflexión histórico-natural son las relaciones de descendencia o “parentescos en vista de la generación” (VR, AA II, 429).

Kant expresa, lo que se busca y el modo de realizarlo, de la siguiente manera:

Si realmente existe tal parentesco en el género humano ha de decidirse a partir de las observaciones que hacen reconocible la unidad de la descendencia. Y aquí se ve claramente que hay que guiarse por un principio determinado para el mero observar, es decir, para poner atención a lo que puede dar indicios sobre la descendencia, no solo sobre la similitud de carácter (TP, AA VIII, 164).

El principio insinuado es el principio de reflexión de finalidad, que mantiene a la vista los detalles específicos de lo observado y examina si se encuentran en un contexto teleológico de referencia, es decir, en un contexto de finalidad en el que los elementos pueden servirse recíprocamente como medios para fines. En caso de funcionar, los detalles específicos ya no serían momentos aislados de una mera multiplicidad y tampoco se encontrarían en aquella relación contradictoria de diferencias específicas en los conceptos de especie de la clasificación escolar. En cuanto que lo genérico en el proyectado género real solo se revela en vista de lo específico de los miembros de la clasificación, lo específico es aquí, a diferencia del caso del género nominal

de la jerarquía lógica especie-género, constitutivo para el género y por consiguiente contenido en él. Visto al revés, sin esto específico, el género real sería deficiente. Evidentemente, en un género así, la diferencia de sus miembros no es nada extraño, como indicando desintegración, sino que ha de postularse justamente en aras de la unidad del género. El universalismo que implica esta concepción de género, debido a la integración de los detalles específicos de los miembros de la división, es un universalismo de la diversidad.

El género humano—considerado como un género animal—es, según Kant, un género real en el entendimiento desarrollado. Su expresión “razas humanas” designa a los miembros de la clasificación en este género, lo que permite considerar las diferencias específicas de los humanos como integradas. Expresa que “no hay diferentes tipos de seres humanos” (VR, AA II 430; v. también TP, AA VIII, 100) en el sentido desintegrante de la jerarquía lógica especie-género. Cuando Kant formula que entre los seres humanos no hay “en absoluto especies, sino solo razas” (TP, AA VIII, 99), el “solo” expresa que la distinción concebida mediante el concepto de raza no implica una oposición contradictoria de un A a un no-A, lo que sí ocurre, no obstante, con la clasificación escolar de un género nominal respecto a las especies. La distinción concebida por el concepto de raza es la que existe entre los miembros de una clasificación que están funcionalmente relacionados entre sí. Si, como se ha visto, la unidad de la descendencia de los miembros de la clasificación de género, es decir, de las razas, ha de ser conocible, entonces esta finalidad debe resultar más estrechamente de la consideración de las condiciones de la reproducción del género.

De hecho, el concepto kantiano de raza está vinculado con la esfera de “lo que puede producir su igual”, no con la naturaleza inanimada: “Los minerales no tienen razas, sino solo las cosas organizadas” (HN, AA XV.2, 876). En el caso del género real de los seres humanos, Kant enuncia, la finalidad recíproca universal que indica la unidad de la descendencia, de la siguiente manera:

Todos los seres humanos de la amplia tierra pertenecen a un mismo género natural, porque producen constantemente hijos fértiles entre sí, por más que se encuentren grandes diferencias en su forma. De esta unidad del género natural, que es tanto como la unidad de la fuerza procreadora que le vale como comunidad, solo se puede

aludir a una causa natural: a saber, que todas pertenecen a un mismo tronco, del que han surgido, o al menos podrían haber surgido, sin tener en cuenta las diferencias (VR, AA II, 429s.).³

Aparte del hecho de que la descendencia pueda surgir sin más en base a la capacidad comúnmente válida de procreación, del que ningún ser humano está excluido, hay otro especial fenómeno sensible que, según Kant, debe interpretarse en el sentido de la unidad del origen de todos los seres humanos. Se trata de la herencia necesaria de un color de piel intermedio en el caso de que la descendencia surja de la unión de dos progenitores que a su vez tienen colores de piel diferentes. Según Kant, esta necesaria especificación hereditaria mestiza [*notwendige halbschlächtige Anartung*] (v. VR, AA II, 430; BM, AA VIII, 99) indica de manera sensible la unidad del género real, pues del entrecruzamiento “no podría surgir meramente una casta intermedia, sino que incluso debería producirse inevitablemente: esto no puede comprenderse en absoluto con la diversidad de estirpes originarias” (BM, AA VIII, 98). Como indicador de la unidad de origen, el color de la piel se convierte finalmente en “un fenómeno muy extraño” (BM, AA VIII, 95), que al principio podría haberse considerado insignificante e irrelevante. Si no se prestara atención a esta característica en la apariencia física del género animal humano, no se podría convertir en algo temático, lo que habla de la unidad de este género.

Al margen de los principios minimalistas de su teoría teleológica natural-histórica de las razas humanas, se encuentran en Kant consideraciones teleológicas aún más específicas, cuyos resultados, sin embargo, no tienen el estatus de derivados de esta teoría. Entre ellas, por ejemplo, está la cuestión de la finalidad específica que debe atribuirse a los diferentes colores de piel de los seres humanos. En su opinión, se trata de su adecuación a los principales climas de la tierra, lo que favorece la autoconservación del género animal “humano” en su propagación por las distintas regiones del mundo (v. VR, AA II, 435ss.). Las atribuciones que hace aquí son las del color blanco al frío húmedo, el rojo cobrizo al frío seco, el negro al calor húmedo y el amarillo oliva al calor seco (v. VR, AA II, 441). El propio Kant concede a

³ Georg Forster se ha encargado de poner en cuestión la explicación monogenética de Kant y ha presentado argumentos a favor de la suposición de diferentes orígenes. Sobre este problema central—monogénesis o poligénesis—y sobre todos los demás aspectos de la controversia Kant-Forster, v. Rainer Godel y Gideon Stiening (2012).

este tipo de consideraciones solo el estatus de “conjeturas”, “que al menos tienen razón suficiente para mantener la balanza frente a otras conjeturas” (VR, AA II, 440). Aún por debajo de la limitada pretensión de conocimiento de las conjeturas, Kant considera una ventaja inherente de los blancos, una “fuerza de esta raza de hombres sobre las demás” (VR, AA II, 440), debido a que el hierro está completamente disuelto en su sangre. Finalmente, admite que es “demasiado ajeno” a este campo “para aventurar incluso conjeturas con cierta confianza” (VR, AA II, 440).

Lamentablemente, Kant no se ciñó siempre al muy apropiado minimalismo de su teoría teleológica natural-histórica de las razas humanas y se permitió realizar aseveraciones que iban más allá, con frecuencia sin proporcionarles restricciones críticas en virtud de su altamente problemática pretensión de conocimiento. Fundamentado en gran medida no en sus propias experiencias sino en supuestos conocimientos testimoniales, es decir, en descripciones de viajes etnográficas, difícil de llamar científicas, no raramente reproduce estereotipos de su época. Según estos, se designan a los no blancos atributos predominantemente negativos, ya sea en consideración de la idoneidad corporal, psicológica, intelectual, civilizacional-cultural o incluso moral. Como ejemplo de las repetidas apreciaciones degradantes dictadas por Kant, las cuales no tienen ningún fundamento en su propia teoría histórico-natural del género humano, la que no implica ninguna distinción de rango, es lo que dice de los indios americanos, de los que dice que “esta raza es demasiado débil para el trabajo duro”, “demasiado indiferente para el trabajo laborioso e incapaz de toda cultura” y es “todavía profundamente inferior al negro” (TP, AA VIII, 176).

Las afirmaciones de este tipo deben ser calificadas como racistas. Con todo, no pueden entenderse como consecuencias de una de las lecciones con pretensión teórica de Kant, sino que están en contradicción con estas lecciones, incluida la que aquí se ilumina particularmente sobre la historia natural del género humano, que opera con un término totalmente neutral de la raza humana. Para su doctrina del conocimiento es tan esencial la unidad e igualdad de todos los seres humanos como para su doctrina moral, ya sea en el ámbito de la ética o del derecho. En cuanto a esto último, la teoría del derecho internacional de Kant, por ejemplo, presupone la igualdad de los Estados en analogía con las personas, excluyendo así diferencias de rango entre los pueblos o en vista del estatus jurídico entre ellos. Lo mismo sucede

con la teoría de los derechos cívicos mundiales, según la cual toda persona tiene el mismo derecho de hospitalidad frente a todo Estado extranjero, es decir, el derecho de toda persona a ofrecerse para el trato, con lo que Kant está pensando principalmente en las relaciones comerciales reguladas jurídicamente (v. EF, AA XI, 213ss.). En la explicación más detallada de este concepto, excluye estrictamente la violación del derecho del colonialismo (v. EF, AA VIII, 357ss.), es decir, el derecho de los supuestamente privilegiados o de mayor rango a imponer a los demás dicha relación y a oprimirlos.

Las aseveraciones del tipo valorativo mencionado, que se refieren a supuestas diferencias de rango entre los seres humanos, no pertenecen en absoluto al marco de la intención del conocimiento ni al objeto de la teoría histórico-natural de las razas humanas de Kant. Este campo temático es el de la antropología física, no de la antropología pragmática que, por su parte, como mera doctrina de la observación carente de principios teóricos, es problemática respecto a su carácter científico y es especialmente propensa al error. Afirmaciones de esta índole sobre las razas humanas van por una vía propia ilegítima al lado de esa antropología física.⁴ Quedan fuera de lo que el propio Kant formula en un momento dado como el asunto central de su teoría natural-teleológica de las razas humanas, a saber, la

defensa de un concepto de derivación de la diversidad hereditaria de las criaturas orgánicas de un mismo género natural (*species naturalis*, en la medida que están conectadas por su capacidad procreadora y pueden haber brotado de un mismo tronco) como diferencia del género escolar (*species artificialis*, en la medida que están bajo una característica común de mera comparación) (ApH, AA VII, 178).

Muy contrario a pensar en los seres humanos o grupos de seres humanos en relaciones de irreconciliable oposición recíproca o jerárquicamente superiores o inferiores entre sí, es el resultado de la reflexión teleológica natural-histórica de Kant, en la que pertenecen a un único género natural como comunidad de descendencia. El argumento central de Kant a favor de la unidad del género real de los seres humanos es la unidad de la fuerza

⁴ Gideon Stiening, en el artículo “[N]o existen diferentes tipos de personas en absoluto” (Godel y Stiening, 2012, pp. 19-53), ha subrayado con razón que “el concepto de raza de Kant [...] es indiferente a las cuestiones de la razón práctica” y que, en general, su “concepto universal de una historia natural [...] está libre de implicaciones normativas con respecto a la cuestión de las razas humanas” (p. 36).

procreadora, es decir, que todos los seres humanos pueden reproducirse entre sí a pesar de todas las diferencias de apariencia—de las cuales la más evidente es la diferencia del color de piel—. Claramente, las relaciones hereditarias están reguladas legalmente de tal modo que los caracteres de la diferencia no son externos a la generalidad de la ley [natural], como en el caso de una ley abstracta, sino que estos mismos caracteres de la diferencia resultan constitutivos para la ley, pues son como tales, en su perceptibilidad, indicadores del vínculo legislativo. Esto resulta especialmente significativo en el fenómeno de la descendencia mestiza, es decir, en la necesidad legal de un color de piel intermedio entre la descendencia de padres de distinto color de piel, necesidad que, según Kant, solo puede explicarse por la unidad de origen de los seres humanos. De esta manera, los caracteres de la diferencia, que al principio parecían ser contrarios a la unidad y a la ley, es decir, que parecían indicar disparidad y desintegración, resultan ser indicadores de lo contrario, a saber, indicadores de la integración de los caracteres de la diferencia en un único contexto legislativo.

Como ya se mencionó al principio, aquella, en primera instancia preocupante, diversidad empírica de las especificaciones de la naturaleza, que ha quedado indeterminada por los conceptos puros a priori del entendimiento y que, por consiguiente, no puede ser comprendida por ellos, es el motivo de la investigación de la facultad de juzgar reflexionante, según vínculos legislativos también en el ámbito de lo que es empíricamente accidental para el entendimiento puro. Si tuviese que permanecer la heterogeneidad de las especificaciones, entonces, sería tal “concepción de la naturaleza absolutamente desagradable” (KdU, AAV, 188). Por el contrario, descubrir un vínculo legislativo tendría que ser un objeto de complacencia. Un vínculo tal se ha descubierto ahora en el caso del género real de los seres humanos, que es un género de seres organizados, es decir, seres vivos con miembros de una clasificación, llamada por Kant razas humanas, interrelacionados conformemente a fin. Lo que según él es válido universalmente, debe ser válido aquí también, a saber, que “la compatibilidad descubierta” de las especificaciones empíricas es “la causa de un placer muy notable” (KdU, AAV, 187). Dado que las especificaciones son constitutivas de la unidad, la complacencia debe extenderse a estas especificaciones como tales, es decir, debe abarcar a la humanidad, incluida toda su apariencia multicolor.

Por medio de la teoría teleológica natural-histórica de Kant sobre las razas humanas, se agrega un rasgo universalista más a los otros rasgos universalistas de su filosofía, que son primordialmente el universalismo del sujeto cognoscente y el universalismo del sujeto moral-práctico. Este puede designarse incluso como un universalismo de tipo forzado. En comparación con los tipos de universalismo que se basan en la indistinción de los sujetos, en tanto que los mismos principios *a priori* de la cognición y la moralidad son inherentes a todos ellos, debe considerarse como un avance cuando la pertenencia de todos los seres humanos en una única humanidad puede ahora justificarse también bajo el aspecto de su existencia orgánico-corporal, con lo que se justifica su pertenencia de parentesco en tanto seres vivos. Forzado es el universalismo también por el hecho de que no requiere de ninguna abstracción, es decir, ninguna supresión de todas las diferencias empíricas entre los seres humanos. Este exige incluso observar las diferencias empíricas, en la medida que estas son constitutivas de la nueva comprensión del género como un género real. Evidentemente, este universalismo de la diferencia no es un caso de racismo, por lo que no puede ser instrumentalizado de ninguna manera para construir relaciones de oposición o diferencias de rango entre los seres humanos. Por el contrario, puede ser posicionado en contra del racismo, incluso en contra de ciertas afirmaciones notoriamente desacertadas del propio Kant,⁵ que contradicen su propia teoría reflexiva de las razas humanas.

⁵ Existe una tendencia en la literatura secundaria sobre Kant a escandalizar excesivamente ciertas afirmaciones de Kant, las cuales efectivamente carecen de fundamento, sobre las diferencias de rango entre las razas humanas. El exceso consiste en que el estatus de estas afirmaciones, que no son principios y que son meras opiniones poco fundadas empíricamente, es elevado empero al nivel de principios teóricos. Entre los representantes de esta tendencia se encuentran Robert Bernasconi (2002) y Charles W. Mills (2005). Mills llega a afirmar que Kant atribuía la condición de personas morales solo a los blancos (2005, p. 183). Es más apropiado no cuestionar, en principio, el universalismo de la filosofía de Kant, sino excluir las afirmaciones incriminatorias como contradictorias con este. Esta es la posición adoptada por los estudiosos de Kant, como Robert B. Loudon (2000) y Thomas McCarthy (2004). Pauline Kleingeld (2007) ha señalado que Kant se corrigió explícitamente en el transcurso de la década de 1790 y se retractó de sus afirmaciones sobre una jerarquía de razas humanas (v. Kleingeld, 2007, p. 590). Sugiere que esto debe verse como una consecuencia de la revisión de las Lecciones sobre el Derecho Internacional y sobre el Derecho Cosmopolita (v. Kleingeld, 2007, p. 587). Puede añadirse, sin embargo, que la autocorrección de Kant habría sido posible incluso antes de estas especificaciones jurídico-filosóficas, es decir, solo sobre la base de su Imperativo Categórico, por ejemplo, sobre la de la fórmula de autofinalidad [*Selbstzweckformel*], que es claramente igualitaria y excluye atribuir un rango mínimo a cualquier ser humano para utilizarlo solo como medio.

Bibliografía

Bernasconi, R. (2002). Kant as an Unfamiliar Source of Racism. En T. L. Lott y J. Ward (Eds.), *Philosophers on Race* (145-166). Oxford University Press.

Godel, R. y Stiening, G. (Eds.). (2012). Klopffechtereien - Misverständnisse - Widersprüche? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse. Brill.

Kant, I. (1990ss). *Gesammelte Schriften* Hrsg. Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

Kleingeld, P. (2007). Kant's Second Thoughts on Race. *The Philosophical Quarterly*, 57, 573-592.

Mills, C. W. (2005). Kant's Untermenschen. En A. Valls (Ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy* (169-193). Cornell University Press.



Entrevista

Entrevista de Jacinto Páez a Christian Krijnen

JACINTO PÁEZ; CHRISTIAN KRIJNEN¹

Jacinto Páez: ¿Cómo valora el estado de los estudios neokantianos en la actualidad y la evolución de los mismos desde la época de sus primeros trabajos?

Christian Krijnen: Si me remonto a cuando empecé a estudiar la filosofía neokantiana a principios o mediados de los años noventa, puedo decir con seguridad que la investigación sobre el neokantismo se ha internacionalizado. Como sabes, soy el editor de *Neukantianismus-Forschung Aktuell*.² Cada año vemos un aumento creciente de la investigación realizada en Sudamérica. También en China, donde el año pasado se publicaron incluso dos traducciones diferentes del mismo libro de Cassirer. Por supuesto, siempre hay mucho interés en Rusia, pues el neokantismo forma parte de su propia tradición filosófica. También hay un interés continuo en Italia, Holanda, Francia. Al mismo tiempo, decrece el interés en Alemania. Cuando comencé mis investigaciones sobre el neokantismo, había en Alemania verdaderos especialistas en la filosofía neokantiana y había también otros profesores que, aunque se especializaran más en Hegel u otros temas, conocían bien al neokantismo. Era parte de su formación y del interés general. Mientras que hoy en día puedes encontrar gente que te diga “¿cómo se escribe eso?”. Nunca han escuchado hablar del neokantismo. Yo diría que eso es un cambio.

Si miro hacia atrás, a la conferencia que tuvimos en abril, me quedó muy claro que muchas de las contribuciones eran de carácter puramente histórico. Y cuando yo empecé había ante todo un interés sistemático. Este es otro cambio. Por supuesto, puedo nombrar, *in extremis*, a Werner Flach, quien trata el neokantismo de una forma muy sistemática. Pero también a Helmut

¹ Instituto de Filosofía Universidad Diego Portales. Contacto: jacinto.paez@mail.udp.cl. Esta entrevista es la continuación de una conferencia realizada en abril de 2021 y organizada por el Instituto de Filosofía (Universidad Diego Portales) - The Era of Neo-Kantianism.

² <https://sites.google.com/site/neukantianismusforschung/home> contiene información sobre nuevas publicaciones (monografías, actas de congresos, números especiales/temas de revistas), conferencias, coloquios, grandes proyectos de investigación, informes bibliográficos y similares en el ámbito del neokantismo.

Holzhey, que es uno de los padres fundadores del nuevo interés por el neokantismo. Ernst Wolfgang Orth trabajó sistemáticamente en las relaciones entre el neokantismo y la fenomenología. Yo mismo me orienté en una dirección más sistemática y no puramente anticuaria. Esta orientación sistemática ya no se expresa de la misma manera como en aquellos días.

La formación de esa generación nacida en torno a los años treinta (Flach, Holzhey, Orth, W. Marx, etc.) se llevó a cabo en otro contexto. Lo que ocurrió es que, debido a la situación especial de Alemania, el neokantismo dejó de estudiarse. Había que ser protagonista de la fenomenología, la hermenéutica, había que hacer filosofía de la ciencia en un sentido más analítico, o filosofía histórica (Historia de las Ideas - *Ideengeschichte*). Se dejó de trabajar en el sentido de una filosofía que quisiera actualizar de modo contemporáneo posiciones históricas de la filosofía alemana. Dejó de estar en boga. Esto también implicó que fuera difícil para los más jóvenes estudiar al neokantismo en Alemania. Ya no había espacios para ello. Una excepción a esto podría ser la reciente disertación de Nicolás Trujillo sobre la filosofía de Natorp. Él realmente trató de encontrar un argumento sistemático. Pero, nuevamente, su supervisor es un profesor sudamericano que trabajó en Argentina y en Chile. En todo caso, esta diferencia fue algo que me vino a la mente al comparar las contribuciones de esta conferencia con las contribuciones de los años noventa.

Jacinto Páez: Entonces, ¿cuál sería el papel asignado al estudio de la filosofía neokantiana en la actualidad?

Christian Krijnen: Diría que eso no ha cambiado tanto en comparación con cuando empecé a estudiar el neokantismo. En general, la idea es que el neokantismo forma parte de los orígenes de la filosofía contemporánea. Incluso aunque la filosofía contemporánea no se ocupe explícitamente del neokantismo, se apoya en su herencia intelectual.

Sin embargo, lo que me parece más interesante respecto a los neokantianos es que realmente fueron capaces de articular un concepto postmetafísico de normatividad. Ellos, por supuesto, tuvieron que desarrollar este concepto en discusiones propias de la situación filosófica de su tiempo. La necesidad de elaborar un concepto postmetafísico de la normatividad fue una de las principales razones para volver a Kant. Los neokantianos pensaban que, mediante la adopción de un punto de vista trascendental, podemos llegar a una especie de concepto objetivo de normatividad y, al mismo tiempo,

ajustar nuestro discurso a la situación de nuestro ser finito. Esa era, y yo diría que sigue siendo, la principal baza del neokantismo. Realmente creo que, en este sentido, son más interesantes que, por ejemplo, el positivismo, o todo tipo de constructivismo social posmoderno, el relativismo o las posiciones económicas neoliberales, que pueden referirse a un hecho normativo, pero que se centran tanto en la particularidad que la idea de una humanidad o de la universalidad tienden a desaparecer. Este es realmente el punto fuerte del neokantismo, pues es una filosofía de la humanidad. Además, el neokantismo también es interesante porque es una de las pocas tradiciones filosóficas que realmente se ocupó intensamente de las ciencias particulares (*Einzelwissenschaften*). Desarrollaron filosofías de esas ciencias que trascienden la mera descripción semántica, la explicación histórica o el enfoque sociológico. Articularon un enfoque desde el punto de vista de los principios del pensamiento de los objetos, es decir, de la pretensión cognoscitiva de estas ciencias. Este es realmente un punto fuerte que sigue siendo relevante hoy en día.

El estudio del neokantismo también es relevante en el contexto de toda la discusión de la filosofía de Kant. Por supuesto, Kant inició el giro trascendental, pero fue solo un primer intento. De este intento surgieron muchas cuestiones que hubo que tratar. Y creo que los neokantianos, a pesar de que no todo en sus teorías o en su interpretación de Kant es correcto, fueron realmente sensibles a los posibles problemas de la filosofía de Kant. Ellos intentaron encontrar formas de tratar estos problemas en lugar de reducir el estudio de Kant a una especie de ortodoxia. Y esto nos lleva inmediatamente a un problema contemporáneo. Cuando empecé a hacer filosofía, gente como Hans Wagner o Werner Flach conocían a Kant de principio a fin, pero también estaban muy familiarizados con la filosofía poskantiana en general. Y además también tenían sus propias ideas sistemáticas. Si miras sus filosofías, hay algunos rasgos de la filosofía kantiana clásica que no están para nada presentes. Y cuando miro hoy, hay muchos estudiosos que apenas trascienden la filosofía de Kant. Tienen la idea de que si algo se aparta de Kant es *eo ipso* incorrecto. Esta nunca fue la actitud de los neokantianos ni de los filósofos trascendentales posteriores a 1945. Y es extremadamente difícil, por no decir imposible, llegar a una especie de conclusión justificada respecto a la actualidad y relevancia de Kant si no se tiene una valoración correcta de los desarrollos poskantianos, una valoración que requiere un estudio exhaustivo.

Windelband o Cohen, por ejemplo, han seguido de forma más o menos estricta la arquitectónica kantiana de las facultades de la razón. Sin embargo, los neokantianos posteriores, como Rickert o Cassirer, se orientan completamente hacia los ámbitos de la cultura, convirtiendo la arquitectónica de la razón de Kant en un problema (Hegel, por cierto, superó también la división de Kant mediante una estructura omnicompreensiva). Buscaron otras estructuras y otros argumentos. Los neokantianos de Baden adoptaron inmediatamente el enfoque en torno a la cultura. Su epistemología, por ejemplo la de Rickert, constituye el fundamento de la metodología de las ciencias particulares, incluidas las culturales. La filosofía trascendental neokantiana no se articula en términos de una filosofía de la conciencia, de la apercepción trascendental o de cualquiera de este tipo de conceptos. Todos estos conceptos se reducen a conceptos de validez. Para los neokantianos, todo tiene que ser expresado en términos de una función de validez. Por supuesto, la filosofía de Kant trataba de la validez objetiva, pero los desarrollos posteriores trataron de ser más estrictos, de deshacerse de las descripciones cuasi mentalistas y de los residuos metafísicos que todavía podemos encontrar en la explicación de Kant de lo trascendental, ofreciendo una filosofía de la validez abarcadora, tanto en su profundidad como en su amplitud.

Jacinto Páez: Usted decía que uno de los principales conceptos a los que podemos referirnos es el de normatividad. En la actualidad existen extensos trabajos sobre el concepto de normatividad de Kant y su relación con la filosofía contemporánea. ¿Puede la filosofía neokantiana ser de ayuda en estas discusiones?

Christian Krijnen: Soy bastante escéptico ante estos enfoques porque, en general (*pars pro toto*), no tienden a integrar los desarrollos de las filosofías idealistas postkantianas. Saltan inmediatamente de Kant a la filosofía contemporánea. Por esta razón, pueden contribuir en lo que respecta a esta discusión en curso, pero desde un punto de vista objetivo (filosófico), corren el gran peligro de quedarse atrás en el estado del arte. Así, por ejemplo, argumentan en términos de la arquitectónica kantiana, en términos de un dualismo de naturaleza y libertad, o de razón teórica y práctica, sin tener en cuenta toda la crítica [a esa arquitectónica] que encontramos en el neokantianismo y en la filosofía postkantiana. Si se defiende la arquitectónica de la razón de Kant, hay que hacerlo de forma tal que se tengan en cuenta

estos contraargumentos y se los refute adecuadamente. Desde luego, no basta con tomar los argumentos de Kant. Más bien, desde un punto de vista sistemático, hay que dar cuenta también de estos argumentos post-kantianos (Kant, por supuesto, estaría totalmente de acuerdo con este requisito). Realmente, creo que si se quiere contribuir hoy en día a una discusión sistemática desde la perspectiva de la filosofía trascendental, debería conocerse a fondo las posiciones más importantes surgidas con posterioridad a Kant. Hay discusiones contemporáneas enteras en las que no se tienen en cuenta estos desarrollos del siglo XIX y principios del XX. Por esta razón, creo que, por ejemplo, el proyecto de Mario González Porta en Brasil es muy relevante. En la mencionada situación de desconocimiento se puede recurrir a los orígenes de la filosofía contemporánea. Sin embargo, el reverso de este enfoque es que, en cierto modo, se convierte en un servidor de la ignorancia. Y esto es algo que en mi desarrollo a menudo he tratado de evitar porque me impedía explorar los problemas que estaba tratando más profundamente. Aunque no lo veo como mi principal objetivo en la investigación, es por supuesto importante desde la perspectiva de la educación. Creo que los filósofos con una sólida aspiración sistemática deberían estudiar por sí mismos el material pertinente, hacer los deberes; luego podemos entrar en una discusión seria.

Jacinto Páez: Porque aunque su trabajo se relaciona con la historia de la filosofía, también tienes tus propios objetivos sistemáticos. Puede ser el caso que usted haya cambiado de posición respecto a la solución, pero sigue pensando que hay un problema transversal respecto a la comprensión del sentido en tanto tal.

Christian Krijnen: Cuando empecé a escribir mi tesis, solo me interesaba el problema básico de la filosofía. Intenté escribir un libro sobre los principios del mundo inteligible y empírico a través de estudios sobre el neokantismo, sobre Kant, sobre la fenomenología y sobre la filosofía trascendental de posguerra. El interés de fondo nunca fue un interés meramente histórico, sino puramente filosófico. Y lo que ocurrió es que, en un momento dado, me di cuenta de que, por depender demasiado de la actitud antihegeliana habitual en la filosofía trascendental, había subestimado a Hegel. A partir de ese momento, Hegel empezó a provocarme y a desafiarme de verdad, pero, como has dicho, me refiero continuamente a los mismos problemas que yo ya trataba en un comienzo.

Jacinto Páez: En este sentido, es justo preguntar cómo se relacionan sus investigaciones previas con el énfasis en la filosofía especulativa presente en sus trabajos posteriores. ¿Cómo concibe la relación entre la filosofía kantiana, la filosofía hegeliana y la filosofía neokantiana (teniendo en cuenta también tu énfasis en la escuela de Baden: Windelband, Rickert, Kroner)?

Christian Krijnen: En primer lugar, creo que esa es una descripción correcta de mi propia evolución. Desde mi disertación hasta mi tesis de habilitación, pasé de una filosofía de corte kantiano a una filosofía más hegeliana. En cierto modo, esta es también la evolución del propio neokantismo, al menos de la Escuela de Baden. Los miembros de esta escuela se movieron hacia lo que se llamó un neohegelianismo a principios del siglo XX. Ya has mencionado a Kroner, que fue asistente de Heinrich Rickert; también podríamos mencionar a Hermann Glockner, que incluso vivía en la casa de Rickert. Fue el propio Windelband quien abogó por una actualización, una renovación (*Erneuerung*) del hegelianismo. Y esto tiene que ver realmente con el interés filosófico de los neokantianos. Ellos se centraban en los problemas. Y uno de sus principales problemas era la unidad de la razón. Ellos buscaban una unidad general en lugar del dualismo kantiano entre la filosofía teórica y la práctica. En este sentido, intentaron dar sentido a la primacía de la razón práctica de Kant mediante una lectura fichteana: la razón resulta ser una especie de modo de actividad. Ellos perseguían este concepto de unidad, pero tal concepto omnicomprendivo era, por supuesto, también el gran interés de Hegel. Un segundo punto se refiere a la cuestión de cómo podemos tratar esa unidad desde un punto de vista metodológico. Y aquí se encuentra algo que fue decisivo desde Windelband y yo diría que hasta la filosofía trascendental contemporánea de Werner Flach, que más o menos utiliza la misma formulación: el llamado “método dialéctico” no puede ser el método de la filosofía. Para todos los neokantianos, hay que mantenerse fiel al método de la correlación. Esta es la diferencia esencial entre las posiciones de los neokantianos y el hegelianismo. En resumen, yo diría que esta evolución hacia una perspectiva más hegeliana es solo inherente a la búsqueda de la unidad por parte de los neokantianos. Y la diferencia proviene de lo que ellos llaman el método dialéctico (que, de modo más preciso, debería llamarse método especulativo).

Sin embargo, esta apreciación parte de una interpretación errónea de Hegel, como queda especialmente claro en la investigación contemporánea

sobre Hegel. Desde la perspectiva de los neokantianos, la filosofía de Hegel se caracteriza por ser una metafísica del espíritu que, a fin de cuentas, acaba siendo otro nombre para el dios que gobierna la historia. Como dice Cassirer, solo somos las marionetas del espíritu. Creo que esto es una interpretación completamente corrupta de la filosofía de Hegel, en general, y de su filosofía del espíritu, en particular. La consecuencia de esta lectura “metafísica” es que no se capta el perfil lógico de la filosofía de Hegel. Y este perfil lógico, al igual que para Kant, y luego para los neokantianos, está orientado justamente hacia el autoconocimiento de la razón (*Selbsterkenntnis der Vernunft*). El concepto de espíritu de Hegel no expresa una determinada convicción religiosa, sino que es un concepto lógico que expresa el autoconocimiento que tenemos los humanos como seres concretos. Lo que ocurre en el sistema de Hegel es que todo el sistema se expresa más o menos en función del autoconocimiento, en la terminología de Hegel, el autoconocimiento de la idea absoluta. Sin embargo, en Kant y en la filosofía neokantiana, la estructura del sistema no se desarrolla sistemáticamente en función del autoconocimiento, sino que se desarrolla en función de la autoformación (*Selbstgestaltung*). La consecuencia de esto es que la disciplina final del sistema, para Hegel, es la filosofía, mientras que en los sistemas neokantianos esta posición superior la encontramos en la mayoría de los casos en la esfera de la religión. Las esferas de la cultura no están ordenadas en función del autoconocimiento. Si tomas a esta concepción hegeliana en serio, entonces obtienes una nueva visión del llamado método dialéctico. El método especulativo es un método que trata de expresar un pensamiento y al mismo tiempo los presupuestos de ese pensamiento. Porque de esta manera ya no hay exterioridades en la determinación de ese pensamiento. Este método hegeliano representa la idea de una realización del concepto (*Realisierung des Begriffs*). Es un método que busca hacer explícito el significado implícito de un concepto. Los neokantianos subestimaron este llamado método dialéctico. Sin embargo, en el curso de mis investigaciones, llegué a una valoración más positiva del método hegeliano.

Durante mucho tiempo me preocupó la idea de correlación, tal como está en juego en la filosofía trascendental. Los conceptos utilizados para determinar esta correlación necesitan ellos mismos una determinación. Estos conceptos ya tienen un significado y tienen que ser deducidos en su validez objetiva. Esto también afecta a la(s) correlación(es) más básica(s). Por este motivo, no podemos comenzar por una correlación. Tenemos que empezar

con un proceso en el que el significado de al menos uno de los conceptos de la correlación inicial se desarrolla por sí mismo. Y esto es exactamente lo que hace Hegel en el comienzo de la *Lógica*. Los neokantianos como Rickert o los filósofos trascendentales contemporáneos como Flach o Wagner comienzan inmediatamente con distinciones como “forma” y “contenido”, “sujeto y objeto”, “necesidad y contingencia”, etc. Para entender su significado y la legitimidad de su empleo correcto tenemos que concebir el principio de una manera mucho más radical. Rickert, por ejemplo, abordó ampliamente el problema del comienzo de la filosofía (*Anfang der Philosophie*), pero inmediatamente transforma el comienzo en el origen del pensamiento (*Ursprung des Denkens*). Les falta un desarrollo adecuado del comienzo de la filosofía; para hablar con Hegel, fallan al nivel de la dimensión de una lógica del ser. La filosofía trascendental salta inmediatamente a una lógica de la esencia. Desde una perspectiva hegeliana, parten de una dimensión lógica que es de orden posterior.

Jacinto Páez: Esta *Erneuerung* de la filosofía de Hegel también estaba relacionada, en mi opinión, con una necesidad de hacer explícito lo que está implícito en nuestros conceptos. Windelband siempre postula valores generales, pero para dotarlos de un significado concreto hay que articularlos a través de su referencia a la historia. Por ello, Hegel es relevante. En el sentido de que presentó en la *Fenomenología del Espíritu* este proceso de autoconocimiento de la humanidad. Pero Hegel daría un paso en falso en su *Ciencia de la Lógica* cuando olvida esta mediación a través de la realidad.

Christian Krijnen: Yo diría que esa es una descripción correcta desde el punto de vista neokantiano. También diría que la idea es correcta en sí misma, pero el problema es que si empiezas a articular estos valores a través de la historia o la cultura, si intentas hacer explícito lo que está implícito en estas afirmaciones, necesitas conceptos filosóficos. ¿Cómo se introducen y se justifican estos conceptos? Estos son los problemas para Hegel. Por eso la *Fenomenología* para Hegel es, en primer lugar, un billete de entrada, una forma de llegar a la estación de tren de la *Lógica*. En la *Lógica*, estos conceptos que empleamos en nuestra filosofía de los valores se hacen explícitos ellos mismos. Podemos simplemente aceptar el punto de vista de Windelband, es decir, la idea de cultura, el *Faktum* (*Bathos der Erfahrung* del que habla Kant) que tiene que ser determinado filosóficamente. En la *Enciclopedia* de Hegel, por ejemplo en la “Introducción”, encontramos que

la experiencia es el principio de la filosofía. En este punto no hay ninguna diferencia entre Hegel y el neokantianismo. Todo el problema es que hay que articular esa experiencia a través de conceptos filosóficos y entonces estos conceptos mismos deben ser justificados. Este es exactamente el proyecto de Hegel al desarrollar una lógica y creo que los neokantianos no tienen una lógica tal, que genere sus determinaciones al hacer explícito al pensamiento como pensamiento objetivo mediante un comienzo donde se piense al pensamiento mismo en su indeterminación inmediata.

En este sentido, creo que Kant es el punto de partida para ambos, para los neokantianos y para Hegel. En filosofía, ya no podemos pararnos detrás de Kant. Sin embargo, Hegel y los neokantianos llegan a conclusiones y consecuencias muy diferentes respecto a Kant. Ambos aceptan la idea de que Kant produce una revolución en el modo filosófico de pensar; tenemos que dar cuenta de su giro transcendental. Por ello, solo podemos progresar en filosofía a través de un trabajo sobre Kant, elevando el proyecto filosófico de Kant a un nivel superior. La diferencia es metodológica. Este aspecto metodológico es una consecuencia del giro copernicano. Hegel sostiene que los conceptos filosóficos solamente se pueden justificar mediante su propia generación, como resultado de pensar de modo radical el pensamiento objetivo. Si se procede de esta manera ya no quedan externalidades como forma y contenido, sujeto y objeto, etc. Son conceptos correctos, pero debemos preguntar en qué lugar exacto del sistema filosófico deben ser abordados en función de justificar su significado. Hegel se tomó muy en serio este problema. Eso deja completamente intacta la valoración neokantiana de Hegel por orientar la filosofía hacia la historia. Esta valoración es totalmente correcta, pero eso es solo el primer paso. El problema viene en el segundo paso.

Un texto esclarecedor para mí es “Sobre el comienzo de la filosofía” (1925) de Rickert. Hace dos años volví a estudiar este texto en detalle después de mucho tiempo y escribí un artículo sobre el tema (que será publicado en *Hegel-Studien*). La diferencia entre el enfoque de Hegel se pone de manifiesto si se considera este texto. Para Rickert está realmente claro que el comienzo es la correlación entre forma y contenido, y entre sujeto y objeto; esto es lo mismo que afirmar que el comienzo de la filosofía debe ser concebido para Rickert en términos de una heterología. El punto de vista hegeliano, sin embargo, es que hay que justificar por qué se comienza con estos conceptos.

En el caso de Rickert nos encontramos simplemente con estos conceptos ya introducidos. En cierta manera, estos conceptos hacen sentido, pero no se desarrollan a sí mismos a partir del proceso de pensar el pensamiento en el comienzo mismo. Por el contrario, Hegel dice que si empezamos por el comienzo tenemos que pensar el comienzo. El comienzo es indeterminado, así que empezamos con la indeterminación, pero ella ya es en sí misma una determinación, etc. Lo que se ve aquí es que, a partir del pensamiento del comienzo mismo, nos enfrentamos a una cierta determinación. Esto es lo que Hegel llamaría la realización del concepto (*Realisierung des Begriffs*). Se puede comprender por qué hay un contraste con la concepción correlativa del comienzo del pensar. En esta última concepción, la dinámica del autodesarrollo del significado no está en funcionamiento de la misma manera que en Hegel. Y si se vuelve a pensar en Rickert, él realmente intenta expresar la correlación a un nivel realmente fundamental. Y resulta que para él incluso el contenido es una forma. Y entonces el pensamiento solamente refiere a relaciones entre formas. Y también hay algo así como el contenido del contenido, que, afirma Rickert, solamente puede ser experimentado de forma alógica. Esto es una reformulación de la distinción kantiana entre intuición y concepto. Al final del día ‘lógico’, tienes de nuevo un dualismo entre lo dado y el concepto. Sin embargo, el punto de partida del neokantismo era el afán de una unidad que superara esta oposición.

Por lo tanto, llegué a una conclusión. En mis primeros trabajos, aproveché todas las oportunidades que tuve para demostrar que toda esta crítica al formalismo en la filosofía kantiana y neokantiana era completamente errónea. Las formas son principios, son condiciones de posibilidad de algo y, por ello, están intrínsecamente relacionadas con un contenido. Ahora, sin embargo, desde un punto de vista hegeliano, puedo decir “no”: la filosofía trascendental, efectivamente, se caracteriza por el formalismo. Sin embargo, es un formalismo de un nivel superior, una forma sublimada de formalismo. ¿Por qué? Porque no puede expresar adecuadamente el uso de sus propios términos. Es un formalismo metodológico y no el formalismo estándar. Con otras palabras, el formalismo surge de la ausencia de un método de “realización del concepto”.

Hace algunos años comencé a hablar de una tradición kantiana de la filosofía trascendental con la esperanza de escribir sobre Hegel como un filósofo trascendental. Ya no lo hago debido a este asunto concerniente al

formalismo. La idea de correlación es esencial para una filosofía en clave trascendental. Esta idea de correlación, más precisamente, ya fue superada por la idea hegeliana de la realización del concepto. Yo diría que es necesario dar el paso de la “correlación” a la “realización del concepto”. Si no se quiere dar ese paso, entonces se tiene la distinción estricta entre un tipo de filosofía kantiana y un tipo de filosofía hegeliana y no se puede ir más allá de esto. Yo diría que el límite metodológico es esta confrontación entre la idea de realización del concepto y la correlación.

Jacinto Páez: Usted ha explicado el problema del neokantismo, pero quiero preguntarle también si puede abordar las supuestas deficiencias de la filosofía de Hegel desde el lado de los neokantianos. Una de las principales líneas de crítica se refiere al carácter cerrado del sistema filosófico de Hegel.

Christian Krijnen: Si observamos a Rickert, nuevamente, vemos que para él la filosofía es un sistema y la historia de la filosofía es una historia de los sistemas, no de los problemas. La idea de la historia de los problemas se convirtió básicamente en el patrón de esta tradición filosófica. Windelband en su *Lehrbuch* emplea esta idea, también en su *Einleitung*. Nicolai Hartmann también escribió mucho sobre *Problemgeschichte*. Pero Rickert expresa una crítica a la *Problemgeschichte*. Los problemas son siempre problemas dentro de un concepto de filosofía. Por lo tanto, son problemas dentro de un sistema de filosofía. Por esta razón, llegó a la idea de que la historia de la filosofía es la historia de los sistemas. Esta también es la idea de Hegel. Si miramos el *Lehrbuch* de Windelband, se ve que todo este libro contiene posiciones que alternan entre un enfoque en la subjetividad y un enfoque en la objetividad. Finalmente, llegamos a Kant, y tenemos una especie de equilibrio. Describir la historia desde esta perspectiva es, por supuesto, una decisión filosófica, una decisión motivada por la filosofía kantiana. Lo mismo ocurre en el enfoque de Cassirer. Solo se puede escribir la historia de la filosofía desde el punto de vista de la propia filosofía (o de una decisión por una filosofía). Hegel incluso subraya esta presuposición de una filosofía en la historia de la filosofía. Esta concepción que también está presente en los neokantianos. La diferencia es que Hegel lo dice explícitamente, mientras que, para los neokantianos, Kant, al final, aparece como el héroe de toda la historia de la filosofía. Pero toda la historia de la filosofía ya estaba conceptualizada de manera tal que Kant tenía que aparecer como el héroe que ellos pretendían que fuera.

Jacinto Páez: Yo pensaba que uno de los puntos fuertes de comenzar por la historia de la filosofía antes que por la filosofía sistemática es que el carácter empírico de la historia de la filosofía sería una garantía frente al dogmatismo. ¿Usted está diciendo que, de todas formas, es imposible realizar investigaciones históricas sin un concepto sistemático presupuesto?

Christian Krijnen: Acabo de escribir un artículo sobre esto: “What, if anything, has not been called philosophy or philosophizing?” (2020). Si empiezas a escribir historia de la filosofía, en un sentido implícito, ya tienes un concepto de la filosofía. De otra manera, no sería posible etiquetar ciertos fenómenos empíricos como filosofía. Los neokantianos también reconocen esto y la pregunta es, entonces, de dónde se obtiene ese concepto de filosofía y cómo se justifica.

Jacinto Páez: Lo que usted dice, entonces, es que no es que la filosofía hegeliana requiera una apertura. En realidad, habría que reconocer que los neokantianos presentan también sistemas cerrados.

Christian Krijnen: Creo que las diferencias en lo que concierne a este punto no son tan grandes. Mira a Kant: él escribe un capítulo corto sobre la historia de la filosofía. Distingue entre el período metafísico-dogmático (Wolff), el período escéptico (Hume) y el período crítico. Y afirma allí: “der kritische Weg ist allein noch offen” - “allein!”; no hay otro camino. Y si miras el prefacio de la *Metafísica de las costumbres*, allí Kant se refiere a una crítica según la cual él poseería todos los principios de la razón en su sistema. Para Kant esto es un sin sentido; todo filósofo hace lo mismo, porque la razón es una, es decir, solamente hay una razón humana. Desde la perspectiva del filósofo, esto implica que el sistema filosófico siempre sea cerrado. No hay otra posibilidad. Otras posibilidades son las posibilidades de los otros. Lo mismo vale para Hegel. El sistema de la filosofía está cerrado en tanto el autoconocimiento de la razón ha sido alcanzado. En este sentido, la historia está cerrada ‘por ahora’, del mismo modo en que, para Kant, solamente el camino crítico es posible. El problema es que, si tomamos la filosofía de Hegel en serio, no es tan fácil ver cómo podemos trascender a Hegel de un modo fundamental y alcanzar así otra filosofía. Si se toma en serio la historia de la filosofía, en un sentido objetivo (“estado del arte”), todos seguimos siendo hegelianos.

Como he mencionado, cuando empecé a trabajar en Kant, Hegel y el neokantismo, toda mi idea era llegar a una síntesis de la filosofía kantiana y

hegeliana. Buscaba crear una nueva posición. Por supuesto, hay todo tipo de detalles técnicos. Conseguir una interpretación coherente de Hegel es una tarea en sí misma bastante ardua. Estaba claro que había que abordar ciertas cuestiones: toda la idea de la actualización de la razón; la división del sistema en lógica, naturaleza y espíritu; la idea de autodeterminación; de realización del concepto; la división de la lógica en una lógica del ser, una lógica de la esencia y una lógica del concepto. Estas cuestiones siguen determinando la agenda de una filosofía que intenta dar cuenta de sí misma también en el aspecto histórico. Pues esto solo significa que el horizonte filosófico aún está determinado por el punto de vista hegeliano. Y, por supuesto, me alegraría si hubiera sido capaz de llegar a esa síntesis. Sin embargo, después de 30 años, en lo que respecta a los principios, no he podido encontrarla realmente y me conformo con llegar a una posición sistemática que sustancialmente no se encuentra detrás de ese horizonte y que al mismo tiempo aborda problemas contemporáneos.

Jacinto Páez: Entonces, ¿cómo concibes el “neo” en expresiones como neokantismo o neohegelianismo? ¿Se puede hablar de neohegelianismo?

Christian Krijnen: Esta idea de creatividad y apertura se aplica a ambos tipos de filosofía, pero, como he mencionado, el problema es que para nosotros es mucho más difícil ver cómo podemos ir más allá de Hegel que de Kant. Sobrepassar a Hegel en la manera en que lo hicieron los neokantianos, o la filosofía trascendental en general, implica tomar como trasfondo la interpretación metafísico-espiritual de Hegel. Pero esta interpretación es básicamente falsa. En ese sentido siempre se puede trascender a Hegel. Sin embargo, si realmente se busca dar sentido a los propios argumentos, resultan ser muy problemáticos.

Yo diría que, si uno está realmente interesando en los verdaderos problemas de la filosofía, aún se puede afrontar los desafíos hegelianos a la filosofía trascendental. Con respecto al carácter cerrado/abierto del sistema, el problema no es la filosofía en sí misma. Todos los grandes filósofos argumentan desde el punto de vista de un sistema cerrado, incluso Kant. ¿Qué otra cosa sería un sistema si no está caracterizado como cerrado? El problema para nosotros es que no podemos ver realmente cómo trascender a Hegel para poder alcanzar así un tipo de filosofía verdaderamente nuevo. Y, al menos para mí, es un problema, y lo digo como alguien que ha realmente intentado argumentar, durante diez años o más, que la filosofía trascendental kantiana

es la mejor filosofía que hay. No suelo abandonar las posiciones de las que estoy convencido, sino que intento defenderlas todo lo que sea sensatamente posible.

Jacinto Páez: Tal vez lo que quiere decir es que la esperanza de una filosofía neohegeliana está ligada a nuestro intento de ver más allá de estos desafíos.

Christian Krijnen: Y al mismo tiempo de integrar a Hegel. La última filosofía tiene que ser siempre la síntesis de todas las filosofías del pasado. En este sentido, ninguna filosofía es rechazada. Todas son integradas. La última filosofía es la más rica. Esta es la misma idea de la historia de la filosofía, desde un punto de vista filosófico. De la concepción kantiana con sus tres fases, de la concepción neokantiana y también de la de Hegel, pero es difícil llegar a esa nueva posición dados los logros de estos héroes del pasado. Lo que se consigue son posiciones que ponen el énfasis en algún aspecto específico, por ejemplo, en el carácter situado de la acción: desde el punto de vista hegeliano, se puede decir “sí, pero en la filosofía del espíritu ya tengo eso con un tema”. La ventaja de tomar este asunto seriamente es que esta temática viene encuadrada en un sistema más amplio. Por este motivo, yo diría que Hegel es muy atractivo. No en el sentido de que todo esté escrito allí o que todo sea válido tal y como está, pero Hegel presenta una especie de descripción funcional de la razón de la que no podemos desprendernos, aunque el propio Hegel hubiera esperado y deseado que fuésemos capaces de superarlo. Creo que este reto es la razón más profunda por la que algunos enfatizan tanto el carácter cerrado del sistema hegeliano; lo hace fácil para ellos.

Jacinto Páez: El punto es si hay que superarlo fácticamente. No se trata de quejarse de que su filosofía es cerrada, se trata de aportar algo nuevo.

Christian Krijnen: Sí, y este es efectivamente el problema. Creo que se podría empezar por tomar en serio estos desafíos. Porque entonces estaríamos trabajando realmente en problemas de un orden superior. Si no lo haces, no estarías entrando realmente en estos problemas y así no encontrarán respuesta. Solo se perpetuarán.

Como mencioné, uno de estos problemas es la arquitectónica de la razón de Kant (su división entre razón teórica y práctica). Frente a esta discusión, incluso un kantiano más ortodoxo admitirá que no hay deducción de los conceptos de razón teórica y práctica, pero el propio Kant admite que

cada concepto filosófico básico requiere de una deducción trascendental a fin de asegurar su realidad objetiva. Como solución, puede referir a una posición histórica, es decir, que esta división proviene de la *deutsche Schulphilosophie*, de Wolff y de Baumgarten. Y, sin embargo, para Kant, la genesis de una representación no alcanza para asegurar su validez. Esta explicación fisiológica, según su propia terminología, es una deducción empírica propia del empirismo.

Jacinto Páez: Dieter Henrich afirma en uno de sus libros (*Between Kant and Hegel*) que Kant no era propenso a profundizar en el origen de su sistemática. Frente a la pregunta por el origen de las divisiones entre las facultades, por ejemplo, afirma que es un tema en el cual no es posible profundizar. El idealismo alemán demostró que estas cuestiones eran abordables. Probablemente, Kant estaba preocupado por la pregunta por la metafísica. Mientras que los otros filósofos se preguntaron cómo podíamos tener esta arquitectónica de la razón.

Christian Krijnen: Exactamente, y esto concierne a conceptos que son fundamentales. Kant dio origen a la revolución trascendental. En el curso del desarrollo del idealismo trascendental aparecieron ciertos problemas. En ese sentido, podemos decir que, para él, su filosofía proporciona una solución para los problemas de la metafísica. Sin embargo, para el idealismo postkantiano esto no es suficiente. Como ellos reconocen, necesitamos una crítica de la crítica, mientras que la respuesta estándar de los filósofos trascendentales es decir que tal crítica ya está contenida en la concepción de la crítica del propio Kant. El verdadero problema con esto es que la metodología filosófica de Kant se queda corta, a pesar de su alto valor con respecto a la metafísica y el empirismo.

En este sentido, el neokantismo no pretende volver a Kant, sino renovar a Kant. Algo interesante para notar es que Hegel se opone a toda forma de ‘neo-’, porque solo estarías recalentando otra filosofía. Lo que pretendes es una nueva filosofía. El neokantismo es la filosofía de los neokantianos. No es la filosofía de Kant. Esto es muy importante porque lo que observas aquí es que tienes que justificar tu propio concepto de filosofía y los conceptos que forman parte de ella. Cuando tomas los conceptos básicos de Kant como ya asegurados en su significado y validez solo estás recalentando la filosofía de Kant, pero no la estás renovando.

Tú conoces, por supuesto, que todos los principales neokantianos, Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert o Bauch enfatizan este aspecto de renovar y no solo repetir a Kant. Wilhelm Windelband afirma: “para entender a Kant, tenemos que superar a Kant”. Lo mismo Cohen: “desde un principio solo se trataba para mí avanzar aún más en el desarrollo del sistema de Kant”. Rickert: “Los neokantianos son solo filósofos que aportaron algo nuevo de manera tal que volviendo a Kant se lograra un progreso en la filosofía”. Natorp: “no podemos ceñirnos a tal o cual posición de Kant, siempre tenemos que tener en cuenta que utilizamos su crítica del conocimiento para profundizar en los problemas con los que trabajamos”. Yo diría que, si realmente tratamos de comprender a estos neokantianos, entonces, el foco tiene que estar en su apropiación sistemática de las ideas básicas de Kant con el fin de llegar a una nueva forma de filosofía, no en si repitieron ellos mismos posiciones propias de Kant. La idea de los neokantianos es que la filosofía de Kant se ocupa fundamentalmente de la validez (*Geltung*), y si nos ocupamos de la validez nos ocupamos de los principios de validez. Si tenemos en cuenta estas dos características, entonces, llegamos a un concepto del neokantismo en un sentido histórico, y así podemos distinguir entre fases tempranas y posteriores, etc. Podemos evaluar cómo se desarrolló esta idea de volver a Kant en el sentido de elaborar una nueva filosofía de la validez en términos de los principios de validez. Desde luego, desde un punto de vista histórico, estas etiquetan como neo-X son solo pragmáticas. Sin embargo, si miramos al neokantismo, creo que, desde la perspectiva de un estudio más ortodoxo de la obra de Kant, nos encontramos con una imagen muy simplificada del neokantismo. En muchos casos, el modelo es Cohen. Su interpretación se presenta como un agregado de incomprensiones típicas. Su filosofía crítica del derecho toma como punto de partida la ciencia del derecho y es constantemente reprochada por hacer esto. Entonces, esta es la conclusión, la tradición neokantiana entera es una porquería. Si esta es tu actitud, nunca se podrá comprender, por ejemplo, que este punto al que acabo de referir, el de tomar a la ciencia como punto de partida, no es un posición compartida por todos los neokantianos, ni siquiera por los miembros de la escuela de Marburgo. Hay numerosos estudios que tratan el neokantismo de esta manera, mencionándolo en dos o tres párrafos y dejándolo de lado. De este modo, nunca se llega a tener ni siquiera una idea de los problemas a los que se enfrentan los neokantianos. Tal simplicidad no nos ayuda a dar un solo paso más.

También pienso que, desde un punto de vista filosófico, los académicos mejorarán su comprensión de la filosofía estudiando a Kant y, a continuación, estudiando los problemas de la filosofía postkantiana en su relación con la filosofía de Kant.

Jacinto Páez: Su nuevo libro toca estos temas.

Christian Krijnen: *Kant y Hegel sobre la libertad (Kant und Hegel über Freiheit)*, sí (2021). En algún momento entre 2014 y 2015, comprendí el valor y las implicaciones del problema del formalismo. Esto cambió por completo mi forma de abordar el idealismo alemán. Pude articular de manera más precisa este problema. Entonces escribí un largo artículo sobre la actualización de la libertad. La primera versión se publicó en una revista de Polonia (2018). Al mismo tiempo, tenía un intenso debate con Werner Flach, con quien vengo discutiendo desde 1994, cuando comencé mi investigación doctoral sobre el neokantismo. Él me sugirió escribir un libro juntos que contuviera nuestras interpretaciones de la libertad en Kant y en Hegel. Y a mí me pareció una buena idea enriquecer este libro con las reacciones de otros, ya que la evaluación que hace Flach de la filosofía trascendental y la mía ya venían tomando distancia desde hacía algunos años. Ahora estoy muy ansioso por ver cómo se valorará este libro. En este momento estoy escribiendo un largo ensayo sobre el absoluto; su tema es el sistema de la filosofía. Hace 5-6 años estaba deprimido pensando que ya no sería posible escribir algo sobre el sistema de la filosofía, pues el discurso se ha vuelto muy fragmentado y no poseemos un canon común. Hace uno o dos años tuve una idea de cómo podría escribir algo sobre todo. Ya terminé la primera versión de este ensayo. El año que viene intentaré escribir una segunda versión.

Bibliografía

Krijnen, C. (2018). Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen: Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants, *Folia Philosophica*, 39, 37-144.

Krijnen, C. (2020). ‘What, if anything, has not been called philosophy or philosophizing?’ On the Relevance of Hegel’s Conception of a Philosophical History of Philosophy, *Problemi International*, 58, 119-141.

Krijnen, C. y Flach, W. (Eds.). (2021). *Kant und Hegel über Freiheit. Mit Diskussionsbeiträgen von Martin Bunte, Jakub Kloc-Konkołowicz, Hernán Pringe, Jacco Verburgt, Kenneth R. Westphal und Manfred Wetzel*. Brill.

Rickert, H. (1925). Vom Anfang der Philosophie, *Logos*, 14, 121-162.



Recensiones

Thomas Sören Hoffmann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden, Marixverlag, 4ª ed. 2020, 543 pp. ISBN: 978-3-86539-290-9

PEDRO SEPÚLVEDA ZAMBRANO¹

A doscientos cincuenta años del nacimiento de Hegel aparece la cuarta edición del libro *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik* del catedrático de la FernUniversität in Hagen, Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann.² En el prólogo a esta última edición, el autor nos invita a considerar el sentido de lo que él llama la revolución hegeliana del pensar. Recapitular y reformar son verbos que en ella deben ser tratados de la mano. Semejante tesis de *simultaneidad* se vuelve plausible bajo la concepción de un determinado modo de realización del pensamiento en la historia. Los principios universales del concepto y los contextos singulares del tiempo se convierten en esta revolución del pensar en ciertos aspectos recíprocos de una misma relación reflexiva, cuestión que supone, por un lado, la reducción del tiempo en el concepto y, por otro lado, la exhibición del concepto en el tiempo. Esta mutua implicación, desarrollada en el conocer del concepto a través de la historia, se encumbra aquí a la altura del ejercicio más propio de la *libertad*. Por esta vía arribamos a la tesis principal sobre la filosofía de Hegel, expuesta a lo largo de las tres partes de la *Propedéutica*.

A modo de iniciación al argumento, dicha tesis es ofrecida tanto en la introducción como en el epílogo de la obra. La introducción posiciona una lectura capaz de inscribirse en la actualidad del debate desarrollado en torno a Hegel. Se ofrecen allí respuestas que construyen un diálogo, cuyo resultado trae consigo una nueva presentación del filósofo de la *Ciencia de la lógica*. Comprender su filosofía como una filosofía de la libertad requiere sin embargo la elucidación del sentido otorgado a esta palabra fundamental. Tal elucidación puede ser formulada en los siguientes términos: la filosofía de la

¹ Pontificia Universidad Católica de Valparaíso / FernUniversität in Hagen. Contacto: pedro.sepulveda.zambrano@gmail.com.

² La primera edición del libro data del año 2003, la segunda del 2012 y la tercera del 2015. En español aparece como *Hegel. Una propedéutica*, trad. M. Maureira y K. Wrehde, Biblos, 2014. La versión en inglés fue traducida por David Healan (Brill, 2015).

libertad de Hegel debe ser concebida esencialmente como una *filosofía del Sí mismo libre* (*Philosophie des freien Selbst*). Esta premisa de lectura logra situar definitivamente al Suabo en la tradición de la filosofía clásica alemana, sobre la base específica de aquel teorema filosófico, producto del cual lo objetivo obtiene su verdad únicamente por medio de la ejecución de una auto-relación de carácter reflexivo. Tal relación constituirá en el contexto de esta tradición la raíz principal para toda lógica filosófica que deba ser juzgada, en sentido estricto, como una crítica de los conceptos. Y el conocer del concepto precisamente en Hegel corresponderá por ello a aquel movimiento liberador inscrito en el acto de auto-comportar-*se* de una relación que ha venido a ser absoluta, esto es, de la actividad auto-congregante y diferenciadora propia del nuevo concepto especulativo del viejo *logos*.

En la primera parte del libro, intitulada “escritos de juventud y debut en Jena”, asistimos a una exposición acabada de aquella fase del camino del pensar especulativo que, para bien y para mal, se ha dado en llamar la época del joven Hegel. La exposición avanza así recolectando las huellas de dicho pensamiento de la libertad en el tiempo de su primera formación. Desde la vida en el *Gymnasium Illustre* de Stuttgart y en el *Stift* de Tübingen, pasando revista por los llamados textos apócrifos y los primeros escritos políticos, para concluir en el tiempo de Jena, dividido a su vez entre un ‘Hegel exotérico’ y un ‘Hegel esotérico’, la Propedéutica se encarga aquí de mostrar con todo cuidado el modo de generación del pensar de Hegel. En medio del fragor creado por la revolución filosófica en Königsberg y la revolución política en París, la libertad se revelará para el joven filósofo como “auto-creadora”, y con ello como productora de su propia condición de objetividad. Mediante la participación al interior de esta objetividad producida, la libertad será afirmada fundamentalmente como el nuevo presente de lo absoluto. Entre los textos apócrifos, *La positividad de la religión cristiana* permite pensar justamente una primera forma de entrelazamiento entre la objetividad y la libertad, bajo el modo de la relación interna entre la realidad y la razón. Al interior de ella la razón, pensada como la *negatividad* del concepto, asumirá el principio de organización y de realización de la cosa, asumida aquí como la *positividad* de la existencia efectiva. La negatividad de la relación *autónoma* es por consiguiente aquello que integra en sí a su propia relación positiva con lo heterónimo. *Crear y ser* contribuirá por su parte a comprender esta posición en el contexto del itinerario filosófico abierto por Kant. Si el filósofo de la lógica trascendental pensó, pues, el ser como *posición*, el

filósofo de la lógica especulativa, en cambio, concibió el ser como la *auto-relación* que unifica y expresa las diferencias. La lectura del *Fragmento de sistema* presenta al respecto aquello que la Propedéutica utiliza como el ejemplo paradigmático del pensar especulativo, a saber, el de la vida concebida como “ser-en-relación”. Este puro relacionar-se por parte de la propia totalidad en medio de la multiplicidad puede ser también descifrado como el acto del “diferenciar-se a sí mismo” que se encuentra presente en el conocer de todo lo vivo.

Los escritos exotéricos ofrecen los motivos de pensamiento del joven profesor en Jena, y en ello su deseo de ingresar con voz propia en la *querella de la autoconsciencia*. El denominado *Escrito de la diferencia* sirve en tal sentido para poder revisar las distintas posiciones involucradas en esta querella. Kant, Reinhold, Fichte y Schelling son presentados de esta forma como los antecedentes del concepto de la necesidad de la filosofía para Hegel. Concebido como la fluidificación superadora de la escisión, dicho concepto de necesidad es exhibido aquí como aquello que expresa la libertad de la razón, vale decir, la simultaneidad que diluye la oposición sujeto-objeto en la unidad suprema de lo absoluto infinito. Cada cierto trazo en su derrotero, la Propedéutica provee a quien lee de una cierta guía acerca de los principales puntos de vista del pensar especulativo. Como una sala de espejos, resplandece en este momento del filosofar autorreflexivo, la recensión en torno al sucesor de Kant en Königsberg, redactada por el puño de Hegel, y que hoy en día se conoce como el caso de la *Pluma de Krug*. En medio de esta controversia quedará ilustrado el juego de principios que sostiene el punto de partida de la filosofía de Hegel. A partir de allí ya no se tratará más ni de lo contingente ni de los fragmentos ni de la carencia de relación, sino que ante todo se tratará de lo necesario, del todo auto-contenido y por lo tanto de aquel *logos*, cuyo poder de unificación viene a ser el criterio principal de todo lo contingente, la no-relación y los fragmentos de todo tipo. Resultará interesante leer aquí, en el *primer esbozo jenense de sistema*, el anuncio que proyecta la teoría hegeliana del espíritu. En ella será afirmado el principio de la diferencia como relación, o lo que es lo mismo, de la auto-diferenciación de subjetividades al interior del espíritu objetivo. La interpretación del *segundo* esbozo revelará, por su parte, la tesis de la lógica especulativa como desarrollo del *conocer real* del concepto, y con ello como el movimiento supremo del saber que se dirige hacia sí mismo. Mediante tal despliegue auto-referido, el conocer actúa como un *diferir actual* que, en el *tercer* esbozo,

tendrá lugar justamente en los otros dos momentos del sistema, en la llamada *filosofía real*, bajo la modalidad de la unidad resultante de aquel movimiento auto-diferenciador.

La segunda parte, cuyo título reza “Fenomenología y Ciencia de la lógica”, constituye probablemente el terreno más arduo de recorrer, dada su función de tematización del centro de la filosofía hegeliana. El axioma que funda la lectura de la Fenomenología parte de la premisa de la auto-referencialidad del espíritu, cuestión que implica a su vez la generación de la auto-identificación por medio del conocer que se diferencia a sí mismo. A través de la relación del conocer con lo otro se pone entonces de relieve su propio modo de “ser-junto-a-sí-mismo”. Dicho axioma supone en principio que el camino de la conciencia no sea otra cosa que la senda del saber vuelto hacia sí mismo, y con ello la auto-elucidación del conocer que se sostiene por sí mismo, mediante el principio de la diferencia determinada como mediación. Por esta vía, la Propedéutica nos conduce a la comprensión del concepto de verdad mediante la tesis de la simultaneidad *congruente* del sujeto y la substancia, es decir, de la substancia que se subjetiva como el conocer, y del sujeto que se objetiva como el saber de la relación entre la mismidad y la alteridad de la substancia. El saber absoluto corresponderá así a aquella actividad del puro saber auto-referido, o del *Sí mismo libre* que asume en sí las esferas de la objetualidad y la subjetualidad, y que deviene con ello el saber del concepto que se conoce a sí mismo como *concepto*.

Sobre esta base, la *Ciencia de la lógica* puede ser concebida como la auto-presentación del pensar que se piensa a sí mismo. Este “reino del concepto”, desplegado como la libertad autoconsciente del pensamiento, se consume aquí en el movimiento de “auto-aplicación” de las categorías. Las determinaciones formativas del saber dejan con ello de requerir referencias a todo resto de orden sensible y externo al pensar, y el conocer del concepto queda consecuentemente encumbrado a la altura del puro saber auto-sustentado. Puestas las cosas de este modo, el *ser-referido* del ser y la nada puede ser apreciado como el acto puro del “referir-se” llamado devenir. Por su parte, el denominado ser-para-sí, que en el fondo es el ser elaborado desde la diferencia, acaba en este punto con la finitud y se convierte con ello en la verdadera infinitud. Ella es aquí el ser al interior del cual puede transitar el ser-para-otro, o aquel ser-relacional, cuya unificación del contraponer con lo opuesto como *otro* origina el “puro *ser-Sí-mismo*”. La *esencia*, pensada

primero como reflexión, se constituye de esta manera en la negatividad legislativa de lo interior; en tanto aparición, la esencia es en cambio la positividad legislada de lo exterior; y en tanto realidad efectiva, la esencia es finalmente la auto-mediación absoluta de lo interior y lo exterior, y en tal sentido la relación *auto-legisladora* que va de conjunto entre el ser que determina y el ser determinado. Sobre la base de esta interpretación, el *concepto* reluce en el reino de la substancia asumida como el sujeto trasparentado en el conocer, o simplemente como la auto-transparencia de la razón. Este contenido que se determina a sí mismo es el acto de “mediar-se”, constitutivo del *Sí mismo* absoluto, y que, a fin de cuentas, a partir de la continuidad desarrollada mediante su auto-diferenciación, no es sino el puro y libre “*autodeterminar*”. Su progresión en la Idea destella al fin como la auto-relación que se sabe siendo el conocer realizado. Únicamente este conocer real de la Idea, ejecutado en su modo de relación más poderoso, es la forma suprema del ser, el ser más libre o “la forma absoluta”.

Llegados a la tercera parte, la Propedéutica reinicia su recorrido con la exposición del sistema de Berlín, cuya estructura sigue la organización de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En este punto se cumple la meta principal del libro, a saber, dar una visión global de la filosofía de Hegel sobre la base de la presentación completa de su camino del pensar. En el tercer reinicio queda figurado el modo especulativo de relación entre la Idea y la naturaleza. La auto-exhibición de la Idea absoluta, comprendida como relación infinita, “se despidе libremente a sí misma” en aquella no-relación disipadora de todo nexo, o, en la naturaleza. Sin embargo, la muerte de los seres naturales producirá a la vez el acto de *mostrarse* de la vitalidad en la naturaleza, cuestión que trae consigo la necesidad de comprender el concepto de espíritu. El espíritu puede ser consiguientemente concebido como la fuerza de la negatividad absoluta que se autodetermina, sin temor a la muerte, a ser la *libertad existente* por sí misma. La filosofía del derecho tratará la *Idea del derecho* justamente como la auto-constitución de la Idea de la libertad. En este espíritu que produce su propia realidad libre, el estado será puesto de relieve como aquel basamento objetivo, en el que finalmente puede ser desplegado el espíritu absoluto. En él, el arte corresponderá a la reunión de lo bello, generada en el acto del puro *manifestarse*, bajo el modo de la sensibilidad de la Idea. La religión realizará por su parte el concepto de la encarnación que reconcilia el *logos* finito con el *logos* infinito, y que concuerda por ello con el contenido más propio de la filosofía. En la religión

revelada, semejante manifestación ocurrirá como el auto-representarse de lo infinito en la existencia del culto, o como Dios en el presente de la comunidad. En la filosofía, en cambio, ella será el puro auto-concebirse o el conocer real del espíritu absoluto. La filosofía quedará así definida como el auto-conocimiento supremo de la Idea, y en tal sentido como el puro *saberse libre*. En medio de ella, y sobre la base del ‘triple silogismo’ se vuelve plausible la tesis del nuevo concepto especulativo en la historia de la filosofía. Si el primer silogismo (lógica-naturaleza-espíritu) representa, por un lado, el posicionamiento de la metafísica de la substancia, y el segundo silogismo (naturaleza-espíritu-lógica) expone, por otro lado, el sentido de las filosofías del sujeto —escepticismo y criticismo—, únicamente el tercer silogismo (espíritu-lógica-naturaleza) desarrollará entonces el sentido definitivo de la filosofía de aquel *Sí mismo libre* que —desde sí mismo— produce la disyunción sujeto-substancia. Tal posición en la historia de la filosofía asume la auto-presentación de la Idea, bajo el modo de la concreción que se autodetermina como el concepto *realizador* de la libertad.

En definitiva, dado su carácter de totalidad, la Propedéutica de Hoffmann constituye un texto invaluable a la hora de querer comprender tanto el sentido de la libertad en Hegel como el estado de avance de la investigación desarrollada en torno a su filosofía. En último término, ella cumple a cabalidad con la idea de una *Propedéutica filosófica*, género que cultivara para sus estudiantes en Nürnberg el rector del *Egidiengymnasium*.

Guyer, Paul; Wood, Allen: *Introducing Kant's Critique of Pure Reason*. United Kingdom. 2021, 65 pp. ISBN: 978-1-108-79529-6

ALBERTO GUIÑONES LEYVA¹

La editorial Cambridge University Press ha iniciado, ya desde 2017, la publicación de una serie llamada “Cambridge Elements”, donde pretende combinar la erudición y la rigurosidad del libro junto con la concreción y especificidad del ya tradicional “*paper*”. Todo ello acompañado de eruditos y expertos en sus ramas, lo cual agrega valor y hace de esto un intento loable de síntesis, claridad y rigurosidad en la exposición, cuyo objetivo es llegar a los jóvenes lectores no versados en los conceptos y temas. En la serie Cambridge Elements hay, como debería de ser, una sección dedicada a la filosofía de Immanuel Kant (1724-1804), algunos de sus conceptos más relevantes y de sus obras (de las que esperamos haya más publicaciones).

Entre ellas, como también era de esperarse, se cuenta una introducción a la *Kritik der reinen Vernunft (KrV)* (1781-7) que corre a cargo de dos nombres que ya son bien conocidos a nivel internacional y entre los círculos kantianos de todo el mundo: Paul Guyer y Allen Wood (quienes llevaron a cabo la titánica tarea de editar, en su conjunto, la obra completa de Kant en inglés con estudios muy rigurosos y una traducción muy cuidada y revisada —cosa que no se ha logrado hacer en lengua española—). Por esta misma razón, y porque han dedicado gran parte de su trabajo de investigación al estudio minucioso, serio, detallado de la obra kantiana y su génesis, merece la pena realizar una lectura de lo que sea que publiquen.

Este texto es, ante todo, sumamente sintético y breve, y no cuenta con toda la argumentación necesaria que exigiría un análisis profundo de las ideas kantianas. Como tal, y por la naturaleza misma de la colección, es algo comprensible. La idea es sólo presentar de manera lo más accesible posible la obra, situarla en su contexto filosófico y mostrar cuál ha sido la génesis y el proceso de su maduración en la mente del filósofo de Königsberg. El

¹ Centro de Estudios Filosóficos. Contacto: centrode_Estudios_filosoficos@hotmail.com.

pequeño manuscrito consta de cinco apartados: 1) El argumento de la *Crítica*, 2) El mensaje de la *Crítica*, 3) El Desarrollo de Kant hacia la *Crítica*, 4) La génesis de la *Crítica* misma y 5) La defensa de Kant y la revisión de la *Crítica*.

En esta reseña me interesa reconocer dos cosas del texto: las limitaciones de este y también sus virtudes. Creo que, en ese sentido, el texto cumple con su objetivo: darnos una visión general sin entrar en análisis, interpretaciones o argumentos. Es un texto que está pensado para alguien que está iniciándose en la obra de Kant, o para quien sólo quiere repasar algunas ideas sobre la organización laberíntica y compleja de la *KrV*. Por lo demás, el texto no presenta mayores tesis polémicas, no polemiza con interpretaciones de los pasajes kantianos, ni intenta dar mayores respuestas a las interrogantes de la obra. En ese sentido, lo que puede ser mucho más relevante para un estudioso de la obra de Kant es el apartado 3 y el 4, sin duda, los más extensos y detallados del texto.

En primer lugar, en el apartado uno se contextualiza filosóficamente la *KrV* al presentarla como un intento de criticar y limitar los alcances de la Metafísica tradicional de corte racionalista, pero, sobre todo, explicar la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*. Para los autores Kant es un filósofo en medio del escepticismo y del dogmatismo, busca criticar la posibilidad de la Metafísica dogmática y a la vez defender un nuevo tipo de Metafísica *científica* apoyándose en el descubrimiento de un nuevo método, el “método trascendental” (p. 2). Este primer apartado va como sobrevolando la estructura de la *KrV*, las distinciones de sus apartados, los objetivos de cada uno de ellos, y quizás lo más interesante, mostrar cómo la división de los apartados de la *KrV* responde a textos y manuales de filósofos como Alexander Baumgarten (1714-1762) y Joachim Georg Darjes (1714-92). Esto ayuda a entender cómo Kant fue derivando la división y estructura misma de su obra de autores previos. Posteriormente, en tan sólo 12 páginas enumera cada una de las partes de la *KrV* y explica su objetivo y algunas tesis principales de cada uno.

En el segundo apartado se nos explica cuál es el principal mensaje de la *KrV*, y se menciona que el mismo Kant tiene la culpa en la imagen, demasiado simplificada en la literatura kantiana, de que su objetivo es simplemente superar el racionalismo y el empirismo, de realizar una especie de síntesis de ambos (p. 17). Como tal, es sumamente más importante ver que la Kant busca destacar, para la filosofía teórica, un dominio limitado y

preciso, distinto del conocimiento empírico que sería la esfera de lo trascendental que se analiza en la *KrV*, porque la Metafísica científica tendría como “objeto de estudio” ese conjunto de condiciones trascendentales que no sólo proporcionarían un fundamento a ciencias como la Física o la Matemática, sino también a nuestra experiencia cotidiana objetiva del mundo (p. 18). Kant llevó a cabo, argumentan Guyer y Wood, el intento de resolver dos de los más apremiantes problemas del pensamiento de la modernidad: la posibilidad de la ciencia misma y la libertad humana. Aquí se encuentra uno de los mayores aportes de la filosofía kantiana, que es afirmar que el “sujeto” no es un mero receptor pasivo del mundo, un mero “espejo de la naturaleza” (por ironizar, como lo hace el texto, con la expresión de Richard Rorty), sino que las contribuciones del sujeto son *constitutivas* de la objetividad, tanto en el ámbito natural como en la esfera de la moralidad. Esto es, para los autores, un aspecto crucial del pensamiento kantiano. Por ello afirman: “Todos los pensadores modernos son hijos de Kant, ya sea que estén contentos o a disgusto con su paternidad” [*“all modern thinkers are children of Kant, whether they are happy or bitter about their paternity”*] (p. 20).

La tercera y cuarta parte son, desde una perspectiva de investigación, las más ricas y que intentan condensar una gran cantidad de información sobre las ideas del periodo precrítico que conducen a la *KrV*. Son, en definitiva, las partes más originales y difíciles del texto, no tanto por el contenido sino por la velocidad y la cantidad de ideas que Paul Guyer va arrojando sobre obras precríticas de Kant como la *Nova Dilucidatio* de 1755 donde demuestra que ya podemos encontrar cuatro puntos que prefiguran el sistema crítico de Kant: 1) el rechazo de que Wolff estuvo más comprometido que Leibniz con la idea de que debe haber un principio primero y absoluto de todas las verdades, 2) el rechazo de las pruebas del principio de razón suficiente tal y como Wolff y Baumgarten las presentaban, 3) el rechazo del argumento ontológico para la existencia de Dios, y, finalmente 4) el rechazo del principio del sistema monadológico leibniziano; el principio de que todo lo que es verdad de una substancia lo es en virtud de la naturaleza inherente de la sustancia misma (pp. 22-23). Pero principalmente, ya desde este momento muestra Guyer, que hay una tendencia en Kant para traducir las preguntas ontológicas tradicionales en preguntas epistemológicas.

Sería ocioso ir texto por texto exponiendo las ideas que, según Guyer, prefiguran el sistema crítico de Kant. Lo importante es notar que Guyer busca

romper con el llamado mito (alentado por el mismo Kant) de que fue Hume quien lo despertó de su “sueño dogmático”. Guyer demuestra que realmente nunca hubo tal sueño y que Kant siempre mantuvo una posición crítica y reservada respecto al racionalismo dogmático de su formación. En este sentido el énfasis para comprender el desarrollo de la *KrV* debe ponerse mucho más en el descubrimiento de la Antinomia de la Razón pura que involucra las paradojas del infinito y que Kant cree resolver con su nueva teoría del espacio y el tiempo como formas de la a Sensibilidad en la famosa *Dissertatio* de 1770.

A partir de aquí, Guyer nos muestra algunas de las ideas que llevan a la redacción de la *KrV* y las diferencias fundamentales que tiene el tratamiento y la solución de ellas en relación con la *Dissertatio*. Por ejemplo, la idea central del método de la Metafísica en la *Dissertatio* es que cada facultad debe ser muy precavida al no transgredir con sus principios sus propios límites y llevar, por ejemplo, las nociones de espacio y tiempo, a aplicarlas a los objetos del intelecto puro, en su uso real. Cuando tal cosa sucede, aparecen “axiomas subrepticios” que surge de la confusión de los ámbitos de las facultades cognitivas (como podemos observar, ya desde la *Dissertatio* hay una perspectiva epistemológica que prima sobre la ontológica). Esto contrasta radicalmente con la filosofía crítica donde el conocimiento sólo es posible en la contribución de ambas facultades (pp. 34-35). Con estas ideas Guyer busca explicar la *génesis* de la *KrV*, donde afirma que una de las ideas fundamentales es que con los conceptos puros del entendimiento no se obtiene ningún tipo de conocimiento objetivo de la realidad, incluso haciendo abstracción de las condiciones de la sensibilidad.

Por último, en su explicación de esta *génesis* presta atención a dos cuestiones importantes, para los que recurre a las *Reflexionen* del mismo Kant: a) la cuestión del desarrollo de las antinomias y b) la deducción de las categorías. A través de ciertos fragmentos Guyer nos va mostrando las dificultades y algunas posturas que fueron variando (ejemplo; la estructura de las antinomias tal como quedó definida en la *KrV* fue pasando por etapas, e incluso, los Paralogismos no aparecieron sino hasta muy tarde en las reflexiones de Kant, que son algo nuevo) (p. 53). Todo esto nos va mostrando las dificultades y la evolución de las ideas de Kant en la “década silenciosa” que concluye con la primera edición de la *KrV*. Esta parte es particularmente la parte más complicada del texto, debido al intento de reducir tantas ideas en

tan pocas páginas, sin embargo, es un gran intento de síntesis que pocos son capaces de lograr como Guyer. Por último, el libro pasa revista a los cambios más importantes que Kant hizo para la segunda edición de la *KrV* de 1787, como el nuevo prefacio y las adiciones que Kant realizó en algunas partes como la Estética Trascendental, los añadidos (Refutación al Idealismo), y las reformulaciones de la “Deducción trascendental de las categorías” así como de los Paralogismos de la razón pura, todo ello en función de ofrecer una mayor claridad y responder a las críticas de la primera edición (pp. 58-61).

Se trata, podemos insistir, de una revisión demasiado sumaria que puede no convencer al lector más experimentado de las obras kantianas quien busca respuestas a las incógnitas de los argumentos kantianos. Pero sin duda se trata de un texto que puede ayudar a cualquier lector de Kant que tenga algunas o pocas nociones de la filosofía de Kant y busque organizar los temas, las partes, y algunas ideas centrales de la *KrV*.

Macarena Marey: *Voluntad omnilateral y finitud de la tierra. Una lectura de la filosofía política kantiana.* Avellaneda, La Cebra, 2021, 336 pp. ISBN: 978-987-3621-91-8

JOHAN SEBASTIÁN MAYORGA ALBERTO¹

Una forma filosófica de abordar los problemas y las cuestiones políticas modernas y contemporáneas es planteada a partir de la inevitable relación —dada por la propia finitud de la tierra— con los Otros y que se expresa tanto en la relación entre individuos, como entre grupos, instituciones y Estados. Estas relaciones no siempre son pacíficas y muchas veces se presentan como conflictivas y este ha sido uno de los puntos de partida de la reflexión filosófica política moderna. *Voluntad omnilateral y finitud de la tierra* de Macarena Marey presenta, en siete capítulos, el despliegue de una idea central, a saber: que la filosofía política kantiana se construye a partir de una comprensión normativa de la libertad (omnilateralidad) y la relación con los otros (finitud de la tierra); idea que articula las partes y donde cada capítulo no solo refuerza esta idea central, sino que también genera una apertura para relacionar la afirmación inicial con conceptos centrales, tanto modernos, como contemporáneos, de la filosofía política tales como: *Coacción, Estado, Estado de naturaleza, Derecho, Voluntad popular, Soberanía, Propiedad, Comunidad y Religión.*

Vale la pena ofrecer un esbozo de lo que Marey entiende por *normatividad*, pues parte de la novedad y la riqueza interpretativa que ofrece su trabajo se debe a la manera en que desarrolla este concepto. Hablar de *normatividad* es hablar de un espacio donde se relacionan y entrecruzan *derechos, deberes, compromisos, razones, libertades y obligaciones*. De manera más concreta, por *normatividad* se puede entender una forma específica de construir conceptos a partir de un principio rector que unifica y enlaza elementos potencialmente nuevos. Los enlaces entre conceptos que parten de un principio generan los derechos y las obligaciones, las libertades y los deberes; los conceptos que se tejen a partir de dicho principio establecen las condiciones mínimas que delimitan el contenido de un concepto

¹ UNAM. Contacto: neopragmatismo@gmail.com.

particular. Así, por ejemplo, si se entiende a la *justicia* como el trato igualitario y omnilateral de las voluntades, una acción concreta que parta de una consideración arbitraria (donde no se considera la igualdad del otro) cae fuera de la definición construida y por ende es injusta.

Esta primera definición da pie, además, a entender la normatividad como un espacio de *constricciones que nos obligan* a actuar de cierta manera. En este segundo sentido se puede leer el concepto de *finitud de la tierra* pues dado que la tierra es finita y la interacción entre personas inevitable, las libertades se tienen que regir a partir de esa red de constricciones y obligaciones.

Esta construcción normativa —y aquí radica su segundo aporte— tiene la función crítica de evaluar las relaciones fácticas que se presentan entre los humanos. De esta manera, para Marey, solo en la consideración del otro como un igual es posible el desarrollo de relaciones que el principio normativo considera como justas. “Los deberes éticos kantianos tienen su fuente de normatividad en gran medida en las demás personas” (2021, p. 87) La normatividad, en este sentido, parte de un supuesto *comunitario e intersubjetivo* que permite, además, evaluar una realidad dada. Esto, a mi juicio, es novedoso, en tanto que permite, por un lado, una lectura del elemento normativo y racional kantiano que trasciende la comprensión subjetivista e individualista en el que solemos caer los intérpretes de Kant, y, por otro lado, ofrece una construcción de lo normativo que va más allá de ser una teoría ideal de cómo deberían ser las relaciones humanas, y la transforma en herramienta crítico-práctica. A partir de esta ofrece una comprensión crítica de la situación política presente, donde no se lo justifica ni se lo asume como el mejor de los mundos posibles, sino como uno donde las relaciones entre hombres e instituciones parten de la arbitrariedad unilateral de algunos grupos sobre otros.

Unida a su comprensión de lo normativo, una de las premisas más valientes que dirigen el tono de este libro es que la filosofía kantiana es una herramienta que permite analizar y problematizar críticamente nuestra realidad contemporánea, generando así una lectura de Kant que trasciende el marco histórico del autor y los esfuerzos por “conservarlo”.

No es una buena empresa ir en busca de la verdad acerca de qué quiso decir Kant exactamente cuando dijo “x es y”, salir a la caza del verdadero Kant, del Kant-en-

sí, para luego exhibirlo, taxidermizado, como pieza de museo. Ningún texto y ninguna obra son unívocos y cerrados en sí mismos. Ni siquiera quien lo escribió tiene un acceso (2021, p. 23).

Comienza sosteniendo que la filosofía política kantiana es metafísica en sentido *crítico* —y no teológica—. Por metafísica puede entenderse normativa o racional, es decir, una comprensión de los conceptos políticos basada en una construcción entretejida acorde a un principio. Esto a diferencia de la filosofía política moderna cuyos conceptos son definidos a partir de los intereses y motivaciones del sujeto político individualista.

En los dos primeros capítulos establece las distinciones conceptuales pertinentes para el desarrollo de su lectura. Da cuenta de su comprensión de la normatividad a partir de la igualdad, esto es, la “independencia, no estar obligado por otras personas a más que a lo que yo puedo recíprocamente obligarlas] (MS, 237)” (2021, p. 66) y con ella genera, por un lado, la distinción entre *ética* y *derecho*, donde si bien ambas son normativas, pues implican un actuar libre teniendo como referencia la igualdad del otro, su diferencia radica en que, mientras la esfera de la ética tiene un alcance únicamente interno (la relación de las acciones del sujeto consigo mismo y su racionalidad) la del derecho tiene que ver con la exteriorización de su libertad (el trato con el otro). De aquí concluye que el derecho se estructura normativamente. Esto da pie a la enunciación de una de sus hipótesis centrales, a saber:

[Coacción] (*Zwang*) no implica necesariamente monopolio de la violencia legítima por parte de una autoridad estatal ejecutiva, sino que señala la *correlación recíproca* entre derechos y deberes jurídicos, sin la cual la ley es mera imposición. La *igualdad* tiene un rol central en la arquitectónica de la doctrina kantiana del derecho y hace la mayor parte del trabajo en la creación del derecho y los derechos (2021, p. 21).

Se vislumbra en esta cita la forma en que desarrollará el resto de conceptos de la filosofía política, donde el factor “fuerza”, que ha sido interpretado tradicionalmente como violencia o imposición, cobrará un sentido normativo, es decir, tanto el *derecho* como la *soberanía*, por ejemplo, se justifican no a partir de una imposición violenta y arbitraria, sino que su fuerza y prescripción vienen de los vínculos de derechos y deberes que las

personas, en tanto que voluntades iguales, deben aceptar en su relacionar, pues la *finitud de la tierra* hace que relacionarnos entre humanos sea inevitable.

A partir del entramado normativo que se teje en los dos primeros capítulos, comienza a desarrollar una discusión crítica y fructífera entre Kant y los filósofos políticos modernos más representativos: Hobbes y Rousseau. La lectura que realiza es lúcida en tanto que permite establecer claramente la distinción que traza Kant con sus antecesores a partir de la comprensión normativa de los conceptos centrales de la filosofía política. Es así que en el tercer capítulo se concentra este marco teórico en el *exeundum* o la necesidad de salir del *estado de naturaleza*, cuestión que para Kant no tiene nada que ver con motivos ni históricos (el estado de naturaleza no es un momento de la historia de la humanidad) ni motivacionales individuales (no se llega al Estado civil a partir de la motivación de las individualidades de auto-preservarse), sino que el paso del Estado de naturaleza, característico por no generar ningún tipo de vínculo de obligación, al Estado civil, consiste en una comprensión racional tanto de la libertad individual, como de la libertad en la interacción con los otros. El paso se propone como uno racional, es decir, normativo y no motivacional ni voluntarioso.

Habiendo delimitado la noción normativa del Estado, Marey desarrolla en el cuarto capítulo un concepto directamente relacionado con este: *Soberanía*. Sobre este último, propone una lectura normativa donde sostiene que la soberanía de un estado no radica en las decisiones que una voluntad individual que gobierna (el ejecutivo) puede imponer sobre su población, sino que esta se construye a partir de la red de derechos y deberes a los que toda voluntad racional se debe circunscribir. En pocas palabras, la soberanía se encuentra en las relaciones entre personas y no en una única voluntad que dispone de la aparente violencia legítima que puede ejercer el Estado. La fuente de la legislación es la población relacionada entre sí. Esto aleja la lectura de Marey de las interpretaciones más liberales y omnipresentes tales como la de Rawls y hasta Habermas, ofreciendo así una más que plausible posibilidad de lectura en clave intersubjetiva de la filosofía kantiana.

Con este capítulo se cierra un núcleo de discusión entre Kant y los modernos mostrando que Kant está preocupado y reflexiona sobre los conceptos desarrollados por el liberalismo y el contractualismo, pero, a su

vez, ofrece una lectura completamente novedosa y sistemática donde, acorde con Marey, se aleja del liberalismo y se acerca más a la idea de una *república popular soberana* apoyada en la idea normativa de igualdad. A partir del capítulo cinco, comienza una segunda sección del libro, caracterizada por el esfuerzo de vincular la herramienta conceptual crítico-normativa de Kant, con un análisis de ciertos aspectos políticos de nuestro presente. Es una sección valiosa en tanto que resalta la actualidad del pensamiento Kantiano y su fertilidad en la comprensión de nuestros problemas como sociedad. Resulta, además, una sección atrevida, pero muy necesaria pues resalta el rigor y el compromiso filosófico de la autora de no solo ofrecer una lectura interpretativa de Kant, sino tomarlo como herramienta que permita comprender un presente tan complejo como el mundial en general y el latinoamericano en específico. Lo que en la primera parte defiende y justifica, a saber, la comprensión normativa de la filosofía política kantiana, en la segunda parte la *utiliza* como herramienta crítica evaluativa, confirmando así su propia hipótesis de lectura, a saber, que la normatividad es una herramienta conceptual de análisis de situaciones prácticas concretas.

Es así que en el capítulo quinto desarrolla una comprensión crítica del Estado contemporáneo, cooptado por todo tipo de intereses y unilateralidades por parte de grupos políticos y empresariales, tanto nacionales como transnacionales que además de partir de la unilateralidad de la fuerza, también asumen la infinitud de los recursos naturales y que la autora critica a partir del concepto normativo de *soberanía, omnilateralidad y finitud*. La manera en la que el Estado de este presente se organiza y se estructura está lejos de ser conformada a partir de una legitimidad soberana y popular, y en ese sentido, muchas de sus prácticas son injustas y terminan por afectar el desarrollo y la libertad de los otros. Para nosotros latinoamericanos, esto es un hecho casi cotidiano, de ahí la importancia de esta lectura, pues lo que la filosofía kantiana aporta es una manera de entendernos y organizarnos en búsqueda, precisamente, de una organización más justa y menos unilateral, basado en la unión y el consenso popular no solo de un territorio específico, sino incluso también entre Estados.

En el capítulo seis Marey critica el derecho a la propiedad y ofrece una lectura normativa de la finitud y posesión de la tierra. Con la misma dirección crítica del capítulo anterior, realiza una lectura normativa del concepto de propiedad, donde lo construye como una condición *provisional*

que se puede ir transformando en la medida en que las personas y la garantía de su dignidad lo requieran: “La posesión común kantiana significa primariamente que todos los derechos de propiedad son derechos adquiridos y que su legitimidad depende de si efectivamente pueden ser legislados por una voluntad popular omnilateral” (2021, p. 253). Esta lectura no justifica la posesión de tierras que puede tener alguien (tal como lo hace el liberalismo de Locke), sino como comprensión normativa de la posesión, atendiendo justamente al criterio de omnilateralidad:

Este rol no consiste en contraponer una teoría ideal a una realidad todavía imperfecta con la intención de racionalizarla. *Una teoría crítica no es una teoría ideal*. La función de la teoría crítica kantiana de la propiedad es ofrecernos una serie de razones que explican por qué no se da el caso de que los derechos actuales de propiedad excesiva y de los medios de la producción sean legítimos tan sólo por estar legalizados por el derecho positivo (2021, p. 222).

Finalmente, en el último capítulo ofrece una comprensión normativa de la religión y su sentido de *comunidad*, que genera un alcance político. La religión en clave normativa se entiende como aquella totalidad que respeta sus leyes (sus relaciones) y las asume como sagradas: “Religión (considerada subjetivamente) es el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos (RGV, 153) [...] toda religión consiste en que consideraremos a Dios, respecto de todos nuestros deberes, como legislador que ha de ser universalmente venerado (RGV, 103)” (2021, p. 277). En palabras de la autora:

Si tuviera que definir qué es la religión kantiana, diría algo así: la religión kantiana es una eticidad política anticlerical y popular, pensada como condición que promueve la justicia en el mundo. Es, así, una eticidad que se contrapone a los modos de subjetivación y subjetividades solipsistas producidos y reproducidos por la racionalidad económica del egoísmo, las formas eclesiales opresoras y las formas políticas despóticas (2021, p. 397).

En tanto que comunidad que propicia vínculos normativos de igualdad entre las personas, promueve la generación de *comunidad*, abordando así los espacios vacíos que deja la política y el ámbito jurídico en la sociedad. Me

refiero, específicamente a los esfuerzos por romper el mal radical, traducido en este contexto como un individualismo y unilateralismo exacerbado y que solo se puede abordar desde una comunidad comprometida, yendo más allá del mero compromiso individual. “El rol principal de la comunidad ética es proveer el terreno para la *unión en la interacción* moral virtuosa, ofrecer el territorio en el cual la acción virtuosa no caiga como semilla en suelo infértil” (2021, p. 276).

Finalmente, y para cerrar este comentario, los alcances de este libro no solo llegarán a la crítica especializada y a los comentaristas de la filosofía kantiana. Veo también una intención de alcance político y popular que nuestra sociedad clama a gritos. En mi caso particular, por ejemplo, asocio las tesis de este libro con el reciente proceso e implementación de la paz en Colombia. Los líderes campesinos, afros e indígenas hablan con frecuencia de un “nuevo contrato social”. Esta obra arroja luces de cómo pensar ese nuevo contrato, más allá de la fuerza y la unilateralidad de unos que, por circunstancias históricas, han sido y son más fuertes que otros. Este libro me parece una herramienta valiosa para delinear los contornos de aquello que estamos buscando, una sociedad que pacte a pesar de la diferencia, pero que lo haga asumiendo la omnilateralidad de todas las voluntades.



Eventos

Coloquio The Era of Neo-Kantianism (2021)

Los días 28 y 29 de abril se llevó a cabo, bajo modalidad virtual, el **Coloquio ‘La era del neokantismo’**, organizado por el grupo de investigación del Idealismo Crítico (Instituto de Filosofía - Universidad Diego Portales). El evento reunió a 24 especialistas en la filosofía neokantiana, contando con participantes de América del Sur y del Norte, Europa y también de Asia.

El tema general de este encuentro fue el rol de la tradición neokantiana en el desarrollo de la filosofía del siglo diecinueve y comienzos del siglo veinte, abarcando aproximadamente el período comprendido entre 1860 y 1918. En este sentido, el coloquio tuvo por objetivo reunir a investigadores cuyos trabajos se desarrollaran bajo la siguiente premisa, a saber, que el estudio de la filosofía neokantiana realiza un aporte relevante a nuestra comprensión del origen de los conceptos y problemas centrales de la filosofía contemporánea. Entre los ejes temáticos del evento se destacan la investigación de los antecedentes históricos del neokantiano, la recepción neokantiana de la obra de Kant y las diversas interpretaciones neokantianas de la ciencia y la cultura.

El primer día del coloquio reunió a investigadores especializados principalmente en la escuela neokantiana de Marburg y en la filosofía neokantiana de la ciencia. El primer panel de la jornada incluyó las presentaciones de Scott Edgar (Saint Mary’s University, Halifax), titulada “How reading Leibniz changed the way Cohen read Kant” y de Hernán Pringe (Universidad Diego Portales), titulada “Hermann Cohen on the Infinitesimal Method and the Judgment of Origin”. También contó con la colaboración de Laura Pelegrín (Universidad Diego Portales) “Substance, force, and function. Natorp’s early reading of Leibniz”. Estas comunicaciones ofrecieron una discusión detallada de los aspectos medulares de la teoría de la ciencia de Cohen y su continuación en la filosofía de Paul Natorp. En los tres casos se puso énfasis en el modo en que la comprensión de las matemáticas determinó el programa filosófico de los neokantianos de Marburg y en cómo este programa implica una aproximación explícita al racionalismo de Leibniz. El segundo panel de la jornada incluyó dos trabajos más concentrados en la

teoría neokantiana del conocimiento: Stefano Papa (University of Vienna): “P. Natorp’s “Proof” of the tridimensionality of space, especially in relation to the Kaluza-Klein Theory” y Alma Buholzer (University College Dublin): “Biology and realism in Neo-Kantian theories of representation”. En el mismo panel, Elisabeth Widmer (University of Vienna) expuso “Elements of Völkerpsychologie in Hermann Cohen’s Mature Ethical Thought”, centrado en la relación que la etapa temprana del pensamiento de Cohen, orientada hacia la psicología, con los lineamientos fundamentales de su teoría ética.

Tras la pausa del almuerzo, el coloquio continuó con las siguientes presentaciones: “Onto-Epistemological Projects of Neo-Kantianism (P. Natorp, E. Lask)” de Leonid Kornilae (Immanuel Kant Baltic Federal University); “Cassirer’s Functional Holism between the History of Science and Transcendental Philosophy” de Luigi Laino (University of Naples Federico II) e “Historical processes and theoretical principles on Cassirer’s methodological approach on logicism in his early epistemology” de Lucas Amaral (Pontificia Universidad Católica de São Paulo). Las presentaciones incluidas en este panel tuvieron como común denominador el énfasis en la transformación neokantiana de la teoría del conocimiento como disciplina. Los autores pusieron un énfasis especial en el modo en que los neokantianos emplean la historia de la filosofía y de la ciencia para elaborar su propia comprensión de los problemas sistemáticos de la filosofía. En la misma línea de investigación se puede encuadrar a dos de las presentaciones del último panel del día. En este cuarto panel Eyüp Engin Küçük (Bogazici University) expuso su trabajo “How A Neo-Kantian Reads the History of Philosophy: Ernst Cassirer on Pico della Mirandola”, mientras que Ignacio Rojas (B. Universidad autónoma de Puebla) hizo lo propio con “Transcendental Descartes. The Marburgian reading of the *Regulæ*, the transcendental method and the dispute with phenomenology”. La última presentación del día corrió por cuenta de Luis Niel (Universidad Nacional del Litoral). Su trabajo “Lotze: reality and objectivity; between realism and idealism” ofreció una exposición del programa filosófico de Rudolf Hermann Lotze, una de las figuras más importantes para la formación del neokantismo temprano y, especialmente, la escuela neokantiana de Baden.

El segundo día del coloquio estuvo orientado hacia los problemas de la filosofía de la cultura. El primer panel del día contó con la contribución de Tadahiro Oota (Waseda University), titulada “The Development of Leonard

Nelson's Thought and His Critique of Cohen and Rickert: A Battle between the Neo-Friesian School and Neo-Kantianism" y, a continuación, dos conferencias sobre la filosofía de la cultura de Ernst Cassirer. En primer lugar, Gregory Moss (Chinese University of Hong Kong) presentó su trabajo "Ernst Cassirer and the Magical Materialism of Mythological Thought" y, a continuación, Samantha Matherne (Harvard University) hizo lo propio con "Cassirer on Art and Self-Knowledge".

"Freedom and Culture", de Christian Krijnen (VU University Amsterdam), fue una presentación general de los problemas inherentes al programa filosófico de la escuela de Baden. Esta dimensión problemática también estuvo presente en las siguientes tres presentaciones: Roberto Redaelli (CENK - Friedrich-Alexander-Universität Erlangen Nürnberg) —"The Neo-Kantian Notion of We-Subject between Phenomenology and Analytical Philosophy—; Alicja Pietras (University of Silesia in Katowice) —"Neo-Kantianism and the reflective theory of culture"— y, finalmente, Sebastian Luft (Marquette University) —"Hegelianism in Windelband"—. Un denominador común de estas cuatro presentaciones fue tanto el énfasis en los problemas filosóficos abiertos por la filosofía neokantiana. Además, las presentaciones de los profesores Krijnen y Luft ofrecieron aportes importantes para comprender el modo en que los neokantianos intentaron dar cuenta de los desafíos que la filosofía de Hegel representa en su relación a la filosofía de Kant.

En el último panel de la tarde, Ties van Gemert (Tilburg University) —"Three Stories About Neo-Kantianism in the Netherlands"— y Katherina Kinzel (Utrecht University) —"Women philosophers and the neo-Kantian movement"— ofrecieron un panorama sobre el desarrollo de la filosofía neokantiana más allá de los desarrollos de las dos escuelas tradicionales (Marburg y Baden). En particular, la presentación de Kinzel tuvo el mérito de ofrecer un panorama de las obras de tres filósofas virtualmente ignoradas en las historias de la filosofía neokantiana. Miguel Herszenbaun (Universidad de Buenos Aires) cerró el panel con su trabajo "Kelsen y el neokantismo: el método y la dinámica jurídica".

La conferencia de cierre del congreso estuvo a cargo del profesor Mario González Porta (Pontificia Universidad Católica de São Paulo). La conferencia del profesor González Porta tuvo por tema el lugar del neokantismo en la polémica del psicologismo. Si bien las críticas al

psicologismo más conocidas corresponden a Frege y a Husserl, Porta mostró que los filósofos neokantianos llevaron adelante una crítica al psicologismo autónoma y orientada en torno a los problemas propios de ofrecer una concepción no psicologista y, entonces, trascendental del sujeto del conocimiento.

A modo de balance general sobre el coloquio, se puede destacar que el mismo fue el resultado de una cooperación creciente entre diversos grupos de investigación ya consolidados en América del Sur. Este coloquio fue patrocinado por el grupo de estudios sobre “Idealismo Crítico” del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales (Chile), por la *Red Germano Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía* y por el *Grupo de Estudios Kantianos* de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Además, contó con la participación de representantes del grupo de investigación *Origens da Filosofia Contemporânea* (San Pablo) dirigido por el profesor González Porta. En este sentido, la organización del coloquio es una muestra del incremento en el volumen y calidad de las investigaciones realizadas en la región. Por otra parte, la nueva situación de virtualidad que atravesó la organización de eventos académicos durante el 2021 permitió también vincular el trabajo de estos grupos logrando un notable nivel de internacionalización. Simplemente con observar la lista de expositores se reconoce que el coloquio contó con la participación de investigadores líderes en el área a nivel mundial.

Amparados en estos resultados, esperamos que el próximo año también depare nuevos proyectos y eventos que colaboren a difundir el conocimiento sobre los desarrollos postkantianos de la filosofía trascendental. Si bien el neokantismo representa un área dentro de la historia de la filosofía que ha sido investigado casi exclusivamente por estudiosos europeos, esperamos también que este coloquio muestre no solo los aportes realizados desde América del Sur, sino que también estos grupos de investigación pueden officiar de motores para hacer avanzar de modo significativo nuestro conocimiento sobre esta tradición filosófica.

Dr. Jacinto Páez Bonifaci
Universidad Diego Portales

Centro Internacional “Kant-València”



Centro Internacional “Kant-València”

Estructurado en torno a un grupo de investigación internacional, el centro desarrolla actividades de distinta índole: desde conferencias y seminarios hasta jornadas y congresos, pasando por una propia colección editorial. En su página web se puede consultar las líneas de investigación preferentes, así como la composición del equipo y la agenda de los próximos años. El centro, ubicado en la Universidad de Valencia, está abierto a sinergias con investigadores, investigadoras y grupos de todo el mundo.

Internationales Zentrum „Kant-València“

Um eine internationale Forschungsgruppe herum strukturiert, entwickelt das Zentrum Aktivitäten unterschiedlicher Art: von Seminaren und Vorträge bis hin zu Tagungen und Kongressen, einschließlich einer eigenen Publikationsreihe. Auf die Website sind die Forschungslinien und das Team sowie die Agenda für die kommenden Jahre veröffentlicht. Das Zentrum befindet sich an der Universität València und ist offen für Zusammenarbeit mit Forschern und Forscherinnen weltweit.

International Center "Kant-València"

Structured around an international research group, the center develops activities of various kinds: from seminars and lectures to workshops and conferences, including its own book series. The research lines and the team as well as the agenda for the coming years are published on the website. The center is located at the University of Valencia and is open to synergies with researchers worldwide.

Más información | Mehr Informationen | More information:

<https://kantvalencia.blogs.uv.es/>

Call for papers:

Congreso Internacional “Kant, entonces y ahora”

Congreso Internacional: “Kant, entonces y ahora”

En 2024 se celebrará el tricentenario del nacimiento de Immanuel Kant. Con este motivo, el centro “Kant-València” convoca un congreso internacional bajo el lema “Kant, entonces y ahora. Sobre las ciencias y las artes”. Tendrá lugar del 15 al 18 de octubre de 2024 en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia. En el call for papers se detallan tanto sus líneas temáticas como la lista de ponentes que ya han confirmado su participación. Lenguas oficiales: castellano, valenciano, catalán, alemán, italiano, inglés.

Internationaler Kongress: „Kant, damals und heute“

Im Jahr 2024 wird der dreihundertjährige Geburtstag von Immanuel Kant gefeiert. Aus diesem Grund veranstaltet das Zentrum „Kant-València“ einen internationalen Kongress unter dem Motto „Kant, damals und heute. Über die Wissenschaften und die Künste“. Sie findet vom 15. bis 18. Oktober 2024 an der Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaften der Universität Valencia statt. Im Call for Papers werden sowohl deren Schwerpunkte als auch die Liste der Redner, die ihre Teilnahme zugesagt haben, aufgenommen. Sprachen: Spanisch, Valencianisch / Katalanisch, Deutsch, Italienisch, Englisch.

International Conference: "Kant, then and now"

Immanuel Kant's tricentenary will be celebrated in 2024. For this reason, the center "Kant-València" is organizing an international conference under the motto “Kant, then and now. On Sciences and Arts”. It will take place in October 15-18, 2024 at the Faculty of Philosophy and Education Sciences at the University of València. In the call for papers, both the main topics and the

list of invited keynote speakers is included. Languages: Spanish, Valencian / Catalan, German, English, Italian.

Más información | Mehr Informationen | More information:

<https://kv2024.blogs.uv.es/>





Normas para autores

Normas para autores

La revista publica trabajos redactados en lengua castellana, alemana, inglesa y portuguesa y referidos a cualquiera de los ámbitos relativos a la filosofía kantiana o en los que la presencia de esta tenga una relevancia significativa. Las contribuciones deben ser originales y su extensión no podrá superar los 80.000 caracteres con espacios. Las reseñas no excederán los 16.000 caracteres con espacios.

1. Encabezado

El texto será precedido por título (Times New Roman, 14 puntos), un resumen (máx. 100 palabras, Times New Roman, 10 puntos) y hasta cinco palabras clave (Times New Roman, 10 puntos, separadas por comas), tanto en la lengua propia del artículo como en inglés (si la lengua empleada en el trabajo es el castellano) o en castellano (si el trabajo está redactado en inglés, alemán o portugués).

2. Estilo

2.1. Cuerpo de texto

Los textos serán redactados en Times New Roman, 12 puntos, interlineado múltiple 1,15, con espaciado posterior de 6 puntos, con párrafos justificados y sangrados (1,25 cm) en primera línea siempre que no se trate del párrafo que da comienzo a una sección.

2.2. Citas

Las referencias relativas a una cita textual aparecerán en cuerpo de texto, según el modelo:

...tal y como indica el naturalista inglés (Darwin, 1871, p. 32)... / ...tal y como indica el naturalista inglés Darwin (1871, p. 32)... / “...todo apuntaba en esa dirección” (Autor1; Autor2; Autor3, 2018, p. 15) / “...todo apuntaba en esa dirección” (Autor1 et al., 2018, p. 15) / Autor et al. (2018) ha explicado que “...todo apuntaba en esa dirección” (p. 15).

Ello no excluye que se abra una reflexión complementaria, si así se estima oportuno, en nota a pie de página, a 9 puntos, Times New Roman, justificado, interlineado sencillo. Cuando se indique que parte de la cita ha sido omitida se emplearán tres puntos entre corchetes [...]. Si la cita es en lengua distinta a la del artículo, se tratará de buscar su traducción en alguna edición en castellano y se añadirá entre corchetes la cita en la lengua original (en caso de que no se disponga de una traducción, el autor indicará que la misma ha sido elaborada por él mismo mediante la abreviatura a. trad., o bien en una nota a pie de página si todas las traducciones son propias); por ejemplo

“...todo apuntaba a dicha interpretación” [“...All leads us in that direction”] (Autor, 2017, p. 18; 1995, p. 20) / “...todo apuntaba a dicha interpretación” (a. trad.) [“...All leads us in that direction”] (Autor, 1995, p. 20)

Cuando las citas textuales superen los 4 renglones se colocarán aparte, a 10 puntos, en un párrafo justificado y sangrado en primera línea a 1,25 cm.

Citaciones kantianas

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

Ejemplo:

(*SF*, AA 07: 83)

(*KrV*, A158/B197)

2.3. Apartados

Los encabezados de los apartados y subapartados se indicarán mediante la siguiente numeración: 1, 1.1, 1.1.1... etc., sin cursiva ni negrita, a Times New Roman, 12 puntos. La enumeración de listados empleará los indicativos i), ii), iii), etc. Cada apartado irá separado del anterior por un espacio en blanco.

2.4. Uso de las comillas, guiones, corchetes y cursiva

Comillas altas o inglesas (“ ”): para citas textuales, ej. “todo apuntaba en esa dirección”; para títulos de artículos, capítulos de libro, noticias, posts, entradas en una web, entradas en enciclopedia, título de ponencia..., ej. En el tercer capítulo “La verdad y la mentira” / Así lo demostró en su artículo “La recepción de los colores”.

Comillas simples (‘ ’): para añadir énfasis a una palabra o expresión, ej. Esa ‘verdad’ era muy relativa.

Corchetes ([]): para la traducción de palabras extranjeras, ej. Cuando Heidegger habla de *Stimmung* [estado de ánimo], está refiriéndose a...

Cursiva: reservada para palabras o expresiones en lengua distinta a la del manuscrito, así como para títulos de libro, revistas, periódicos, películas, páginas web, blogs, congresos..., ej. Así lo describe Kant en la *Crítica de la razón pura* / La noticia apareció en *El país* / La revista *Evolutionary Anthropology* se encargó de la publicación... / Como apunta la autora en su web *Ver para creer...*

2.5. Notas a pie

Los números indicativos de las notas a pie de página (que en ningún caso se colocarán al final del documento, sino al final de cada página) deben encontrarse después de los signos de puntuación.

2.6. Referencias bibliográficas

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

Citas de libros

Moreno, J. (2008). *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?* Síntesis.

Capítulos de libro

Kinsbourne, M. (1988). “Integrated field theory of consciousness”. En A. Marcel y E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in Contemporary Science* (pp. 35-78). Oxford University Press.

Artículos

Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of Ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20(1), 410-433.

Recursos de internet

Lemos, R. (2015). Conoce los beneficios del aburrimiento. *La mente es maravillosa* (Web). <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

Archila, A. (2016). El aburrimiento. *Youtube* (Clip de video). <https://www.youtube.com/watch?v=0NXrkHpIFn4>.

3. Revisión

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

4. Envío

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

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

Es aconsejable que los autores revisen los artículos publicados previamente para una mejor adaptación a las normas de estilo o que usen la plantilla disponible en la web de la revista.

Instructions for contributors

The journal publishes papers in Spanish, German, English, and Portuguese, dealing with Kantian philosophy or with issues raised in it. Contributions must be original and should not exceed 25 pages (80,000 characters with spaces). Reviews should not exceed 5 pages (16,000 characters with spaces).

1. Heading

The text will be headed by title (Times New Roman, 14 points), abstract (max. 100 words, Times New Roman, 10 points) and keywords (max. 5, Times New Roman, 10 points, separated by commas) in both the language in which the work is written and English (if written in Spanish) or Spanish (if written in English, German, or Portuguese).

2. Style

2.1. Body text

The text will be written in Times New Roman, 12 points, multiple spacing 1,15, line spacing after 6 points, justified paragraphs, first line intended (1,25 cm), as long as it is not the paragraph with which the section starts.

2.2. Quotes

The textual quotes will appear in the text self, by referring to author and year followed by colon and page number. For example:

...so as pointed out by the British naturalist (Darwin, 1871, p. 32)... / ...as so pointed by the British naturalist Darwin (1871, p. 32) / "...all leads us to that direction" (Autor1; Autor2; Autor3, 2018, p. 15) / "... all leads us to that direction" (Autor1 et al., 2018, p. 15) / Autor et al. (2018) explained that "all leads us to that direction" (p. 15).

If considered suitable, a further discussion in a footnote is not excluded (9 points, Times New Roman, justified, simple space). To indicate that a part of

the quoted text has been omitted three points will be used in brackets [...]. If the quote is in a different language, the author should look for a translation, adding the original quote in brackets. If no translation is available, the author will indicate that it has been drawn up by himself by the abbreviation a. trans. or in a footnote if all translations have been made by the author.

“...All leads us in that direction” [“...todo apuntaba a dicha interpretación”] (Autor, 2017, p. 18; 1995, p. 20) / “...All leads us in that direction” (a. trans.) [“...todo apuntaba a dicha interpretación”] (Autor, 1995, p. 20)

When quotations exceed 4 lines will be placed apart, 10 points, in a justified paragraph and 1,25 cm.

Kantian quotes

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

Example:

(*SF*, AA 07: 83)

(*KrV*, A158/B197)

2.3. Sub-headings

The headings of the sections and subsections shall be indicated by the following numbers: 1, 1.1, 1.1.1., etc., without italics nor bold, Times New Roman, 12 points. To enumerate the elements of a list: i), ii), iii), etc. Each sub-heading will be separated from the previous by a space.

2.4. Quotation marks and italics

Inverted commas (“ ”): literary quotes, e.g. “all leds us in that direction”; titles of papers, book chapters, news, posts, communications... e.g. In the third chapter “The truth and the lie” / That was pointed in his paper “Color perception”.

Single quotes (‘ ’): to add emphasis to a word or expression, e.g. This ‘truth’ is relative.

Brackets ([]): to translate words in other language, e.g. Heidegger is talking about the *Stimmung* [mood]...

Italics: to foreign words and titles of books, journals, diaries, movies, websites, blogs, conferences... e.g. This is what Kant says in his *Critique of pure reason* / The piece of news published in the *New York Times*... / The journal *Evolutionary Anthropology* published... / As the author point in her web *Looking for knowledge*...

2.5. Footnotes

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

2.6. References or Bibliography

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

Books

Moreno, J. (2008). *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?* Síntesis.

Book chapters

Kinsbourne, M. (1988). "Integrated field theory of consciousness". En A. Marcel y E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in Contemporary Science* (pp. 35-78). Oxford University Press.

Papers

Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of Ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20(1), 410-433.

Internet

Lemos, R. (2015). Conoce los beneficios del aburrimiento. *La mente es maravillosa* (Web). <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

Archila, A. (2016). El aburrimiento. *Youtube* (Clip de video). <https://www.youtube.com/watch?v=0NXrkHpIFn4>.

3. Revision

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

4. Sending

Contributions should be uploaded to:

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

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