





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

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

ISSN-e: 2445-0669

Número 8.2, año 2023

Directoras

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

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

Secretario de edición

David Hereza Modrego, Universidad de Zaragoza, España
david.hereza@uv.es

Secretario técnico

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

Secretaria de calidad

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

Editora de contenido y editora técnica. Diseño y maqueta

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

Editores científicos

Ana María Andaluz Romanillos, Universidad Pontificia de Salamanca, España

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

Contacto: rek.kant@gmail.com

Entidades colaboradoras

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





Índice

Artículos

- 348-377 Recepción de *Ideas sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* en la literatura clásica sobre la obra de Kant, y su reciente valorización
Gaston Giribet
DOI 10.7203/REK.8.2.26688
- 378-396 *Mens sana in corpore sano*. La razón y su salud
Lara Scaglia
DOI 10.7203/REK.8.2.25620

Dossier

- 397-413 Einführung des Dossiers “Kant und die Leibniz-Wolffsche Tradition”
Stefan Lang; Tereza Matějčková
DOI 10.7203/REK.8.2.27810
- 414-431 Leibniz and Kant on God: Metacritical remarks regarding Kant’s criticism of the classical program of proving God’s existence
Holger Gutschmidt
DOI 10.7203/REK.8.2.26220
- 432-451 Kant’s critique of the Wolffian ‘mathematical method’ and the ontological question of principles in the *Deutlichkeit* (1764)
Jessica Segesta
DOI 10.7203/REK.8.2.27512
- 452-474 Kant and Jakob facing Mendelssohn’s new proof for the existence of God: A case of misunderstanding
Rogelio Rovira
DOI 10.7203/REK.8.2.27511
- 475-499 Kant als Metaphysiker. Überlegungen zu Kants Metaphysikkritik
Jindřich Karásek
DOI 10.7203/REK.8.2.27510

El autor y sus críticos

- 500-504 Einleitung und Präsentation von drei Kommentaren zu Reinhardt, K. *Migration und Weltbürgerrecht*
Amelie Stuart
DOI 10.7203/REK.8.2.27741
- 505-527 Kant y el Cosmopolitismo en el debate contemporáneo. Reflexiones a propósito de: Karoline Reinhardt: *Migration und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants* (München / Freiburg: Karl Alber, 2019)
Gustavo Leyva

DOI 10.7203/REK.8.2.27095

528-563 La 'ruina' kantiana: El Derecho Cosmopolita kantiano y los refugiados

Daniel Loewe

DOI 10.7203/REK.8.2.22986

564-587 Proprietà privata, sovranità e diritto di escludere: la 'disarmonia produttiva' di Kant

Roberta Picardi

DOI 10.7203/REK.8.2.27527

588-599 Kants Weltbürgerrecht Revisited. Eine Replik

Karoline Reinhardt

DOI 10.7203/REK.8.2.27740

Traducción

600-615 Correspondencia entre Kant, Maimon y Herz del 7 de abril al 26 de mayo de 1789

Pedro Stepanenko

DOI 10.7203/REK.8.2.27068

Recensiones

616-622 Reseña de Gustavo Leyva (Ed.): *Guía Comares de Immanuel Kant*. Granada, Comares, 2023, 712 pp. ISBN:

978-84-1369-582-2

Pedro Bouza Bernárdez

DOI 10.7203/REK.8.2.27721

623-628 Reseña de Paula Mariel Órdenes Azúa: *Teleologische Erhabenheit der Vernunft bei Kant. Ein paradoxer Beweis der Einheit der Vernunft aus der Dualität des Erhabenen*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 253 pp.

ISBN: 978-3-11-099132-1

Pablo Genazzano

DOI 10.7203/REK.8.2.27218

629-636 Reseña de María del Rosario Acosta López y J. Colin McQuillan (Eds.): *Critique in German philosophy. From Kant to critical theory*, Albany, SUNY Press, 2020, 446 pp. ISBN: 978-1-43-848026-8

Miguel Alejandro Herszenbaun

DOI 10.7203/REK.8.2.27514

Informe

637-641 Informe en torno a la inauguración de la Biblioteca-Archivo sobre post-neokantismo e idealismo crítico contemporáneo

Michael Boch

DOI 10.7203/REK.8.2.27296

Obituarios

642-645 Obituarios

DOI 10.7203/REK.8.2.27811

Normas para autores

646-654 Normas para autores

DOI 10.7203/REK.8.2.27812



Artículos

Recepción de *Ideas sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* en la literatura clásica sobre la obra de Kant, y su reciente valorización

GASTON GIRIBET¹

Resumen

La filosofía de Kant del período crítico es deudora de la metafísica que se encuentra en sus primeras obras, y en particular en aquellas de comienzos del período precrítico. Esto es así en cuanto sus primeras obras, no sólo anticipan, sino también habilitan muchos elementos que más tarde aparecerán en su filosofía madura. Sostenemos que entender el contenido de los primeros trabajos de Kant es necesario para comprender adecuadamente su filosofía natural del período crítico. En este artículo revisaremos la recepción que ha tenido el primer libro de Kant, *Ideas sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* en la literatura clásica sobre la obra de Kant, y contribuiremos a su adeudada revalorización.

Palabras clave: Kant, Espacio, Período precrítico, Metafísica de las leyes de la naturaleza.

Reception of *Thoughts on the true estimation of living forces* in the classical literature on the work of Kant, and its recent appreciation

Abstract

Kant's philosophy of the critical period is indebted to the metaphysics found in his early works, and in particular those of the early pre-critical period. This is so insofar as his early works not only anticipate but also enable many elements that will later appear in his mature philosophy. We hold that understanding the content of Kant's early works is necessary to adequately understand his natural philosophy of the critical period. In this article we will review the reception that Kant's first book, *Thoughts on the true estimation of living forces*, has had in the classical literature on Kant's work, and we will contribute to its due revaluation.

Keywords: Kant, Space, Precritical period, Metaphysical of natural laws.

¹ Department of Physics, New York University (NYU), Estados Unidos. Contacto: giribet@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7654-6358>.

1. Introducción

Una de las principales dificultades que muchos han encontrado para comprender en profundidad la metafísica de la ciencia de la naturaleza en la obra de Kant parte de una tristemente extendida subestimación de su filosofía de comienzos del período precrítico. Esto ha llevado la desatención de importantes continuidades que existen a lo largo de todo el pensamiento de Kant, y en especial de su filosofía natural. El desdeño de las consideraciones metafísicas presentes en los primeros libros de Kant ha conducido a errores acerca de cómo entender su biografía intelectual. Así, por ejemplo, muchos comentaristas de comienzos del siglo XX divulgaron la idea distorsionada de un Kant que empieza a hacer filosofía relevante recién hacia finales de la década de 1760, como si repentinamente hubiera tenido un episodio de iluminación intelectual² que lo llevó a desconocer y arrojar por la borda sus primeros veinte años de cogitaciones metafísicas. Esto se trata de un error; la interpretación correcta es otra: el abandono paulatino de ciertos componentes metafísicos en la obra de Kant debe considerarse, no como un rasgo de evolución o maduración filosófica, sino como el metódico desmantelamiento de un andamiaje que resultó imprescindible para la construcción de un edificio tan alto y delicado como luego sería su filosofía crítica. Por supuesto, esto no implica que sea posible leer la biografía intelectual de Kant como si se tratase de una historia inconsútil de construcción de un sistema filosófico; por supuesto que esto no es así. A lo largo de la biografía de Kant se identifican giros, cambios de enfoque y de objeto, hay renunciaciones, apostasías íntimas y autorefutaciones; pero también hay insoslayables continuidades. Para ejemplificar esto digamos que, mientras un ejemplo de las diferencias entre el período precrítico y el crítico está dado por el abandono de la hipótesis monadológica en la teoría kantiana sobre la constitución de la materia, un ejemplo de continuidades entre ambos períodos es la estrecha relación que Kant siempre vio entre la tridimensionalidad del espacio y las formas funcionales de las fuerzas que dotan a la materia de su extensión finita.

² Es inocultable aquí la referencia a la ‘gran luz’ [*Großes Licht*] de la que Kant habla en su famosa *Reflexión* 5037. Los estudiosos se encuentran lejos del acuerdo acerca de cuál es el significado de lo que Kant quiso decir con la referencia a la ‘*Großes Licht*’. En 1875, Friedrich Paulsen propuso como interpretación asociar el significado de esa “luz” al despertar del “letargo dogmático” que Kant le debía a su lectura de Hume (p. 126). Esta interpretación, sin embargo, fue discutida por Erdmann pocos años después (1878, pp. LXXXIV-LXXXVI). Otras interpretaciones y muy variadas fueron propuestas desde entonces (Agostini, 2014; Hinske, 1970; Wundt, 1924, pp. 153-178) sin que haya una conclusión definitiva.

Reparar en este tipo de continuidades es necesario para comprender adecuadamente muchos aspectos de la filosofía natural de Kant.

En este artículo nos dedicaremos a exponer en qué sentido la obra de Kant de comienzos del período precrítico ha sido desatendida y por qué sostenemos que esto ha sido un error. Como método para el análisis nos enfocaremos en el primer libro de Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, publicado en 1749. Analizaremos la recepción que esta obra ha tenido y cómo ésta ha sido tratada en la literatura clásica sobre el filósofo de Königsberg. El estudio que proponemos, sin embargo, no se agota en lo meramente filológico, sino que pretende poner en relieve las desatenciones específicas que la obra precrítica ha sufrido y que es menester corregir si se aspira a una correcta apreciación del valor de la filosofía natural de Kant.

2. Ideas sobre las fuerzas vivas

2.1. El libro de Kant sobre las fuerzas vivas

Nuestro análisis, decíamos, se centrará en la primera obra de Kant, a la que nos referiremos como *Gedanken*. El título completo traducido al castellano sería: *Ideas sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas: Valoración del testimonio de Herr von Leibniz y otros mecánicos que se han desempeñado en disputas, además de algunas consideraciones previas que se refieren al poder del cuerpo en general*.³ Se trata de un libro escrito entre los años 1744 y 1746. La versión definitiva, firmada en abril de 1747, se publicó en 1749. La edición en alemán de 1749 cumple con el estilo característico de ese tipo de obras en esa época, un estilo melindroso y redundante. El grueso del trabajo tiene más de 240 páginas,⁴ incluidas las del prefacio y las del cuerpo principal. Al prefacio le siguen tres capítulos. A su vez, los capítulos se separan en un total de 163 párrafos, cada uno de los cuales es acompañado de un lema explicativo que funciona como corolario. Un acápite con una cita a Séneca abre el texto: “*Nihil [ergo] magis*

³ La traducción de los pasajes que se presentan aquí es propia a partir de la versión en alemán publicada en 1749 por Martin Eberhard Dorn, asistiéndonos la traducción al inglés de Edwards y Schönfeld incluida en Watkins (2015).

⁴ La edición en inglés que aparece en el libro de Watkins (2015, pp. 11-155) es de poco más de 100 páginas y respeta el contenido original de la versión de 1749.

*praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes, non qu[o] eundum est, sed qu[o] itur”.*⁵

2.2. Conceptos metafísicos de la fuerza de los cuerpos

La pretensión de Kant en ese primer libro de 1749 fue aportar a un debate que, desde finales del siglo XVII, venía dándose en la filosofía natural acerca de cuál era la verdadera cantidad conservada en la mecánica. Leibniz y sus seguidores proponían que la cantidad conservada era la *vis viva* (fuerza viva), que hoy llamaríamos ‘energía cinética’, mientras que los cartesianos sostenían, como había hecho Descartes, que lo que se conserva en las colisiones entre los cuerpos es la cantidad de movimiento, *i.e.* lo que hoy también llamamos el ‘momento lineal’. El debate sobre esta cuestión, que había sido aguerrido a lo largo de décadas, fue cerrado definitivamente en 1743 por d’Alembert, tres años antes de que éste comenzara a trabajar en la enciclopedia junto a Diderot y cuatro años antes de la finalización del *Gedanken* de Kant. Seguramente Kant desconocía el punto final del debate y fue así que decidió irrumpir en el ámbito de la filosofía natural con un trabajo que abordara lo que venía siendo un problema central en esa disciplina.

El libro de Kant de 1749 hace hincapié no sólo en aspectos de la mecánica propiamente dicho, sino también en aspectos metafísicos de las leyes de la mecánica. Cabe decir el contenido metafísico no estaba escindido de las consideraciones sobre las leyes físicas ni en el trabajo de Descartes ni en los de Leibniz. Por lo tanto, refutar el contenido de la filosofía natural de cualquiera de estos dos grandes pensadores suponía, también, un análisis crítico de su metafísica. Kant era consciente de ello. Es así que *Gedanken* expresa las grandes pretensiones de un joven estudiante que se dispone a refutar a lo más granado de la academia de Europa continental; en especial, a Wolff y Leibniz.

Gedanken comienza con unos apologéticos prefacios en los que el joven Kant elogia a sus antecesores, celeberrimos hombres de ciencia a los que el autor se dispone a refutar. Escribe:

Creo que he logrado tener una opinión tan buena del juicio del mundo al que presento estas páginas, que la libertad que me tomo de contradecir a grandes

⁵ Traducimos así: “Nada [por lo tanto] más ha de hacerse, que no seguir al rebaño de los precedentes a la manera del ganado, yendo, no por donde vamos nosotros, sino por quién va”.

hombres no se interpretará como un crimen [...]. Si presumo rechazar el pensamiento de Herr von Leibniz, Wolff, Herrmann, Bernoulli, Bülfinger y otros y dar prioridad al mío, entonces no desearía tener jueces peores que ellos, porque sé que su juicio debería rechazar mis opiniones, mas no condenar mi intención. No se puede dar a estos hombres más elogios espléndidos que criticar sin miedo ante ellos todas las opiniones, sin excluir las propias (Kant, 1749, §§ I-II, p. 3; Watkins, 2015, §§ I-II, p. 14).

Kant se presenta, pues, como un joven ignoto que desafía, armado con su honestidad intelectual y sin que en ello deba leerse más que signos de una profunda admiración por sus contrincantes, a lo más selecto de la academia europea a un duelo dialéctico. Escribe también:

Hay otra objeción que se planteará en mi contra y que parece que debo adelantarme. En ocasiones se me oirá dando la impresión de alguien que está muy seguro de la veracidad de sus conclusiones y que no teme que lo contradigan o que sus inferencias puedan engañarlo. No soy tan vanidoso como para imaginarme a mí mismo en esta posición (Watkins, 2015, § VIII, p. 17).

Así, y tal como discutiremos más abajo al revisar en detalle el contenido del libro, Kant empieza a desplegar sus argumentos y arremete, en un primer movimiento crítico, contra la idea wolffiana de ‘fuerza moviente’ [*vis motrix*]:

El inventor le dio a esta fuerza el nombre general de “fuerza activa”. [...] El cuerpo, se dice, tiene fuerza de movimiento [...] Sin embargo, sostengo que si uno atribuye una fuerza motriz esencial [*vim motricem*] al cuerpo para tener una respuesta pronta a la pregunta sobre la causa del movimiento, entonces se está empleando en cierta medida el artificio que explotaron los escolásticos cuando, al investigar los motivos del calor o del frío, recurrieron a *vi calorifica* o *fragificiente* (Watkins, 2015, §§ II-III, pp. 22-23).

Wolff proponía una lectura no-inmanentista de la dinámica leibniziana, lectura que era compartida por muchos post-leibnizianos en el mundo germánico. Kant rechazaba esa variante y proponía una radicalización de los componentes metafísicos. Eso, según Kant, acercaría el tratamiento del problema al espíritu original de las ideas de Leibniz.

El cuerpo del libro comienza con una crítica a la concepción wolffiana de la fuerza como *fuerza en movimiento*, para luego proponer un retorno a la idea de *fuerza activa* de Leibniz. No obstante, su rechazo de la fuerza en movimiento de Wolff no implica, por supuesto, que Kant no concibiera conexión alguna entre fuerza y movimiento. De hecho, para Kant la fuerza activa puede ser responsable del movimiento. Aun así, Kant veía un vicio de circularidad en la asociación *directa* entre fuerza y movimiento: la noción de fuerza de movimiento no podía aspirar a ser la explicación del movimiento mismo. Por otro lado, la fuerza pensada como fuerza activa permitía, según Kant, explicar muchos otros aspectos del mundo, desde la emergencia de los atributos del espacio, pasando por las relaciones causales entre los movimientos de los cuerpos y alcanzando hasta la interacción entre mente y substancia (Watkins, 2015, p. 5). Se trata aquí de una elección por la mejor explicación.

El texto sobre las fuerzas vivas puede volverse por momentos complejo. Esto se debe más a lo farragosa que resulta la argumentación que al carácter técnico del tema tratado. No ayuda a la lectura la ausencia de fórmulas matemáticas. El texto contiene diagramas de cuerpos colisionando, péndulos, y configuraciones similares, propias de las descripciones de mecánica clásica; también incluye una serie de figuras geométricas, con letras y subíndices denotando sus lados y vértices. No obstante, siguiendo un estilo no poco común en libros de filosofía natural de la época, no hay fórmulas, y la gran parte de la formulación matemática relevante es expresada en palabras. Esto último hace que la lectura demande cierta exégesis ya desde los primeros párrafos.

En el párrafo § XI de su prefacio, comienza Kant un resumen del estado del arte de la controversia acerca de las fuerzas vivas. Se refiere a esto justamente así: “el estado actual de la controversia sobre las fuerzas vivas” (1749, § XII, p. 20). Dice: “Obstáculos de peso superados, materia desplazada, resortes comprimidos, masas en movimiento, velocidades originadas en movimiento compuesto, todo conspira maravillosamente para producir una apariencia de estimación por el cuadrado” (Kant, 1749, § XII, p. 20). La mención a la “estimación por el cuadrado” (Kant, 1749, § XII, p. 20) hace clara referencia a la *vis viva*, *i.e.* el doble de la energía cinética, que, a diferencia de la cantidad de movimiento de Descartes, está dada por “el

cuadrado” (Kant, 1749, § XII, p. 20) de la velocidad.⁶ Notemos las palabras ‘conspiración’ y ‘apariencia’ (Kant, 1749, § XII, p. 20) aquí.

Dice luego: “Los leibnizianos todavía tienen casi todos los experimentos de su lado, que es quizás lo único que tienen sobre los cartesianos” (Kant, 1749, § XIII, p. 20). Esta última frase, aunque breve, es riquísima en cuanto revela un rasgo fundamental del espíritu racionalista que el joven Kant guardaba bajo su almohada. La consideración de que los datos empíricos derivados de experimentos realizados en laboratorios eran “lo único” (Kant, 1749, § XIII, p. 20) que los adherentes a la teoría de Leibniz tenían sobre los cartesianos, como si los datos experimentales se tratasen de un elemento más de juicio a la hora de sustentar argumentalmente una formulación de la mecánica, permite ponderar el peso que se le asignaba entonces a los otros argumentos, principalmente de carácter metafísico. El poder explicativo de una teoría, e incluso la solidaridad de esta con ciertos compromisos ontológicos, podían bastar para hacer frente a la *mera* evidencia empírica.⁷

Continúa Kant: “Es [...] difícil decir de qué lado de la controversia sobre las fuerzas vivas ha sido hasta ahora más conspicua la presunción de victoria” (1749, § XII, p. 20). Y agrega: “Tanto el partido de Descartes como el de Herr von Leibniz sintieron por su opinión toda la convicción de la que uno es normalmente capaz en el conocimiento humano” (Kant, 1749, § XII, p. 20). Luego escribe:

[Una] cierta diferencia peculiar es, sin embargo, evidente entre la forma en que el partido de las fuerzas vivas busca sostenerse y la forma en que se defiende la estimación de Descartes. El segundo apela sólo a casos simples en los que la

⁶ Es importante no confundir la mención que hace Kant aquí a la “estimación por el cuadrado” (1749, § XIII, p. 20) con la que, pocos párrafos después, hace de la “ley de la inversa del cuadrado”. Se trata de cosas muy distintas. Mientras la primera refiere al cuadrado de la velocidad que aparece en la definición de la *vis viva* de Leibniz, la segunda refiere al cuadrado de la distancia que aparece en el denominador de la fuerza gravitatoria de Newton.

⁷ En relación con el peso que podía adquirir cierta verdad metafísica, vale la pena atender a la siguiente cita: “Kant arguye que la posición [crítica] de los newtonianos acerca de la *vis viva* [era] correcta matemática y mecánicamente, pero que aun así había bases metafísicas que soportaban la *vis viva*” (Friedman, 1992, p.4). Dice también Friedman: “El mismo Kant acepta la atracción newtoniana como una acción inmediata a distancia a lo largo de su carrera y, de hecho, siempre toma la ley de la gravitación universal como su paradigma de una ley física bien establecida. Sin embargo, Kant también sostiene consistentemente que, mientras que la filosofía natural newtoniana es correcta hasta dónde llega, no va lo suficientemente lejos: una verdadera ciencia natural requiere una base en la metafísica” (1992, p. 1).

determinación de la verdad y el error es fácil y segura, mientras que el primero hace sus demostraciones lo más complicadas y oscuras posible y se salva, por así decirlo, con la ayuda de la noche de un conflicto en lo cual, a la luz verdadera de la distinción, quizás siempre saldría peor (Kant, 1749, § XIII, p. 20).

El significado de esto es claro: Kant aboga en favor de la simplicidad de argumentos de los cartesianos, simpleza que ve como una superioridad metodológica y epistemológica. Así, “la determinación de la verdad y el error es fácil y segura” (Kant, 1749, § XIII, p. 20). Ahora bien, cabe preguntarse si aquello que Kant había considerado un refugio oscuro en el que los leibnizianos se ocultaban no era sino la mera dificultad que él mismo encontraba para seguir de cerca los argumentos de Leibniz en favor de la conservación de la fuerza viva.⁸ Recordemos que dichos argumentos involucraban en muchos casos la interacción gravitatoria, lo que habría representado una dificultad para Kant, quien evidenciaba en su libro confusiones acerca de principios tan básicos como el de inercia. A esto se suma la compleja manera en que Leibniz pensaba las distintas expresiones de la fuerza, manera que, aunque solapadamente, empleaba ideas en las que germinaba ya el cálculo diferencial, inaccesible para Kant. Nociones de la mecánica leibnizianas como la sollicitación, el ímpetu, la fuerza activa, la fuerza viva, la fuerza muerta, devenían un complejo concierto para el joven Kant. Por ejemplo, la relación entre la idea leibniziana de ‘sollicitación’ y lo que hoy denominaríamos energía potencial no se expresaba en aquellos tiempos con la transparencia con la que hoy se exponen tales temas en los libros básicos de mecánica analítica. Seguramente debían resultar poco asequibles para el neófito nociones tales como la de una fuerza muerta que es el incremento infinitesimal de otra fuerza, *i.e.* incrementos que, sumados en la operación que es croquis de lo que hoy llamamos *cálculo integral*, dan origen a la fuerza viva. Todo esto debía parecerle a Kant galimatías, una serie de “demostraciones lo más complicadas y oscuras” (1749, § XIII, p. 20), pero

⁸ Insistimos en que el término ‘fuerza’ en la boca de Leibniz debe pensarse en términos modernos como energía. La fuerza viva, por ejemplo, no es sino el doble de la energía cinética. En el caso de Kant, esto no es así; en Kant, el empleo del término ‘fuerza’, salvo cuando la usa respetando expresiones ya acuñadas por otros antes de él, refiere por lo general a la noción de fuerza propiamente dicha, *i.e.* a la definición que hoy tenemos de dicha cantidad física. Esto puede observarse tanto en su primer libro, cuando habla de la ley que decae con el cuadrado de la distancia (la energía lo hace con la primera potencia de la distancia), como, por ejemplo, en su libro *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, donde propone una nueva forma funcional de fuerza de contacto al discutir la estructura de la materia.

no acertaba él al apreciar que esta oscuridad estaba destinada a esconder error alguno.

La inclinación que Kant sentía hacia la mecánica de Descartes queda expresada en el pasaje que citamos arriba, así como en otros. De todas formas, mucho del tratamiento de la cuestión de la dinámica en su libro sobre las fuerzas vivas se basa en las ideas de Leibniz acerca de las fuerzas. Es siguiendo a Leibniz que, por ejemplo, Kant afirma que todo cuerpo tiene una fuerza esencial:

Comenzaré por especificar de antemano una serie de conceptos metafísicos de la fuerza de los cuerpos [...] Si uno no mira más allá de lo que enseñan los sentidos, considerará esta fuerza como algo comunicado única y completamente desde el exterior [...] Leibniz, a quien la razón humana le debe tanto, fue el primero en enseñar que una fuerza esencial es inherente a un cuerpo y le pertenece incluso antes de la extensión (1749, § 1, p. 22).

Es imposible no reparar aquí en el sintagma “[s]i uno no mira más allá de lo que enseñan los sentidos” (Kant, 1749, § 1, p. 22). Esto se relaciona con lo que mencionábamos arriba acerca de que la solidaridad que una dada teoría pudiera tener con ciertos compromisos ontológicos y convicciones metafísicas podía adquirir para el joven Kant un peso de verdad equiparable al de la evidencia empírica. Este movimiento de instauración de componentes metafísicos como axiomas de una dada construcción teórica queda claramente expresado cuando Kant decide comenzar su análisis de la dinámica a partir de ciertos “conceptos metafísicos de la fuerza de los cuerpos” (1749, § 1, p. 22).

La fuerza esencial que es inherente a un cuerpo a la que refiere Kant es aquella a la que Leibniz llamó fuerza activa. “El inventor le dio a esta fuerza el nombre general de ‘fuerza activa’” (Watkins, 2015, §§ II-III, pp. 22-23), escribe. Y agrega sobre esto:

El cuerpo, se dice, tiene fuerza de movimiento [...] Sin embargo, sostengo que si uno atribuye una fuerza motriz esencial (*vim motricem*) al cuerpo para tener una respuesta pronta a la pregunta sobre la causa del movimiento, entonces se está empleando en cierta medida el artificio que explotaron los escolásticos cuando, al

investigar los motivos del calor o del frío, recurrieron a *vi calorifica o frigifacient* (Watkins, 2015, §§ II-III, pp. 22-23).

Es imperioso para Kant deshacer el hechizo en el que nos sumió haber pensado el movimiento en términos de una fuerza motriz esencial: “Es incorrecto describir el movimiento como un tipo de acción y, por lo tanto, atribuirle una fuerza del mismo nombre” (Watkins, 2015, § III, p. 23). Esa fuerza esencial debería pensarse de manera diferente: “uno debería decir que, en la medida en que el cuerpo actúa, se esfuerza por alcanzar el estado en el que no actúa. Por lo tanto, se debe llamar a la fuerza de un cuerpo como *vim activam*” (Watkins, 2015, § III, p. 23).⁹

Hay una inversión que opera aquí, al pasar de la idea de una fuerza *en* el movimiento del cuerpo que se mueve a la idea de una fuerza que actúa mientras tiende al estado de no acción: de la fuerza de movimiento a la fuerza activa. Esto le exige a Kant explicar de qué manera se deriva el movimiento a partir de esta última forma de fuerza. Para él, la substancia tiene una fuerza que está determinada a actuar externamente (Kant, 1749, § IV, p. 23), entendiendo por ese actuar la capacidad de modificar el estado interno de otra substancia. Ese cambio de estado puede ser el cambio en el movimiento de la otra substancia. La fuerza se transfiere, y se transfiere de manera administrada, no necesariamente de manera total y exclusiva; un cuerpo puede actuar sobre otro y hacerlo, a su vez, sobre un tercero. Esto le permite a Kant entender la acción de un cuerpo sobre otros, sobre la pluralidad de substancias. En particular, esto lo habilita a abordar el problema de la acción de los cuerpos sobre la mente o, en sus términos, sobre el alma [*Seele*]. Según Kant, si uno considera la fuerza de los cuerpos como fuerza activa, entonces comprende cómo la materia puede determinar que el alma tenga una dada representación:

Es igualmente fácil captar la naturaleza paradójica de la proposición acerca de cómo es posible que la materia, que uno imagina que sólo puede causar movimientos, imprima ciertas representaciones e imágenes en el alma. Pues la materia que se ha puesto en movimiento actúa sobre todo lo que está espacialmente conectado con ella y, por tanto, también sobre el alma; es decir, cambia el estado interno del alma en la

⁹ Se ve aquí una diferencia con Leibniz, para quien un cuerpo tiene una fuerza en la medida en la que se mueve y con la rapidez con la que lo hace.

medida en que este estado se relaciona con lo externo a ella. Ahora bien, todo el estado interno del alma no es otra cosa que la suma [*Zusammenfassung*] de todas sus representaciones y conceptos y, en la medida en que este estado interno se relaciona con lo externo a ella, se conoce con el nombre de *status repræsentativus univerti*; así, por medio de la fuerza que tiene en movimiento, la materia cambia el estado del alma a través del cual el alma [*Seele*] representa al mundo. De esta manera, podemos comprender cómo la materia puede imprimir representaciones en el alma (Kant, 1749, § VI, p. 25).

En este párrafo, en el que Kant advierte una manera en la que podemos comprender cómo la materia puede imprimir representaciones en el alma [*Seele*], notamos que Kant está sugiriendo un mecanismo mediante el cual la substancia afecta la mente estableciendo una correlación entre su estado y aquello que es externo. Abre con esto la posibilidad de una teoría causal del conocimiento: “la materia cambia el estado del alma a través del cual el alma representa al mundo” (Kant, 1749, § VI, p. 25). La materia en movimiento actúa sobre los otros cuerpos, sobre toda substancia que se encuentre conectada espacialmente con ella, y esto incluye a nuestra mente. El estado interno del alma, de la mente, no es sino la suma de todas las representaciones y conceptos. Como el espacio, las impresiones en la mente serían, también, derivados de algo más fundamental: las fuerzas naturales determinadas por la substancia. Más tarde dirá que nuestra alma recibe impresiones del exterior según cierta ley de fuerzas porque su naturaleza, la de nuestra alma, está constituida en sí misma para verse afectada y para afectar de una determinada manera física (Kant, 1749, § X; Watkins, 2015, § X, p. 28).

Para Kant, “toda conexión y relación entre substancias que existen por separado se debe a las acciones recíprocas que sus fuerzas ejercen entre sí” (1749, § VII, p. 25). No obstante, esto no implica que la existencia de las substancias requiera de esa conexión o relación. No se trata, pues, de una ontología relacional. Por el contrario, Kant sí concibe la posibilidad de una substancia no conectada con otras. El hecho de que se refiera a “substancias que pueden existir por separado” (Kant, 1749, § VII, p. 25) lo deja en claro, y más claramente lo expresa en el siguiente párrafo:

Debido a que cada entidad independiente contiene en sí misma la fuente completa de todas sus determinaciones, no es necesario para su existencia que deba estar en conexión alguna con otras cosas. Por eso las substancias pueden existir y, sin

embargo, no tienen relación externa con otras substancias” (Kant, 1749, § VII, p. 25).¹⁰

Esto, sin embargo, no aplica al espacio. Que las substancias puedan existir sin conexión entre ellas no implica que el espacio, en cuanto noción derivada, pueda existir sin tales relaciones. Escribe:

Ahora bien, dado que no puede haber ubicación sin conexiones, posiciones y relaciones externas, es muy posible que una cosa exista realmente, pero que no esté presente en ninguna parte del mundo entero. Esta declaración paradójica es una consecuencia, de hecho, una consecuencia muy obvia, de las verdades más familiares, pero, que yo sepa, todavía no ha sido notada (Kant, 1749, § VII, pp. 25-26).

Hay dos aspectos de esto que cabe resaltar. Por un lado, está el desafío a toda ontología que parta del lema aristotélico de que todo cuanto existe está en el *τόπος*. Por otro lado, el párrafo precedente vuelve a dejar expresado el carácter derivado del espacio, que no tiene aquí la misma jerarquía ontológica que la fuerza y la substancia. Hablamos ya de la fuerza como elemento más fundamental que el espacio, pero el carácter fundamental de la substancia—de la materia— es una novedad aquí. Hacia 1786, en sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, escribirá Kant:

La conocida pregunta sobre la admisibilidad del espacio vacío en el mundo puede ser puesta a juicio [*Den Beschluß kann die bekannte Frage wegen der Zulässigkeit leerer Räume in der Welt*]. La posibilidad de la misma [admisibilidad del espacio vacío] es indiscutible. Dado que se requiere del espacio para todas las fuerzas de la materia, y dado que este contiene también las condiciones de las leyes de propagación de aquellas [fuerzas], se presupone [el espacio] necesariamente antes que toda materia [*Denn zu allen Kräften der Materie wird Raum erfordert, und, da dieser auch die Bedingungen der Gesetze der Verbreitung jener enthält, notwendig vor aller Materie vorausgesetzt*] (Kant, 1968 [1786], p. 99).¹¹

¹⁰ Esto es una consecuencia de la monadología de Leibniz, según la cual todos los estados de las mónadas son estados internos, *i.e.* inmanentes, y en principio pueden existir independientemente de lo externo, aunque la sabiduría de Dios no elija crear un mundo con una única substancia que tenga estados internos.

¹¹ Puede ser importante advertir que esta frase es traducida erróneamente, e incluso su sentido es invertido, en ciertas ediciones; por ejemplo, se ha traducido como: “[para concluir], puede plantearse

Vemos aquí nuevamente expresada, aunque subvertida, la jerarquía ontológica entre materia, fuerza, espacio, un orden de tricotomía que irá cambiando a lo largo de toda la obra kantiana: al comienzo (1749) el espacio nace de las fuerzas; luego (1786) la fuerza necesita que el espacio sea presupuesto.

Al respecto de las continuidades y discontinuidades de la concepción del espacio a lo largo del período precrítico (1749-1770) cabe otra aclaración: se suele observar que hacia el final del período precrítico Kant parecería haber adoptado una visión newtoniana del espacio, según la cual este es ‘absoluto’. Si bien es cierto que la referencia al espacio absoluto aparece en la filosofía de Kant hacia 1768, no es correcto afirmar que esto es evidencia suficiente de que Kant haya cambiado radicalmente sus convicciones ontológicas al respecto del espacio. Por ejemplo, hacia 1770, momento en el que se considera que se cierra el período precrítico y ya se perfila lo que luego será su filosofía crítica, Kant sostenía su posición acerca de la plausibilidad de la existencia de otros mundos, de otros espacios (2014b [1770]), algo que ya expresaba en su primera obra (1749). La referencia de Kant al espacio absoluto hacia 1768 debe entenderse como una abstracción matemática, como artilugio. En el opúsculo de *La razón primera razón de la diferencia entre direcciones en el espacio*, de 1768, Kant afirma que “el espacio absoluto no es ningún objeto de una sensación externa, sino un concepto fundamental que las hace a todas primeramente posibles” (Font, 2016, p. 45), anticipando el rol del espacio en cuanto condición de posibilidad de la experiencia.¹² El mismo Kant deja en claro en su muy posterior *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* el carácter no-objetual del espacio absoluto; lo hace cuando afirma que “[e]l espacio absoluto no es [...] nada ‘en sí’, ni es un objeto [*Objekt*]” (*Ak.*, IV, 481ss.; Kant, 1991 [1786], p. 21). Nuestra opinión

la conocida cuestión sobre la legitimidad del espacio vacío en el mundo. Su posibilidad ni siquiera admite ser discutida, dado que el espacio viene exigido por todas las fuerzas de la materia, y puesto que esta contiene las condiciones legales de la propagación de aquellas fuerzas, será enteramente necesario que la materia sea presupuesta con anterioridad a estas fuerzas” (Kant, 1991 [1786], p. 101). La traducción del alemán original al castellano presentada arriba, de nuestra autoría, mantiene el significado original. Se puede comparar también con traducciones al inglés; por ejemplo, Bennett parafrasea: “*The possibility of such spaces can’t be disputed. All forces of matter presuppose space; the laws governing the spread of these forces have the form ‘If a region of space is ... then ...’, so space is necessarily presupposed before all matter*” (Kant, 2017, p. 47).

¹² La referencia al espacio absoluto en el trabajo de Kant de 1768 y las diferencias con la noción de espacio que parecería en su *Disertación* de 1770 han sido analizadas por muchos autores; una enumeración exhaustiva de los trabajos más lúcidos sobre este tema sería imposible (cf. de Vleeschauwer, 1939, p. 56).

acerca del espacio descrito por Kant en *La razón primera razón de la diferencia entre direcciones en el espacio* y cómo esta no entra necesariamente en conflicto con la filosofía ulterior de Kant es solidaria con la opinión de Kauark-Leite, quien sostiene que

[E]l concepto de espacio absoluto en el texto precrítico de Kant de 1768, *La razón primera razón de la diferencia entre direcciones en el espacio*, está más cerca de las nociones trascendentales presentadas en su período crítico de 1781 en adelante, particularmente en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, que a la concepción realista newtoniana del espacio absoluto como entidad nouménica. La distinción de Kant entre cuatro nociones de espacio – el espacio como una forma pura de intuición, la concepción geométrica del espacio, la concepción empírica del espacio y el espacio como una idea de la razón– se aplica al análisis de la concepción del espacio absoluto que opera en este texto precrítico (2017, p. 175).

2.3. Condiciones en las que el libro de la vis viva fue escrito

La exposición precedente basta para comprender los temas centrales sobre los que el libro de 1749 trata. Esto nos ayudará a evaluar la gravedad de las subestimaciones de las que esa obra fue objeto. Pero, antes de pasar a revisar las atenciones y desatenciones al primer texto de Kant, detengámonos a analizar otro aspecto de éste que es tan desconcertante como el hecho de que se haya pasado por alto su importancia durante tanto tiempo. Nos referimos a las razones por las que el libro fue escrito. Muchas son las preguntas que se abren al respecto: algunos han especulado acerca de las razones que habrían llevado a Kant a la elección del tema de su primer libro. Otros han formulado diversas conjeturas acerca de las pretensiones que Kant podría haber tenido para escribir ese libro prácticamente al mismo tiempo de abandonar sus estudios. También suele señalarse como peculiaridad el hecho de que el texto haya sido escrito en alemán y no en latín. La estructura del libro también sorprende.

La mayor parte del texto de su primer trabajo fue escrita en 1746, año de la muerte de su padre. Fue ese mismo año cuando Kant presentó la primera versión del texto al censor de la universidad. El proceso de revisión tardó, y no fue sino hasta el mes de abril del año siguiente que Kant pudo completar el libro y prepararse para enviarlo a publicar. Kant abandona finalmente los estudios el verano de 1748 y comienza entonces su etapa de tutorías,

trabajando para familias asentadas en regiones rurales. Fue un familiar de Kant, apellidado Richter, quien financió la publicación de *Gedanken*. El libro fue finalmente publicado por el editor Martin Eberhard Dorn en 1749. Para ese momento, Kant ya no se encontraba en Königsberg.

El libro sobre las fuerzas vivas es un tratado sobre un tema técnico, desarrollado éste en más de doscientas páginas. Suele señalarse que un texto de tal contenido excedía lo que se esperaba para una tesis de un título de grado (Schönfeld y Thompson, 2019). Esto podría llevar a preguntarse acerca de las razones por las que Kant no presentó el texto como trabajo de tesis para finalizar su carrera.¹³ No obstante, hay un detalle que, aunque quizá responde parcialmente a esta última pregunta, da lugar a otra aún más intrigante: aunque el idioma requerido para un trabajo de tesis era el latín, Kant escribió su extenso texto en alemán. Kant tenía para ese entonces habilidades suficientes para escribir el texto en latín o para emprender la traducción de parte de este sin mayor dificultad. No obstante, no hay evidencia de que haya tenido esa intención. Se impone así la pregunta de cuál era la motivación que el joven Kant habría tenido para escribir y presentar su texto. Además de no adecuarse a los requerimientos académicos, el idioma alemán no le permitiría al libro alcanzar una difusión amplia en círculos académicos de Europa. Y si bien es cierto que era práctica de muchos científicos, como Wolff, escribir versiones originales de sus trabajos en alemán antes de volcarse a sus traducciones a la lengua docta, insistimos en que no hay indicios de esa intención en Kant. Una posible explicación es que las pretensiones de Kant con su trabajo no fueran las de alcanzar la difusión a escala de Europa continental, sino sólo de Alemania. Por un lado, dijimos ya que era principalmente en Alemania donde el debate sobre las leyes de conservación de la *vis viva*, tema central de su libro, había alcanzado mayores dimensiones.¹⁴ Por otro lado, es muy probable que el esfuerzo de Kant estuviera dirigido principalmente a que su texto llamara la atención de Euler, quien circa 1736 había prestado consideración especial al tópico del que ése trataba; por ejemplo, en su *Mechanica sive motus scientia*. Hacia 1747,

¹³ Se menciona en algunos textos que el libro de las fuerzas vivas, en su versión de 1746, funcionó como la tesis de grado de Kant (Caimi, citado en Kant, 2014a, p. xii; Gause y Lebuhn, 1989, p. 84; Gulyga, 1981, p. 23). Kühn (2002) ha sugerido que es posible que el libro de las fuerzas vivas haya sido rechazado como disertación y que por ello Kant se haya visto “sentenciado en sus pretensiones de llegar pronto a la universidad” (cf. Villacañas, 2010, p. XVIII).

¹⁴ Aunque no sólo en Alemania se debatía el problema hasta pocos años antes. Un ejemplo sobresaliente es el debate en la Academia de Ciencias, en San Petersburgo.

momento en el que Kant termina su libro, Euler gozaba ya de una enorme reputación en toda Europa y, con cuarenta años, se encontraba en uno de los grandes momentos de su carrera. Estaba pronto a publicar su *Introductio in analysin infinitorum*, aparecido en 1748 y llamado a convertirse uno de sus trabajos más importantes. Euler llevaba ya algunos años en la Academia de Berlín, a donde había arribado en 1741, luego de haber pasado más de una década en St. Petersburgo como miembros de la Academia Imperial de Ciencias de Rusia. El mismo Kant envió una copia de su trabajo sobre las fuerzas vivas a Euler, quien, hasta donde sabemos, no atendió a él. Recordemos que el debate sobre las fuerzas vivas estaba ya cerrado al momento de la publicación de *Gedanken*, aunque no tenemos evidencias de que Kant supiera de ello.

La gran admiración que Kant sentía por Euler bien podría explicar la elección del tema, y la escritura y publicación del texto. Esta admiración, sin embargo, no parecía estar en sintonía con sus posibilidades. Suele mencionarse que Knutzen no incluyó el nombre de Kant en la lista de estudiantes recomendados que le hubo enviado a Euler (Schönfeld y Thompson, 2019).

Por su parte, otros especialistas aventuran que pudieron haber sido otras las motivaciones de Kant para escribir aquel primer libro. Sugiere Watkins, por ejemplo, que la escritura del texto pudo haberse tratado de una “expresión de independencia intelectual”,¹⁵ o de muestra de “grandes ambiciones” (Watkins, 2015, p. 6). Esto es muy probable. Que las ambiciones de Kant no eran pequeñas es algo que queda demostrado por el hecho de que haya decidido enviarle una copia de su trabajo a Euler. También se ha sugerido que la publicación de su primer libro pudo haber respondido a un ‘acto de rebelión’ de Kant ante sus profesores, quienes habían subestimado el trabajo (Kuehn, 2001). Esto último, no obstante, no explica las razones por las que lo escribió, sino sólo las que lo habrían llevado a publicarlo. Lo más probable es que Kant, convencido del valor de su trabajo, haya abrazado hacia 1746 la esperanza de que el libro llegase a atraer la atención de Euler y otros académicos de renombre en Alemania. Las demoras en la publicación, el

¹⁵ Esta idea de Watkins de la intención de Kant de demostrar cierta ‘independencia intelectual’ contrasta con los comentarios que, por ejemplo, Fischer dedicaba a la primera obra de Kant. Este contrapunto entre Watkins y Fischer puede tomarse como epítome de la diferente apreciación que se hace de la obra del período precrítico actualmente en comparación a la de los especialistas kantianos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

hecho de que, como ya dijimos, el problema había sido resuelto para entonces, y el tratamiento inadecuado de aspectos técnicos y conceptuales en su libro hicieron que este pasara prácticamente desapercibido. Según Schönfeld y Thompson, lo que condenó al libro de Kant de 1749 a la vista del público fue que

Kant parecía haber apostado por el equipo de caballos equivocado. Abogó por una síntesis de la cinemática cartesiana y la dinámica leibniziana, y lo hizo a expensas de la mecánica newtoniana. Todavía no entendía que el movimiento, como el reposo, es un estado (algo que Galileo había descubierto) y que la fuerza sólo es necesaria para cambiar, no para mantener un estado (que es la primera ley del movimiento de Newton) (2019, p. 11).

Es así que el libro sobre las fuerzas vivas fue rápidamente olvidado. Hubo, sí, algunas repercusiones de la publicación de 1749, aunque estas no fueron todas elogiosas, y no se dieron en los círculos en los que el autor lo habría preferido. El libro recibió reseñas y comentarios en la prensa al momento de ser publicado y algunos años después. Estas reseñas fueron publicadas en *Frankfurtische Gelehrte Zeitung* (1749), en *Neuestes aus dem Reich des Witzes* (1751) y en *Nova Acta Eruditorum* (1752). Sólo la primera de estas puede considerarse positiva.

3. Recepción de la obra precrítica

3.1. Consideraciones sobre la obra precrítica

Más allá del agravio y el olvido, el primer libro de Kant es de una riqueza que es difícil de sobreestimar. Por un lado, *Gedanken* expone con claridad meridiana las convicciones metafísicas y compromisos ontológicos del joven Kant. Eso, a su vez, posibilita un análisis sesudo de la continuidad del pensamiento kantiano, trazada ésta desde los comienzos del período precrítico hasta sus trabajos de 1770. Por otro lado, y aun cuando mucho de la física de aquel primer trabajo de Kant es incorrecta, una gran parte del contenido de *Gedanken* es de una actualidad que apabulla. Muchas de las ideas expuestas en su libro sobre las fuerzas vivas anticipan lo que sería la forma de pensar las fuerzas y la interacción entre la materia a partir del siglo XX: la relación entre la dimensionalidad del espacio y las fuerzas fundamentales, el espacio como una entidad emergente y la multiplicidad de mundos con otras leyes,

encuentran resonancias en las teorías modernas de la física, como la teoría de cuerdas, el principio holográfico, los argumentos antrópicos y la hipótesis del multiverso.

Es precisamente debido al gran valor de la primera obra de Kant que desconcierta el hecho infausto de que, durante mucho tiempo, se la haya subestimado.¹⁶ Incluso en la comunidad de estudiosos que contribuyen a la tarea proba de revalorizar las obras del período precrítico, una tarea por demás adeudada por kantianos y post-kantianos hasta finales del siglo XX, es posible encontrar expertos que siguen sin apreciar adecuadamente las *Gedanken*.

Desde una perspectiva estrictamente filosófica, una de las razones que encontramos para sostener que el libro de Kant sobre las fuerzas vivas es de un gran valor es que puede verse en él no sólo una anticipación de elementos de la estética trascendental, sino también un documento que registra los pasos previos que habilitan el paso hacia la *Crítica*. Reiteramos nuestras propias palabras: el espacio debía ser liberado del mundo de las cosas en sí para que pudiera ése salirse de éste, y es precisamente en esa primera obra de Kant donde ese movimiento de liberación del espacio comienza, aunque aún de manera tímida, contradictoria y germinal.

El libro es, asimismo, un testimonio de compromisos ontológicos y convicciones metafísicas del joven filósofo de Königsberg. A pesar de todo esto, como decíamos, ese primer trabajo de Kant ha sido desdeñado por muchos. Se ha insinuado a menudo que el mismo Kant pretendió ocultar las huellas de aquellos primeros pasos (Carpenter, 2000). Es quizá con ánimo de respetar esa pretensión que en muchos estudios sobre Kant el libro de 1749 es, si no omitido, ciertamente desestimado. Por ejemplo, en el célebre libro de Cassirer (1918) sobre Kant se hace hincapié en el carácter de *juvenilia* de su primer trabajo. Cassirer no oculta su intención cuando afirma que el de las fuerzas vivas se trata “decididamente del libro de un estudiante” (Cassirer, 2018 [1918], p. 19). Según Cassirer, la primera obra de Kant muestra a un joven aún no afianzado en ese rasgo distante de lo emocional que le conocemos al Kant maduro, rasgo que caracteriza como “fundamental de su carácter” (2018 [1918], p. 19). En esa obra de juventud, sostiene Cassirer, se encuentran “una serie de consideraciones puramente personales” que dejan

¹⁶ Al comentar la traducción del primer libro de Kant llevada a cabo por Juan Arana, Ana Rojas observa que *Gedanken* se trata de “la obra kantiana que menos interés ha suscitado” (1988, p. 171), y sostiene que no merece el “olvido y marginación” que ha sufrido (1988, p. 173).

ver el sesgo al momento de “determinar el punto de vista individual desde el que pretende enjuiciar el problema” (2018 [1918], p. 19). Cassirer va más allá al sostener que la mirada intelectual libre y el juicio maduro sobre la totalidad de los problemas científicos que podemos encontrar en *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, obra de Kant que fue escrita entre los años 1753 y 1755, se encontraban ausentes en *Gedanken* (2018 [1918], p. 50). Estas consideraciones de Cassirer, no obstante, parecen no tener en cuenta el hecho de que las concepciones metafísicas fundamentales ya presentes en *Gedanken* —e.g. el problema de los muchos mundos— no habían cambiado radicalmente al menos hasta 1770. Se hace evidente que aquello que Cassirer veía como ‘emocional’ en el texto de 1749 respondía a los fuertes compromisos ontológicos que Kant, sin mayores reparos, declaraba allí. El gesto hierático que Cassirer parece exigirle al joven Kant sería el abandono de sus excesos metafísicos.

El análisis comparativo que Cassirer hace entre la primera obra de Kant y aquellas de su período crítico parece pasar por alto importantes rasgos de continuidad. Cassirer sostiene que “Kant, en [esa] obra suya inicial, dista todavía mucho del punto de vista ‘crítico’ en que habrá de situarse su teoría posterior” (2018 [1918], p. 41), y, con su vicio de biógrafo, afirma que “el verdadero interés de la [obra sobre las fuerzas vivas] no reside tanto en el contenido de [esta] como en el tono en el que está escrita” (2018 [1918], p. 43). Agrega: “Su contenido, ateniéndose a la ciencia pura de la naturaleza, es, sin ningún género de duda, bastante pobre” (2018 [1918], p. 43).

Aun cuando es necesario coincidir en que el estudio de la física que Kant hace en su primer libro evidencia confusiones en relación con aspectos básicos de la mecánica, sostener que dicho libro tiene un valor pobre en lo que hace a la ciencia pura es, desde una lectura actual, erróneo. Pero incluso sin insistir en el hecho de que algunas ideas del libro sobre las fuerzas vivas anticipan formas de entender la física fundamental que son propias de los siglos XX y XXI, es posible refutar la apreciación de Cassirer haciendo notar que muchas de las ideas ya presentes en *Gedanken* entran en comunicación directa con la filosofía natural que Kant expondría, por ejemplo, en *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, obra de 1786 y, por lo tanto, contemporánea a la *Crítica*. Un ejemplo de los ecos que su primer trabajo encontraría en su muy posterior *Principios metafísicos* es la discusión sobre las formas funcionales de las fuerzas en relación con la composición de la

materia (Kant, 1991 [1786], pp. 77-79). Por dar otro ejemplo, digamos que también en los *Prolegómenos* la cuestión de la fuerza aparece mencionada de una manera que se asemeja a aquella en la que es tratada en su primer libro (Kant, 1999 [1783], § 38).

En relación con esto último, también merece ser dicho que incluso en algunos trabajos recientes que sí cumplen con hacer una adecuada valoración de la importancia del contenido del trabajo de Kant sobre las fuerzas vivas en conexión con la física actual, no se insiste en establecer vínculos entre ese trabajo y su filosofía ulterior. Por ejemplo, de Bianchi y Wells (2015), quienes hacen un excelente análisis de cómo Kant expone en su primer libro la dimensionalidad del espacio en relación con la noción de fuerza activa, se limitan a marcar las diferencias con el período crítico, mas no tanto así las continuidades. En particular, no discuten la relación entre la tridimensionalidad del espacio, la forma funcional de las fuerzas en relación y el problema de la materia en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (Kant, 1991 [1786], pp. 79-81). Claro está que en esta última obra Kant presenta una física diferente a la que comenzaba a bosquejar en su texto de juventud; el abordaje del problema de la impenetrabilidad de la materia es prueba de ello. Aun así, es imposible no verse invitado a destacar las relaciones entre ambos períodos. Es por ello que sorprende que tales conexiones hayan sido pasadas por alto por de Bianchi y Wells en su exposición del argumento kantiano para la explicación de la dimensionalidad del espacio, exposición que parece agotarse en el período precrítico (Baker, 1935; Beiser, 1992). Que en el período crítico Kant deje de lado la pregunta por la necesidad o contingencia de la tridimensionalidad del espacio no implica que la tridimensionalidad del espacio no siga siendo fundamental para organizar su filosofía natural del período crítico. Para enfatizar este punto y ser más precisos, digamos que no es inexacto afirmar que, siguiendo los argumentos de Kant *stricto sensu*, hay pasajes de *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* que elaboran acerca de la íntima relación entre la tridimensionalidad y la extensión de la materia, algo que Kant introducía ya en su *Monadología física* (publicada en 1756) al contemplar la posibilidad de una fuerza que actúe según la ley de la inversa del cubo y de manera ultra local (Kant, 1991 [1786], pp. 77-81).

3.2. La habilitación de una estética trascendental futura

Las desatenciones de las que es objeto el contenido metafísico del libro sobre las fuerzas vivas son, sin que eso sorprenda demasiado, más frecuente en los estudios que hacen foco en la teoría del conocimiento en el período crítico y no tanto en los aspectos de su filosofía natural. Un ejemplo remarcable es el de Kuno Fischer. En el tercer capítulo de *Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica*, Fischer (1984) propone una disección de la obra kantiana en períodos, clasificación que, no está mal decirlo, ha sido tomada por otros acaso más por la comodidad de separar en decenios que por responder ésta a un verdadero criterio académico. Los sesgos de la mirada de estudiosos neokantianos clásicos a menudo difieren de los criterios modernos de periodización (Torretti, 1980). Fischer separa los períodos de la obra kantiana de la siguiente manera: el primer período está constituido por las décadas 1740-1760, etapa que clasifica como dirigida por el sistema leibniziano-wolffiano (Kant, 2014a, p. 131). El segundo período coincide con el decenio siguiente, 1760-1770, que estaría influenciado por la filosofía inglesa y en especial por la de Hume. El tercer período, que comienza en 1770, es, según Fischer, aquel en el que Kant “eleva su verdadero punto de vista y pasa sobre los dogmáticos, metafísicos y filósofos de la experiencia” (1984, pp. 71-72). El empleo del adjetivo “verdadero” para referir a un pensamiento que “pasa sobre los dogmáticos” (Fischer, 1984, pp. 71-72) resulta sintomático y delata el desconocimiento de continuidades entre la obra precrítica y la de la década de 1780. A su vez, dentro del período precrítico Fischer distingue entre tres grados. En el primero de estos, sostiene, “se halla Kant bajo el influjo de la filosofía escolástica alemana; en el segundo, bajo el de la filosofía inglesa, y en el tercero, bajo el de la escéptica” (Fischer, 1984, pp. 71-72). Ese primer grado del período precrítico, de acuerdo con la cronología establecida por Fischer, se extiende entre *Gedanken* y *La razón primera razón de la diferencia entre direcciones en el espacio*, y es una etapa en la que, considera Fischer, el pensamiento de Kant habría permanecido distante del punto crítico. Esta última afirmación es, si no del todo incorrecta, ciertamente objetable. Fischer sostiene que, para superar ese primer grado del período precrítico, le faltaba a Kant hacer ese primer descubrimiento de la filosofía crítica que lo llevaría a “tener un concepto absolutamente nuevo de la naturaleza del espacio”; a saber, comprender y demostrar que “el espacio no es un ser que existe fuera de nosotros, sino una forma o manera de ser de nuestras representaciones” (1984, p. 74). Si bien es cierto que la concepción

del espacio que Kant exponía hacia 1749 dista de aquella que encontramos expuesta en las meditaciones acabadas de la estética trascendental, es imposible desconocer la necesidad de establecer, como paso preliminar, la idea del espacio como noción derivada, tarea propedéutica que Kant realiza ya en su primer libro. Insistimos con ello: era menester liberar al espacio del mundo de las cosas en sí. Pero Fischer no parece reconocer continuidad alguna en el pensamiento de Kant. Afirma:

Por más que Kant, en el curso de su primer período, combatiera la metafísica dogmática, separándose cada vez más de ella, sin embargo, en lo que al espacio toca, pensó dogmáticamente. Creyó en la existencia objetiva del mismo, así en su primer escrito, sobre las fuerzas vivas, como en el último, sólo dos años antes del período crítico. Estos dos escritos están completamente conformes en considerar al espacio como algo dado objetivo (Fischer, 1984, p. 75).

Esta apreciación de la forma en la que Kant pensó el espacio en su trabajo de 1749 insinúa que la misma se ajustaba, sin mayor diferencia que merezca atención, a la idea clásica del espacio objetivo, ya sustantivalista, ya relacionalista —Fischer también tiene en cuenta aquí las afirmaciones de Kant (1768) acerca del espacio absoluto—. Mas no detenerse en el hecho de que ya en su primer libro Kant pensaba a los atributos del espacio, tales como la dimensionalidad, como derivados de algo aún más fundamental, la fuerza, es fallar en reconocer uno de los principales núcleos de sentido en su obra temprana. Por otro lado, al respecto de la afirmación de que en su primer período Kant “combatiera la metafísica dogmática, separándose cada vez más de ella” (Fischer, 1984, p. 75), es esencial atender a dos puntos si es que uno aspira a una apreciación adecuada del contenido metafísico de la filosofía kantiana: uno es la importancia del rol regulativo que la metafísica adquiere en el pensamiento de Kant y el hecho de que las preguntas metafísicas no pierden vigencia en el período crítico; el otro, la necesidad de una metafísica primera de las formas del espacio como condición de posibilidad de una filosofía trascendental ulterior. Como ya dijimos al comienzo, el abandono paulatino de ciertos componentes metafísicos en la obra de Kant debe entenderse como el acto de desensamblar el andamiaje que resultó necesario para la construcción de su filosofía crítica.

3.3. Recepción contemporánea de la obra precrítica

Continuando con el análisis de cómo el primer libro de Kant ha sido subestimado incluso en muchos estudios recientes de su obra, podemos decir que, aun cuando en las dos últimas décadas se ha visto surgir una tendencia reivindicativa en la apreciación de la obra de período precrítico, sigue el libro de las fuerzas vivas omitiéndose en algunos análisis del pensamiento kantiano sobre el espacio y el tiempo (Hatfield, 2006)¹⁷. Esto sorprende debido a que es precisamente en aquella primera obra en la que Kant describe los atributos del espacio como nociones derivadas. Ya Rudolf Carnap había omitido el primer libro de Kant entre las referencias de su artículo sobre la dimensionalidad y la causalidad, publicado en 1924 en *Annalen der Philosophie under philosophischen Kritik*, omisión que es particularmente desconcertante dado el explícito y renovador análisis que Kant hace de la dimensionalidad del espacio en aquella primera obra suya. También estudios recientes, como los de Falkenburg (2001, 2020), parecen adherir a la idea de una ruptura acentuada entre la filosofía natural del período precrítico, enfocándose sobre todo en los textos de la década de 1750, y la filosofía crítica.

Son varios los casos recientes en los que la falta de una adecuada identificación de continuidades entre la obra del comienzo del período precrítico y la posterior se hace evidente. Por ejemplo, Andrew Carpenter señala que Karl Ameriks reduce el análisis al “retrata[r] al joven Kant como un contorsionista intelectual que se transforma de un racionalista dogmático en un empirista radical y viceversa en tan solo unos años” (2000, p. 147; cf. Ameriks, 1982). Advierte también Carpenter que Martin Schönfeld, en su libro *The philosophy of the young Kant: The precritical Project* (2000), “subestima la importancia de los escritos de Kant de la década de 1740” (2000, p. 147).

La tarea de resaltar las subestimaciones de la primera obra de Kant se presenta tan extenuante cuanto necesaria.¹⁸ Para sentirnos apoyados en este camino, podemos citar nuevamente a Carpenter, quien al respecto escribe que “[s]egún el dogma, que se remonta a los propios esfuerzos de Kant por

¹⁷ Estudios recientes han tratado el libro de las fuerzas vivas en detalle, atendiendo sobre todo al análisis comparativo con la mecánica previa al libro Kant (Konstantinov y Veneroni, 2020; Veneroni, 2015, 2018, 2021).

¹⁸ Discusiones tempranas sobre la continuidad entre el período precrítico y el período crítico pueden encontrarse en trabajos de la primera mitad del siglo XX (Campo, 1944; Wundt, 1924).

suprimir sus primeros escritos, los textos precríticos son escritos juveniles nada interesantes de un momento en el que Kant estaba enamorado de Leibniz y Wolff” (2000, p. 147). Más recientemente, dice Carpenter (2000), algunos académicos se han atrevido a desafiar esa postura ortodoxa. Entre ellos cabe mencionar al mismo Carpenter, y, junto a él, a Alison Laywine, Susan Shell, Martin Schönfeld y Eric Watkins. De todos modos, aun entre ellos parece existir un debate acerca del peso de las diferentes obras del período precrítico. Así, por ejemplo, Carpenter es crítico de la forma en la que Schönfeld describe el valor del libro de Kant sobre las fuerzas vivas. Carpenter reconoce que el libro de Schönfeld *The philosophy of the young Kant: The precritical Project* (2000) es un texto profundo acerca de la filosofía precrítica que podría contribuir a que “los trabajos tempranos de Kant escapen prontamente a la oscuridad ignominiosa en la cual han languidecido por tan largo tiempo” (Carpenter, 2000, p. 147), pero no deja de señalarle a Schönfeld sus descuidos. Stephen Howard (2018), por su parte, fue aún más crítico del libro de Schönfeld, y consideró que, aunque Schönfeld sí dedica espacio considerable al libro sobre las fuerzas vivas, igual subestima la importancia de éste. Howard señala que Schönfeld califica el debut de Kant como “embarazoso” y lo califica como un “trabajo de estudiante desorganizado y contradictorio” (2018, p. 875).

Por supuesto, la convicción del valor de los primeros trabajos de Kant no les impide a expertos en la obra precrítica, como Carpenter o Schönfeld, detectar la poca sofisticación que esos trabajos exhiben en comparación a los del período crítico. En particular, Schönfeld enfatiza que “el período precrítico comienza y finaliza con caos y confusión” (Carpenter, 2000, p. 147). Carpenter acuerda con Schönfeld en lo “infructuosas y confusas” (2000, p. 147) que resultan las especulaciones acerca de la mecánica en el libro de Kant sobre las fuerzas vivas. No obstante, no relativizan el valor de su contenido filosófico.

3.4. Debate acerca de la influencia de los *Principia*

Otro aspecto del libro de Schönfeld que suscitó críticas y abrió debate es la omisión del trabajo sobre las fuerzas vivas al momento de revisar la genealogía del interés de Kant por la teoría de la gravitación de Newton expuesta en los *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (*Principia*). Es sintomático que Schönfeld pase por alto el detalle de que, salvo por el nombre de Leibniz en el subtítulo, es el de Isaac Newton el primero que Kant

menciona en su escrito de 1749. Asimismo, la referencia a la ley de la inversa del cuadrado sugiere la presencia de Newton en esa obra.¹⁹ Carpenter parece coincidir con nosotros en esto cuando señala que la idea de Schönfeld de que la teoría newtoniana de la gravitación no se volvió significativa para Kant sino hasta después de la publicación de su primer libro es implausible. En relación con esto, cabe citar lo que Friedman escribe en su libro *Kant and the exact sciences* acerca de la presencia de Newton en el primer trabajo de Kant: Friedman resalta que Kant comienza su carrera estudiando con entusiasmo la filosofía natural de Newton y la metafísica de la naturaleza de Leibniz y Wolff, lo que le había sido inculcado por Martin Knutzen, y afirma que *Gedanken* “inicia una reconsideración filosófica fundamental de la física newtoniana que luego prosigue a lo largo del llamado período precrítico” (1992, p. xi). Es evidente, sostiene Friedman, que “los *Principia* de Newton sirven como modelo para el logro científico durante toda la larga carrera de Kant: desde *Gedanken* [...] hasta el inédito *Opus postumum*” (1992, p. 136). En opinión de Friedman, Kant fue un newtoniano toda la vida, habiendo estado cautivado por la ley de la gravitación universal desde la publicación de su primer trabajo. Incluso, Friedman llega a afirmar que la teoría de Newton oficia como regente²⁰ de la obra de Kant en todo el período: “Kant conscientemente busca remodelar la tradición leibniziano-wolffiana para armonizar mejor la metafísica con la filosofía natural newtoniana” (1992, p. xiii). Tal era, según Friedman, la importancia de la física de Newton para la metafísica de Kant.

Sobre este último punto, y volviendo al análisis que hace Carpenter²¹ del libro de Schönfeld, es importante decir que, aun cuando es cierto que la

¹⁹ La ley de gravitación universal de Newton establece que la fuerza gravitatoria entre dos cuerpos masivos es inversamente proporcional al cuadrado de la distancia que los separa. La regla del cuadrado de la distancia es mencionada a lo largo de toda la obra de Kant, desde su primer libro hasta sus trabajos del período crítico.

²⁰ Se ha interpretado también que, en su primer libro, Kant “mostraba que Newton y Leibniz no eran tan contradictorios como se creía [y que] cabían estrategias para considerarlos complementarios. El tono era de reconocimiento del talento de los dos genios, pero también de una sobria crítica” (Villacañas, 2010, p. XVIII).

²¹ Más allá de las críticas que Carpenter dirige al libro de Schönfeld, principalmente a la subestimación por parte de este último del texto de Kant sobre las fuerzas vivas, podemos decir que la valorización de Schönfeld sobre la importancia de dicho texto parecería haber cambiado tiempo después (Schönfeld y Thompson, 2019). Pero incluso circunscribiendo el análisis al libro de Schönfeld, Carpenter (2000) le reconoce a este último haber acertado, por ejemplo, al ponderar correctamente la independencia de pensamiento que Kant ya mostraba en su primer trabajo.

teoría de la gravitación universal *per se* no fue importante²² para la discusión de la mecánica en el trabajo de Kant sobre la *vis viva*, “ese principio desempeñó un papel crucial en la sección metafísica” (2000, p. 147) de ese mismo trabajo. Agrega Carpenter: “La discusión [de Kant] de la actividad causal y del problema entre mente/cuerpo incluyen una intrigante teoría metafísica de la pluralidad de los mundos reales” (2000, p. 147). A juicio de Carpenter, es preciso reconocer el valor de estos componentes metafísicos en el trabajo de Kant sobre la *vis viva*, algo en lo que Schönfeld falla: “descuida las reflexiones metafísicas de la primera parte de esa obra” (2000, p. 147). Según Carpenter, un error en la explicación que Schönfeld da del desarrollo filosófico de Kant es que “varios de los temas metafísicos importantes que Schönfeld cree que se originaron en los textos de la década de 1750 son prominentes en la primera publicación de Kant” (2000, p. 147). Carpenter remarca que, aunque la afirmación de Schönfeld de que el joven Kant rompió con la tradición leibniziano-wolffiana con la que comúnmente se lo asocia, ese quiebre se dio antes de lo que Schönfeld indica en su libro. Sostiene Carpenter, y con acierto, que esa ruptura con la tradición leibniziano-wolffiana se da ya en 1749.

3.5. Reconsideración del libro de 1749 sobre la *vis viva*

Decíamos antes que en las últimas décadas se ha visto un considerable empeño por revalorizar la obra precrítica de Kant. Existen en la literatura reciente libros de ensayo, antologías y artículos de investigación que aportan a la tarea de rescatar los trabajos de ciencia natural del joven Kant del ignominioso lugar en el que otrora se los hubo puesto. Hablamos ya del libro de Martin Schönfeld, *Philosophy of the young Kant: The precritical project*, y del ya clásico texto de Michael Friedman, *Kant and the exact sciences*. Otra obra que aporta a esta justa es *Natural Sciences*, la edición de los trabajos de Kant editada por Eric Watkins (2015). Esta antología recoge, *exceptis excipiendis*, los trabajos de Kant sobre mecánica, geología, física, astronomía, cosmología, desde *Gedanken* hasta su trabajo sobre *Geografía física* hacia 1802.²³ Cabe entonces atender a las consideraciones del compilador de los

²² En realidad, implícitamente la teoría de Newton sí desempeña un rol importante en el análisis que Kant hace de la dimensionalidad del espacio, ya que es la fuerza de gravedad el ejemplo que tiene a mano para hablar de ‘la ley de la inversa del cuadrado’, que resulta central para su argumento.

²³ El volumen no contiene los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (Kant, 1786), texto que, a pesar de su contenido científico, pertenece a una clase muy especial y se trata de un trabajo de otra índole. De hecho, el contenido metafísico de *Principios* (1786) puede, en alguna medida, sólo ser comparado con el de *Gedanken*. Es esto lo que nos lleva a vincular estos dos textos en esta tesis.

trabajos de *Ciencia natural* acerca del libro de las fuerzas vivas. En el prefacio de la edición leemos que la primera obra de Kant se trata de “un libro importante que aborda temas centrales de la época y estaba destinado a ser una contribución importante a las ciencias naturales” (Watkins, 2015, p. X). Del valor del trabajo, dice: “es un trabajo significativo, componente central del pensamiento temprano de Kant [...] merece más atención de la que de hecho recibió” (Watkins, 2015, p. X). Según Watkins, “[n]o se puede considerar que el [libro sobre la *vis viva*] de Kant haya logrado lo que esperaba. No resolvió el debate *vis viva*, y muchas de sus afirmaciones más distintivas han sido rechazadas” (2015, p. 7). Aun así, Watkins parece coincidir con nosotros en la importancia que el libro de las fuerzas vivas tiene para entender la filosofía ulterior de Kant, incluyendo en esta afirmación a su filosofía trascendental: “[el texto] proporciona una visión sustantiva de los primeros pensamientos filosóficos de Kant, lo que es interesante en sí mismo y es extremadamente útil para comprender el período crítico posterior y más revolucionario de Kant” (2015, p. 7). Esta es también nuestra conclusión.

4. Conclusiones

Este artículo pretende contribuir a la adeudada revalorización de la obra kantiana de comienzos del período precrítico. Presentamos argumentos que muestran que la filosofía crítica de Kant es deudora de aquella metafísica primera. El contenido de su obra del período precrítico, y en particular de su primera obra, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, es esencial para comprender adecuadamente su filosofía natural posterior, y en especial sus *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Hemos argumentado por qué la desatención y desdén de la que esa obra fue objeto durante largo tiempo se ha tratado de un error que es menester corregir. Entender el paulatino abandono de componentes metafísicos y racionalistas que uno puede observar a lo largo de la biografía intelectual de Kant como un rasgo de maduración filosófica es una reducción errónea; es más adecuado entenderlo como el desarbolado de una estructura que resultó necesaria para la construcción de un edificio tan alto y delicado como luego sería la filosofía trascendental.

Referencias

Fuentes primarias y sus traducciones

Kant, I. (1749). *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*. Martin Eberhard Dorn.

Kant, I. (1968) [1786]. *Schriften zur Naturphilosophie*, IX. Suhrkamp.

Kant, I. (1786). *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Riga.

Kant, I. (1991) [1786]. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Tecnos.

Kant, I. (1999) [1783]. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Ágora de Ideas.

Kant, I. (2013 [1756]). *Monadologiam Physicam*. En K. Lasswitz (Ed.). *La biblioteca universal*, vol. I (pp. 475-487). Herder.

Kant, I. (2014a) [1781/1787]. *Crítica de la razón pura*. Colihue Clásica.

Kant, I. (2014b) [1770]. *Dissertatio [De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis]*. Encuentro.

Kant, I. (2017) [1786]. *Metaphysical foundations of natural sciences*. Jonathan Bennett.

Bibliografía secundaria

Agostini, I. (2014). Nota introductoria a la edición en italiano de la *Dissertation* de 1770. En I. Kant, *Dissertationi latine* (pp. 193-214). Bompiani.

Ameriks, K. (1982). *Kant's theory of mind: An analysis of the Paralogisms of pure reason*. Clarendon Press.

Baker, J. (1935). Some pre-critical developments of Kant's theory of space and time. *Philosophical Review*, 44, 267-282.

Beiser, F. (1992). Kant's intellectual development: 1746-1781. En P. Gruyer (Ed.), *The Cambridge companion to Kant* (pp. 26-61). Cambridge University Press.

Campo, M. (1944). *Introduction to Le quattro dissertazioni latine*. Marzorati.

Carnap, R. (1924). Dreidimensionalität des Raumes und Kausalität. *Annalen der Philosophie und Philosophischen Kritik*, 4(1), 105-130.

- Carpenter, A. (2000). Review of The philosophy of the young Kant: The precritical project. *Kantian Review*, 5, 147-153.
- Cassirer, E. (1918). *Kants Leven und Lehre*. Yale University Press.
- Cassirer, E. (2018). *Kant, vida y doctrina*. FCE.
- de Bianchi, S. y Wells, J. (2015). Explanation and the dimensionality of space Kant's argument. *Synthese*, 192(1), 287-303.
- de Vleeschauwer, H. (1939). *L'évolution de la pensée kantienne*. Alcan.
- Erdmann, B. (1878). *Einleitung* to his edition of the *Prolegomena*. Voss.
- Falkenburg, B. (2001). Incongruent counterparts: Kant's 1768 argument against relationalism. En *Kant und die Berliner Aufklärung*. Walter de Gruyter.
- Falkenburg, B. (2020). *Kant's cosmology from the pre-critical system to the antinomy of pure reason*. Springer.
- Fischer, K. (1984). Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica. En I, Kant, *Crítica de la razón pura*, vol. I (p. 8). Hyspamerica.
- Font, P. (2016). *Immanuel Kant, seis ensayos y un diálogo de ultratumba*. Arpa.
- Friedman, M. (1992). *Kant and the exact sciences*. Harvard University Press.
- Gause, F. y Lebuhn, J. (1989). *Kant und Königsberg*. Leer.
- Gulyga, A. (1981) [1977]. *Kant*. Suhrkamp.
- Hatfield, G. (2006). Kant on the perception of space and time. En P. Guyer (Ed.), *Kant and the modern philosophy*. Cambridge University Press.
- Hinske, N. (1970). *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*. Kohlhammer.
- Howard, S. (2018). Modes of cognition, proto-transcendentalism and force in Kant's living forces. En V. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner y S. Gerber (Eds./Coop.), *Natur und Freiheit Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Walter de Gruyter.
- Kauark-Leite, P. (2017). On the epistemic status of absolute space: Kant's directions in space read from the standpoint of his critical period. *Kant-Studien*, 108(2), 175-194.

- Konstantinov, S. y Veneroni, S. (2020). The Immanuel Kant's living forces. *IJARPS*, 7(10), 1-7.
- Kuehn, M. (2001). Kant's teachers in the exact sciences. En E. Watkins (Ed.), *Kant and the sciences*. Oxford University Press.
- Kühn, M. (2002). *Kant: A biography*. Cambridge University Press.
- Paulsen, F. (1875). *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie*. Fues.
- Rojas, A. (1988). Immanuel Kant: Pensamientos sobre la verdadera valoración de las fuerzas vivas. *Revista de Filosofía*, 3ª época, 1(1987-1988), 171-173.
- Schönfeld, M. (2000). *The philosophy of the young Kant: The precritical project*. Oxford University Press.
- Schönfeld, M. y Thompson, M. (2019). *Kant's philosophical development*. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Torretti, R. (1980). *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Charcas.
- Veneroni, S. (2015). *La querelle des forces vives dans le premier écrit de Kant. Entre mécanisme cartésien et dynamisme leibnizien*. Tesis Doctoral, l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV).
- Veneroni, S. (2018). Osservazioni fisico-teoriche attorno al primo scritto di Kant sulle forze vive del 1746 (1749). *Physis*, 53, 143-173.
- Veneroni, S. (2021). Due osservazioni storico-critiche in merito al primo scritto di Kant sulle 'forze vive' e al *Traité de Dynamique* di D'Alembert (1743; 1758). *La Cultura*, 59(1), 99-105.
- Villacañas Berlanga, J. (2010). Las posibilidades de la razón. En I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Gredos.
- Watkins, E. (Ed.) (2015). *Natural science, The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. Cambridge University Press.
- Wundt, M. (1924). *Kant als Metaphysiker*. Enke.

Recibido: 20/05/2023

Aceptado: 01/12/2023

Mens sana in corpore sano. La razón y su salud

LARA SCAGLIA¹

Resumen

A menudo se considera a Kant como el filósofo más relevante e influyente de la Ilustración y defensor del valor de la razón. Esta etiqueta, sin embargo, podría conducir a una interpretación errónea de su planteamiento: Kant, de hecho, no sólo afirma el valor universal de la razón, cuando se usa dentro de sus límites, sino que estaba convencido del poder de la mente para contribuir o impedir las funciones vitales del cuerpo. En la primera parte de mi texto intentaré aportar argumentos textuales para demostrar que la razón no coincide con la conciencia del sujeto empírico psicológico. En un nivel trascendental, compartimos las mismas funciones, pero en un nivel empírico, estas funciones pueden funcionar de forma imperfecta e insana. En la segunda parte, me centraré en la dimensión empírica del discurso de Kant sobre las facultades y el estatus de la psicología en su sistema. En la tercera parte, consideraré la nosología y la etiología de las enfermedades de la mente —centrándome en particular en la causa social de tales enfermedades, tal como se esboza en el *Versuch*— y, finalmente, consideraré algunos afectos que, según Kant, promueven naturalmente la salud, como el fenómeno del llanto. Estas consideraciones ofrecen pistas hacia una comprensión de la salud mental (o del corazón) como dependiente de la relación entre cuerpo, mente y entorno social. A partir de ello, podrían suscitarse algunas reconsideraciones de la visión general de Kant sobre la razón.

Palabras clave: Salud mental, Psicología, Razón, Relación cuerpo-mente.

Mens sana in corpore sano. Reason and its health

Abstract

Kant is often regarded as the most relevant and influential Enlightenment philosopher and advocate of the value of reason. This label, however, could lead to a misinterpretation of his approach: Kant, in fact, not only affirms the universal value of reason, when used within its limits, but he was convinced of the power of the mind to contribute to or impede the vital functions of the body. In the first part of my text, I will try to provide textual arguments to show that reason does not coincide with the consciousness of the psychological empirical subject. On a transcendental level, we share the same functions, but on an empirical level, these

¹ UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas. Contacto: lara.scaglia@filosoficas.unam.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7148-7456>. Dedicado a G. M. de Queiroz.

functions can function imperfectly and unhealthily. In the second part, I will focus on the empirical dimension of Kant's discourse on the faculties and the status of psychology in his system. In the third part, I will consider the nosology and etiology of diseases of the mind –focusing on the social cause of such diseases, as outlined in the *Versuch*– and, finally, I will consider some affects that, according to Kant, naturally promote health, such as the phenomenon of crying. These considerations offer clues towards an understanding of mental (or heart) health as dependent on the relationship between body, mind, and social environment. From this, some reconsiderations of Kant's general view of reason might be suggested.

Keywords: Mental health, Psychology, Reason, Body-mind problem.

1. Razón empírica y trascendental²

A menudo se considera a Kant como el filósofo más relevante e influyente de la Ilustración y defensor del valor de la razón. Esta etiqueta, sin embargo, podría conducir a una interpretación errónea de su enfoque de la razón, que subraya exclusivamente su validez trascendental universal, prescindiendo de su localidad, es decir, de su inseparabilidad de las dimensiones empírica, psicológica y social. Kant, de hecho, no sólo afirma el valor universal de la razón, cuando se utiliza dentro de sus límites, sino que estaba convencido del poder de la mente para contribuir o impedir las funciones corporales vitales. En el ensayo *De Medicina Corporis, quae Philosophorum est*, afirma que uno debe esforzarse por tener una mente sana en un cuerpo sano (HN, AA 15:939) y que la tarea de los médicos es ayudar a la mente enferma cuidando del cuerpo, mientras que los filósofos deben asistir al cuerpo afligido mediante un régimen mental (HN, AA 15:940).

La mente, en particular, contribuye de muchas maneras a la salud del cuerpo: la imaginación estimula los miembros del cuerpo durante el sueño, mientras que la digestión puede verse favorecida por lo que podríamos llamar

² Las citas de Kant se refieren a la *Akademie Ausgabe* y se citan por volumen y página, indicando las abreviaturas estandarizadas de la Kant-Forschungsstelle de Mainz, excepto en el caso de la *Crítica de la razón pura*, donde se utilizará la paginación estándar de la edición A/B. Las traducciones utilizadas son: *Antropología en sentido pragmático*, trad. de Mario Caimi (2009); *Crítica de la razón pura*, trad. de Mario Caimi (2007); *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente (2017); *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, trad. de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales (2018).

el buen humor, la conversación animada y amistosa (HN, AA 15:940) y el deporte (HN, AA 15:949). Aunque las pasiones consumen el corazón, hay afectos, también llamados ‘movimientos de la mente’, que son saludables porque estimulan el cuerpo (por ejemplo, la alegría y la alteración del miedo y la esperanza que se experimentan mediante el juego). Así como el cuerpo y la mente tienen algún tipo de relación, también la tienen los médicos y los filósofos. A veces el médico produce un medicamento que ayuda al cuerpo actuando sobre la mente, y de ese modo el médico hace de filósofo (HN, AA 15:946-947).

En una nota en ese mismo texto, Kant plantea una pregunta que subraya su interés por los fenómenos psicósomáticos, preguntándose si la influencia de la mente es también necesaria para las mociones vitales (HN, AA 15:949). La pregunta queda abierta y demuestra el interés de Kant por indagar la relación entre la razón, el libre albedrío y el cuerpo. La referencia a los sueños y al sueño, además, subraya la conciencia de Kant de la falta de conocimiento que aún tenemos sobre este tema (HN, AA 15:947).

El sujeto, a partir de estas pocas páginas, parece entonces una compleja síntesis de rasgos no solamente racionales, sino también sensibles y volitivos, que parecen estar conectados entre sí. Si esto es así, ¿cómo no va a estar esta imagen en contraste con el análisis trascendental de las facultades?

Kant subraya muchas veces que no hay que confundir el sujeto psicológico y el sujeto trascendental. A grandes rasgos, la subjetividad trascendental no se aplica a los individuos, sino que debe considerarse como un sistema de funciones que rigen la posibilidad de la experiencia humana.

El ‘yo pienso’ no debe considerarse desde un nivel empírico-psicológico, sino como un principio trascendental necesario para la justificación de la posibilidad de la experiencia. La afirmación de Kant sobre la necesidad de que cada representación pueda ser guiada por el ‘yo pienso’ no implica que la condición de la objetividad deba ser una clara conciencia empírica:

(Que) esta representación sea clara (conciencia empírica) u oscura, ello no importa nada ni siquiera importa la efectiva realidad de ella sino la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento se basa necesariamente en la relación con esta apercepción [entendida] *como una facultad* (KrV, A117n.).

Hay una enorme diferencia entre la conciencia como autoconocimiento y como condición *a priori* de la unidad de la experiencia: la primera, dada y determinada en el sentido interno, es una representación; mientras que la segunda, el ‘yo pienso’ es la conciencia de la espontaneidad del pensamiento, pero esta conciencia no constituye una existencia determinada y empíricamente real. Esta última existencia se desprende de la diversidad dada a través de la sensibilidad (de Vleeschauer, 1934-1937, II, p. 228).

A diferencia del yo empírico, el yo pienso no facilita el conocimiento del yo, sino el conocimiento de que se da, de que hay o que soy un yo:

En cambio, en la síntesis trascendental de lo múltiple de las representaciones en general, y por tanto, en la unidad sintética originaria de la percepción, tengo conciencia de mí mismo, no como me aparezco a mí [mismo], ni como, en mí mismo, soy, sino sólo [tengo conciencia de] que soy (KrV, B157).

Teniendo en cuenta esta distinción, queda más claro el motivo por el que se acusa a pasajes como el Esquematismo y la Típica de ser oscuros.

Más específicamente, en el capítulo del Esquematismo, el proceso concreto de la determinación del tiempo no puede ser desarrollado en sus particulares, y el propio Kant admite que es algo difícil de comprender y misterioso (KrV, A141-142/B180-181). Kant se limita a centrarse en la determinación trascendental del dominio de la experiencia posible, proporcionando así un criterio para discriminar entre los objetos posibles de la experiencia y otro tipo de objetos (ideas u objetos del pensamiento sin realización efectiva en la experiencia). Kant, pues, deja de lado la cuestión empírica-psicológica, porque no es pertinente ni necesaria para cumplir coherentemente los objetivos de la primera *Crítica*. De este modo, deja en manos de los psicólogos la determinación de este tema específico, o sea la determinación de cómo se desarrollan y funcionan en concreto los esquemas.

Del mismo modo, la oscuridad afecta al capítulo sobre la Típica (que se ocupa de la aplicación del imperativo categórico) en la medida en que, en última instancia, nadie puede estar seguro de que su voluntad esté determinada únicamente por las leyes puras. El corazón humano es opaco y

el autoconocimiento no es fiable (MS, AA 6:447) y ni siquiera podemos saber si ha habido alguna vez un acto verdaderamente moral.

Aunque podamos aplicar la prueba para universalizar nuestras máximas y determinar nuestra voluntad según la ley moral pura, siempre hay un grado de obscuridad en lo que respecta a nuestros motivos más profundos. Kant insiste en este punto en sus obras, refiriéndose a la opacidad e insondabilidad que afecta a la profundidad del corazón humano (GMS, AA 4:398-399). Esto se parece a la oscuridad del capítulo del Esquematismo, abriendo un camino hacia una investigación psicológica relativa al autoconocimiento y al análisis de nuestros motivos más profundos.

Por un lado, todo ser humano tiene las mismas condiciones de experiencia, *i.e.* las mismas facultades. Compartimos las mismas funciones, que nos permiten compartir y comunicar nuestros pensamientos y experiencias.

Esta es la función del sentido común, *sensus communis*, que se presupone en todos los seres humanos, por muy diferentes que sean. Como dice Kant:

Pero por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio (KU, AA 5:293).

¿Qué sucede, entonces, cuando una de esas facultades o su organización armónica se ve dañada? En un nivel trascendental, compartimos las mismas funciones, pero en un nivel empírico, estas funciones pueden funcionar de forma imperfecta y no sana.

Kant expone sus estudios sobre las enfermedades de la cabeza en varias obras. Mientras que en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* clasifica las enfermedades según los temperamentos hipocráticos, en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* y en la

Antropología desde un punto de vista pragmático Kant introduce una psicología de las facultades elaborando una nosología relacionada con el Juicio, el entendimiento y la razón.

2. El lugar de la psicología

Después de la *Crítica de la razón pura*, la psicología científica racional se ha convertido en una empresa espuria, sin salida posible. Pero antes de la *Crítica*, concretamente entre la Disertación de 1770 y la primera edición de la *Crítica*, Kant se refiere a la elaboración de una psicología racional, en la que investiga el alma, centrándose en particular en su origen, destino y función. El modelo de esta elaboración es Wolff, que distingue entre psicología empírica y racional:³ este modelo persiste en las secciones de Kant sobre psicología dentro de sus *Lecciones de metafísica*⁴ (1889), donde Kant alude al alma como un concepto que deriva de la experiencia pero que no puede ser investigado empíricamente, sino sólo a través de la razón pura. Este conocimiento metafísico del alma pretende un análisis sistemático de las características del yo supuestamente permanente e incorpóreo que es el punto firme de las representaciones que siempre mutan y se dan a través del sentido interno. Las principales características del alma son: permanencia, simplicidad,⁵ individualidad y espontaneidad (Kant, 1889, pp. 8-9).

Ahora bien, desde la primera crítica, la psicología racional no puede probar sus afirmaciones, como se muestra en el largo capítulo sobre los “Paralogismos de la razón pura” (KrV, A338-405/B396-432): la psicología racional, a saber, se basa en un razonamiento falaz que olvida que la proposición ‘yo pienso’ no se refiere a una sustancia pensante e inmaterial, sino a una función, es decir, a una condición general de la posibilidad de la

³ El primero trata de los contenidos y procedimientos psicológicos basados en la experiencia, mientras que el segundo se refiere a la esencia del alma. Aunque esta división podría evocar la separación entre el conocimiento inferior (sensible) y el superior (racional), su relato es en realidad más complejo. Wolff subraya que la psicología empírica se sirve de la observación y tiene que encontrar leyes de la actividad de la conciencia, cuyos primeros principios a priori son a su vez para la psicología racional a descubrir. Pero estos principios sólo tienen la tarea de justificar los resultados de la psicología empírica, lo que constituye el punto de partida, así como el fin de la investigación metafísica, así argumenta en su *Metafísica alemana*, en el § 727 al comienzo del capítulo dedicado al alma (Wolff, 1732, p. 453).

⁴ Hay un debate abierto sobre las fechas de escritura de estas lecciones. Pöhlitz, para la edición de las lecciones, utilizó transcripciones de los años 1788 y 1789, pero Erdmann intentó demostrar que estas lecciones fueron escritas en el periodo precrítico.

⁵ Herbart desarrollará una psicología científica donde el alma será interpretada como un *quid* simple, una X a la que todos los factores psíquicos se refieren (1816, IV, p. 405). Además, elaboró unos cálculos para establecer el límite que marca la distinción entre consciente e inconsciente (Herbart, 1808).

unidad de la experiencia. No se trata de un objeto de la experiencia que pueda ser descrito mediante los rasgos de inmaterialidad, incorruptibilidad y personalidad (como hacían los psicólogos).

Por un lado, la psicología racional no puede convertirse en una ciencia dotada de auténticas pretensiones cognoscitivas: el alma no es una substancia de la que sea posible tener experiencia y por eso no puede ser objeto de estudio científico. Por otro lado, empero, la psicología empírica sigue siendo algo posible, pero sólo si se considera como una doctrina (y no como una ‘ciencia natural propiamente dicha’) que indaga sobre el sujeto como fenómeno de la experiencia interna. La psicología empírica queda excluida del ámbito de la ciencia natural propiamente dicha, en la medida en que no está ni puede estar fundamentada de manera objetiva en las matemáticas.

Más concretamente, según los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, la ciencia natural propiamente dicha parece que debe ser cuantificada (MAN, AA 4:470) y, por tanto, la psicología sería posible como ciencia, sólo si se desarrollara en psicometría. La posibilidad de desarrollar una psicología matemática era un tema de debate ya presente en la época de Kant (Sturm, 2001, 2006, 2009). Por ejemplo, Malebranche afirma que la mente no es medible, porque se caracteriza por cualidades sin extensión y que, por tanto, no pueden ser claras como las cualidades físicas-externas (1963, p. 93). Contra esto, Wolff, que inventó el término “psicometría” (1732, § 522), afirma que esta disciplina se refiere a las leyes matemáticas del alma. Su discípulo Baumgarten admite que ciertas cualidades pueden ser cuantificadas en términos de grados (1779, § 249). Además, el alumno de Wolff, Johann Gottlob Krüger (1756), pretende mostrar la posibilidad de medir las sensaciones (caracterizadas como cualidades no extendidas) según la proporcionalidad con los estímulos externos y el propio Tetens habla de mediciones de las sensaciones del tacto y la visión (1777, p. 41). Pero aparte de estos interesantes intentos de mediciones mentales, el problema teórico más importante se refiere a su valor para la posibilidad de convertir la psicología empírica en una ciencia natural propiamente dicha. Como ya se ha visto, Kant retoma este tema en su *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (MAN, AA 4:471). Sin embargo, su posición no es tan negativa como, por ejemplo, la de Malebranche, que considera que los estados internos son tan oscuros que no son matemáticamente cognoscibles en absoluto.

En algunos pasajes de la *Crítica de la razón pura*, Kant utiliza nociones que implican la posibilidad de cuantificar las sensaciones, como, por ejemplo, la referencia al grado o la intensidad en las *Anticipaciones de la percepción* (KrV, B208/A165) o la medición de estados complejos de sensaciones basándose en sus elementos (KrV, A178-179/B221). Por lo tanto, el problema no radica en la posibilidad o imposibilidad de medir, cuantificar los estados internos,⁶ sino en que se intenta hacerlo sin utilizar la observación externa o los estímulos externos. ¿Cómo puede ser posible la medición mental apoyándose principal o incluso exclusivamente en el problemático método de la introspección? Tal método no puede ser válido, ya que cambia inevitablemente el estado de su objeto y no presenta ningún fenómeno en manera objetiva.

Como argumenta Sturm (2006, p. 372), después de los primeros años de la década de 1780, Kant rechazó cada vez más la introspección porque ofrece, en el mejor de los casos, indicios, pero no puede proporcionar una justificación real de sus resultados. En su lugar, es mejor observar las acciones públicas y los comportamientos e interpretarlos a la luz de un marco de conceptos psicológicos que se refieren a creencias, sentimientos, deseos, etc. Entonces podemos volver a aplicar el conocimiento resultante a nosotros mismos y corregir y organizar nuestras introspecciones.

Si el único acceso a los estados internos fuera por medio de la introspección, entonces los estados internos no podrían ser estudiados científicamente. En los *Fundamentos metafísicos*, Kant escribe que la química no puede ser una doctrina experimental o sistemática, porque los objetos de la investigación resultan inevitablemente alterados por la observación (MAN, AA 4:471).

Pero incluso si la imposibilidad de la psicología como ciencia natural propiamente dicha (van den Berg, 2014) deriva de la falta de un método adecuado, queda algún espacio, al menos en principio, para la esperanza en que la psicología se desarrolle como ciencia: el propio Kant tiene espacio conceptual para diferentes ideas y normas de la ciencia, siendo un requisito mínimo que los elementos de la concepción de cualquier disciplina sean coherentes entre sí. Además, admite que las concepciones de disciplinas específicas pueden ser poco claras al principio, y que la investigación puede,

⁶ Obviamente, siendo la psicología imposible como ciencia del alma, que no es un fenómeno, es, en principio, pensable como doctrina que analiza las sensaciones y estados interiores del sujeto.

y debe, ayudarnos a refinarlas (KrV, A834/B862). En lugar de asumir un criterio fijo para el estatus de una ciencia, se espera que haya un procedimiento gradual para la mejora de las ciencias (Sturm, 2006, p. 374). En la *Crítica de la razón pura* el propio Kant comenta que hay que perseverar en este progreso porque la psicología no se puede dejar de lado,⁷ y es considerada como un invitado en la gran casa de la metafísica. ¿Por qué Kant es tan tolerante? ¿Por qué no niega simplemente el valor de la psicología? La psicología parece ser ‘demasiado importante’ [*zu wichtig*] para ser ignorada y excluida por completo del ámbito del conocimiento posible. Tal vez Kant espere que en el futuro sea posible desarrollar la psicología como ciencia del sentido interno, del mismo modo que se ha desarrollado la física como ciencia del sentido externo: ya que ha sido posible tener una ciencia del sentido externo, ¿por qué no sería posible, al menos en principio, desarrollar un enfoque científico para el sentido interno? En principio, no hay nada en contra de la posibilidad de que esa idea de la psicología —como ciencia natural propiamente dicha— no pueda encontrar su esquema propio, su método adecuado.

3. Nosología y etiología de las enfermedades mentales

A continuación, daré una breve visión general del desarrollo de la psicología empírica de Kant. No pretendo hacer un análisis detallado del texto, sino sólo subrayar que el pensamiento de Kant cambia con el tiempo, demostrando así el interés que tuvo por esta doctrina desde la fase precrítica y las dificultades de elaborar una doctrina sistemática del yo empírico.⁸

En las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Kant individua un sentimiento moral que reside en el corazón humano y que puede ser: sentimiento de la belleza y de la dignidad del ser humano, bondad

⁷ “Entra donde debe ponerse la doctrina propia (empírica) de la naturaleza, es decir, del lado de la filosofía aplicada, para la cual la filosofía pura contiene los principios a priori, que deben, por tanto, combinarse, pero nunca confundirse con la primera. La filosofía empírica debe, pues, estar totalmente proscrita de la metafísica, y queda ya excluida por la idea de ésta. Sin embargo, de acuerdo con el uso escolástico habitual hay que concederle todavía un pequeño lugar (aunque sólo como un episodio) en la metafísica, y de hecho por motivos económicos, ya que todavía no es lo suficientemente rica como para constituir una materia por sí misma y, sin embargo, es demasiado importante para que se la expulse por completo o se la adscriba a otro lugar donde puede tener incluso menos afinidad que en la metafísica. Es, pues, un mero extranjero largamente aceptado, al que se le concede refugio por un tiempo hasta que pueda establecer su propio domicilio en una antropología completa (el colgante de la doctrina empírica de la naturaleza)” (KrV, A849/B877).

⁸ Sigo aquí el orden expositivo de los resultados de mi anterior trabajo (Scaglia, 2020).

del corazón y sentimiento del honor (GSE, AA 2:216-218). El predominio de una forma de sentimiento sobre las otras, en analogía con los distintos humores del organismo, determina el tipo de temperamento del sujeto: melancólico, pasional, colérico y flemático (GSE, AA 2:221-224). Kant utiliza estas divisiones del temperamento (siguiendo la teoría hipocrática) no para explicar la vida psíquica según las cualidades de la sangre, sino para guiar la clasificación de los tipos de temperamento observados.

Ese mismo año, en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, la psicología temperamental de Kant se sustituye por una psicología de las facultades. Kant elabora una nosología (VKK, AA 2:260-263) sobre la base de la relación entre las tres facultades principales (entendimiento, Juicio, razón) y las enfermedades observadas en el contexto comunitario social. Curiosamente, Kant encuentra una relación entre las enfermedades y el entorno social (VKK, AA 2:268-269), como subrayaré más adelante. Informo aquí de cómo los trastornos han sido sintetizados por Oscar Meo (1982, pp. 31-33) (Tabla 1).

Tabla 1. Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza

Categoría nosológica	Descripción
1. Trastornos leves	
1.1. Déficit intelectual	
1.1.1. Torpeza (<i>Stumpfer Kopf</i>)	Pérdida de inteligencia (<i>Witz</i>)
1.1.2. Estupidez (<i>Dummköpfigkeit</i>)	Pérdida de entendimiento (<i>Verstand</i>)
1.1.3. Simplicidad (<i>Einfalt</i>)	Pérdida de Juicio (<i>Urteilstkraft</i>)
1.2. Trastorno con un correlato apasionado	
1.2.1. Tontería (<i>Torheit</i>)	Razón encadenada
1.2.2. Payasadas (<i>Narrheit</i>)	Distorsión de la razón
2. Trastornos graves	
2.1. Idiotéz (<i>Blödsinnigkeit</i>)	Discapacidad de la memoria, la razón o las sensaciones
2.2. Mente perturbada (<i>gestortes Gemüt</i>)	
2.2.1. Trastornos cognitivo-perceptivos	
2.2.1.1. Alteración perceptiva (<i>Verrückung</i>)	Distorsión de los conceptos de experiencia
2.2.1.2. Fantasía (<i>Phantasterei</i>)	Quimera (Fantasía) articulación con sensaciones reales
2.2.2. Trastornos intelectuales	
2.2.2.1. Locura (<i>Wahnsinn</i>)	Desorden del juicio
2.2.2.2. Locura (<i>Wahnwitz</i>)	Trastorno de la razón
2.2.2.3. Locura (<i>Aberwitz</i>)	Desorden de la razón y falta de atención hacia los juicios de la experiencia
2.2.3. Trastornos psicomotores y afectivos	
2.2.3.1. Comportamiento demencial (<i>Unsinningkeit</i>)	Trastorno mental e insensibilidad a las sensaciones
2.2.3.2. Frenesí (<i>Raserei</i>)	Comportamiento loco y furia
2.2.3.3. Desesperación (<i>Verzweiflung</i>)	Ausencia de esperanza y sentido en la vida
2.2.3.4. Rabia (<i>Tobsucht</i>)	Violencia y desequilibrio
2.2.3.5. Locura (<i>Tollheit</i>)	Comportamiento loco y excitación

En esta clasificación, Meo interpreta la psicología empírica de Kant a la luz de las clasificaciones de trastornos y enfermedades ofrecidas en el análisis descriptivo de la psiquiatría contemporánea (por ejemplo, Hinsie y Campbell, 1970). Por ejemplo, los trastornos relativos a la percepción se explican por la gran fuerza que las representaciones quiméricas de la facultad de *Einbildung* ejerzan sobre las representaciones externas; mientras que cuando la razón juzga ‘excesivamente’, más allá de su dominio de juicio (por ejemplo, cuando el sujeto pretende comprender el significado de una profecía) provoca delirio en el sujeto.

La etiología de Kant, aunque dista mucho de ser clara y exenta de crítica, es interesante porque subraya que las causas patológicas son externas a la mente: pueden ser orgánicas (VKK, AA 2:270-277) o sociales (que vienen dadas por la falta de armonía entre el sujeto y la sociedad) pero el sujeto no está loco por naturaleza, no hay una perturbación natural dentro de la propia razón.

El último paso hacia una psicología de las facultades se encuentra en la *Antropología desde un punto de vista pragmático*. En esta obra, las enfermedades del uso de las facultades se distinguen en trastornos del entendimiento (forma y contenido); del Juicio, que en la versión del *Wahnwitz* hace analogías inapropiadas y de la razón, que, en el caso de la vesania, pretende ir más allá de los límites de la experiencia posible, estableciendo un orden incorrecto entre los tipos de representaciones. Los trastornos pueden resumirse en la Tabla 2 (Meo, 1982, pp. 72-73).

La psicología empírica de Kant se enfoca en tres tipos de facultades (la facultad de conocimiento, los sentimientos de placer y dolor, la facultad de desear) bajo las cuales se pueden especificar funciones más determinadas. Otra división fundamental es la que se establece entre las funciones del conocimiento (Anth, AA 7:25), es decir entre facultades superiores (activas) e inferiores (pasivas). Las primeras son: entendimiento, razón y el Juicio, que, consideradas como facultades trascendentales,⁹ son estudiadas en la *Crítica de la razón pura*. Las segundas son los sentidos internos y externos, cuyo valor, sin embargo, es defendido por Kant, en la medida en que proporcionan

⁹ Sin embargo, la duplicación de las facultades entre empíricas y trascendentales no debe ser malinterpretada. No es posible reducir las unas a las otras, aunque, ciertamente, se trata de una relación compleja. Es el caso, por ejemplo, que algunas afirmaciones de Kant —como la discursividad del entendimiento o la irreductibilidad de éste a la sensibilidad— han sido interpretadas como presupuestos psicológicos del sistema filosófico trascendental (Bona Meyer, 1870).

el contenido empírico al entendimiento y no pueden ser fuente de error (Anth, AA 7:30-34). Otra facultad inferior fundamental es la imaginación, en su función reproductiva, es decir, la memoria (Anth, AA 7:92-97) y productiva, a saber, la fantasía y la facultad inventiva (Anth, AA 7:64-92).

Tabla 2. Antropología desde un punto de vista pragmático

Clasificación de Kant	Descripción
1. Quimera o hipocondría (<i>Grillenkrankheit</i>). Características: el paciente es consciente de que sus pensamientos no son coherentes Síntomas: Imaginación de trastornos; cambios en el comportamiento; tendencia al suicidio	Hipocondría: depresión, delirio
2. Desequilibrio mental (<i>Gemütsstörung, Manie</i>). Características: líneas de pensamiento que siguen una regla subjetiva en discordancia con las leyes objetivas de la experiencia	
2.1. Comportamiento demente (<i>Unsinnigkeit – amentia</i>). Tendencia a ser verborágico e incapacidad para coordinar las representaciones	Trastornos de la forma del pensamiento. Disociaciones de los pensamientos, persona verborágica
2.2. Locura (<i>Wahnsinn – demencia</i>). Se intercambian representaciones y percepciones	Trastornos del contenido del pensamiento. Interpretaciones incorrectas de los hechos y delirio de persecución
2.3. Locura (<i>Wahnwitz – insania</i>). Desorden de la facultad de juzgar. El paciente hace asociaciones de estados e ideas incoherentes	Perturbaciones formales del pensamiento. Disociación del orden de pensamiento y huida hacia las ideas.
2.4. Ser lunático (<i>Aberwitz – vesania</i>). Desorden de la razón, alienación del sujeto que pretende ir más allá de la guía de la experiencia	Trastornos en el contenido del pensamiento. Megalomanía y delirio místico
2.5. Variación particular del desequilibrio mental: la rabia (rabia) causada por causas materiales	Trastornos psicomotores

Ahora, lo que me parece muy interesante es la etiología de las enfermedades que afectan estas facultades. En el *Ensayo* Kant comenta que las causas de la enfermedad pueden ser orgánicas o sociales. Mientras que las primeras pueden intentar ser tratadas fisiológicamente, las segundas deben ser prevenidas o corregidas, cuando sea posible. Kant, al igual que Rousseau, considera que algunas dinámicas sociales son tóxicas para la integridad del sujeto. Hay situaciones, en las que se empuja al sujeto a comportarse de conformidad con ciertas normas de forma artificial (VKK, AA 2:259), con lo que, por así decirlo, se destruye la unidad de la personalidad.

La sencillez y sobriedad de la naturaleza promueven y configuran en el hombre sólo nociones comunes y una tosca honestidad. La coacción artificial y la opulencia de la organización civil [de la sociedad] dan lugar a hombres ingeniosos y razonadores, si bien en ocasiones también a locos (*Narren*) y tramposos (*Betrüger*), y genera la sabia u honesta apariencia que permite carecer tanto de entendimiento como de

honradez, siempre que el bello velo que el decoro extiende sobre las secretas dolencias (*Gebrechen*) de la cabeza o del corazón sea tupido y suficientemente tejido. A medida que el arte alcanza alturas mayores, razón y virtud acaban siendo las palabras claves comunes, pero ello de tal modo que el celo con el que de ellas hablan puede dispensar a las personas instruidas y bien educadas la molestia de poseerlas (VKK, AA 2:259).

En línea con Rousseau, que afirma que en la sociedad nadie se atreve a aparentar lo que es (1997, p. 8), para Kant la sociedad civil es responsable de la propagación de una brecha entre el estado interior real de una persona y su apariencia: los modales civiles exigen que todos sean honestos, virtuosos, etc. Uno debe comportarse correctamente —de manera adecuada a lo que la sociedad pide— y esto lleva a una distancia entre la personalidad real, podríamos decir, y una teatral, no auténtica. El problema, parece sugerir Kant, es que esta dinámica lleva a la destrucción de la unidad con uno mismo.

La presión social y el conformismo dificultan que se actúe de forma más autónoma, de acuerdo con la propia razón. Si uno no se conforma a lo que la sociedad manda, probablemente va a ser aislado, y se le tratará como a un extraño. Kant es realmente moderno en su descripción de los fenómenos que todavía son muy comunes en nuestras sociedades:

Puesto que las intrigas y los falsos artificios se convierten poco a poco en máximas habituales en la sociedad civil y complican el juego de las actividades humanas, no es extraño que un hombre, por lo demás sensato y honesto, al que, o bien toda esta astucia le parece demasiado despreciable para ocuparse de ella, o bien no puede mover su corazón honesto y bien-intencionado a hacerse un concepto tan detestable de la naturaleza humana, no es extraño, decimos, que ese hombre haya de caer en todas partes en los lazos de los tramposos y les haga reír bastante. Es así que, al final, la expresión «un hombre bueno», ya no de forma figurada, designa precisamente a un simple, y en ocasiones también a un c..., puesto que en la lengua de los pícaros nadie es más sensato que aquel que no tiene a los demás por mejores que él mismo, esto es, por tramposos (VKK, AA 2:261).

Esto podría sugerir que la salud tiene que ver con la unidad del sujeto consigo mismo, que es amenazada por las relaciones que a menudo no son genuinas, obligadas, y la presión social. Es decir, el sujeto sufre en la medida en que no puede ser él mismo.

4. Mente y cuerpo

A continuación, me centraré brevemente en el fenómeno de llorar (Anth, AA 7:261-263) porque es un buen ejemplo de cómo se relacionan el cuerpo, la libertad y la consciencia de sí mismo para Kant. El llanto tiene en Kant una triple función: aporta alivio corporal, comunica a los demás una situación de sufrimiento y necesidad de ayuda y, en tercer lugar, permite al sujeto ser consciente de su propio estado (Tuppini, 2012).

Más precisamente, el llanto puede animar cuando tenemos la sensación de ser impotentes, es decir, cuando no nos sentimos libres. Kant, por ejemplo, dice que el niño llora cuando tiene un deseo insatisfecho (Anth, AA 7:325n.). Además, el llanto del recién nacido revela la ira causada por su falta de libertad, es decir, que quiere moverse, pero no puede hacerlo como desea. Las lágrimas pueden, de por sí, proporcionarnos un alivio inmediato, en la medida en que nos liberan de la sensación física de constricción:

El llorar acompaña la sensación languideciente de un enojo impotente contra el destino o contra otros seres humanos, como [si fuera debido a] una ofensa recibida de ellos; y esa sensación es la melancolía. Pero ambos, el reír y el llorar, serenán; pues liberan, mediante efusiones, de un obstáculo que se opone a la fuerza vital (se puede también reír hasta las lágrimas, si uno ríe hasta el agotamiento). El reír es varonil] el llorar, por el contrario, es femenino (en el hombre, mujeril) y sólo el acceso de lágrimas, por compasión generosa pero impotente ante el sufrimiento de otros, puede perdonársele al varón, a quien le brillan las lágrimas en los ojos, sin que las deje caer en gotas, y sin que, aún menos, las acompañe con sollozos, produciendo así una música desagradable (Anth, AA 7:255-256).

Es decir, el proceso de adquisición del conocimiento de sí mismo comienza con esta expresión corporal que lleva al sujeto a interrogarse sobre el origen de este sufrimiento. Esto podría ser en algunos casos el primer paso hacia la curación. Kant, como hemos visto, asigna al llanto con lágrimas un efecto inmediato sobre la fuerza vital: las lágrimas no son sólo una señal dirigida a los demás, sino que también comunican un efecto a la mente directamente, sin ninguna mediación. Por eso la risa y el llanto están incluidos en las categorías de los efectos por los que la naturaleza promueve la salud mecánicamente, como está escrito en el “§ 79 La salud es promovida mecánicamente por la naturaleza a través de varios afectos”. Las lágrimas comparten un efecto inmediato con la risa, pues nos liberan de los estorbos

de la fuerza vital. Las lágrimas están directamente conectadas con el concepto de liberación [*Befreiungen*] porque representan, independientemente del efecto que puedan tener sobre otros seres humanos, una especie de libertad recuperada de los impedimentos anteriores.

El llanto, un inspirar (convulsivo) con sollozos, cuando va acompañado de efusión de lágrimas es también, como medio de suavizar el dolor, una previsión de la naturaleza para favorecer la salud; y una viuda que, como suele decirse, no se deja consolar, es decir, no quiere que se le impida verter lágrimas, cuida su salud sin saberlo o sin propiamente quererlo. Un enojo que en ese estado se presentase inhibiría rápidamente esa efusión, pero para daño de ella; aunque no es siempre el pesar, sino también la ira la que puede llevar a las lágrimas a las mujeres y a los niños. - Pues el sentimiento de la propia impotencia ante un mal, junto con una fuerte emoción (sea de ira o de tristeza) llama en su apoyo a los signos externos naturales, los que entonces (según el derecho del más débil) desarman, al menos, a un alma viril. Pero esa expresión de ternura como debilidad del sexo no debe conmovir al hombre compasivo hasta hacerle llorar, aunque sí hasta llenarle los ojos de lágrimas; porque en el primer caso pecaría contra su propio sexo y entonces, con su femineidad, no serviría de amparo a la parte débil; pero en el segundo caso no demostraría ante el otro sexo la compasión que es para él, por su virilidad, un deber, a saber, el de tomarlo bajo su amparo; como es propio del rasgo característico que los libros de caballerías asignan al hombre valiente, que consiste precisamente en esa actitud de protección (Anth, AA 7:262-263).

El llanto, aquí atribuido a las mujeres (según la visión machista de la época) es una forma de pedir ayuda. De nuevo, esto es sin duda en este caso muy machista, pero si lo consideramos en una perspectiva más amplia, creo que lo que Kant pretende transmitir es que somos seres sociales, ‘hechos’ para comunicar nuestros sentimientos y reconfortar a los demás. Necesitamos a los demás para estar cuerdos. Esto podría considerarse como una contradicción con lo dicho anteriormente sobre el daño que la sociedad puede traer a la salud de los sujetos. Pero creo que no hay contradicción porque una cosa es admitir que el conformismo, el comportamiento artificial, puede llevar a una falta de integridad que puede dañar la salud, y otra cosa es admitir que nadie puede encontrar consuelo, comprensión y aceptación sólo en sí mismo. Necesitamos una relación con alguien externo a nosotros para recuperar nuestro equilibrio. Kant habla de la protección que el hombre debe proporcionar a las mujeres y a los niños: en la terapia uno necesita sentirse seguro para compartir, y analizar las fuentes de su malestar. Creo, pues, que Kant describe de forma

paternalista algunas dinámicas humanas que serán desarrolladas en psiquiatría y psicoanálisis, a saber:

- 1) El origen social u orgánico de la enfermedad.
- 2) La relación entre el cuerpo y el sentimiento interior (o el alma), que se manifiesta en fenómenos como el llanto y los sueños.¹⁰
- 3) La necesidad de recuperar el sentido de la estabilidad, la protección a través de la relación con otros seres humanos.

Estas consideraciones ofrecen pistas hacia una comprensión de la salud mental (o del corazón) como dependiente de la relación entre cuerpo, mente y entorno social. A partir de esto, se podrían impulsar algunas reconsideraciones sobre la visión general de Kant de la razón, que consideran no solamente el nivel transcendental de su investigación sino también el empírico.

5. Conclusiones

En este texto me propuse mostrar la importancia de la temática de la psicología y de la psicopatología en la obra de Kant y destacar unas pistas textuales que pueden permitirnos desarrollar una comprensión de los factores implicados en la salud mental. A pesar de carecer de un método adecuado, la psicología no puede descuidarse por completo y Kant la considera como una invitada que aún no ha encontrado su lugar en la gran casa de la metafísica o un *pendant* de la doctrina empírica de la naturaleza (KrV, B548).

En las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* y la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, Kant describe fenomenológicamente ejemplos de psicopatologías, aunque cambia la estructura clasificatoria: se abandona la psicología de los temperamentos (presente en las *Observaciones*) para desarrollar una psicología de las facultades más compleja.¹¹ La evolución de la epistemología de Kant tuvo tales consecuencias en su visión del ser

¹⁰ Según Kant, sin sueños no podríamos vivir: la vida misma se origina en la facultad del deseo y, por eso, nuestro organismo debe ser excitado y vivificado constantemente (Duque, 2012). La propia *Lebenskraft* se alimenta y vive de sueños (Anth, AA 7:175).

¹¹ Según Meo, la doctrina de la auto-posición del yo presentada por Kant en el *Opus Postumum* podría leerse en términos de psicología sistémica o molar: el organismo psico-físico es un sistema, es decir un orden dinámico de partes y procesos que interactúan (véase la teoría de von Bertalanffy).

humano, que una psicología del temperamento no estaba suficientemente elaborada y refinada y necesitaba ser revisada para dar cuenta de la complejidad del ser humano, de las facultades que compartimos, aunque no ejercemos en la misma medida y de la misma manera. Las facultades, en sus operaciones empíricas, se presentan como el lugar operativo donde aparece la patología (es decir, la falta de equilibrio entre los diversos aspectos del ser humano), que, según Kant, tiene sus raíces en dinámicas sociales o en causas fisiológicas. La razón —en sentido amplio— no se enferma por sí misma, sino que hay causas externas de su patología. Quien se enferma, sin embargo, no es la razón en cuanto función trascendental, principio de unidad y de la posibilidad de la experiencia, sino en cuanto razón o yo empírico, histórico. Por esto, se podría decir, la comparación entre la nosología kantiana y la psicopatología descriptiva contemporánea tiene legitimidad: una vez aclarado que ambas no tratan del alma en cuanto sustancia metafísica, sino del yo empírico, es decir, de la narración histórica de la identidad de un sujeto empírico con facultades que se ejercen en relación y en reacción a un mundo social, natural y moral. En la medida en la que estas relaciones no sean armónicas, el yo sufre, experimenta división, opresión, falta de control y sus facultades no funcionan como deberían. La pauta del trabajo conjunto entre paciente y terapeuta es de construir una nueva armonía interior, un relato del yo, en el que el paciente dé cuenta de sus experiencias, deseos, duelos, decepciones, etc. y que sea aceptable¹² a sus ojos.

Referencias

- Baumgarten, A. G. (1779). *Metaphysica*. Herman Hemmerde.
- Bona Meyer, J. (1870). *Kant's Psychologie dargestellt und erörtert*. Hertz.
- de Vleeschauwer, H. J. M. (1934-1937). *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*. De Sikkel.
- Duque, F. (2012). Illusion and Strategy of Reason. En P. Giordanetti, R. Pozzo y M. Sgarbi (Eds.). *Kant's philosophy of the unconscious* (pp. 61-75). Walter de Gruyter.

¹² La aceptación, en este contexto, significa el reconocimiento de un estado (experiencia, deseo) como propio.

- Herbart, J. F. (1808). *Hauptpuncte der Metaphysik*. Justus Friedrich Danckwerts.
- Herbart, J. F. (1816). Lehrbuch zur Psychologie. En *Sämtliche Werke*, IV. Unzer.
- Hinsie, L. E. y Campbell, R. J. (Eds.) (1970). *A psychiatric dictionary*. Oxford University Press.
- Kant, I. (1889). *Vorlesungen über Psychologie. Mit einer Einleitung: Kants mystische Weltanschauung*. Ernst Günthers Verlag.
- Kant, I. (1990-). *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Ediciones Colihue.
- Kant, I. (2009). *Antropología en sentido pragmático*. Losada.
- Kant, I. (2017). *Crítica del juicio*. Austral.
- Kant, I. (2018). *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. Machado.
- Krüger, J. G. (1756). *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*. Carl Hermann Hermeerde.
- Malebranche, N. (1963). Recherches de la verité. En *Oeuvres complètes de Nicolas Malebranche*, Vol. II. Vrin.
- Meo, O. (1982). *La Malattia mentale nel Pensiero di Kant*. Tilgher.
- Rousseau, J.-J. (1997). Discourse on the sciences and arts or First discourse. En V. Gourevitch (Ed.), *Rousseau: The discourses and other early political writings* (pp. 1–110). Cambridge University Press.
- Scaglia, L. (2020). *Kant's notion of a transcendental schema: The constitution of objective cognition between epistemology and psychology*. Peter Lang.
- Sturm, T. (2001). How not to investigate the human mind: Kant on the impossibility of empirical psychology. En E. Watson (Ed.), *Kant and the sciences* (pp. 163-184). Oxford University Press.
- Sturm, T. (2006). Is there a problem with mathematical psychology in the eighteenth century? A fresh look at Kant's old argument. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 42, 353-377.
- Sturm, T. (2009). *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Mentis.

Tetens, J. N. (1777). *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Weidmann.

Tuppini, T. (2012). Kant, blows of tears. En P. Giordanetti, R. Pozzo y M. Sgarbi (Eds.), *Kant's philosophy of the unconscious* (pp. 147-175). Walter de Gruyter.

van den Berg, H. (2014). *Kant on proper science. Biology in the critical philosophy and the opus postumum*. Springer.

Wolff, C. (1732). *Psychologia Empirica Methodo Scientifica Pertractata*. Renger.

Recibido: 27/11/2022

Aceptado: 28/11/2023



Dossier

Einführung des Dossiers “Kant und die Leibniz-Wolffsche Tradition”

STEFAN LANG¹

TEREZA MATĚJČKOVÁ²

Die Leibniz-Wolffsche Tradition hat im Bereich der Geschichte der Philosophie an Bedeutung gewonnen.³ Zu dieser Tradition zählen neben den Namensgebern, Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff, die Vertreter der deutschen Schulmetaphysik des 18. Jahrhunderts und die Leibnizianer wie Moses Mendelssohn oder Johann August Eberhard.⁴ Zu der deutschen Schulmetaphysik des 18. Jahrhunderts gehören neben Wolff die „Wolffianer“, bspw. Alexander Gottlieb Baumgarten, Johann Christoph Gottsched, Georg Friedrich Meier oder Hermann Samuel Reimarus, während Leibniz und (zumeist) auch Mendelssohn nicht zur deutschen Schulmetaphysik gezählt werden (Heimsoeth, 1967; Krijnen, 2017; Wundt, 1964).⁵ Indes ist Leibniz auch für Wolff und die Wolffianer eine Schlüsselfigur gewesen.

Die zunehmende Bedeutung der Leibniz-Wolffschen Tradition dokumentieren nicht nur eingehende Analysen der Theorien von bspw. Baumgarten, Mendelssohn oder Wolff (vgl. bspw. Beiser, 2009; Cataldi Madonna, 2001, 2011; Rudolph und Goubet, 2003), sondern ebenso Untersuchungen, die den Einfluss der Leibniz-Wolffschen Tradition auf Immanuel Kant nachweisen und erläutern (vgl. bspw. Dyck, 2011;

¹ Universität Halle. Kontakt: stefan.lang@phil.uni-halle.de. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0538-9057>.

² Univerzita Karlova. Kontakt: tereza.matejkova@ff.cuni.cz. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3186-455X>.

³ Seit dem Ende des zweiten Weltkriegs hat die Erforschung der Leibniz-Wolffschen Tradition in den 1960er und den 1970er Jahren einen ersten Höhepunkt erreicht (vgl. bspw. Arndt, 1971; Bissinger, 1970; École, 1973, 1979). In dieser Einleitung werden vor allem Arbeiten erwähnt, die nach der Jahrtausendwende erschienen sind, um auf diese Weise das aktuelle Interesse an der Leibniz-Wolffschen Tradition zu verdeutlichen.

⁴ Von der deutschen Schulmetaphysik des 18. Jahrhunderts ist die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts zu unterscheiden. Zur deutschen Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts siehe Wundt (1939¹, 1964).

⁵ Gideon Stiening zählt Mendelssohn jedoch zur deutschen Schulmetaphysik (Stiening, 2014, S. 55).

Kreimendahl, 2011; Wunderlich, 2005). Auch die Bedeutung der Leibniz-Wolffschen Tradition für Karl Leonhard Reinhold (Bondeli und Imhof, 2017; Röhr, 2012), Johann Gottlieb Fichte (Cesa, 2004; Ivaldo, 2000, 2003; Taver, 2006), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (Frank, 2018; Franz und Neumann, 2009) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Euler, 2021; Jakušić, 2017; Sala und Kabeshkin, 2022) ist in der jüngeren Vergangenheit dargestellt worden.

Dies ist eine erfreuliche und unterstützenswerte Entwicklung, da die Bedeutung der Leibniz-Wolffschen Tradition für die Philosophie des 18. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum kaum überschätzt werden kann. So erwähnt Carl Günther Ludovici bereits 1737 in *Ausführlicher Entwurff einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie* (1) mehrere Duzend Wolffianer (Ludovici, 1737, S. 331-335). Zudem waren bspw. Baumgarten und Mendelssohn für Kant von besonderer Bedeutung. Kant legte Baumgartens *Metaphysik* seinen Vorlesungen über die Metaphysik zugrunde (vgl. Kreimendahl, 2011, S. LXXXII). Mendelssohn hatte Kant bis ca. Mitte der 1780er Jahre in den Schatten gestellt (Kühn, 2001, S. 230). Mendelssohn, nicht Kant, gewann den auf das Jahr 1763 ausgesetzten Preis der Königlichen Akademie der Wissenschaften und schönen Künste in Berlin und war in Aufsehen erregenden Debatten wie dem Pantheismusstreit verwickelt. Es überrascht somit nicht, dass Kants Philosophie von seiner Auseinandersetzung mit der Leibniz-Wolffschen Tradition maßgeblich geprägt ist. Vorliegendes Dossier ist daher der Untersuchung der Beziehung zwischen Kant und der Leibniz-Wolffschen Tradition gewidmet. Im Rahmen dieser Einleitung wird eine folgenreiche Debatte zwischen Kant und der Leibniz-Wolffschen Tradition skizziert, die in mehreren Beiträgen des Dossiers zur Sprache kommt. Es handelt sich um die Debatte über theoretische Beweise der Existenz Gottes (Gottesbeweis).⁶

1. Beweise für Gottes Existenz

Gottes Dasein zu beweisen, zählt zu den zentralen Anliegen der Leibniz-Wolffschen Tradition. Eine Schlüsselrolle nimmt dabei Leibniz ein. Leibniz hat Descartes' Gottesbeweis, bei dem von der Vollkommenheit Gottes auf seine Existenz geschlossen wird, für ergänzungsbedürftig erachtet. Nach

⁶ Kants einflussreiche Ethiktheologie wird somit nicht berücksichtigt.

Leibniz muss Descartes' Beweis durch die Annahme ergänzt werden, dass der Begriff Gottes widerspruchsfrei und somit möglich ist. Der Nachweis, dass der Begriff Gottes bspw. im Sinn des *ens perfectissimum* keine Widersprüche enthält, ist somit eine bedeutende Aufgabe (vgl. Henrich, 1960), die nach Leibniz u.a. Baumgarten in der *theologia naturalis* seiner *Metaphysik* zu lösen sucht und auch Mendelssohn in mehreren Schriften wie bspw. *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften* behandelt.

Auch Kant beteiligt sich in *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (Der einzig mögliche Beweisgrund) an dieser Debatte. In *Der einzig mögliche Beweisgrund* unterscheidet er zwischen einem logischen Widerspruch und einem positiven Widerspruch. Beim logischen Widerspruch wird dasjenige verneint, das zugleich bejaht wird. Dieser Widerspruch tritt nach Leibniz, Mendelssohn, aber auch nach Kant beim *ens perfectissimum* bzw. *ens realissimum* nicht auf. Allerdings gibt es auch positive Widersprüche, die Realrepugnanz. Die Realrepugnanz bedeutet, dass etwas als ein Grund die Folge von etwas anderem durch eine reale Entgegensetzung unterbindet. Kants Beispiel für einen positiven Widerspruch ist die Bewegungskraft eines Körpers nach einer Direktion und die Tendenz desselben Körpers, mit einem gleichen Grad an Kraft sich in die entgegengesetzte Richtung zu bewegen. In diesem Fall liegt kein logischer Widerspruch vor, obgleich zwei entgegengesetzte Kräfte in einem und demselben Körper wirken. Jedoch vernichtet eine Kraft die Realfolge der anderen Kraft, die anderenfalls eine wirkliche Bewegung sein würde. Da dies wechselseitig gilt, ist das Ergebnis die Ruhe (BDG, AA 2:86).

Für Kant ist daher auch der von Leibniz oder Mendelssohn verbesserte Gottesbeweis ergänzungsbedürftig. Es bedarf des Nachweises, dass bei den Bestimmungen des realsten Wesens nicht nur kein logischer Widerspruch, sondern auch kein positiver Widerspruch auftritt. Kant liefert diesen Nachweis mit dem Argument, dass im realsten Wesen keine Realrepugnanz vorhanden sein kann, da die Folge davon ein *Mangel* im realsten Wesen wäre. Das widerspricht jedoch dem Begriff des realsten Wesens. Nach Kant gilt daher folgendes: Wenn ein Widerspruch zwischen Realitäten erkennbar ist, dann ist dieser Widerspruch dadurch zu lösen, dass zwar alle Realitäten *durch* Gott gegeben sind, aber deswegen nicht alle Realitäten *in* Gott enthalten sind (ebd.). Vielmehr zählen die Realitäten entweder zu den Bestimmungen Gottes

oder aber seiner Folgen, also der Welt. Zwei Realitäten, von denen eine zu den Bestimmungen Gottes gehört und die andere zur Welt, können sich nach Kant jedoch nicht im Sinn der Realrepugnanz widersprechen. Der Widerspruch zwischen Realitäten im Sinn der Realrepugnanz lässt sich somit lösen, indem die sich widersprechenden Realitäten teils zu den Bestimmungen Gottes und teils zur Welt gezählt werden.

Kants Ziel in *Der einzig mögliche Beweisgrund* erschöpft sich jedoch nicht darin, den Nachweis zu erbringen, dass der Begriff Gottes nicht nur keinen logischen Widerspruch, sondern auch keinen positiven Widerspruch enthält. In dieser Schrift entwickelt Kant zudem einen originären Gottesbeweis, der ihn selbst jedoch nicht lange zu überzeugen vermochte.⁷ Demgegenüber ist bekanntlich Kants Kritik an den Beweisen des Daseins Gottes, die er in der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) entwickelt, epochemachend gewesen.

2. Kants kritische Philosophie als Zäsur

Kants kritische Philosophie stellt eine Zäsur in der philosophischen Auseinandersetzung mit Fragen der philosophischen Theologie dar. Dies gilt insbesondere für die Frage, ob und wie Gottes Dasein bewiesen werden kann. Vor der Veröffentlichung der *KrV* war die Entwicklung von Beweisen des Daseins Gottes im Bereich der sog. natürlichen Theologie verbreitet.⁸ Beweise der Existenz Gottes sind zwar scharfer Kritik etwa von David Hume oder Paul-Henri Thiry d’Holbach ausgesetzt gewesen. Jedoch sind abgesehen von bedeutenden Ausnahmen allererst im Anschluss an Kants kritische Philosophie vor allem im deutschen Sprachraum für längere Zeit Versuche, Gottes Existenz zu beweisen, kaum mehr unternommen worden. Zu diesen Ausnahmen zählt Mendelssohn, der in Auseinandersetzung mit der Kantischen Kritik originäre Beweise des Daseins Gottes entwickelte. Aber auch seine neuen Gottesbeweise konnten die von Kant gesetzte Zäsur nicht mehr rückgängig machen. Gottesbeweise hatten ihre zentrale Bedeutung innerhalb der Philosophie verloren und haben sie bis in die Gegenwart auch

⁷ Kant entwickelt Gottesbeweise bereits in seinen frühen Untersuchungen wie der Habilitationsschrift *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* Gottesbeweise (PND, AA 1:385-416).

⁸ Vgl. die Übersicht in dem *Freidenkerlexikon* von Johann Anton Trinius (1759).

nicht mehr wiedererlangt, obgleich bspw. Kurt Gödel oder Charles Hartshorne neue Beiträge zu dieser Debatte geliefert haben (Oppy, 2023).

Eine Schlüsselrolle in dieser Entwicklung kommt Kants Kritik an dem physikotheologischen, dem kosmologischen und dem ontologischen Gottesbeweis in der *KrV* zu.⁹ Der *physikotheologische* (teleologische) Gottesbeweis versucht Gottes Existenz anhand von den in der Welt erkennbaren „Zeichen einer Anordnung nach einer Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt“ (KrV, A625/B653) zu beweisen, wie sie bspw. anhand des Zusammenspiels zwischen Bienen und Blumen erkennbar zu sein scheint.¹⁰ Diese zweckmäßige Anordnung könne nicht der Natur der Dinge der Welt zugesprochen werden und komme ihnen nur zufällig zu. Es müsse daher Gott als die weise und freie Ursache der Welt existieren.¹¹ Der *kosmologische* Gottesbeweis begründet die Existenz Gottes anhand der Existenz des Subjekts (oder der Welt). Er besagt, dass dann, wenn etwas (Kontingentes) existiert, auch ein notwendiges Wesen und mithin Gott existieren muss, da die Existenz von etwas Kontingentem letzten Endes eine schlechthin notwendige – und nicht ihrerseits zufällige – Ursache voraussetzt (KrV, A605/B633n, vgl. Pasternack und Fugate, 2022; Proops, 2014). Da im Blick auf die Erfahrung zu erkennen ist, dass man selbst, das Subjekt (bzw. die Welt) existiert, müsse folglich auch ein absolut notwendiges Wesen existieren. Daran anschließend versucht der kosmologische Gottesbeweis zu zeigen, dass der Begriff des allerrealsten Wesens der einzig mögliche Begriff ist, durch den das notwendige Wesen gedacht werden kann.¹²

⁹ Varianten dieser Beweisarten der Existenz Gottes sind u.a. bei Leibniz (Bromand und Kreis, 2011, S. 179), Wolff (2003, S. 574-575), Baumgarten (2011, S. 441) oder auch Mendelssohn (1974, S. 153ff.) zu finden.

¹⁰ Der physikotheologische Gottesbeweis tritt in zwei Varianten auf. Nach der ersten Variante ist der Ausgangspunkt des Beweises des Daseins Gottes ein Naturphänomen, das angesichts ihrer Schönheit und Zweckmäßigkeit Gottes Wirken in der Schöpfung ausdrücken soll. Gemäß der zweiten Variante ist Gottes Wirken in der Harmonie und Einheitlichkeit der Gesetze der Natur zu erkennen. Kant konzentriert sich in der *KrV* auf die zweite Variante. Bereits in seinen vorkritischen Schriften war Kant davon überzeugt, dass die zweite Variante der ersten vorzuziehen ist (vgl. Kreimendahl, 2011, S. XXXVII-XXXVIII).

¹¹ „Der Schluß“, so Kant, „geht also von der in der Welt so durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Dasein einer ihr *proportionierten* Ursache“ (KrV, A627/B655).

¹² In der Kantforschung ist nach wie vor umstritten, wie Kants Argumentation, dass der Begriff *ens realissimum* der einzige Begriff ist, durch den das notwendige Wesen gedacht werden kann, im Detail zu verstehen ist (KrV, A605–606/B633, vgl. Proops, 2014). Die Rekonstruktion von Kants Argumentation würde den Rahmen dieser Einleitung sprengen, deren Ziel es ist, einen Einblick in die Debatte über Gottesbeweise zwischen Kant und der Leibniz-Wolffschen Tradition zu geben.

Der ontologische Gottesbeweis begründet Gottes Dasein gänzlich *a priori*, also unabhängig von der Bezugnahme auf die Erfahrung. In der *KrV* berücksichtigt Kant zwei Varianten des ontologischen Gottesbeweises. Die erste Variante begründet Gottes Existenz anhand des Begriffs *ens necessarium*.¹³ Das Argument besagt, dass der Gedanke der Möglichkeit der Nichtexistenz des absolut notwendigen Wesens dem Begriff von diesem Wesen widerspricht. Die Definition des Begriffs *ens necessarium* lautet nach Kant, dass das absolut notwendige Wesen „so etwas sei, dessen Nichtsein unmöglich ist“ (KrV, A592/B620). Anhand der Definition des Begriffs *ens necessarium* soll es daher möglich sein, die Existenz dieses Wesens zu beweisen. Schließlich ist dieser Begriff einer von einem Wesen, mit Bezug auf das ein Widerspruch gegenüber dem Begriff von diesem Wesen vorliegt, wenn seine Nichtexistenz gedacht ist. Kants Einwand gegen diesen Gottesbeweis lautet allerdings u.a., dass der Begriff *ens necessarium* keine Merkmale enthält, die verständlich machen, aufgrund von welchen Eigenschaften Gottes Nichtexistenz unmöglich sein soll. Der Begriff des absolut notwendigen Wesens ist für sich betrachtet nicht intelligibel (KrV, A593/B621).

Der Gottesbeweis anhand des Begriffs *ens necessarium* verweist damit der Sache nach auf die zweite Variante des ontologischen Gottesbeweises, die Kant in der *KrV* untersucht (KrV, A596/B624). Diese setzt bei dem Begriff *ens realissimum* an. Mit dessen Hilfe soll es möglich sein, den Begriff eines schlechthin notwendigen Wesens zu begreifen. Gott als das realste Wesen schließt demnach alle Realität bzw. positiven Bestimmungen im höchsten Grade ein, wie bspw. Gerechtigkeit, Güte, Macht oder Weisheit, und schließt zugleich alle Mängel oder Einschränkungen aus.¹⁴ Auch die *Existenz* zähle zu den Realitäten, sodass der Begriff *ens realissimum* einschließe, dass das realste Wesen existiert. In der Kantforschung ist umstritten, wie Kants Kritik an dieser zweiten Variante des ontologischen Gottesbeweises zu verstehen ist.¹⁵ Wenn wir der vermutlich nach wie vor verbreitetsten Interpretation folgen, lautet Kants Kritik

¹³ Kant erläutert die Bedeutung des Ausdrucks ‚schlechthin notwendig‘ folgendermaßen: „als schlechthin notwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe notwendig ist.“ (KrV, A612-613/B640-641).

¹⁴ Baumgarten hat im Anschluss an Leibniz den Standpunkt vertreten, dass das *ens realissimum* alle Realität enthält, und zwar „der größten [Realitäten], die in irgendeinem Ding sein können“ (2011, S. 439).

¹⁵ Für eine alternative Interpretation vgl. Bromand und Kreis (2011, S. 200-209).

vordergründig, dass die Existenz kein reales Prädikat ist bzw. nicht zu den Realitäten zählt. Dies sei daran zu erkennen, dass der Begriff eines möglichen Gegenstandes nicht weniger reale Prädikate als der Begriff eines existierenden Gegenstandes enthalte, da sonst der Begriff von einem möglichen Gegenstand dem existierenden Gegenstand nicht entspreche. Anhand einer Analyse des Begriffs des realsten Wesens lasse sich daher dessen Existenz nicht beweisen. Der ontologische Gottesbeweis ist damit in beiden Varianten gescheitert.

Kants Leistung auf dem Feld der rationalen Theologie ist jedoch insbesondere in dem Nachweis zu sehen, dass der physikotheologische und der kosmologische Gottesbeweis letztlich die Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises voraussetzen, der nach Kant, wie skizziert, nicht überzeugt (Henrich, 1960, S. 168).¹⁶ Die Gottesbeweise innerhalb der rationalen Theologie und damit auch der Leibniz-Wolffschen Tradition seien somit insgesamt gescheitert. Der physikotheologische Gottesbeweis setzt nach Kant den kosmologischen Beweis voraus. Der physikotheologische Gottesbeweis kann anhand der Erfahrung keinen Begriff von der obersten Weltursache geben, die außer der Welt zu verorten ist (KrV, A591/B619, A628/B656). Dieser Gottesbeweis kann daher zur Bestimmung Gottes nur beim Begriff der Zufälligkeit ansetzen, zumal Gottes Dasein auch damit begründet wird, dass die zweckmäßige Anordnung der Welt den Dingen nur zufällig zukomme. „Von dieser Zufälligkeit allein“, so Kant, „geht man nun [...] zum Dasein eines schlechthin Notwendigen, und von dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit der ersten Ursache auf den durchgängig bestimmten [...] Begriff desselben, nämlich einer allbefassenden Realität“ (KrV, A629/B657). Der Schluss vom Zufälligen auf ein notwendiges Wesen zeichnet nun aber den kosmologischen Gottesbeweis aus, sodass der physikotheologische Gottesbeweis den kosmologischen Gottesbeweis voraussetzt.

Der kosmologische Gottesbeweis wiederum setzt nach Kant jedoch seinerseits den ontologischen Beweis voraus (KrV, A606/B634-A607/B635). Auch hinsichtlich des absolut notwendigen Wesens, dessen Dasein anhand der Existenz von Kontingentem bewiesen sein soll, sei der Erfahrung nicht zu entnehmen, welche Eigenschaften es besitzt (KrV, A606/B634-A607/B635).

¹⁶ Nach Henrich besteht Kants „eigentümliche kritische Leistung“ gleichwohl in dem Nachweis, „daß die vermeintlich reale Notwendigkeit der ersten Ursache nur die subjektive Notwendigkeit der Annahme eines Terminus in der Reihe der Gründe ist, daß also der erste Grund alles Bedingten modal unbestimmt bleibt“ (Henrich, 1960, S. 176).

Die Bestimmung dieser Eigenschaften kann daher nur mithilfe reiner Begriffe *a priori* erfolgen, sodass der Boden des ontologischen Arguments betreten wird. Wie erwähnt, sei dabei der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige Begriff, durch den ein schlechthin notwendig existierendes Wesen gedacht werden könne. Folglich müsste, so Kant, aus dem Begriff des allerrealsten Wesens auch auf dessen Existenz geschlossen werden können. Eben dies ist jedoch ein apriorischer Gottesbeweis, und zwar der ontologische Beweis anhand des Begriffs *ens realissimum*, dessen Defekt Kant aufgezeigt hat. Mit dem Scheitern dieses Beweises ist in letzter Konsequenz die Grundlage aller Gottesbeweise zerstört.

3. Neue Zugänge zu Kant und der Leibniz-Wolffschen Tradition

Kants epochaler Erfolg mit seiner Kritik an Gottesbeweisen ist auch auf die Unterstützung seiner Anhänger wie der Hallenser Philosophen Christian Gottfried Schütz und Ludwig Heinrich von Jakob zurückzuführen, die Kants kritische Philosophie propagierten und gegen Einwände entschlossen verteidigten (Jakob, 1786; Schütz, 1785, 1786). So entwickelte Mendelssohn in seinen im Jahr 1785 erschienenen *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (Morgenstunden) neue Gottesbeweise, mit denen Kants Einwände widerlegt werden sollten. Mendelssohns Bemühung um eine Restitution der Gottesbeweise war jedoch vergebens. Kant und vor allem seine Schüler veröffentlichten unmittelbar nach dem Erscheinen der *Morgenstunden* Einwände gegen Mendelssohns Ausführungen, die nicht nur gegen Mendelssohns Gottesbeweise gerichtet waren (Jakob, 1786; Kant, 1786, AA 8:131-148; Schütz, 1785, 1786). Sie hatten in der öffentlichen Wahrnehmung durchschlagenden Erfolg. Kant war aus dem langen Schatten Mendelssohns getreten.

Indes ist zu fragen, welche Verluste mit der Zäsur, die Kants Philosophie mit sich brachte, verbunden sind und ob Kants Kritik an den Beweisen der Existenz Gottes überzeugt. Unlängst hat bspw. Rogelio Rovira, der einen Beitrag zu diesem Dossier beisteuert, den Standpunkt vertreten, dass es Kant in Wahrheit gar nicht gelungen ist, Mendelssohns Beweis des Daseins Gottes in den *Morgenstunden* zu widerlegen. Rovira beschreibt, wie Mendelssohn Kants Einwände gegen Gottesbeweise in der *KrV* Schritt für Schritt bespricht und zu widerlegen sucht. Roviras These lautet: „Mendelssohn hat eine genaue und vollständige Widerlegung von Kants

Kritik an dem ontologischen Beweis vorgelegt“ (Rovira, 2017, S. 401).¹⁷ Rovira entwickelt mehrere Begründungen für diese These. Eine Begründung lautet folgendermaßen: Nach Kant ist der Begriff *ens necessarium* undenkbar, denn dieser Begriff soll der Begriff von einem Ding sein, das nicht aufgehoben werden kann, d.h. das nicht als nicht da seiend gesetzt bzw. gedacht werden kann. Jedoch gilt nach Kant, dass man sich „nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen [kann], welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück ließe“ (KrV, A595-596/B623-624). Zudem stellt nach Kant jeder Begriff einen Gegenstand als einen möglichen Gegenstand vor. Aber im Fall des Begriffs *ens necessarium* ist die Existenz ein Merkmal des Begriffs selber. Der Begriff *ens necessarium* ist somit ein inkonsistenter Begriff (Rovira, 2017, S. 411).

Nach Rovira beruht Kants Kritik auf einer *ignoratio elenchi* oder einer *petitio principii* (Rovira, 2017, S. 413). Kant setzt bei seiner Argumentation voraus, dass der Begriff *ens necessarium* keine Ausnahme von der Regel bildet, dass jeder Begriff einen Gegenstand lediglich als möglich vorstellt. Wie Rovira in Rückgriff auf Mendelssohn ausführt, besteht die Pointe des ontologischen Beweises anhand des Begriffs *ens necessarium* dementgegen gerade darin, dass dieser Begriff die einzige Ausnahme von dieser Regel darstellen soll und mithin ein Sonderfall ist.¹⁸ Im Fall der Begriffe von kontingenten Gegenständen sind zwar die diesen Begriffen entsprechenden Gegenstände bloß möglich. Im Fall des Begriffs *ens necessarium* gilt dies aber gerade nicht. Der Begriff *ens necessarium* ist nur dann ein Begriff, wenn der diesem Begriff entsprechende Gegenstand existiert.¹⁹ Dieser Begriff ist daher auch nur dann tatsächlich gedacht, wenn zugleich die Existenz Gottes gedacht ist. Eben dies folgt aus der Nominaldefinition dieses Begriffs, gemäß der, laut Kants eigener Erklärung, das *ens necessarium* etwas ist, dessen Nichtsein unmöglich ist. Wenn demnach, wie von Kant gefordert, die Möglichkeit der Nichtexistenz des *ens necessarium* vorgestellt werden soll,

¹⁷ Übersetzung von Tereza Matějčková. [Im Original: “Mendelssohn provided an accurate and complete refutation of Kant’s criticism of the ontological argument”].

¹⁸ Mendelssohn, 1974, S. 153: Im Fall des Begriffs *ens necessarium* gilt es “Begriff und Sache [zu] denken, oder den Begriff selbst fahren [zu] lassen”.

¹⁹ Rovira, 2017, S. 413: “Im Unterschied zu einem kontingenten Sein, dessen Objekt eine ideale Existenz zukommen kann, ohne real zu existieren, verweist der Begriff des notwendigen Seins zwingend auf ein ihm entsprechendes Objekt in der Realität, d.h. es kann kein Begriff sein ohne auch ein Seiendes zu sein”. Übersetzung von Tereza Matějčková. [Im Original: “Unlike the concept of a contingent being, whose object can have an ideal existence without having a real one, the concept of the necessary being cannot be a concept without there being a corresponding object in reality, i.e. it cannot be a concept without also being a thing”].

wird der Begriff *ens necessarium* in Wahrheit gar nicht gedacht. Kant setzt bei seiner Argumentation somit als gültig voraus, was gerade erst zu beweisen wäre und, mehr noch, durch den Begriff *ens necessarium* gerade widerlegt wird, und zwar dass es keine Ausnahme von der Regel gibt, dass jeder Begriff der Begriff von einem Gegenstand ist, der bloß möglich ist. Nach Rovira gilt somit:

Kants Feststellung ist also entweder eine *ignoratio elenchi* oder eine *petitio principii*: *ignoratio elenchi* deshalb, weil die These nicht die Einzigartigkeit des notwendigen Seins berücksichtigt; *petitio principii*, weil die Argumentation die Gültigkeit dessen, was bewiesen werden soll voraussetzt, d.h. die Unmöglichkeit, dass der Begriff des notwendigen Seins eine Ausnahme ist (2017, S. 413).²⁰

In der Forschung ist umstritten, ob es Mendelssohn in den *Morgenstunden* tatsächlich gelingt, Kants Einwände gegen Gottesbeweise zu widerlegen (vgl. Altmann, 1982; Lang, 2021; Rovira, 2023). Allerdings werden auch unter Berücksichtigung der modernen Logik Einwände gegen Kants Kritik formuliert und so bleibt die Überzeugungskraft seiner Kritik äußerst umstritten (vgl. Bromand, 2011). Angesichts dieser Debattenlage gilt es die Antworten auf die Frage nach dem Dasein Gottes *vor* Kant erneut in Betracht zu ziehen und in ihrer Beziehung zu Kants Philosophie kritisch zu untersuchen. Der Ertrag dieses Unternehmens ist vielversprechend: Eine Reihe von Untersuchungen haben die zentrale Bedeutung der deutschen Schulmetaphysik für Kants Verständnis des Begriffs von Gott aufgezeigt und erläutert. Diese Arbeiten belegen eindrucksvoll, dass eine Berücksichtigung der deutschen Schulmetaphysik zu einem besseren Verständnis der Philosophie Kants beiträgt. So hat bspw. unlängst Kreimendahl den Einfluss von Baumgarten auf Kants Auffassung von Gott dargelegt (Kreimendahl, 2011, S. LXXI-XCVIII). Dieser Einfluss betrifft zentrale Punkte wie etwa Kants Begründung seines neuen Gottesbeweises in *Der einzig mögliche Beweisgrund* oder auch Kants Definition von Schlüsselbegriffen wie “zufällig” und “notwendig”.

²⁰ Übersetzung von Tereza Matějčková. [Im Original: “Kant’s assertion is either an *ignoratio elenchi* or a *petitio principii*: the former, because the contention does not take into account the uniqueness of the necessary being; the latter, since it presupposes the validity of what must be demonstrated, i. e. the impossibility of the concept of the necessary being’s being the only exception to the rule”].

Es zählt daher zu den Aufgaben der gegenwärtigen und zukünftigen Forschung zu Kant und der klassischen deutschen Philosophie, die Theorien der Leibniz-Wolffschen Tradition systematisch zu rekonstruieren sowie neu und unvoreingenommen zu bewerten. Das gilt gerade auch in ihrer Beziehung zu Kants Philosophie und hinsichtlich der Bewertung der Schlüssigkeit von Kants Einwänden gegenüber dieser Tradition. Dieses Dossier leistet einen Beitrag zu diesem Anliegen, indem Leibniz, Wolff und Mendelssohn, aber auch der nahezu in Vergessenheit geratene Philosoph Ludwig Heinrich von Jakob in ein Gespräch mit Kant gebracht werden.

4. Die Beiträge des Bandes

Holger Gutschmidt beschäftigt sich in seinem Beitrag „Leibniz and Kant on God: Metacritical Remarks Regarding Kant’s Criticism of the Classical Program of Proving God’s Existence“ vornehmlich mit Leibniz’ „Gottesprogramm“, für das das kosmologische und das ontologische Argument zentral sind, sowie mit Kants Kritik an diesen Argumenten. Laut dem Verfasser ist es nicht überzeugend, dass sich Leibniz auf die beiden Argumente als auf wesentlich unabhängige Beweise beruft. Kant behält in seiner Behauptung, die Beweise wären eng verknüpft, also recht. Da Kants Kritik am kosmologischen Gottesbeweis jedoch die Geltung des transzendentalen Idealismus voraussetzt und seine Kritik am ontologischen Beweis nicht überzeugt, könnte Leibniz Kants Kritik zurückweisen. Doch selbst wenn Leibniz sich nicht von Kants Kritik widerlegt sähe, so sind seine Gottesbeweise jedenfalls mit einer wesentlichen Unklarheit behaftet: Damit die Argumentation überzeugt, müsste Leibniz den Begriff des *ens necessarium*, der aus dem kosmologischen Beweis hervorgeht, vollständiger bestimmen.

Jessica Segesta setzt sich in ihrem Beitrag „Kant’s Critique of the Wolffian “Mathematical Method” and the Ontological Question of Principles in the *Deutlichkeit* (1764)“ mit einigen Schlüsselaspekten von Kants Kritik an der Wolffschen mathematischen Methode, so wie sie in der Schrift *Deutlichkeit* ausgeführt wird, auseinander. In ihrer detaillierten Analyse zeigt die Verfasserin, dass Kant in der Polemik mit Wolff an formalen Prinzipien der rationalistischen Ontologie Kritik übt. Die Verfasserin legt dar, dass sich der Wolffsche Begriff der „mathematischen Methode“ auf ein universelles Modell der Nachforschung bezieht, das sich auf die logischen Prinzipien der

rationalistischen Ontologie zurückführen lässt. Den Kern des Aufsatzes bildet die Analyse der „Definition“, denn diese ist das Schlüsselement der Wolffschen Methode, gegen das sich Kant wendet. Die Verfasserin hebt hervor, dass Kant eindeutig zwischen der „synthetischen“ Methode der Mathematik und der „analytischen“ Methode der philosophischen Erkenntnis unterscheidet. Im Blick auf diese Unterscheidung zeigt sich, dass weder die mathematische noch die philosophische Erkenntnis durch den Rückgriff auf die „formalen Prinzipien“ der rationalistischen Ontologie erklärt werden kann.

Rogelio Rovira legt in seinem Artikel „Kant and Jakob Facing Mendelssohn’s New Proof for the Existence of God: A Case of Misunderstanding“ zunächst eine Übersicht von Mendelssohns Gottesbeweisen vor. Im zweiten Schritt geht der Verfasser in einer detaillierten Analyse auf Mendelssohns originellen Gottesbeweis, den dieser in der Schrift *Morgenstunden* formuliert, ein. Das Originäre an Mendelssohns Beweis besteht darin, dass er von der Unvollständigkeit unseres Wissens über uns selbst ausgehend die Existenz Gottes erweist. Den Ausgangspunkt des Arguments bilden somit nicht „höchste“, „ewige“ Wahrheiten, wie sie den Gottesbeweisen von bspw. Leibniz oder Lambert zugrunde liegen, sondern die Gewissheit der Beschränktheit unserer Selbsterkenntnis. Rovira zeigt, dass Kant und Jakob die Originalität des Beweises nicht erkannt und den Beweis von vornherein unter Voraussetzung der Geltung des transzendentalen Idealismus beurteilt haben. Abschließend legt der Verfasser die aktuelle Relevanz von Mendelssohns Gottesbeweis dar. Es wird gezeigt, dass Hans Jonas und Robert Spaemann mit ihren Gottesbeweisen der Sache nach auf je eigenständige Weise Mendelssohns Frage darnach, wie die Wahrheit hinsichtlich dessen möglich ist, das wir nicht kennen, wieder aufgreifen.

Im Artikel „Kant als Metaphysiker. Überlegungen zu Kants Metaphysikkritik“ untersucht Jindřich Karásek Kants Kritik an der Metaphysik. Laut Karásek zählt Kant zu den wichtigsten Philosophen der Geschichte der Metaphysik, da er einerseits der Metaphysik, die den *Mos geometricus* verwendet, den Boden entzog und andererseits mit seiner Ontologie die Metaphysik in eine Lehre vom Seienden als Phänomen bzw. die Erkenntnis des nicht-empirischen Seienden in die nicht-empirische Erkenntnis des Empirischen transformierte. Dabei sei es Kants Anliegen

gewesen, die Metaphysik zum Rang einer Wissenschaft zu erheben. Dies sei nach Kant nur dann möglich, wenn sie synthetische Urteile a priori enthält. Karásek untersucht Kants Auffassung von der Transformation der Metaphysik in eine transzendente Ontologie als einer Entwicklung, die sich in drei Schritten vollzieht und an deren Endpunkt Kants kritische Philosophie steht. Der Verfasser erläutert die Bedeutung der Rede von einer „geschichtlichen Erklärung der Metaphysik“ und begründet die Thesen, dass für Kant die Metaphysik allererst durch seine *Kritik der reinen Vernunft* den Rang einer Wissenschaft erhalten habe und im Unterschied zu anderen Wissenschaften wie bspw. der Mathematik als ein vollendetes Ganzes dargestellt werden kann.

5. Danksagung

Die Herausgeberin und der Herausgeber danken herzlich der Zeitschrift *Revista de Estudios Kantianos* für die Möglichkeit, ein Dossier zum Thema „Kant und die Leibniz-Wolffsche Tradition“ gestalten zu dürfen. Unser Dank gilt insbesondere Frau Dr. Paula Órdenes und Herrn Prof. Dr. Rogelio Rovira. Ohne ihre Unterstützung und ihr Interesse an unserem Dossier wäre es nicht möglich gewesen, dieses Projekt zu realisieren. Schließlich möchten wir uns herzlich bei den Beitragenden für ihre Geduld und Bereitschaft bedanken, bisher unveröffentlichte Aufsätze zu diesem Dossier beizusteuern.

Tereza Matějčková und Stefan Lang

Prag und Wien, 25. Oktober 2023

Literatur

Altmann, A. (1982). Moses Mendelssohn's proofs for the existence of God. In *Die trostvolle Aufklärung: Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns* (S. 135-151). Frommann-Holzboog.

Arndt, H. W. (1971). *Methodo scientifica pertractatum: Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*. Walter de Gruyter.

Baumgarten, A. (2011). *Metaphysica / Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Abteilung I: Texte. Band 2. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Frommann-Holzboog.

Beiser, F. (2009). *Diotima's children: German eesthetic rationalism from Leibniz to Lessing*. Oxford University Press.

Bissinger, A. (1970). *Die Struktur der Gotteserkenntnis: Studien zur Philosophie Christian Wolffs*. Bouvier.

Bondeli, M., und Imhof, S. (2017). Einleitung. In M. Bondeli (Hrsg.), *Karl Leonhard Reinhold. Auswahl vermischter Schriften. Zweiter Teil*. Kommentierte Ausgabe. Band 5/2 (S. VII-LXXXV). Schwabe.

Bromand, J. (2011). Kant und Frege über die Existenz. In J. Bromand und G. Kreis (Hrsg.), *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel* (S. 195-209). Suhrkamp.

Bromand, J., und Kreis, G. (Hrsg.) (2011). *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*. Suhrkamp.

Cataldi Madonna, L. (2001). *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*. Olms.

Cataldi Madonna, L. (2011). The eighteenth-century rehabilitation of sensitive knowledge and the birth of aesthetics: Wolff, Baumgarten and Mendelssohn. In R. Munk (Hrsg.), *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics* (S. 279-297). Springer.

Cesa, C. (2004). Einige Bemerkungen zu den vorkantischen Quellen des Fichteschen Denkens. In C. Pascale, E. Fuchs, M. Ivaldo, und G. Zöllner (Hrsg.), *Fichte und die Aufklärung* (S. 27-33). Olms.

Dyck, C. (2011). A Wolff in Kant's clothing: Christian Wolff's influence on Kant's accounts of consciousness, self-consciousness, and psychology: A Wolff in Kant's clothing. *Philosophy Compass*, 6(1), 44-53.

École, J. (1973). De démonstration "a posteriori" de l'existence et des attributs de Dieu, ou la "Theologia naturalis, pars I" Christian Wolff. *Giornale di Metafisica*, 28, 537-560.

École, J. (1979). En quels sens peut-on dire que Wolff est rationaliste? *Studia Leibnitiana*, 11(1), 45-61.

- Euler, W. L. (2021). Hegel and Wolff's psychologies. In S. de Freitas Araujo (Hrsg.), *The Force of an Idea* (S. 271-294). Studies in History and Philosophy of Science 50. Springer.
- Frank, M. (2018). „Reduplikative Identität“. *Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*. Frommann-Holzboog.
- Franz, M., und Neumann, H.-P. (2009). Joseph Friedrich Schellings *Dissertatio philosophica de simplicibus, et eorum diversis speciebus* von 1758. In H.-P. Neumann (Hrsg.), *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung* (S. 339-400). Frommann-Holzboog.
- Heimsoeth, H. (1967). *Metaphysik der Neuzeit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Henrich, D. (1960). *Der Ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ivaldo, M. (2000). *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monodologia*. Guerini e Associati.
- Ivaldo, M. (2003). Fichte und Leibniz zur Intersubjektivität. *Fichte-Studien*, 22, 59-72.
- Jakob, L. W. v. (1786). *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes*. Johann Samuel Heinsius.
- Jakušić, D. (2017). *The possibility of ontology*. Doktorarbeit, Universität Warschau.
- Kant, I. (1902). Was heißt: Sich im Denken orientieren? *Kants Gesammelte Schriften*. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Ed.), vol. 8, Walter de Gruyter.
- Kreimendahl, L. (2011). Einleitung. In L. Kreimendahl und M. Oberhausen (Hrsg.), *Immanuel Kant. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Historisch-kritische Edition. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen (S. XIII-CXXIX). Felix Meiner.
- Krijnen, C. (2017). Kants Konzeption kosmologischer Freiheit – ein metaphysischer Rest? *Revista de Estudios Kantianos*, 2, 179-195.
- Kühn, M. (2001). *Kant. A biography*. Cambridge University Press.

- Lang, S. (2021). Mendelssohn und Kant über den ontologischen Gottesbeweis. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 69, 720-741.
- Ludovici, C. G. (1737). *Ausführlicher Entwurff einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie. 1. Zum Gebrauch Seiner Zuhörer*. Löwe.
- Mendelssohn, M. (1974). *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (1785). In F. Bamberger, H. Borodianski, S. Rawidowicz, B. Strauss, L. Strauss, I. Elbogen, J. Guttmann, E. Mittwoch, und A. Altmann (Hrsg.), *Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, 3, 2 (S. 1-175). Frommann Verlag (G. Holzboog).
- Oppy, G. (2023). Ontological arguments. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/ontological-arguments/>.
- Pasternack, L., und Fugate, C. (2022). Kant's Philosophy of Religion. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/kant-religion/>.
- Proops, I. (2014). Kant on the cosmological argument. *Philosophers' Imprint*, 14, 1-21.
- Röhr, S. (2012). Auf der Suche nach einem Willensbegriff beim frühen Reinhold. In V. Stolz, M. Hein, und M. Bondeli (Hrsg.), *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts* (S. 13-30). Walter de Gruyter.
- Rovira, R. (2017). Mendelssohn's Refutation of Kant's critique of the ontological proof. *Kant-Studien*, 108(3), 401-426.
- Rovira, R. (2023). Nochmals zu Mendelssohn, Kant und dem ontologischen Gottesbeweis. Antwort an Stefan Lang. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 71(2), 194-200.
- Rudolph, O.-P., und Goubet, J.-F. (2003). *Die Psychologie Christian Wolffs: Systematische und historische Untersuchungen*. Niemeyer.
- Sala, L., und Kabeshkin, A. (2022). A priori philosophy of nature in Hegel and German rationalism. *British Journal for the History of Philosophy*, 30(5), 797-817.

Schütz, C. G. (1785). Rezension von: Mendelssohn, M.: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. *Allgemeine Literaturzeitung vom Jahre 1786*, Erster Band, Januar, Februar, März, Jena, 1-6.

Schütz, C. G. (1786). Mendelssohn, M.: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes etc. (Beschluß der Nro. 1 abgebrochnen Recension.). *Allgemeine Literaturzeitung vom Jahre 1786*, Erster Band, Jena, 49-56.

Stiening, G. (2014). [D]arinn ich noch nicht völlig seiner Meynung habe beipflichten können: Gottsched und Wolff. In E. Achermann (Hrsg.), *Johann Christoph Gottsched (1700-1766): Philosophie, Poetik und Wissenschaft* (S. 39-60). Akademie Verlag.

Taver, K. V. (2006). *Freiheit und Prädetermination unter dem Auspiz der prästabilisierten Harmonie: Leibniz und Fichte in der Perspektive*. Rodopi.

Trinius, J. A. (1759). *Freydenker-Lexicon, oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister ihrer Schriften, und deren Widerlegungen*. Cörner.

Wolff, C. (2003). *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1720), Halle 1751, GW, Abt. I, Bd. 2, Nachdruck, Olms.

Wunderlich, F. (2005). *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*. Walter de Gruyter.

Wundt, M. (1964). *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Olms.

Erhalten: 19/11/2023

Akzeptiert: 01/12/2023

Leibniz and Kant on God: Metacritical remarks regarding Kant's criticism of the classical program of proving God's existence

HOLGER GUTSCHMIDT¹

Abstract

Is Immanuel Kant's critique of the proofs of God's existence accurate? In order to answer this question, I analyse Leibniz' proof in his *Monadology* and I determine the relation between the cosmological and the ontological version of this proof. Since Kant often refers (implicitly) to Leibniz's argument, I examine Kant's critique of rational theology in the *Critique of pure reason* in the light of Leibniz' strategy. We will see that Kant's critique of Leibniz' argument is partly biased by his own concept of 'transcendental idealism' and fails to reject it. On the other hand, many questions in Leibniz' attempt to solve the problem of the poof of God's existence remain open.

Keywords: Leibniz, Kant, God, Ontological proof, Cosmological proof.

Leibniz y Kant sobre Dios: Observaciones metacríticas sobre al criticismo de Kant al programa clásico de demostración de la existencia de Dios

Resumen

¿Es válida la crítica de Immanuel Kant a las pruebas de la existencia de Dios? Para responder a esta pregunta analizo la prueba de Leibniz en su *Monadología* y determino la relación entre la versión cosmológica y ontológica de esta prueba. Dado que Kant se refiere a menudo (implícitamente) al argumento de Leibniz, examino la crítica de Kant a la teología racional en la *Crítica de la razón pura* a la luz de la estrategia de Leibniz. Veremos que la crítica de Kant al argumento de Leibniz es parcialmente sesgada por su propio concepto de 'idealismo trascendental' y no logra rechazarlo. Por lo demás, muchas cuestiones en el intento de Leibniz de resolver el problema de la prueba de la existencia de Dios permanecen abiertas.

Palabras clave: Leibniz, Kant, Dios, Prueba ontológica, Prueba cosmológica.

¹ Academy of Sciences of the Czech Republic. Institute of Philosophy. Department for the Study of Modern Rationality, Czech Republic. Contact: hgutschl@gwdg.de. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8010-5384>.

1. Introduction

Famously, Theodor W. Adorno was still convinced that all philosophical thought ultimately circles around the demonstration of the existence of God (1975, p. 378).² And yet, the dominant view of the last two centuries has long been that the project of proving God's existence was a clear failure. The support for this stance was provided in Immanuel Kant's famous criticism of the proofs of God in his *Critique of pure reason* (1781, 1787²) and it was subsequently developed by Gottlob Frege in his 1884 *Foundations of arithmetics* where he defined the expression of existence in a novel way, leading to the general conviction that all the classical medieval and early modern demonstrations of God's existence break down over semantic and logic errors. Only after World War II was there an increase of interest in these theorems when Kurt Gödel, Alvin Plantinga, Robert Spaemann and others offered attempts at a modern demonstration, sometimes based upon modal logic. The current discussion is characterized by a certain openness which has also led to a reassessment of the refutations attempted by Kant and Frege.

And this reassessment has also motivated a new reading of the classics of the project of proving God, including 17th-century authors such as René Descartes (who renewed the ontological proof of God, formulated in 1077 by Anselm of Canterbury), Baruch de Spinoza and Gottfried Wilhelm Leibniz. Leibniz's main contribution was that he brought greater precision to the ontological proof of God, and he also presented an important version of the *cosmological* proof (for a survey, see Look, 2018). Moreover, it is in Leibniz that we find most distinctly an outline of a *program* of proving God, later attacked by Kant when he put forward the claim that the cosmological and teleological proof, far from being independent, presuppose the ontological proof, and thus all the types of proof must be analysed together. The failure of the ontological proof—so Kant's summary—is a crucial reason of the failure of all the other proofs. Kant's criticism was aimed at the formulations of these proofs presented by Alexander Gottlieb Baumgarten, Christian Wolff, and most importantly, Leibniz himself.

In order to understand and evaluate Kant's criticism of this program, we thus have to reconstruct both Leibniz's proof of God and Kant's refutation and measure one against the other. It shall be seen that while Kant was correct

² More recently, the stance has been positively adopted by Hindrichs (2011, §§ 127-132, p. 152ff.).

in postulating a link between the various proofs, Leibniz's own position is somewhat different from what Kant thought it to be. It will also be shown that even though Kant's criticism of the cosmological proof does point out important problematic features of this type of proof, it stands and falls with his notion of transcendental idealism. And finally, we will demonstrate that Kant's criticism of the ontological proof fails. This, to be sure, does not mean an automatic rehabilitation of Leibniz's program, which includes some far-reaching presuppositions—such as, for instance, the so-called 'principle of sufficient reason'—that require a separate discussion (*cf.*, e.g., Pruss, 2009; Sobel, 2004, pp. 200-237). It does turn out, though, that the assumption—dear to Kantians up to this day—that the philosophical 'ontotheology' of the rationalists has been fundamentally destroyed by Kant (e.g., Höffe, 2011, pp. 261-265), is unpersuasive. In fact, Leibniz provides an excellent example of the potential contained in these theories. And, to take up and modify Kant's well-known remark, it is yet another question—one we have to leave to the side at this moment—whether faith can be delimited so as to make room for thinking. Here we shall limit ourselves to the simple observation that Leibniz—as well as Descartes—was a convinced Christian and, in his own way, a pious man.³

2. Leibniz on the cosmological argument

The cosmological and the ontological proofs are presented together in Leibniz's 1714 *Monadology*, §§ 36-45.⁴ In the immediately preceding paragraphs (§§ 31-35) Leibniz explains some crucial presuppositions of his proof, especially the two 'great principles': the principle of the (excluded) contradiction and the principle of sufficient reason. According to § 32, the principle of sufficient reason applies both to events [*faits*] and to propositions [*enontiations*]. § 36 makes the consonant claim that sufficient reason is to be found both in 'contingent truths or truths of fact' and in the so-called 'truths of reason' which are necessarily true. That means that Leibniz does not limit this principle to causality (which, for him, includes 'final causes'). The

³ As testified not only by the *Theodicey*, the only book he published himself (*Essais de Théodicee sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*, 1710), but also by the last paragraph (XXXVII) of his 1686 *Discours de Métaphysique* (Leibniz, 1880, p. 462f.), whereby metaphysical insights concerning God's nature are revealed in Jesus Christ.

⁴ Here and below, we quote *Monadology* in the translation of Lloyd Strickland.

argument which Leibniz construes upon the basis of these distinctions in §§ 37-38 can be summed up as follows:⁵

1. The world consists of things and facts that are contingent, i.e. their opposite is possible. Anything whereof the opposite is possible does not exist necessarily.
2. Whatever does not exist necessarily cannot possess the reason (or the cause) of its being in itself. Rather, it must have its reason in something distinct from itself.
3. However, if this distinct thing were to have its own reason in something yet different, then it is by itself not a *sufficient reason* (even though it may be a part or an element of sufficient reasoning).
4. Therefore, a sufficient reason must be an ultimate reason, such that the reason of its own being does not reside in something distinct from itself. With regard of the world, this reason is called 'God'.
5. Therefore, if the world consists of contingent things and facts, God must exist; and since—according to Proposition 1—the antecedent is true, God exists.

The key concepts of Leibniz's argument are those of contingency and sufficiency. Let us look first at the concept of contingency. For Leibniz, to be contingent is to admit of not being or of being otherwise, i.e. to not be necessarily the case, or again, to not be necessarily the way it is. This allows various interpretations: a) The contingent could be *without* a reason. However, the principle of sufficient reason excludes this, and thus it co-determines Leibniz's concept of contingency. Yet even so, it remains open as to what we are to say regarding the ultimate reason, the sufficient reason of everything. b) The contingent could be the *epistemically* contingent. That would mean that in merely observing it we could not determine whether it is necessary, just as from observing the fact that the sum of a particular triangle's angles equals two right angles, we cannot tell whether triangles (and, therefore, this one triangle as well) necessarily exhibit such an equation. However, it is either the case that the sufficient reason of the epistemically contingent is also contingent itself, and then it possesses only a preliminary necessity (what Leibniz would call a case of 'hypothetical necessity') (cf. Balestra, 2003, p. 87f. and passim); or it is the case that this reason itself is

⁵ A more detailed version of the cosmological proof is to be found in Leibniz's 1697 *De rerum originatione radicali* (see Leibniz, 1890, pp. 302-304).

necessary, and then its consequences are necessary just as well, their contingency being merely apparent. c) The contingent could be the *intrinsically* contingent. However, this is only possible if, either, its own sufficient reason is (intrinsically) contingent, or else if there is no necessary connection between the sufficient reason and what follows from it.

By *sufficient reason* of a fact or a thing Leibniz means a reason such that it provides a *complete* determination of this fact or thing. This means, first, that the fact or thing may have no properties undetermined by this reason, and it also means, second, that this reason itself does not receive its existence from something distinct from it, since otherwise its capacity to determine the fact or thing would *not* completely stem from itself; rather, at least in part, it would derive from whatever it is that determines the reason itself. Further, as can be seen from the text of the *Monadology*, in this context the term 'reason' designates not only the effective or the final cause but also a logical ground.⁶ (Otherwise God as *causa sui* would have to be thought of as involved in a relationship of cause and effect, leading to paradoxes) (*cf.* Cramer, 2010, p. 20f.). Thus, if God exists necessarily, his existence must be necessary in a manner different from hypothetical necessity. Leibniz calls it 'metaphysical necessity' and its further clarification is provided only in the context of the ontological proof, following the cosmological one.

Finally, we have to point out a third, implicit premiss in Leibniz's argument; namely, that everything there is, is conditioned *either* by hypothetical necessity (i.e. by something else), *or* by metaphysical necessity. For Leibniz, this constitutes a complete disjunction—*tertium non datur*. In this sense, the principle of sufficient reason is for Leibniz a positive formulation of the classical negative principle *ex nihilo nihil fit*.

3. The link between the cosmological and the ontological argument

Before we approach the ontological argument and the connection it has in Leibniz with the cosmological one, we must highlight a crucial observation. Regarding the ontological argument it is often overlooked that it relies upon a hermeneutical assumption, one that is clearly present already in its earliest version in Anselm's *Proslogion* (see Anselm of Canterbury, *Proslogion*, cap. II): even the 'fool' who rejects God's existence acknowledges that God is

⁶ On the distinct variants of the principle of sufficient reason in Leibniz see Craig (1980, pp. 259-268).

understood to be that than which nothing greater can be thought [*quo maius nihil cogitari potest*]. Anselm develops his argument based on this definition of 'God', *shared by both sides*. In renewing Anselm's proof in his 1642 *Meditations on First Philosophy*, Descartes also has the subject of the meditation encounter in their own mind the idea of the 'most perfect being' [*ens perfectissimum*] (The Third Meditation [Adam and Tannery, 1996, VII, p. 40]; and it is on the basis of this generally shared idea of God that Descartes then in the Fifth Meditation performs the ontological proof. However, Descartes notices that such an assumption is not free of its problems: the idea might be an arbitrary one, its general acceptance might be only due to convention. This is why Descartes demonstrates in the so-called 'causal proof of God' in the Third Meditation that a human could *not* possibly produce such an idea of their own, so that it must stem from God (*cf.* Gutschmidt, 2014, pp. 114-122). Descartes' strategy of starting from a generally shared definition is tackled by his sparring partner Marin Mersenne from a different angle, in that Mersenne doubts whether one can correctly deduce the existence of God from a concept of God's essence.⁷ And the same problem is faced by Baruch de Spinoza in his own version of the ontological proof in Book I of the *Ethics*, when instead of construing the argument upon the previously current basis of a *single* definition of God's essence (such as *ens perfectissimum*, *ens infinitum*, etc.) and analysing it further, he divides the concept of God into several separate notions (*causa sui*, *substantia*, *Deus*) and uses them, as (nominal) definitions, as the basis for his argument in Book I.⁸ Finally, Leibniz follows to a degree the same procedure when, regarding each definition of essence upon which the ontological argument is founded, he demands a conceptual analysis which must show that the notions included in the definition are logically compatible—since, naturally, from mutually contradictory notional sets (even if they constitute a higher unity of meaning, as is the case with paradoxical concepts) one cannot demonstrate that God's essence includes existence (*cf.* Gutschmidt, 2019). Leibniz highlights the necessity of such a conceptual analysis also in the part of *Monadology* we have summarized above (§§ 33-35, 44; *cf.* Oppy, 1995, pp. 24-26, 219-225).

This proves that even though the 17th-century authors mostly adopt Anselm's strategy of starting the ontological proof from a generally shared

⁷ In the "Second Replies" to the *Meditations* (Adam and Tannery, 1996, VII, p. 127).

⁸ *Ethica Ordine Geometrico demonstrata* (1677 [1984]), Pars Prima, Definitiones.

definition of God's essence, they also outline certain tests so as to secure this definition from arbitrariness or internal contradiction. Still, for one who does *not* share this presumptive definition of God, the whole procedure only shows that the proof—even in an 'improved' form—possesses no conclusive validity. Things stand differently with the cosmological proof, however, as it relies upon an assumption shared by everybody—that is, that the world (or at the very least, the person who is performing the proof) exists!

Let us look further at Leibniz's argument in the *Monadology*. In § 37, Leibniz points out that the ultimate reason must lie 'outside' [*hors*] the sequence of all that is contingent, no matter how far this sequence may extend. By itself, this remark does not exclude the possibility that the reason itself be in some sense 'contingent'.⁹ It does state, however, that the ultimate reason's existence has, by itself, no further reason that would be part of the thus grounded world. Nor should we overlook Leibniz's reference to the potential infinity of the sequence of the grounded events and things of the world. Were it so that the world is determined by an infinite sequence of things and events, it might indicate that the sufficient reason itself, far from being an element (or even the beginning) of this sequence, stands towards it in a relationship fundamentally different from the relationship of any single element of this sequence to any other element. Kant will adopt this notion in his concept of a 'cosmological idea'.

Once Leibniz deduces in § 38 a 'necessary substance' [*substance necessaire*] as the sufficient reason of the 'intricate detail of changes' and calls it 'God', there follows in §§ 39-41 a series of further and non-trivial characteristics of God: He is one (§ 39), there is nothing outside of him and he possesses an unlimited reality, i.e. objectivity (§ 40) and is infinitely perfect (§ 41). Via this sequence of predications attributed to the 'necessary being' (the sufficient reason of the world) Leibniz ultimately attains 'the most perfect being' (God), that is, the starting point of the *ontological proof*, performed in §§ 44-45.

⁹ It would not be implausible to think that the reason is permanent, i.e. uncreated and incorruptible, and itself needs no sufficient reason that would explain its existence. All that would be true for such a reason would be: it is simply because it is (corresponding to God's well-known self-predication in Exodus 3, 14: 'I am who I am'). Nor would it be implausible to think that the 'outside' in § 37 is to be understood as referring to a theory of plurality of worlds. Then, the sufficient reason of the world, while necessarily not being an element of the world it grounds, would be part of *another* world which again would have a sufficient reason for *its* own existence. In such a case, the cosmological argument would remain valid, yet the identification of its result with 'God' would be questionable. Also see below.

However, as mentioned above, this transition is non-trivial, and the claim that it consists in a mere analysis of the result of the cosmological argument is implausible. It must be objected that: a) The affirmation of the ‘unity’ of God presupposes the unity of the world which Leibniz had not demonstrated. It further presupposes that there are no other ‘necessary beings’ that would ground either parts of the world or else their own existence. Leibniz’s claim also presupposes that the world consists of *contingentia* only and that these have one and only one ultimate reason. b) Nor does it follow from the result of the cosmological argument that God possesses an unlimited reality, i.e. that it is an *ens realissimum*. In Leibniz’s argument, one can speak of God’s reality only from the viewpoint of the world as grounded by God (i.e. from the viewpoint of the cosmological proof), *not* absolutely. Only if the world itself were to exhibit unlimited reality, could one state the same about its sufficient reason. Yet, up to now, a proof of this is just as lacking as a demonstration of the unity of the world. It does not even follow from Leibniz’s statement regarding God in § 40 (that He is ‘unique, universal, and necessary’), since Leibniz has not excluded that a reality greater than the reality of the universal God *can* at least *be thought*. c) Even though the statement of identity between the most real being with the most perfect being in § 41 relies initially only upon a simple act of assigning what these words mean (“since perfection is nothing other than magnitude positive reality, taken in the strict sense”), this step is far from being harmless. In the Fifth Meditation (Adam and Tannery, 1996, VII, p. 65n., and also see p. 115n. [“First Replies”]), Descartes deduced from the concept of the most perfect being that some such necessarily exists. As to the objection that, normally, one distinguishes between the concept and the being of a thing, Descartes replies that the concept of the most perfect being constitutes an exception from this rule. Students of Descartes have usually taken him to be saying that in the case of the most perfect being, ‘existence’ belongs as a notion to its concept, since the expression ‘the most perfect’ *reaches beyond* the realm of objective (‘real’) predicates.¹⁰ Yet it is clear that regarding the determination

¹⁰ Not only Kant but Leibniz as well understood Descartes in this way. However, demonstrably there is no solid argument that shows that we *must* reconstruct the Cartesian argument so as to presuppose ‘existence’ as a predicate (on which see Gutschmidt, 2014, pp. 127-133, showing that the concept of an *ens perfectissimum* can be understood as a second-degree concept; see also Gutschmidt, 2016). Another piece of evidence for this view is Descartes’ outline of a proof from the concept of the *ens summe potens* (the “most powerful being”) in the “First Replies” (Adam and Tannery, 1996, VII, p. 119), which even excludes such an option explicitly, since ‘existence’ does not belong among the properties of ‘power’, thus *a fortiori* not of ‘the highest power’.

of God as the 'most real' being, such an argumentation is impossible. Moreover, we have attained a more sharpened understanding of the principle of sufficient reason in the case of its application to 'the necessary being': the identification of *ens necessarium* with *ens realissimum* as well as that of *ens realissimum* with *ens perfectissimum* guarantees that the principle applies even to that which is the sufficient reason of everything, since that whose essence includes its own existence is nothing but the *sufficient reason of itself!*

Yet how are we to interpret Leibniz's semantic expansion of the term 'sufficient reason'? Are we to view it with Kant as 'subreption', i.e. argumentative deceit? The decisive transition to this expansion takes place already in § 38, when the sufficient reason of 'things' is denominated 'God'. By itself, this identification seems spurious. If the cosmological argument is valid, then it always leads to something that explains the reality of the world. Thus, it leads to a highest or a last *explanatory reason*—whose characteristics, however, remain dependent upon that which it is supposed to explain. Thus, as we have seen, it is dependent upon how we understand the world. On the other hand, Leibniz—as we understand him now—has quite an ambitious notion of the sufficiency of the reason. For Leibniz, the concept excludes both that the reason of the world depends on something else (something transmundane) and that it simply 'be there' without our being capable to understand why. A first (or last) cause of the world, an 'immovable mover', might be contingent in this sense—whereas the 'sufficient' reason (in Leibniz's expansive understanding) can never be contingent! Thus—interestingly—the very principle which, for Leibniz, makes the cosmological argument at all possible, also simultaneously points beyond it: the requirement of the sufficiency of the reason carries with it an interpretation of the result of the cosmological proof such that this proof is linked up to the *ontological* one. Therefore, the sufficient reason must be an *ens necessarium* in the strict sense, i.e. a being that necessarily exists (as against a being merely necessary for the existence of the reality which it grounds). Yet as long as it is not clear which property or properties make it possess this necessary existence, it seems to be a mere postulate. The requirement of the sufficiency of the reason is completely fulfilled only once we possess a description of the sufficient

reason such that it states the reason *why* it necessarily exists—and *then* it is necessarily true that God necessarily exists.¹¹

All this, however, can be understood only in connection with the corresponding definitions of God's essence. Only by virtue of this connection does it become conceptually or 'intrinsically' true that God exists: to reject His existence, or even simply to put it in doubt, would make an impossibility out of the very *definition* of God as 'the most perfect being'. This is the well-known link between the definition of essence and the statement of existence, as employed by the ontological proof and as explicitly referenced by Leibniz at the end of his argument in the *Monadology* (§§ 44-45). True, Leibniz also states in § 45 that God can be demonstrated in various ways, *a priori* (via the ontological argument) or *a posteriori* (via the cosmological argument). However, as we have seen, this is a half-truth at best. Rather, Leibniz's version of the cosmological argument needs to be complemented by the ontological proof, since otherwise it is not completely done. Only the ontological argument provides knowledge as to how far the cosmological argument has really attained the ultimate reason of what is. Therefore, only the ontological argument guarantees that the reason of the real, as deduced by the cosmological argument, is sufficient *in every sense*. And finally, it is only the ontological argument that allows us to identify the ultimate reason with God.

Here, we can attach (though only in an outline) one further consideration. One can ask: is it not even the case that, in Leibniz, the ontological argument actually somehow presupposes the cosmological proof? As we have seen, even in the pre-Leibnizian versions of the ontological argument, there was some scepticism regarding the concepts employed in it. Can a clear meaning be attached to expressions such as 'the infinite being', 'the most perfect being', or 'the being than which no greater can be thought'? Is it actually even possible to mark out such concepts consistently? They definitely acquire a meaning in the context of the cosmological argument—for only by means of them can one adequately interpret its result. This goes to show, however, that it is precisely the context of this argument which

¹¹ Thus, if not for Leibniz's comprehensive understanding of 'sufficiency', it would be possible for the cosmological argument to end with the result: It is necessarily true that God exists. In such a case, the necessity would pertain only to the proposition (*de dicto*), not to God's existence (*de re*). Thus, were someone to have a different definition of God, the thought would be possible for him that there is no God.

specifically legitimizes the use of such definitions. They cannot be simply accepted as mental or linguistic facts; rather, they constitute a presupposition for concluding the cosmological argument. It is true that in a sense this legitimizes them only functionally or 'pragmatically', yet at the very least this makes them more immune to attack than it is the case in an exclusively ontological proof. If this line of thought is correct, then Leibniz's suggestion that there are various mutually independent ways of demonstrating God's existence is not even 'half-true'.

4. Kant's interpretation and critique of the program of proving God's existence

For Kant, propositions about reality possess a definite truth-value insofar as they can be experienced. However, all possible experience of the real is subject to transcendental conditions. These are, one, the pure forms of intuition, i.e. space and time, and two, the categories as the principles of synthetizing appearances. One among the categories is that of cause and effect. It constitutes a *narrow* version of Leibniz's principle of reason: a narrow one because, on the one hand, 'reason' is limited here to efficient causes, and on the other, there is no criterion of 'sufficiency'. Such a criterion establishes a weighing of reasons (distinguishing simple reasons from sufficient reasons) which is crucial for the cosmological argument. The principle of cause and effect, on the other hand, recognizes no such weighing. Yet it does possess constitutive significance for all objects of our experience, and thus also for our concept of reality. Kant discusses this distinction in the section on the so-called "Fourth Antinomy" (A452ff./B480ff.) and in the explanations attached to this section ("A critical resolution of the cosmological conflict of reason with itself", A497ff./B525ff.). The antithesis between the stance that the world contains a 'simply necessary being' and the one that there is no such being in the world is, according to these texts, based upon the double application of the principle of reason: once to 'things-in-themselves', once to 'appearances'. Whenever it is applied to things-in-themselves, the relationships between reason and its consequence consist in the *specific* relationships between these particular things. Thus, a full determination of reality must go back to the ultimate reason which reasons all the other relationships between reason and its consequence. As long as this is not the case, things and the entire reality are not fully determined, or

conceptually grasped (A497f./B526f.). With regard to appearances, however, the ‘principle of reason’ functions quite differently, as it *constitutes* the objectivity of the objects of experience. This means that there can be no object of (possible) experience not grasped as cause and simultaneously as effect. Here, then, the principle has a *generic* significance. Moreover, the relationships between cause and effect are transitive, never reflective (so that nothing can be ‘cause of itself’). Therefore, an object of experience as a thing effected must always have its cause in a *different* object of experience, and as a causal thing it must always have its effect in a *different* object of experience.¹² This by itself makes it impossible that there be an ‘ultimate reason’ (or a ‘first cause’) in the world of appearances.

Still, Kant does not declare the concept of an ‘absolutely necessary being’ a conceptual nonsense. On the contrary, it is a concept stemming from reason itself. However, concepts such as ‘the unconditional’ or ‘totality’ (Kant calls them ‘ideas’), while possible and even required for experience (since together they make room for the concept of a ‘world’, see A407f./B434), have no experiences corresponding to them (on Kant’s doctrine of ideas, see, e.g., Klimmek, 2005). For Kant, ‘the world’ is not an object of ‘objective’ knowledge. That is why the claims of reason regarding the totality of the synthesis of appearances, and thus the series of their conditions, get fulfilled only in thoughts which are ‘problematic’ (i.e. possible but not binding), not in empirical or pure *cognitions*. With regard to the cosmological ‘idea’, this even leads to a rehabilitation of Leibniz’s principle of sufficient reason (A562/B590), insofar as it can be thought that “the entire [empirical] series could be grounded in some intelligible being (which is therefore free of every empirical condition, containing, rather, the reason of the possibility of all these appearances)” (Kant, 1998, p. 547f.). This intelligible being, however, is not understood to be the highest cause (since then it would have to be an object of experience) but rather the *substance* of the world. Insofar as the principle is applied here to an *intelligible* being, it lacks binding validity. Therefore, it cannot ever provide any basis for a proof, only for the formation of an ‘idea’.

Kant’s position that cognitions can be based only in ‘synthetic judgements *a priori*’ (pure judgements of experience) and that only in this

¹² This is what Kant means by the “regress” and the task of a “continued empirical synthesis” of appearances (A499/B527).

context does it make sense to apply the 'principle of reason' (as causality), does provide the interesting piece of information that Kant's transcendental idealism is incompatible with the cosmological proof, yet it might well be quite unconvincing for anyone who admires the proof. Kant cannot even admit the application of the principle of reason to facts or entities such as the 'thing in itself' (from whose existence Kant starts out) or the transcendental subject of knowledge (whose existence is indubitable for Kant). As one cannot be possibly reduced to the other (i.e. by themselves *neither* is an *ens necessarium*), the relationship between the epistemic subject and the *ens* (or *entia*) from which appearances are derived would provide a good starting point for a cosmological argument. However, since for Kant neither is an object of possible experience, no epistemically valid elucidation can be provided for them.

Since the notion of knowability of an *ens necessarium* is rejected by Kant *a limine*, it is rejected also in the form of those definitions from which one can deduce God's existence, i.e. in the form adopted by the "necessary being" in the ontological argument (A606ff./B634ff.). And yet, significant light is thrown upon his understanding of the cosmological proof by his identification of both *entia necessaria*—the one from the cosmological proof as well as the one from the ontological proof. For Kant views the cosmological proof quite similarly to Leibniz. Leibniz's criterion of sufficiency prohibits it that the reason of the world function as something contingent by itself. However, if we adopt this criterion *not* in the strict Leibnizian sense but rather only so as to secure the explicative force of the reason for what it grounds, then one can have a cosmological argument whose conclusion does not amount to an *ens necessarium*. This, however, is out for question both for Leibniz and for Kant, and thus, almost inevitably, there comes up for them a linkage between the cosmological and the ontological argument. Yet while for Leibniz the ontological proof provides only the definition which allows us to understand how far the sufficient reason of everything really 'suffices', Kant claims that the cosmological proof, arriving as it does at the concept of an *ens necessarium*, merely *guides toward* the ontological proof which then carries the actual burden of securing the *ens necessarium*. For Leibniz, on the other hand, the ontological argument is primarily a complement for understanding the result of the cosmological proof—which is why he could suggest in the *Monadology* that both proofs are mutually independent. For Leibniz, the cosmological argument by itself

suffices for carrying the burden of proving the affirmation of the existence of an *ens necessarium*. Still: it does not clarify what such an *ens* is, or (in Kantian terms) how such an *ens* is 'possible'. That is achieved only by definitions such as *ens realissimum* or *ens perfectissimum*, which also provide the semantic content for identifying the sufficient reason with God. The fact that one can go on to derive an *ontological* argument from them only serves to confirm their value as interpretations of the result of the cosmological proof.

All that is quite contrary to Kant. Since transcendental idealism admits of no cosmological argument other than in the form of the 'cosmological idea', it was handy for Kant to seek the argumentative burden of the proof of God in the concept of the *ens necessarium*, or again in those definitions of God's essence which contain this concept. Thus, in Kant, only the ontological proof functions as a proof of God, whereas the other types of proofs (i.e. the cosmological and the teleological proof) have an introductory character at best.

To conclude, let us return to Kant's rejection of the ontological argument (*cf.* esp. A592ff./B620ff.). Even though nowadays this finding is sometimes contested (Hindrichs, 2011, § 82, p. 105f.), Kant's principal objection concerns the usage of the expression 'to be' (in the logical sense of 'there is'). Kant counters that in the ontological proof, this expression is used as a denomination of a (first-degree) property, even though this expression contributes nothing towards characterizing the given object (*cf.* the well-known statement at A599/B627: "A hundred actual dollars do not contain the least bit more than a hundred possible ones" [Kant, 1998, p. 567]), and thus it cannot designate a 'real' predicate. Since, however, the burden of the proof hinges upon this, the proof—so Kant—must fail.

It would not be of any use to list here all the arguments for and against that have been presented in the history of the ontological proof. For our purposes of the comparison with Leibniz, a few references will suffice. a) Genetic or 'causal' definitions (the preferred type of definition in Leibniz) (see *Discours de Métaphysique*, § XXIV [Leibniz, 1880, p. 449f.]) contain what they say, insofar as they contain the prescriptions for producing it. Thus, there definitely *are* concepts such that the reality of the things described by them is part of their definition. Since they pertain exclusively to mathematics and logic, they belong for Kant among pure concepts of possible experience, and thus do not establish a counter-example to his criticism of the ontological

argument. Still, Kant's suggestion that only real experience can decide about the fulfilment of concepts is misleading. b) Propositions such as 'God's essence includes existence' (see *Monadology*, § 44) do seem to designate the pertinent predicate expression in the relation of being contained, yet we do not find unequivocal statement regarding this point either in Leibniz or in other authors. On the contrary, there are good reasons for interpreting these formulations differently. c) Finally, the tools of modern logic allow us to demonstrate that the quantifier of existence *can* be made into a legitimate *first-degree* predicate which can then easily function as a property in the concept of an *ens* (Bromand, 2011, pp. 196-200). This fends off the logical objection formulated by Frege and often imputed to Kant as well. Therefore, the main task remains to understand what it means to say that something is of a 'nature' which allows it to necessarily be. The simple fact that 'existence' ought to be understood as a quantifier does not by itself demonstrate that such a thing is impossible or that it is impossible to form a concept of such a thing.

Due to Kant's linking up of the cosmological and the ontological proof, his refutation of the *ontological* proof adopts central significance. This presupposes, however, that Kant's reconstruction of this proof has general validity (i.e. that it encompasses all the variants of this proof). Kant did not even attempt to show this, and it is dubious whether he could succeed. If, however, his attempts at refuting individual variants does not persuade, what remains to reject the cosmological argument is exclusively Kant's starting point: transcendental idealism. However, it may well be imagined that transcendental idealism will fail to convince an adherent of natural theology that we can merely *believe* in God's existence but we cannot know it.

5. Conclusion

Kant's thesis that the cosmological and the ontological argument belong together, forming a program of proving God's existence, has been shown to be true for Leibniz. However, pace Kant, the reason is not that, by itself, the cosmological argument fails, but rather that Leibniz's requirement of the 'sufficiency' of reason is especially ambitious. According to it, nothing that functions as sufficient ground can itself be 'contingent' in any manner or form, even if it were in a manner different from that of the reality which it grounds. This is also the reason for the broad definition of 'reason' in Leibniz's 'principle of sufficient reason': it makes it possible to encompass

logical relationships of reason and its consequence, thus (as Kant saw correctly) allowing the transition to the ontological argument. However, since Kant's criticism of the cosmological argument clearly relies upon transcendental idealism as his philosophical stance, Leibniz is not bound to admit it. Yet even so, it remains a problem for him how are we to understand the concept of the *ens necessarium*, as resulting from the cosmological proof, and what kind of definition makes such a concept 'possible'. The concepts employed in the ontological proof function here as 'interpretaments' for the concept of the 'necessary being' such that they also allow us to understand the *ens necessarium* as 'God'. On the other hand, Kant's attempt to declare such a concept void and to refute the ontological proof that is connected with it depends far too much upon the alleged use of the expression 'to be' in this type of argument. Therefore, a Leibnizian stance does not have to be seen as refuted by Kant's attack. In any case, it remains a crucial task for everybody—both defenders and critics of the project of proving God's existence—to determine the meaning and the inherent constitution of the *ens necessarium*.

References

- Adam, C., and Tannery, P. (Eds.) (1996). *Œuvres de Descartes*. Vrin.
- Adorno, T. W. (1975). *Negative Dialektik*. Suhrkamp.
- Balestra, A. (2003). *Kontingente Wahrheiten. Ein Beitrag zur Leibnizschen Metaphysik der Substanz*. Königshausen & Neumann.
- Bromand, J. (2011). Kant und Frege über Existenz. In J. Bromand and G. Kreis (Eds.), *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel* (pp. 244-248). Suhrkamp.
- Craig, W. L. (1980). *The cosmological argument from Plato to Leibniz*. Macmillan.
- Cramer, W. (2010). *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*. Klostermann.
- Gutschmidt, H. (2014). *Objektive Ideen. Untersuchungen zum Verhältnis von Idee, Begriff und Begründung bei René Descartes und in der nachkartesischen Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Mohr Siebeck.
- Gutschmidt, H. (2016). Notio Dei. Descartes' "Antwort" auf Leibniz' Kritik am ontologischen Beweis. In W. Li (Ed.), *"Für unser Glück oder das Glück"*

anderer". *Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 18. – 23. Juli 2016*, Bd. II (pp. 609-617). Georg Olms.

Gutschmidt, H. (2019). Das *Ens necessarium* bei Leibniz und seinen Interpreten. *Studia Leibnitiana*, 51, 119-132.

Hindrichs, G. (2011). *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*. Klostermann.

Höffe, O. (2011). *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. C. H. Beck.

Kant, I. (1998). *Critique of pure reason*. Cambridge University Press.

Klimmek, N. F. (2005). *Kants System der transzendentalen Ideen*. Walter de Gruyter.

Leibniz, G. W. (1880). Discours de Métaphysique. In C. I. Gerhardt (Ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. 4 (pp. 427-463). Weidmann.

Leibniz, G. W. (1890). De rerum originatione radicali. In C. I. Gerhardt (Ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. 7 (pp. 302-308). Weidmann.

Leibniz, G. W. (2014). Monadology. In: Ll. Strickland (Ed.), *Leibniz' Monadology. A New Translation and Guide*. Edinburgh University Press.

Look, B. C. (2018). Arguments for the existence of God. In M. R. Antognazza (Ed.), *The Oxford handbook of Leibniz* (pp. 701-716). Oxford University Press.

Mojsisch, B. (Ed.) (1989). *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse von Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers*. Dieterich.

Oppy, G. (1995). *Ontological arguments and belief in God*. Cambridge University Press.

Pruss, A. R. (2009). The Leibnizian cosmological argument. In W. L. Craig and J. P. Moreland (Eds.), *The Blackwell companion to natural theology* (pp. 24-100). Blackwell.

Sobel, J. H. (2004). *Logic and theism. Arguments for and against beliefs in God*. Cambridge University Press.

Spinoza, B. (1984). *Die Ethik*. Reclam.

Received: 16/11/2022

Accepted: 03/08/2023

Kant's critique of the Wolffian 'mathematical method' and the ontological question of principles in the *Deutlichkeit* (1764)

JESSICA SEGESTA¹

Abstract

This paper examines some key aspects of Kant's critique of Wolffian mathematical method in the *Deutlichkeit* (1764). The aim is to show how the ontological question of principles underlies this critique. To do so, I will first show that Wolff identifies the mathematical method with a universal model of inquiry, which is based on the formal principles of rationalist ontology. I will therefore focus on a key element of this model, namely that of definition. In doing so, I will be able to show that it is precisely by looking at the process of definition that Kant makes his distinction between the synthetic model of mathematics and the analytic model of philosophy. Finally, I will show that for Kant, albeit differently, both these models are not reducible to the formal principles of rationalist ontology.

Keywords: Wolff, Kant, Mathematical method, Ontology, Metaphysics.

La crítica de Kant al 'método matemático' wolffiano y la cuestión ontológica de los principios en la *Deutlichkeit* (1764)

Resumen

Este artículo examina algunos aspectos clave de la crítica de Kant al método matemático wolffiano en la *Deutlichkeit* (1764). El objetivo es mostrar cómo la cuestión ontológica de los principios subyace a esta crítica. Para ello, mostraré en primer lugar que Wolff identifica el método matemático con un modelo universal de indagación en el que subyacen los principios formales de la ontología racionalista. Me centraré, por tanto, en un elemento clave de este modelo, a saber, el de la definición. Al hacerlo, podré mostrar que es precisamente observando el proceso de definición que Kant establece su distinción entre el modelo sintético de las matemáticas y el analítico de la filosofía. Por último, mostraré que en Kant ambos modelos, aunque de manera diferente, no son reducibles a los principios formales de la ontología racionalista.

Palabras clave: Wolff, Kant, Método matemático, Ontología, Metafísica.

¹ University of Palermo, Dipartimento di Scienze Psicologiche, Pedagogiche, dell'Esercizio Fisico e della Formazione. Contact: jessica.segesta@unipa.it. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9952-4132>.

1. Introduction

From the very beginning, Kant's production seems to be guided by the intention to prepare a 'reform of metaphysics' (de Boer, 2020), aimed at securing its cognitions to a certain and trustworthy form of knowledge. Already in his first work on the so-called 'living forces' (1747), Kant openly expresses the urgency of a methodical reflection on metaphysics and its alleged progress (AA 1:30). But it is only with the publication of the text of the *Nova Dilucidatio* (1755) that his dissatisfaction with the ontological assumptions of the '*Schulmetaphysik*' (see Wundt, 1924) becomes clearer and turns into an outright critique of its fundamental principles, aiming to show their inability to explain the empirical complexity of the real world. In particular, Kant questions the alleged supremacy of the principle of non-contradiction (AA 1:388), revealing its merely formal nature.² He then introduces two new principles—that of succession and that of coexistence—for the concrete application of the renewed principle of the determining ground (AA 1:411).

In this study, I will show that the ontological question of principles also underlies Kant's critique of the Wolffian mathematical method in the essay written for the competition announced by the Royal Academy of Sciences in Berlin for the year 1763,³ whose full title is: "Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral".⁴ I shall carry out this task as follows. I will begin in section 1.1. by introducing the Wolffian concept of mathematical method and showing that it is essentially a 'logical model' of inquiry, the structure of which follows that of rationalist ontology. In section 1.2. I will then focus on a key aspect of this method: the definition. In particular, I will briefly discuss the ways in which, according to Wolff, it is possible to acquire the definitions that underlie any demonstrative process. This will allow us to better focus on Kant's position with respect to both mathematics and philosophy. In section 2. I will indeed show that Kant's conception of mathematical inquiry differs from Wolff's,

² The formal character of this principle is clearly brought out in *Herder's Metaphysics* (AA 17:08).

³ The record of the discussion is dated May 28, 1761, and testifies that Professor Sulzer proposed the theme for the 1763 contest (cf. Winter, 1957, p. 633). The question consisted of an investigation into the evidence of the proofs of the truths of metaphysics. For a general overview of the topic, cf. Martínez (2018, pp. 238-242).

⁴ From Kant's letter to Formey (the secretary of the Royal Academy of Berlin) dated June 28, 1763, we learn that the latter received the Kantian manuscript at the end of December 1763. Regarding the methods and the timing of the composition of the work, see de Felice (2011, p. 166).

and that the way he interprets his definitional processes is what properly determines for his cognitions a kind of 'certainty' that cannot be traced back to the formal principles of the rationalist ontology. Finally, in section 3. I will discuss Kant's understanding of philosophical method and of his kind of certainty.

1.1. Wolff and the 'mathematical method'

In the *Deutlichkeit* Kant openly criticizes the Wolffian tradition for its use of the 'mathematical method' in philosophy. So let us first clarify exactly what Wolff meant by this expression. In fact, despite what the name might suggest, when one speaks of the mathematical method in relation to Wolff, one is not at all referring to an epistemological model typical of the mathematical disciplines. Wolff makes this quite clear in the preface to the *Aëreometria Elementa* (1968 [1709]): "the mathematical method is not said to be mathematical because of the fact that it is peculiar to the mathematical disciplines, but because so far only mathematicians have been able to take profit from it in their subjects" (GW, 2, p. 37).⁵

Similar words are used in the *Kurzer Unterricht von der mathematischen Lehrart*, a short essay placed at the beginning of the *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften* (1968 [1710]): "we call it mathematical, sometimes also the geometrical method, because until now almost only the mathematics, particularly in geometry, made use of it in all things in the most meticulous way" (GW, 1, 12, § 51; see also Marcolungo, 1989, pp. 11-38; Tutor, 2004, pp. 32-36).

Because of the confusion caused by this label, Wolff decided to discard it in his Latin works in favor of the more general and inclusive expression "*methodo scientifica pertractata*" (Basso, 2004, p. 51; Paolinelli, 1974, pp. 37-38). Indeed, behind such an evocative label lay the Wolffian ideal of a method of inquiry of universal value, that is, one that could be applied to all disciplines regardless of the diversity of their objects. In other words, for Wolff, to speak of 'mathematical method' was essentially to refer to a general model of inquiry that had already been successfully applied in mathematics, especially by the geometers.

⁵ References to Wolff's *Gesammelte Werke* will be given indicating division [*Abteilung*], volume [*Band*] and either page or paragraph number. English translation of the text is my own.

In this section I will focus on Wolff's mathematical method as a general scientific model that must be applied in philosophy in order to obtain knowledge that has the same kind of 'certainty' as that achieved by mathematics. As is well known, it is precisely against this idea of a universal and unique method⁶ for all sciences that Kant rages in *Deutlichkeit*. Before explaining the main features of this method, however, a brief statement should be made.

The idea of a universal methodology of knowledge, valid for all disciplines despite the differences in their objects, was certainly not a Wolffian invention. In fact, Descartes had already conceived of a similar idea (see Malter, 1979, pp. 576-577) under the name '*sapientia universalis*', and it was from him that Wolff probably drew his inspiration.⁷ Even for Descartes, there was indeed a *unique* and *universal* method of knowledge, particularly suited to the mathematical research, but not specifically mathematical. The uniqueness and universality of this method derive from the fact that all our cognitive faculties can be traced back to a single faculty: the so-called '*ingenium qua intellectus*' (Reg. XII). With due differences, even for Wolff it is possible and even necessary to follow a univocal methodology of investigation, since all our knowledge is ultimately traceable to a single faculty, that of thought in general.⁸ In light of this, one could say that Wolff's way of justifying the idea of a single and universal method capable of giving the same degree of certainty to all our knowledge is essentially the same as that of Descartes.⁹ In this regard, Rudolf Malter has spoken of a genuine "*monism de la méthode*" (1979, p. 577) as a central component of both Cartesian and Wolffian rationalism, and of what Kant's critique in the early 1760s was directed against the peculiar form that this had taken in Wolff's philosophy and more generally, in scholastic metaphysics.

⁶ In this regard, Vogt emphasizes Kant's methodological dualism in *Deutlichkeit* (2005, pp. 129-148).

⁷ According to Marco Paolinelli, E. W. von Tschirnhaus, not R. Descartes, was the real source of inspiration for the Wolffian method (1974, p. 8). For most commentators, Tschirnhaus would indeed have been the inventor of the "geometric" or "mathematical method" adopted by the School philosophers (see de Vleeschauwer, 1931, pp. 651-677; Wundt, 1924, p. 32). Martin Schönfeld argued against this these (1998, pp. 57-76).

⁸ J. I. G. Tutor has highlighted the fact that, for Wolff, the rules of the method are essentially the rules of logic, since the latter is "*eine deutliche Erklärung der natürlichen Art des Denkens*" (2018, pp. 86-87).

⁹ Since Descartes, the certainty of knowledge has been a quality associated with the legitimacy of the method used to obtain knowledge. In his *Discourse de la methode*, Descartes identifies four fundamental rules: the rule of evidence, the rule of analysis, the rule of synthesis, and finally the rule of enumeration.

The continuity between Descartes and Wolff is remarkable in terms of the ideal of a unique and universal method, and therefore deserves to be taken into a serious consideration. However, a detailed discussion of this issue is completely beyond the scope of this study. Rather, my aim here is to explore the underlying *ontological motives* that guided Kant's critique of Wolff's mathematical method within the *Deutlichkeit*. To do this, I will first show that when Wolff speaks of the mathematical method as a unique and universal method of inquiry, he is referring to a 'logical model' whose argumentative structure is capable of reproducing the real connections that reign in ontology. But let us proceed step by step.

Looking at the structure of Euclid's geometrical proofs, Wolff argues that in them one always "starts from the definitions, proceeds to the axioms, and from here to the theorems and the problems" (*Kurzer Unterricht*, GW, 1, 12, § 1). This would be the structure to be followed in any investigation according to the mathematical method. Wolff's aim, however, is not at all to derive a methodological scheme from the structure of the Euclidean proofs, but rather to recognize *in them* the application of a logical model¹⁰ that should become a universal standard of any scientific inquiry. For this reason, Wolff would reinterpret the structure of these proofs a few years later (Gava, 2018, p. 280). More precisely, in his *Deutsche Logik* (1968 [1712]),¹¹ he characterizes the structure of Euclid's geometric proofs as purely "syllogistic"¹² (GW, 1, 1, § 173) and identifies their basis in the principle of non-contradiction (GW, 1, 1, § 165). And it is this last point that, in my opinion, deserves special attention.

It is very important to remember that for Wolff, as for most of the other rationalists such as A. G. Baumgarten, the principle of non-contradiction is not just a principle of knowledge, but a truly ontological one. It is, in fact, a principle that expresses the 'being of things' even before it expresses their knowability (see Lorini, 2016, p. 53). It is not by chance that the notion of '*ens in genere*' that Wolff places at the root of his ontology is identified by its own possibility (*Philosophia prima*, § 135; see Effertz, 2018,

¹⁰ Wolff's idea is here that the mathematical arguments underlying Euclid's geometric demonstrations would be perfectly traceable to the logical principle of non-contradiction (see Basso, 2004, p. 54).

¹¹ Which original full title is: *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*.

¹² The influence of Leibniz was decisive in this respect (see Campo, 1939, p. 45; Corr, 1972, pp. 327-329). According to Lorini, it was precisely the re-evaluation of the syllogistic component that enabled Wolff in these years to embark on a path of emancipation of logic from mathematics (2016, pp. 50-51).

pp. 139-152), and the criterion for defining the latter is properly the non-contradictory status of its own concept (§ 85). Moreover, as is well known, for Wolff the principle of sufficient ground, which provides the reason for the intelligibility of all that is, would somehow be demonstrable¹³ from the principle of non-contradiction. This is, as Wolff himself explicitly argues, the basis of every possible demonstration (§ 54n.).

These brief considerations are sufficient to understand why Wolff, in a short essay entitled "*De habitu philosophie*" (1968 [1729]), admits that the argumentative structure used for mathematical demonstrations is basically "the result of the notion of entity which we have analyzed in the *philosophia prima*, plus other principles established there" (GW, 2, 34.1, § 8). This structure would, in fact, trace "the connection between determinant and determinate that reigns in ontology" (GW, 2, 34.1, § 8). The mathematical method to which Wolff refers would thus find its legitimation in the structure of entities themselves. For him, the order to be followed in scientific arguments always requires precise definitions and a strict connection between antecedent (determinant) and consequent (determined). Such a connection turns out not to be arbitrary, but absolutely necessary (de Felice, 2016, p. 94), insofar as it reproduces the so-called '*ordo rerum naturae*'. Indeed, in Wolff's view, the same certainty of Euclid's geometric proofs would be ensured by their own ability to reproduce such a connection between the natural things. And this is probably, to use Kant's words, the 'secret' of rigorous thinking that the Wolffian philosophers thought they could learn from the geometricians.

The unique Wolffian method would not be mathematical or geometric at all, but essentially an *ontological* one (Basso, 2004, p. 52). It is not, therefore, as it might seem, philosophy that must borrow the method from mathematics: for Wolff, it is the ontology, that is, the *philosophia prima*, that becomes the matrix of every demonstrative process and the basis of all certain knowledge.¹⁴ In this respect, the words of Paola Basso seem particularly relevant to me:

¹³ In the *Deutsche Metaphysik* we find three attempts in this direction (§ 10). In the *Ontologia*, however, Wolff recognizes the difficulties of such a demonstration and finally admits the axiomatic character of the principle of sufficient reason (§ 77). On this topic, see de Felice (2016, pp. 91-113).

¹⁴ This means that both mathematical and philosophical methods find their legitimation in the particular structure of the entity, since ontology is precisely what the entire Wolffian epistemology is based on (cf. de Felice, 2016, p. 94). Also, according to Paolinelli, the Wolffian mathematical method would

Here the relations seem to be reversed: it was no longer — as it had seemed — metaphysics that “borrowed” the geometric method, but geometry itself that followed a method derived from the structure of entities, a method that we could call, in other words, “ontological”! But not only that [...] ontology then turns out to be not only the matrix of the demonstrative method, but also the basis of all certain knowledge, since it was only the legislative discipline of what it is that could be above any doubt (2004, p. 52, my trans.).¹⁵

As we have seen, one of the key elements of Wolff's unique method is the syllogistic form of the demonstrative process. But no less important is another element that I have only mentioned so far: the definition. According to the Wolffian model, the definition is indeed the ‘starting point’ for the development of any demonstrative process, including that of philosophy. And it is precisely against this idea that Kant directs his critique in the *Deutlichkeit* (AA 2:293). In order to better understand this critique, it is then important to take a closer look at how Wolff understands the process that leads to the definition.

1.2. The definitions as the *starting point* of demonstrations

As I showed in the previous section, when Wolff speaks of ‘mathematical method’ he is properly referring to a logical model, firmly grounded in the ontological realm, that should become a universal standard for all scientific inquiry. In his *Deutsche Logik*, Wolff points out the key moments of this logical model: it always “starts from the definitions (*Erklärungen*), proceeds to the axioms (*Grundsätze*), and from here to the theorems (*Lehrsätze*)” (GW, 1, 12, § 1). In this order of operations, the definition is the starting point. So let us see what exactly Wolff means by it.

In the *Deutsche Logik*, Wolff identifies definitions with concepts that are clear, distinct, and complete (GW, 1, 1, p. 141). He then defines a “clear

ultimately be based on ontology and more specifically on the principle of non-contradiction and the principle of sufficient reason (1974, pp. 3-39). In this regard, W. Risse has spoken of a progressive “devaluation (*Abwertung*)” in the Wolffian estimation of mathematics, which is justified by the gradual clarification of the relations between mathematical method and its ontological foundations (1964, p. 583).

¹⁵ “Ecco che i rapporti sembrano capovolti: non era più – come era parso – la metafisica a ‘prendere a prestito’ il metodo geometrico, bensì la geometria stessa a seguire un metodo dedotto dalla struttura degli enti, un metodo che, in altre parole, potremmo chiamare ‘ontologico’! Ma non solo [...] l’ontologia si rivela poi, oltre che matrice del metodo dimostrativo, anche la base di ogni conoscenza certa dal momento che solo la disciplina legislatrice di ciò che è poteva essere al di sopra di ogni dubbio”.

concept" as one that we are able to apply in an appropriate way (GW, 1, 1, p. 126), even though we may not be able to discern all the notes [*Merkmale*] that the concept entails. We then speak of a 'distinct concept' when we have a clear representation of its notes that enables us to recognize the things to which it can be applied. Finally, if these notes are sufficient to apply the concept correctly in all circumstances, then the concept is "complete" (GW, 1, 1, p. 129). This is especially true for the "definition of words" or "nominal definitions" which, according to Wolff, provide an adequate basis for proof in the sciences (GW, 1, 1, p. 145).¹⁶ However, there is another aspect related to the definition that deserves special attention for the purposes of this study. It concerns the 'way' in which, according to Wolff, such clear, distinct, and complete concepts can be obtained.

In the *Deutsche Logik* (1713), Wolff argues that these concepts can be obtained either through the senses (GW, 1, 1, p. 124), or by abstracting what different concepts have in common (GW, 1, 1, pp. 136-137), or again by modifying a concept by adding some properties to it or by determining some of its properties in a different way (GW, 1, 1, p. 139). In the so-called *Lateinische Logik* (1968 [1728])¹⁷ these modes are reduced to three operations: 1. reflection, 2. abstraction, and 3. arbitrary determination (GW, 2, 1.2, § 716). In particular, reflection is used to obtain the concept of something that we have experienced through the senses. By abstraction, on the other hand, we are able to produce classes of concepts by recognizing what different concepts have in common. Finally, arbitrary determination allows us to 'create' new concepts by modifying or combining already known concepts in different ways.

It is not my intention to go into a detailed analysis of the above processes. I will simply point out that, according to Wolff, there are different ways of acquiring such clear, distinct, and complete concepts of things (nominal definition) or of their origin (real definition), which are the starting point of any demonstrative process. In this regard, two elements are particularly relevant to our investigation: 1) for the acquisition of the

¹⁶ In this regard, Gabriel Gava emphasizes that this sentence should not be understood as claiming that we need only "nominal definitions" in science, but rather that scientific definitions must always include a "nominal" part that identifies the fundamental features of a concept by means of analysis (2018, p. 281).

¹⁷ Which full original title is: *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata, et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere.*

elementa definitionum, Wolff uses analytical tools that appeal to experience,¹⁸ but also 'synthetic' procedures, such as the arbitrary determination of concepts; 2) according to Wolff, there is no a specific discipline that is devoted to the acquisition of definitions (Malter, 1979, p. 580). Indeed, logic, for its part, would only provide the general principles according to which a concept satisfies the formal requirements of definition, but it is not the *Organon* that produces them. Nor can ontology (*philosophia prima*) be the discipline devoted to such a task: it always proceeds in a demonstrative way, i.e., starting from definitions.

Keeping these two elements in mind will allow us to better focus on Kant's position within *Deutlichkeit*. More specifically, with regard to point 1), I will show that it is precisely by excluding analytic operations from the definitional process of mathematics, that Kant identifies a kind of certainty for its cognitions that cannot be explained by recourse to the formal principles of rationalist ontology alone. With regard to point 2), I will then show that, for Kant, it is a particular kind of analysis, which does not lead to definitions, that is the main task of the general metaphysics.

2. Kant and the *synthetic method* of mathematics

Kant's position on the question posed by the Berlin Academy of Sciences is well known. It can be summarized as follows: it is not possible to make use of the mathematical method in philosophy, and indeed nothing has been more harmful to it than the imitation of it (see AA 2:283). Nevertheless, when Kant speaks of the mathematical method, he has something different in mind than Wolff (Gava, 2018, p. 284).¹⁹ However, this does not affect the value of the Kantian critique. But let us see more in detail.

Like Wolff, Kant argues that mathematics must have definitions as its starting point: "In mathematics I begin with the definition of my object, for example, of a triangle, or a circle, or whatever" (AA 2:283). In mathematics

¹⁸ Even if for Wolff it is possible to obtain concepts by arbitrary determination, for him definitions are for the most part definitions of *empirically given* concepts (cf. Engfer, 1982, pp. 173-193). L. Cataldi Madonna also emphasizes the role of experience in the process of acquiring Wolffian definitions (2001, chaps. 1-2; 2007). Rudolph, for his part, argues that it is not a single experience, but an "*Erfahrungszusammenhang*" that counts as a premise in Wolff's proofs (2007, p. 15-24). On this topic see also de Felice (2011, pp. 173-193).

¹⁹ In this regard, Langbehn argued that Kant's critique in the *Deutlichkeit* is not at all directed against the Wolffian mathematical method (2014, pp. 17-40).

the definition is indeed the "first thought" (AA 2:281).²⁰ I can have of the thing being defined. However, Kant's view of mathematical definitions is quite different from Wolff's. The latter argued that the definitions posed at the beginning of a demonstrative chain should be the result of an analysis of the 'essential marks' of the concept. This means that, for Wolff, mathematics always involves operations of an analytic nature, such as reflection and abstraction (see, for example, GW, 1, 12, §§ 17, 20). Kant, on the other hand, completely excludes the use of such a kind of operations within mathematical knowledge. In the first reflection of the *Deutlichkeit* we read:

There are two ways in which one can arrive at a general concept: either by the *arbitrary combination* of concepts, or by *separating out* that cognition which has been rendered distinct by means of analysis. Mathematics only ever draws up its definitions in the first way. For example, think arbitrarily of four straight lines bounding a plane surface of that the opposite sides are not parallel to each other. Let this figure be called a trapezium (AA 2:276).

And also: "For mathematics never defines a given concept by means of analysis; it rather defines an object by means of arbitrary combination" (AA 2:280).

According to Kant, the general concepts from which mathematics starts its proofs can only be obtained by 'arbitrary connection' [*willkürliche Verbindung*] of other concepts. In order to describe the way in which mathematics can arrive at its 'general concepts' [*allgemeinen Begriffe*], Kant therefore refers to a very specific strategy among those mentioned by Wolff: the arbitrary determination.²¹ But Kant understands this in a different way. As Gabriele Gava has well pointed out, for him the arbitrary combination "is not only a method of *obtaining* concepts, but also a way of *defining* them" (2018, pp. 287-288). That is to say, in Kant's view, the act of acquiring concepts and the act of defining them are in somehow perfectly congruent in mathematics.

²⁰ Kant's identification of the definition as the starting point for mathematical demonstration reflects his acceptance of Euclid's model of demonstration (Gava, 2018, p. 287). In philosophy Kant opposes this method to that used by Newton in the natural sciences.

²¹ H. J. Engfer suggests that this idea of the arbitrary combination of concepts derives from the notion of the so-called *ars combinatoria* (1982, p. 64).

The concept which I am defining is not given prior to the definition itself; on the contrary, it only comes into existence as a result of that definition. Whatever the concept of a cone may ordinarily signify, in mathematics the concept is the product of the arbitrary representation of a right-angled triangle which is rotated on one of its sides. In this and in all other cases the definition obviously comes into being as a result of synthesis (AA 2:276).²²

Conceptual analysis, which for Wolff was essentially the canon (Malter, 1979, p. 582) of procedures for obtaining definitions, is here completely excluded by Kant. For him, the fact that mathematics can begin its proofs with the definitions is closely related to the *synthetic origin* of its general concepts:

In mathematics, the definitions are the first thought which I can entertain of the thing defined, for my concept of the object only comes into existence as a result of the definition (*durch die Erklärung allererst entspringt*). It is, therefore, absolutely absurd to regard the definitions as capable of proof (AA 2:281).

All of this, as we have seen, is very far from what Wolff had in mind when he spoke of 'mathematical method' and Kant was of course aware of this. He shows this when he openly refers to Wolff as one of those who erroneously claim to look at the geometrical questions "with a philosophical eye" (AA 2:277); that is, to use analytical strategies in order to define their mathematical concepts.

The different ways in which Wolff and Kant respectively interpret the process of obtaining and defining concepts obviously have consequences that affect the nature of the certainty of the mathematical proofs. For Wolff, the arbitrary composition that allows the acquisition of concepts is not identified with a particular method of definition: this always requires an analytical process. And it is on the basis of such "analytical definitions" that

²² In the *Critique of pure reason*, as is known, Kant further characterizes this synthetic method of definition, for which he will use the term "construction" (KrV, B741). This method, as it will explain in the *Transcendental doctrine of method*, would have been able to guarantee the "objective reality" of concepts insofar as it would provide their a priori representation in the pure intuition (KrV, A729/B757). In the early 1760s, Kant has not yet adopted the idea of a priori intuition, but it is already quite clear that for him sensible representation plays a crucial role in the demonstrative process of mathematics. It is not by chance that Kant speaks of the use of "figures" and other "visible signs" (AA 2:279) to express the general mathematical concepts *in concreto*.

mathematics proceeds in its deductions, following a syllogistic chain capable of reproducing the "connection between determinant and determinate that reigns in ontology" (GW, 2, 34.1, § 8). As we have seen in the previous sections, according to the Wolffian model, it is precisely the necessary character of this connection on which the certainty of mathematical proofs depends. On the contrary, the way in which Kant interprets mathematical definitions shows us that for him the certainty of this discipline is in no way traceable to the 'logic' of the rationalist ontology.²³ Indeed, although Kant agrees with Wolff about the centrality of the formal principles of identity and non-contradiction to the development of mathematical syllogisms,²⁴ for him they are not capable of *grounding* any kind of demonstration.

For on their basis alone it really is not possible to prove anything at all (*kann wirklich gar nichts bewiesen werden*). Propositions are needed which contain the intermediate concept by means of which the logical relation of the other concepts to each other can be known in a syllogism. And among these propositions there must be some which are the first (AA 2:295).

According to Kant, at the basis of every deductive process are indeed 'indemonstrable propositions' [*unerweisliche Sätze*],²⁵ or rather propositions that do not require any demonstration. In mathematics, in particular, these propositions are such that, "even if they admit of proof elsewhere, they are nonetheless regarded as immediately certain (*gewiß*) in this science" (AA 2:281). These propositions, because of the synthetic nature of the mathematical processes, actually coincide with the "first indemonstrable concepts of the things defined" (AA 2:296). And these concepts are properly such for Kant because they are somewhat *a priori given* by their own definitions (*cf.* Lorini, 2016, pp. 123-124). In the case of philosophical knowledge, as we shall see, things are quite different.

²³ In this respect, Paola Basso speaks of an "ostensive" certainty of the geometric proofs, which lies in the fact that in them one does not have to resort to an external "ground" (2004, pp. 61-63).

²⁴ Indeed, for Kant, mathematics shares with metaphysics the so-called "formal part" of judgment: "In both metaphysics and geometry, the formal element of judgments exists by virtue of the laws of agreement and contradiction" (AA 2:296).

²⁵ With the adjective *unerweislich*, Kant does not want to express an absolute indemonstrability, for which the term *unbeweislich* is used in his lectures (Lorini, 2016, p. 122). On the distinction between *unerweislich* and *unbeweislich*, *cf.* Koriako (1999, p. 33); Tonelli (1959, p. 208).

3. The philosophical method according to Kant

The element that best exemplifies Kant's critique of the Wolffian 'methodological monism' is undoubtedly that of definition. For Kant, in fact, the main difference between mathematics and philosophy is that for the former, the definition is the starting point of its demonstrations, whereas for the latter, it is "nearly always the last thing I come to know" (AA 2:283).²⁶ This is one of the main theses of the *Deutlichkeit*, which will remain essentially unchanged into the *Critique of pure reason* (A727-732/B755-760; see Caimi, 2012, pp. 5-16).

The reason why it is not possible to begin with definitions in the field of philosophical knowledge, and especially in metaphysics, is very clear for Kant: in metaphysics "one starts with what is the most difficult [...] with possibility, with existence in general, with necessity and contingency, and so on" (AA 2:289), i.e. with the most complex and difficult to understand concepts due to their high level of abstraction (AA 2:279). The main mistake of the 'school philosophers' was to confuse the abstract concepts with which philosophy begins with simple concepts: according to Kant, this is the main reason why it was thought possible to proceed in metaphysics as in mathematics. Referring to those who advocate the Wolffian model of the '*mathematice philosophari*', Kant writes:

Those who practice philosophy in this vein congratulate each other for having learnt the secret of thorough thought from the geometers. What they do not notice at all is the fact that geometers acquire their concepts by means of synthesis, whereas philosophers can only acquire their concepts by means of analysis – and that completely changes the method of thought (AA 2:289).²⁷

A complete change in the "method of thought", i.e. the rejection of the Wolffian ideal of methodological monism (Malter, 1979, p. 586), is a necessary step to ensure the certainty of metaphysical knowledge. Because of the nature of the philosophical concepts, a very specific method is required,

²⁶ Kant also points out that what are commonly called philosophical definitions are often nothing more than determinations of a grammatical nature (AA 2:277).

²⁷ R. Malter argued that this change in the "method of thought" would be the first step towards that "revolution in the way of thinking" in the metaphysical sphere that would be definitively sanctioned with the *Critique of pure reason* (1979, p. 586).

in no way comparable to the axiomatic model of mathematics, which moves from simple concepts to more complex ones through a progressive chain of deductions. To envisage this change, Kant explicitly draws on the model introduced by Newton²⁸ in the natural sciences.

Newton's method maintains that one ought, on the basis of certain experience [...] to seek out the rules in accordance with which certain phenomena of nature occur [...]. Likewise in metaphysics: by means of certain inner experience, that is to say, by means of an immediate and self-evident inner consciousness, seek out those characteristic marks which are certainly to be found in the concept of any general property. And even if you are not acquainted with the complete essence of the thing, you can still safely employ those characteristic marks to infer a great deal from them about the thing in question (AA 2:286).²⁹

The epistemic model described by Kant establishes that in metaphysics one must begin by seeking what we are given to know in a *certain* and *immediate* way about the "abstract concept of an object" (AA 2:289), even though one can never have a complete knowledge of it. That is, even one can never have a cognition of it that fully satisfies the criteria of the definition. For Kant, in fact, the main tool of metaphysics is a kind of 'conceptual analysis' that does not aim at definition at all. It is an analytical process that actually consists in breaking down [*zergliedern*] already given concepts (AA 2:276) into their simplest elements. That means that, if the task of mathematics is to combine and compare concepts in order to see what can be deduced from them, that of philosophy is the opposite: its task is "to analyse concepts which are given in a confused fashion, and to render them complete (*ausführlich*) and determinate (*bestimmt*)" (AA 2:278).

In fact, in all philosophical disciplines, and especially in metaphysics, both the distinctiveness of cognitions and the possibility of drawing valid conclusions depend on this kind of analysis. But far from leading to the

²⁸ According to Kant, it was Newton who made it possible to organize physics in a systematic way, transforming the "chaos of its hypotheses into a secure procedure based on experience and geometry" (AA 2:275). And it is this that he takes as an example (*cf.* Lorini, 2016, p. 116; Martínez, 2018, p. 256). This does not mean that Kant affirmed the theses of the physicist, as the notes of physics lectures and texts published by Kant in the pre-critical period show (*cf.* Watkins, 2012, pp. 429-437).

²⁹ According to Tonelli, the experience to which Kant refers here would be similar to the "inner evidence" of which Crusius spoke (1955, p. 229). Cicatello, for his part, speaks of a conceptual experience *sui generis*, through which the notes of the concepts are immediately given to our conscience (2012, p. 85).

definition of general concepts, philosophical analysis inevitably leads us to *notiones* which, because of their simplicity³⁰ can no longer be analyzed.

It is obvious from the start that the analysis will inevitably lead to concepts which are unanalysable. These unanalysable concepts (*unauflösliche Begriffe*) will be unanalysable either in and for themselves or relatively to us. It is further evident that there will be uncommonly many such unanalysable concepts, for it is impossible that universal cognition of such great complexity should be constructed from only a few fundamental concepts (AA 2:280).

Among these concepts, Kant includes those that are difficult to analyze—such as the concept of “representation”, that of “being next to the other” and that of “being after the other”—and those that can only be partially analyzed, such as the concepts of space and time (AA 17:250; Refl. 3709). In both cases we are dealing with notions that are insoluble for us.³¹ Such conceptual data would correspond to the content, i.e. the *material* of those “indemonstrable propositions” (Cicatello, 2012, p. 85) on which the philosophical analyses are based. Kant emphasizes their importance by arguing that the primary task of higher philosophy, i.e. ontology “consists in seeking out these indemonstrable fundamental truths” (AA 2:281). For Kant, this is a ‘preliminary exercise’³² whose importance in metaphysics has been completely underestimated by the rationalist philosophers.

In metaphysics, then, the same is true as in mathematics: in neither discipline is it possible to prove anything by reference to the *formal principles* of logic alone.³³ In both disciplines it is indeed necessary to appeal to indemonstrable propositions—which Kant also calls ‘material principles’³⁴—as

³⁰ These concepts seem to correspond to the “very simple concepts” of which Kant speaks in the *Nova Dilucidatio* (AA 1:390). See also *Logik Jäsche*, AA 9:59; *Logik Blomberg* AA 24: 109.

³¹ This seems to be consistent with what is reported in Kant’s lectures of these years. Indeed, *Herder Metaphysics* mentions a ‘new plan’ [*neue Plan*] for metaphysics in which the insoluble principles of ontology are appealed to by recourse to principles that are insoluble for us (AA 28:155-158). This proximity between the two works has been pointed out by Koriako (1999, p. 32).

³² We must not forget that Kant does not deny *tout court* the possibility of proceeding by synthesis even in metaphysics. Rather, he is concerned with the idea that this synthetic procedure can only take place after a preliminary exercise of an analytic nature on the concepts (see AA 2:290).

³³ For Kant, this applies to both the theoretical and the practical spheres (see AA 2:299).

³⁴ According to what is reported in Kant’s lectures, and also in some of his handwritten reflections, a material principle is that which contains an ‘intermediate concept’ [*Mittelbegriff*] by virtue of which it becomes possible to determine the union of a subject with a predicate which is not (analytically) contained in its concept (cf. *Met. Herder* AA 17:08; see also Refl. 3710, AA 27:251). Kant’s printed

the basis for their conclusions. But if in mathematics such propositions correspond to the definitions of the concepts, in metaphysics they must indicate the *primary data*, that is, those 'material elements' which present themselves in the form of an immediate and evident experience. For Kant, it is these that provide a secure *ontological basis* for metaphysical knowledge.³⁵

In both [metaphysics and geometry] indemonstrable propositions constitute the foundation on the basis of which conclusions are drawn. But whereas in mathematics the definitions are the first indemonstrable concepts of the things defined, in metaphysics the place of these definitions is taken by a series of indemonstrable propositions which provide the primary data. Their certainty may be just as great as that of the definitions of geometry. They are responsible for furnishing either the stuff, from which the definitions are formed, or the foundation, on the basis of which reliable conclusions are drawn (AA 2:296).

By virtue of this reference to the primary data, metaphysical propositions can attain a degree of certainty like that of geometrical definitions, but of a very different kind. In many cases,³⁶ metaphysical knowledge can indeed achieve a high degree of certainty in terms of 'conviction', but it cannot—and will never be—able to boast the demonstrative evidence that is proper to the mathematical proofs. In this respect, some authors have spoken of Kant's explicit rejection of the so-called 'myth of demonstrability' in philosophy (see Basso, 2004, pp. 190-191). A more than an emblematic case, in this sense, is offered to us in the *Beweisgrund* (1762). In this work, as is well known, Kant brings into play the analytic model proposed in the *Deutlichkeit* (cf. Cicatello, 2012, pp. 86-89) in order to provide not a demonstration, but rather a possible 'argument' in support of a demonstration of God's existence. After all, as Kant himself openly admits: "It is absolutely necessary that one should convince oneself that God exists",

and lecture texts suggest that he included among these principles, for example, Crusius' principle of "*ubi et quando*" (AA 2:76; AA 17:09).

³⁵ In this regard, Cassirer wrote: "Only through this continuous relation to the "given" of inner and outer experience does the metaphysical concept receive its relative validity" ["Nur durch diese durchgängige Beziehung auf das „Gegebene“ der inneren und äußeren Erfahrung erhält der metaphysische Begriff seine relative Gültigkeit"] (1921, p. 73).

³⁶ For example, within the framework of the *Deutlichkeit* Kant excludes that such a degree of certainty can be achieved in the moral sphere with the actual constitution of its principles (AA 2:298-299).

but "that His existence should be demonstrated [...] is not so necessary" (AA 2:163).

4. Conclusions

Through this analysis, I have attempted to show that Kant's main polemical target within the *Deutlichkeit* is once again the formal principles of rationalist ontology. More specifically, I have tried to show that this is essentially what underlies Kant's critique of Wolffian mathematical method.

In the first part of this essay, I have indeed shown that the same Wolffian concept of 'mathematical method' actually refers to a universal model of inquiry that can be traced back to the logical principles of rationalist ontology. I then went on to analyze one of the key elements of this method: the definition. According to Wolff, in fact, every demonstrative process necessarily begins with the definitions. And it is against this idea that Kant openly rails in the *Deutlichkeit*. This analysis has shown us that for Wolff it is possible to acquire definitions both through the logical analysis of concepts and through their arbitrary determination.

Continuing our investigation, we have seen that Kant would have clearly distinguished between the 'synthetic' method of mathematics and the 'analytic' method of philosophical knowledge by separating and *reinterpreting* the Wolffian processes of conceptual analysis and arbitrary determination. By highlighting the salient aspects of these two processes in Kant, I have thus shown that, according to Kant, neither mathematical nor philosophical knowledge can be explained by the recourse to the 'formal principles' of rationalist ontology. In both cases, it is indeed necessary to appeal to indemonstrable propositions or material principles, whose different nature—synthetic for mathematics, analytic for philosophy—it is what determines a different kind of 'certainty' of their cognitions.

References

- Basso, P. (2004). *Il secolo geometrico. La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*. Casa Editrice Le Lettere.
- Caimi, M. (2012). Application of the doctrine of method in the critical examination of reason. *Studia Kantiana*, 13, 5-16.

- Campo, M. (1939). *Cristiano Wolff E Il Razionalismo Precritico*. Vita e Pensiero.
- Cassirer, E. (1921). *Kants Leben und Lehre*. Bruno Cassirer.
- Cataldi-Madonna, L. (2001). *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus. Die philosophia experimentalis universalis*. Olms.
- Cataldi-Madonna, L. (2007). Erfahrung und Intuition in der Philosophie von Christian Wolff. In J. Stolzenberg and O. P. Rudolph (Eds.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, vol. 2 (pp. 173-193). Olms.
- Cicatello, A. (2012). *Ontologia critica metafisica. Studio su Kant*. Mimesis.
- Corr, C. A. (1972). Christian Wolff's treatment of scientific discovery. *Review of History of Philosophy*, 10, 323-334.
- de Boer, K. (2020). *Kant's reform of metaphysics: The Critique of pure reason reconsidered*. Cambridge University Press.
- de Felice, F. (2011). Il problema del metodo nella *Deutlichkeit*. In L. Cataldi Madonna and P. Rumore (Eds.), *Kant und die Aufklärung. Akten der Kant-Tagung in Sulmona, 24.- 28. März 2010*. Georg Olms Verlag.
- de Felice, F. (2016). Il principio di ragion sufficiente: considerazioni sulla concezione wolffiana. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 108(1), 91-113.
- de Vleeschauwer, H. J. (1931). La genèse de la méthode mathématique de Wolff. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 11, 651-677.
- Effertz, D. (2018). Ontologie. In R. Theis and A. Aichele (Eds.), *Handbuch Christian Wolff* (pp. 139-152). Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Engfer, H.-J. (1982). *Philosophie als Analysis*. Frommann-Holzboog.
- Gava, G. (2018). Kant, Wolff and the method of philosophy. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 8, 271-303.
- Kant, I. (1902-). *Kants Gesammelte Schriften*. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, vol. 1-29. Walter de Gruyter.
- Koriako, D. (1999). Kants Philosophie der Mathematik. In *Kant-Forschungen*, vol. 11. Felix Meiner Verlag.

- Langbehn, L. (2014). La concepción kantiana del método matemático en su escrito *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral*. In M. Caimi (Ed.), *Temas kantianos* (pp. 17-40). Prometeo Libros.
- Lorini, G. (2016). *Fonti e Lessico dell'ontologia kantiana. I Corsi di Metafisica (1762-1795)*. Edizioni ETS.
- Malter, R. (1979). L'analyse comme procédé de la métaphysique. *Archives de Philosophie*, 42, 575-591.
- Marcolungo, F. L. (1989). Wolff e il problema del metodo. In S. Carboncini and L. Cataldi Madonna (Eds.), *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff* (pp. 11-38). Il Cannocchiale.
- Martínez, L. (2018). *Kant y el concurso de la Academia de Ciencias de Berlín en 1763*. In H. Pringe (Ed.), *Investigaciones Kantianas. Homenaje a Juan Bonaccini* (pp. 237-258). UFPE.
- Paolinelli, M. (1974). Metodo matematico e ontologia. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 68(1), 3-39.
- Risse, W. (1964). *Die Logik der Neuzeit*. Frommann-Holzboog.
- Rudolph, O. P. (2007). Das Fundament des Wolffschen Systems der Philosophie. In J. Stolzenberg and O. P. Rudolph (Eds.), *Christian Wolff und die Europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, vol. 2 (pp. 15-24). Hildesheim.
- Schönfeld, M., (1998). Dogmatic metaphysics and Tschirnhaus's methodology. *Journal of the History of Philosophy*, 36(1), 57-76.
- Tonelli, G. (1955). *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psico-empirica: Studi sulla genesi del criticismo 1754-1771 e sulle sue fonti*. Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino.
- Tonelli, G. (1959). *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*. Edizioni di Filosofia.
- Tutor, J. I. G. (2004). *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*. Olms.
- Tutor, J. I. G. (2018). *Philosophiebegriff und Methode*. In R. Theis and A. Aichele (Eds.), *Handbuch Christian Wolff* (pp. 73-91). Springer Fachmedien Wiesbaden.

Vogt, W. (2005). *Moses Mendelssohns Beschreibung der Wirklichkeit menschlichen Erkennens*. Cord-Friedrich Berghahn.

Watkins, E. (2012). The early Kant's (anti-) Newtonianism. *Studies in History and Philosophy of Science*, 44(3), 429-437.

Winter, E. (Ed.) (1957). *Die Registres der Berliner Akademie der Wissenschaften 1746- 1766*. Akademie-Verlag.

Wolff, C. (1968). *Gesammelte Werke*. Olms.

Wundt, W. (1924). *Kant als Metaphysiker*. Enke.

Received: 14/08/2023

Accepted: 04/10/2023

Kant and Jakob facing Mendelssohn's new proof for the existence of God: A case of misunderstanding

ROGELIO ROVIRA¹

Abstract

After an overview of Mendelssohn's catalogue of proofs for the existence of God, a detailed analysis of his new and original proof from the imperfectness of our self-knowledge, set out in *Morning hours*, is offered. Kant's and his disciple Jakob's criticisms are then stated. The former refers very briefly to the Mendelssohnian proof on two occasions. The latter, instead, scrutinises it thoroughly in his *Examination of Mendelssohn's Morning hours*. The main result of this confrontation is that Kant and Jakob fail to adequately assess the peculiarity and novelty of Mendelssohn's proof since both thinkers interpret the proof as being based not so much on the imperfection of our self-knowledge as on the demands of our reason in thinking the possible and the actual.

Keywords: Moses Mendelssohn, Ludwig Heinrich Jakob, Imperfection of self-knowledge, Possibility, Actuality.

Kant y Jakob ante la nueva prueba de Mendelssohn sobre la existencia de Dios: Un caso de malentendido

Resumen

Tras una revisión del catálogo de pruebas de Mendelssohn a favor de la existencia de Dios, se ofrece un análisis detallado de la nueva y original prueba que expone en *Horas matinales* y que construye a partir de la imperfección del conocimiento de nosotros mismos. A continuación, se exponen las críticas de Kant y de su discípulo Jakob. El primero se refiere muy brevemente a la prueba mendelssohniana en dos ocasiones. El segundo, en cambio, la analiza a fondo en su *Examen de las horas matinales de Mendelssohn*. El principal resultado de esta confrontación es que Kant y Jakob no valoran adecuadamente la peculiaridad y novedad de la prueba de Mendelssohn, ya que ambos pensadores interpretan que la prueba no se basa tanto en la imperfección del conocimiento de nosotros mismos cuanto en las exigencias de nuestra razón al pensar lo posible y lo real.

¹ Faculty of Philosophy. Complutense University of Madrid. Contact: rovira@filos.ucm.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2815-9470>. Work on this paper was carried out within the research project PID2020-115142GA-I00, financed by the Spanish Ministry of Science and Innovation.

Palabras clave: Moses Mendelssohn, Ludwig Heinrich Jakob, Imperfección del conocimiento de sí mismo, Posibilidad, Realidad.

1. Introduction

Few philosophers have explored with more rigour and originality than Mendelssohn the two possible ways of proving the existence of God, “the extraordinary and nonpareil path” from the possibility of a necessary being to its actuality, and the “easiest” path founded on “an experiential proposition” (Mendelssohn, 1764a, pp. 294, 299; 1997, pp. 275, 281). The accuracy, depth, and novelty of Mendelssohn’s efforts in natural theology were even eloquently testified at the time by the praise of thinkers who were not exactly supporters of his philosophy, as was the case with Kant’s early disciples.² It is worth considering briefly the Mendelssohnian catalogue of theistic proofs.

In the Wolffian tradition two *a priori* arguments are mainly considered, the Leibnizian proof from eternal truths, and the argument that Kant later called ‘ontological’. In his review of Lambert’s *New Organon*, Mendelssohn had occasion to express his doubts concerning the first proof, since “the inference from the possibility of representations to the existence of a representing being still seems to pose some difficulty” (1766, p. 45). Only the ‘ontological’ or Cartesian proof is regarded by Mendelssohn as fully cogent. He devoted long meditations to this proof both in his 1764 essay *On evidence in metaphysical sciences* (1764a, pp. 300-301; 1997, pp. 281-283) and in a short and unpublished paper, “The existence of God proved a priori” (1778).³ In his *Morning hours* Mendelssohn (1785, pp. 148-157; 2011, pp. 109-115) again defends the ontological proof by providing an accurate and

² See, for instance, Reinhold (1790, p. 142). For an overall exposition of Mendelssohn’s proofs for the existence of God (with mentions of Kant’s and some of his disciples’ assessments of the *Morning hours*), see Altmann (1975). Guyer (2020, pp. 75-102, 141-145) offers an interesting comparison between Mendelssohn’s and Kant’s positions facing the proofs for the existence of God. For an exposition of Mendelssohn’s proofs for God’s existence in the *Morning hours* and the Kantian project of “transformation of the proofs for the existence of God”, see König (2020, esp. pp. 90-129).

³ Altmann (1973, pp. 322-327; 1975, pp. 23-25) was the first to draw attention to this essay.

complete refutation of Kant's criticisms, although without mentioning the philosopher's name (Rovira, 2017).

Mendelssohn distinguishes two kinds of *a posteriori* proofs: those relying on the testimony of the external senses and those based upon the experiences of the inner sense. This classification does not coincide with Kant's distinction between the 'physico-theological' and the 'cosmological' proof. Kant's classification is made indeed with a different criterion, that of the "determinate" or "indeterminate" experience, which ultimately amounts to the distinction between matter and form of experience (KrV, A590/B618; 1998, p. 563), in such a way that for Kant the cosmological proof in all its possible forms is ultimately a transcendental proof, i.e. a non-empirical argument (KrV, A614/B643; 1998, p. 575).⁴

Mendelssohn divides the proofs relying on an empirical proposition concerning objects of external perception into three main classes: those based upon the *beauty and order* either in the visible parts of the world or in the laws of motion; those based upon the *purposes in nature*; and those based upon the *contingency* of the world. The first two types are briefly discussed in the 1764 prize essay. Mendelssohn's judgement is blunt: these proofs lack "a great deal for demonstrative certainty", although they all produce "practical conviction" (1764a, pp. 312-313; 1997, pp. 292-293). In his *Morning hours* Mendelssohn discusses two arguments based upon the contingency of the world. The first proof relies on the impossibility of the world existing without beginning or end in order to infer the existence of a necessary and eternal being. Mendelssohn takes up the criticisms of 'many philosophers' which clearly point out the unsatisfactory nature of this argument (1785, pp. 91-94; 2011, pp. 67-68). However, he considers himself justified to infer "the existence of the necessary and immutable from the existence of the contingent and mutable", without needing to presuppose the impossibility of a beginningless world (1785, p. 95; 2011, p. 69). In his formulation of this second proof from contingency, Mendelssohn draws on Leibniz's thought in an attempt to show that the dependency of the contingent

⁴ Kant's ultimate identification of the criterion of determinate and indeterminate experience with the distinction between matter and form of experience makes it impossible to accept that in the *Morning hours* Mendelssohn agrees with Kant in classifying the possible kinds of proofs for the existence of God, as König (2020, pp. 91-92) argues.

being's existence upon the necessary being ultimately relies on "the necessary being's approval and free choice" (1785, p. 97; 2011, p. 70).

In general, Mendelssohn considers the proofs for God's existence based upon the information of outer senses less compelling than those relying on the testimony of the inner sense, because "what the senses perceive of external things is dubious" (1764a, p. 294; 1997, p. 275). For this reason, both in the essay *On evidence* and in the *Morning hours* Mendelssohn proposes a formulation of the proof from contingency that rests on "the immediate feeling of my own existence", which is "beyond all doubt" (1785, p. 141; 2011, p. 103). In this proof, one infers "from the undeniable intuitive proposition 'I think' to my actuality and from this to the actuality of a necessary being, by means of the principle of sufficient reason" (Mendelssohn, 1764a, p. 299; 1997, p. 281).

Despite his professed ignorance of Kant's criticism of rational theology—if we are to believe his words in the prologue to his *Morning hours*—Mendelssohn could not have ignored two facts. The first one is that, in the *Critique of pure reason*, Kant summarises the so-called "cosmological argument" for the existence of God in much the same way as Mendelssohn himself, "If something exists, then an absolutely necessary being also has to exist. Now I myself, at least, exist; therefore, an absolutely necessary being exists" (KrV, A604/B633; Kant, 1998, p. 570). The second fact is that Kant's main objection against this proof is that it does not by itself prove that an absolutely necessary being is also the most real being, i.e. God. In order to be cogent, the proof would have to presuppose that from the concept of an *ens realissimum* the concept of an *ens necessarium* may be inferred—"a proposition the ontological proof asserted" (KrV, A606-607/B634-635; 1998, p. 571). Therefore, Kant claims, "it is really only the ontological proof from mere concepts that contains all the force of proof in the so-called cosmological proof" (KrV, A607/B635; 1998, p. 571). It is then reasonable to think, as has been suggested (Guyer, 2020, pp. 134-135), that in order to refute this criticism by Kant, Mendelssohn attempted in his last published work another formulation of the proof from contingency. The new formulation, based again on the internal experience, represents, according to Mendelssohn, an original and novel argument for the existence of God never before proposed, "I will attempt to conduct this proof in another way as well,

in a way that, as far as I know, no philosopher has touched on” (1785, p. 141; 2011, p. 103).

The new proof takes as its starting point “the imperfection of our self-knowledge” in order to infer the existence of “an infinite intellect” which can only be that of God (Mendelssohn, 1785, pp. 146-147; 2011, p. 107). It relies on certain reflections concerning the possible and the actual. Not surprisingly, the proof aroused the interest of Kant, who refers to it on two occasions, and that of his early disciple Ludwig Heinrich Jakob, who discusses it in a lengthy chapter of his *Examination of Mendelssohn's Morning hours*.

What does Mendelssohn's new proof consist of? How did Kant and Jakob understand this proof and what criticisms do they propose against it? Are these objections relevant? In what follows I will attempt to show that neither Kant nor Jakob seem to be able to properly appreciate the peculiarity and novelty of Mendelssohn's proof, because both thinkers neglect its starting point and focus their objections on the rational demands to think the possible and the actual.

2. Mendelssohn's new proof for the existence of God from the imperfectness of our self-knowledge

After clarifying the correlative concepts of necessity and contingency, independence and dependence, Mendelssohn devotes the penultimate lecture of his *Morning hours*, the sixteenth, to his “Attempt at a new proof for the existence of God on the basis of the incompleteness of self-knowledge”, as the title of the lecture reads. Mendelssohn calls it “a new scientific proof for God's existence” (1785, p. 147; 2011, p. 107). These words, however, do not contradict the modesty of the sage, who asks his listeners to remind him whenever, “out of predilection for my thoughts, I might permit myself some false step” (Mendelssohn, 1785, p. 141; 2011, p. 103).

Precisely in order to account for the steps of his argumentative process, Mendelssohn presents the proof in a pedagogical way in two phases. He first gives an overview of the complete demonstrative structure of the proof. Then he provides a more detailed justification of its *nervus probandi*, i.e. of the propositions which, if granted, the conclusion inevitably follows.

The complete demonstrative structure of Mendelssohn's proof can be schematised, using in all cases his own words, in the following way:

[*Starting point: indubitable perception of the inner sense*]

1. "I do not know everything that pertains to my own existence". In other words, "I am not merely what I distinctly know of myself or, what amounts to the same, there is more to my existence than I might consciously observe of myself" (1785, p. 141; 2011, p. 103).

[*Truths involved in the starting point*]

2. Possibilities and actualities that I do not know belong to my make-up [*Beschaffenheit*] as possible and actual predicates. "In fact it would not be possible for either our body or our soul to be on hand if they were merely what we distinctly observe of them" (1785, p. 142; 2011, p. 103).

3. Thus, between my knowledge of my own constitution (the concept) and my own constitution (the thing) there is no perfect harmony. "In a word, between concept and thing, if I look merely at my knowledge of myself, the most perfect harmony is not to be found" (1785, p. 146; 2011, p. 106).

[*'Existential moment' of the proof*]

4. But between a thing and its concept there has to be perfect harmony. "This agreement between a thing and [its] concept knows no exception" (1785, p. 145, 2011, p. 106).

5. [*Nervus probandi*] The reasons for the agreement between thing and concept rely on these two truths:

a. "Everything possible must be thought to be possible by some thinking being".

b. "Everything actual must be thought to be actual by some thinking being" (1785, p. 142; 2011, p. 104).

6. "[A]n entity must be on hand (*vorhanden seyn*) which represents to itself in the most distinct, purest, and most thoroughgoing manner everything that pertains to my existence" (1785, p. 142; 2011, p. 104).

[*'Essential moment' of the proof*]

7. "No truth can be thought to be possible by contingent beings with the highest degree of knowledge, no actuality can be thought to be actual [by them] in the most perfect way" (1785, p. 143; 2011, p. 104). In other words, "I cannot dispute the fact that a limited being, indeed, that the sum total of all limited beings – whether finite or infinite in number – does not suffice to know my constitutive features in a way that harmonizes with the thing" (1785, p. 146; 2011, p. 106).

8. [*Conclusio*] “There must, therefore, be *one* thinking being, *one* intellect that thinks in the most perfect way the sum total of all possibilities as possible and the sum total of all actualities as actual” (1785, p. 143; 2011, p. 104). Briefly, “*There is an infinite intellect*” (1785, p. 146; 2011, p. 107).

Both the starting point and the truths involved in it (steps 1 to 3) are regarded by Mendelssohn to be immediately known and subjectively certain. As perceptions of the inner sense, it is not possible to be deceived about them. The imperfection of my self-knowledge is then as evident and undeniable as the consciousness of my own existence. As Leo Strauss (2012, p. 183) points out in one of his editorial annotations to *Morning hours*, “Mendelssohn starts from self-knowledge because, and only because, he wants to secure the proof against the Idealist doubt of the existence of the corporeal world”.

The ‘existential moment’ of the proof (steps 4 to 6) rests on a twofold assertion, which can be characterised as the true demonstrative core (the *nervus probandi*) of the argument (step 5), namely, that everything possible must be thought of as possible and that everything actual must be thought of as actual. These propositions are substantiated by Mendelssohn in two ways, in a way that is a part of the sound human understanding [*gesunder Menschenverstand*] and in a philosophically more refined way.

The first justification can be stated as follows. To the essence of the possible as such—to the possible *in abstracto*—belongs not only to be thinkable, but also to be thought. The possible is not a mere ‘nothing’. It is ‘something’ that can exist, but it is not exerting its aptitude to exist. In virtue of such a capacity to be, everything possible is necessarily thinkable. In his review of Kant’s *The only possible argument*, Mendelssohn had indeed written (1764b, p. 604), “In mere possibility the thing itself does not exist, but mere relations of something to something are posited according to the principle of contradiction”. But as a “possible concept” the merely possible can only exist as the *object* of an act of thinking, as “the alteration of a subject” or as “a thought in a thinking being”, according to Mendelssohn’s perhaps somewhat misleading formulae (1785, p. 142; 2011, p. 104). The merely possible only has, according to another Mendelssohnian expression, an ‘ideal existence’, an existence as idea, or rather, as *ideatum*, as the *correlatum* of an act of ideation. In short, the *esse* of the possible thus understood is *percipi* or, if preferred, *cogitari*. In reviewing Kant’s 1763 book, Mendelssohn had also written

(1764b, p. 604), “The merely possible is to us human beings nothing more than an idea of our intellect”. Twenty-four years later, in his *Morning hours*, the philosopher states this same truth in a general way, “Each possibility must be thought as a possibility” (Mendelssohn, 1785, p. 142; 2011, p. 104).

As regards the actual, it should be noted that Mendelssohn, because of the starting point of his argumentation—the imperfection of our self-knowledge—does not consider the actual as such, *in abstracto*. He regards the actual as a predicate that has to truly belong to a thing, in this case, to my own make-up—a predicate, however, unknown to me. Thus, Mendelssohn refers to an actuality that is supposed to be true. From this standpoint, the philosopher’s claim is evident, “also each actuality, if it is supposed to be true, must be known and conceived to be true by some sort of being” (1785, p. 142; 2011, p. 104). The very essence of truth demands that everything actual that is supposed to be a true predicate of a thing must be thought of as actual. Mendelssohn confirms,

A concept must correspond to the thing; each object must be depicted in some sort of subject, each paradigm imitated in some sort of mirror. A thing without a concept has no truth; truth without some sort of entity assured of it does not bring the slightest bit of evidence with it and is thus no truth (1785, p. 142; 2011, p. 104).

However, Mendelssohn does not seem to consider this last explanation definitive. He acknowledges that “What could still be unclear to some extent in this chain of inferences is the proposition that everything actual must be thought by a thinking being” (1785, p. 143; 2011, p. 104). Thus, he proposes a new, more elaborate justification of the proposition in question. It can be stated and reconstructed where needed as follows.

On the one hand, it must be recognised that everything actual is also *eo ipso* thinkable. On the other hand, the merely possible can be also considered *in concreto*, i.e. as something outside the mind, as “a capability, facility, predisposition for something” that an actually existing being has (Mendelssohn, 1785, p. 143; 2011, p. 104). As a potentiality or disposition of a being, the merely possible has a necessary ground in the present make-up of an actually existing being. The actual constitution of a thing can be conceived to be otherwise, thus allowing a number of capabilities to be attributed to it.

If we attribute a possibility to any object at all as part of its make-up, then we are merely saying that, on the basis of the present make-up of the object, it can also be conceived how, in other circumstances, it would take on that property that was ascribed to it as possible (Mendelssohn, 1785, p. 144; 2011, p. 105).

If this were not so, it would obviously be absurd to ascribe to an actually existing thing as a feature of its objective make-up what does not actually exist.

This truth, however, reveals again not only that “A possibility that is not thought is a veritably impossible thing (*ein wahres Unding*)”, but also that “everything actual must not only be *thinkable* but also *thought* by some being or other” (Mendelssohn, 1785, p. 145; 2011, p. 106). Certainly, thinking of a possible *different* make-up of an actual thing necessarily requires thinking of the *present* actually determined make-up of the thing. Therefore, Mendelssohn concludes, “To every real existence, there corresponds an ideal existence in some subject or other; to each thing, a representation” (Mendelssohn, 1785, p. 145; 2011, p. 106).

Mendelssohn puts this argument in another way: “[I]f a[n actual] thing something thinkable is not supposed to be actually thought by any thinking being” (1785, p. 145; 2011, p. 106), then a contradiction arises. To affirm that the thinkable is never thought of by any intellect is tantamount to affirming that the thinkable can never be thought, i.e. that the thinkable is not thinkable. Thus, “Without being known, nothing is knowable; without being noticed, no characteristic mark, without a concept no object is actually on hand” (Mendelssohn, 1785, p. 145; 2011, p. 106).

If these reasons are cogent, then Mendelssohn's claim (step 4) is entirely justified: “Th[e] agreement between a thing and [its] concept knows no exception” (1785, p. 145; 2011, p. 106). Everything actual and everything possible in the *thing* has to correspond to a *concept* in some thinking being. As Mendelssohn writes, “Each characteristic mark, each distinguishing sign of the thing, just as it is to be found in the latter, must be thought in all its truth by some thinking being, with the highest possible distinctness, completeness, and exhaustive detail” (1785, p. 145; 2011, p. 106).

Having proved (as a consequence of steps 4 and 5) the necessity of the *existence* of a thinking being (step 6), Mendelssohn completes his chain of inferences with a last stretch of argumentation, its ‘essential moment’

(steps 7 and 8), to determine the *nature* of such a thinking being. It is evident that the sum total of the possibilities and actualities belonging to my make-up cannot be thought in a supremely perfect way, i.e. in such a way that the 'concept' harmonises with the 'thing', by any limited being, not even by the sum of all of them. It is therefore necessary to admit that, in Mendelssohn's own words (1785, p. 147; 2011, p. 107), "Complete and exhaustive concepts can only be found in a perfect intellect, and a perfect intellect does not exist without a perfect will, nor supreme discernment without the freest choice and most effective expression of power". In short, there has to be a perfect intellect, i.e. God exists.

How did Kant and his disciple Jakob judge this novel proof of the existence of God?

3. Kant's general assessment of Mendelssohn's new theistic proof

In addition to the judgement on Mendelssohn's last work set out in "Some remarks" on Jakob's book on *Morning hours* (Kant, 2007), Kant pronounces explicitly, albeit very briefly, on the Mendelssohnian new proof on two occasions. The first one, specifically and privately, in the letter to Christian Gottfried Schütz at the end of November 1785.⁵ The second one, more generally and publicly, in a footnote of his 1886 essay *What does it mean to orient oneself in thinking?*

Admittedly, from a Kantian standpoint, Mendelssohn's new proof does not seem to fit neatly into any of the "only three kinds of proof for the existence of God possible from speculative reason" (KrV, A590-591/B618-619; Kant, 1998, p. 563) discussed by Kant in the *Critique of pure reason*. The proof does not "abstract from all experience" nor is it "empirically grounded on an experience that is only indeterminate" (KrV, A590-591/B618-619; Kant, 1998, p. 563). It certainly begins "from a determinate experience" (KrV, A590-591/B618-619; Kant, 1998, p. 563). But such an experience is not the one that Kant seems to be thinking of, namely, the experience of the "manifoldness, order, purposiveness, and beauty" present in the world (KrV, A622/B650; 1988, p. 579). It is rather the experience of

⁵ However, Schütz published the content of this letter, without expressly naming Kant as its author, in his early review of *Morning hours* (1786, p. 56).

the incompleteness, inadequacy, deficiency, and disharmony of our self-knowledge.

However, if instead of attending to its starting point, its *nervus probandi* is considered as interpreted by Kant, the proof seems to fit best into the classification of all possible arguments for God's existence proposed in 1763 book *The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God*. As is well known, in this work Kant claims that “[a]ll arguments for the existence of God must derive from one or other of two sources: either from the concepts of the understanding of the merely *possible*, or from the empirical concept of the *existent*” (BDG, AA 2:155; 1992, p. 195). Mendelssohn's proof certainly starts from experience, but, according to Kant, its real source, the genuine nerve of the proof lies in the concept of the merely possible. On this view, the indubitable *existence* of imperfect knowledge of ourselves only gives occasion for inferring from the *concept* of the merely possible the existence of God. Specifically, Mendelssohn's argument proceeds not “from the possible as a *ground* to the existence of God as a *consequence*”, but rather “from the possible as a *consequence* to the divine existence as a *ground*” (BDG, AA 2:156; Kant, 1992, p. 195). According to the pre-critical Kant, this is, in fact, the only path by which “the proof of God's existence ought to be sought” (BDG, AA 2:163; 1992, p. 201) since any other path proves impracticable. Consequently, it is reasonable to think that Kant interprets Mendelssohn's proof as a new and original version of what in the 1763 book is regarded as the “only one argument which enables us to apprehend” the existence of the “only one God” (BDG, AA 2:162; 1992, p. 201).

Kant indirectly confirms the place that Mendelssohn's proof should occupy. In the letter to Schütz he specifically describes the core of Mendelssohn's argument as the transition from “the conclusion that something is *conceivable* only if it is *actually conceived* by some being or other, and that without a *conception* no *object* really exists”, to the assertion that “an infinite and at the same time active understanding must really exist, since only in relation to it can possibility or reality be meaningful predicates of things” (Br, AA 10:428; Kant, 1999, p. 238). Furthermore, in his 1786 essay on orientation in thinking he considers that “all the proofs of the worthy Mendelssohn in his *Morning hours*” (thus also the new one) are ultimately

based on the view that “reason needs to presuppose reality as given for the possibility of all things” (WDO, AA 8:138n; Kant, 1996, p. 11n.).

To understand Kant's assessment of Mendelssohn's proof, it is therefore necessary to recall the singular destiny of Kant's own ‘only possible argument’. What this argument tries to investigate is, in Kant's own words, “whether the fact that something is possible does not presuppose something existent, and whether that existence, without which not even internal possibility can occur, does not contain such properties as we combine together in the concept of God” (BDG, AA 2:157; 1992, p. 196). In 1763 Kant thought he could furnish this argument for God's existence from possibility (BDG, AA 2:70-92; 1992, pp. 116-136). Certainly, something is ‘formally’ or ‘logically’ possible if its concept is thinkable by not containing a contradiction. But nothing would be ‘materially’ or ‘really’ possible if, additionally, there were nothing actual, no material to be thought (BDG, AA 2:78; 1992, p. 123). The last *substratum* of all possibility ultimately leads to the admission of an *ens realissimum*, i.e. of God, whose objective existence is supposed to be demonstrable.

The subsequent critical turn of his philosophy convinced Kant of the impossibility of such a proof. Certainly, Kant always maintained the necessity of admitting a ground for the inner possibility of things and the consequent necessity of accepting an *ens realissimum*. However, this necessity is no longer conceived as an *objective* necessity of things, but only as a *subjective* necessity of thought. The *ens realissimum* “is a transcendental *ideal* which is the ground of the thoroughgoing determination that is necessarily encountered in everything existing” (KrV A576/B604; Kant, 1998, p. 556). In the *Critique of pure reason*, God ceases to be a *constitutive* principle of reality and becomes a merely *regulative* principle of thought. This change of view of the 1763 proof perhaps helps to explain why ‘the only argument’ is not mentioned again as such in the *Critique of pure reason* and why the name it receives in the pre-critical work, that of ‘ontological argument’, is used exclusively in the first Critique to designate a different argument, the Anselmian argument or ‘Cartesian argument’.⁶ Kant's change of mind also

⁶ It is important not to confuse, therefore, the argument that the pre-critical Kant calls ‘ontological’ (i.e. the argument that proceeds “from the possible as a *consequence* to the divine existence as a *ground*”) with the Anselmian or Cartesian proof (i.e. the argument that proceeds “from the possible as a *ground* to the existence of God as a *consequence*”) (BDG, AA 2:156; Kant, 1992, p. 195), which in the *Critique of pure reason* is called “ontological” and described as the “proof of the existence of a highest being

makes it understandable why even the privilege of being “the *only possible argument*” [*der einzig mögliche Beweisgrund*], “which no human reason can bypass”, is attributed in the later work solely to the Cartesian ontological argument (KrV, A623/B653; Kant, 1988, p. 580).

Not surprisingly, Kant judges Mendelssohn's proof in the light of his later assessment of his own “only possible ground of proof for the existence of God” (KrV, A623/B653; 1988, p. 580). For this reason, Kant can spare himself any discussion of the particulars of the Mendelssohnian argumentation and content himself with pointing out concisely both the fundamental illusion undermining it and the utility that, despite its invalidity, the argument still has. It is also understandable that Kant could leave to disciples, especially to Jakob, the task of refuting more thoroughly Mendelssohn's attempt to renovate rational theology after the criticisms of transcendental idealism.

As expected, in Kant's view, Mendelssohn's new proof achieves nothing by way of demonstration. With it his author only presents “the subjective conditions of the use of our reason” (Br, AA 10:428; Kant, 1999, pp. 237-238), namely, “a subjective ground of necessity, i.e. a need in our reason itself to take the existence of a most real (highest) being as the ground of all possibility” (WDO, AA 8:138n.; Kant, 1996, p. 11n.). The “illusion” in which the proof incurs is then the failure to distinguish “the merely subjective conditions” of the employment of reason “from those from which something valid about objects can be inferred” (Br, AA 10:428; Kant, 1999, pp. 238). According to Kant, Mendelssohn's new proof ultimately makes the same mistake as the Cartesian proof. In both, “subjective grounds for presupposing something for the use of reason (which always remains a ground only within an experiential use) is taken to be objective – hence *need is taken for insight*” (WDO, AA 8:138n.; Kant, 1996, p. 11n.).

The utility that Kant nevertheless attributes to this new proof, as to all the others put forward by Mendelssohn, is twofold. Firstly, it “provides us with the most splendid occasion and at the same time challenge to subject our faculty of pure reason to a total critique” (Br, AA 10:428; Kant, 1999, pp. 238). Secondly, it shows the great importance of “a holding of something true

from concepts” (KrV, A602/B630). To avoid misunderstandings, the “only possible argument” is nowadays often called by Kant scholars “ontotheological proof” or “possibility proof” (KrV, A623/B653; Kant, 1988, p. 580).

on subjective grounds of the use of reason – if we lack objective ones and are nevertheless necessitated to judge” (WDO, AA 8:138n.; 1996, p. 11n.). Although, as Kant observes, “we must not give out what is in fact only a necessary *presupposition* as if it were a *free insight*” (WDO, AA 8:138n.; 1996, p. 11n.).

4. Jakob's particular criticisms of Mendelssohn's new theistic proof

In contrast to Kant's sparse indications, Jakob devoted the entire Eleventh Lesson of his *Examination of Mendelssohn's Morning hours or of all speculative proofs for the existence of God in lectures* to the “Examination of the new Mendelssohnian proof”. Not in vain this work is intended “to contrast honestly and impartially the reasons of the old school for the existence of God, which Mendelssohn certainly put forward in all their strength, with the Kantian assessment of them” (Jakob, 1786, pp. i-ii). Specifically, the book tries to verify “whether, through Mr Mendelssohn's sagacity, the old cause has been gained, and whether, through the various new ways and turns he used, the limits of pure reason have really obtained more extension than Mr Kant has pointed out to them” (Jakob, 1786, pp. i-ii).

Jakob puts forward Mendelssohn's new proof in three ways: succinctly “in the order chosen by himself”, elaborating on the claim that a being *must* be thought because it *can* be thought, and even putting the argument “in scholastically correct inferences” [*in schulgerechte Schlüsse*] (Jakob, 1786, pp. 230-237, 240-243). In all these presentations the ‘real’ [*eigentliche*] *nervus probandi* of the argument is identified as the claim that “everything actual must be thought, precisely because everything thinkable must necessarily be thought” (Jakob, 1786, p. 240). One of the characters in Jakob's book says a few words in this regard that combine radical opposition to the proof with intellectual respect for its proponent, “I would certainly say that the transition is sophistical if the proof did not come from Mendelssohn” (Jakob, 1786, p. 240).

In order to explain the objections justifying this judgement, it is convenient to quote all the ‘scholastically correct inferences’ with which Jakob summarises Mendelssohn's argumentation. The proof itself is stated by means of the following syllogism:

Everything possible must be thought as possible and everything actual as actual.

Now, only the most perfect intellect can think everything possible and everything actual.

Consequently, there is a most perfect intellect (Jakob, 1786, pp. 240-241).

Jakob provides Mendelssohn's proof of the claim that 'the possible must be thought' through the following two inferences. The first reads:

Possible is everything that can once objectively become actual under certain circumstances.

Now, that which can become actual is not yet actual.

Consequently, the possible is not actual, or it is not to be found as an objective property of things (Jakob, 1786, p. 241).

The second is as follows:

What is not objectively actual has only an ideal existence.

Now, possibilities are not objective actualities.

Consequently, they have a merely ideal existence, or they are merely in the mind, and otherwise nothing.

All possibilities must therefore be thought, or they are otherwise nothing (Jakob, 1786, pp. 241-242).

Jakob also recaps Mendelssohn's proof of the claim that 'the actual must also be thought' in two inferences. The first reads,

Everything actual must be at the same time thinkable, or (which is the same) possible.

Now, everything possible must also actually be thought [by virtue of the second inference concerning the possible].

Consequently, also everything actual (Jakob, 1786, p. 242).

The second inference about the actual is as follows:

If the actual were not thinkable or not possible, it would have contradictory predicates.

What has contradictory predicates is nothing.

Consequently, the actual would be nothing, which is absurd. The opposite, therefore, must be true, and the actual must be thought as well as the thinkable (Jakob, 1786, pp. 242-243).

In examining these lines of reasoning, Jakob discovers several flaws that render them invalid. Mendelssohn's argumentation consequently incurs either a *petitio principii* or, maybe more properly, a *quaternio terminorum*.

One of the characters intervening in Jakob's book proposes a very obvious and immediate objection against the claim that everything actual, precisely because it is thinkable, must also be actually thought by an intellect. The objector says indeed, "That everything actual must be thinkable seems obvious to me, but it can only actually be thought on the condition that there is a thinking being. But the existence of the latter must first be proven" (Jakob, 1786, p. 237).

The error underlying this begging the question is, according to the aforementioned character of Jakob's book, the confusion between the *possible* and the *thinkable*. The possible "merely states that all actual objects are subject to the logical law, that their objective predicates must not cancel each other out" (Jakob, 1786, p. 238). It is the *objective possibility* corresponding to things. It requires that *things* be subject to the law of contradiction understood as an ontological principle. The thinkable, instead, "here merely expresses a relation of the cognising being itself and demands that all beings to be cognised do not contradict this characteristic" (Jakob, 1786, p. 238). It is the *subjective possibility*, i.e. a condition only under which the human understanding can cognise the actual. It requires that our *thoughts* be subject to the law of contradiction understood as a logical principle. Thinkability is, therefore, an extrinsic denomination [*denominatio extrinseca*] to things. The confusion of objective possibility with subjective possibility would therefore explain Mendelssohn's begging the question, since "many things can be objectively actual whose objective possibility and actuality are

not cognised by any thinking being” (Jakob, 1786, p. 238). “The clock can always show its hours without anyone knowing it” (Jakob, 1786, p. 239).

However, to better highlight the error of Mendelssohn’s claim that “everything actual must be thought, precisely because everything thinkable must necessarily be thought”, the character in the book who expresses Jakob’s own Kantian position proposes a new clarification of the “objectively possible”, comparing it with the “actual” (1786, p. 244). The proposed explanation faithfully reflects indeed Kant’s teaching on the postulates of empirical thinking in general.

Thus, Jakob defines “possible”, in an objective sense, as “everything that can ever be cognised by us under certain conditions either directly or by rules of experience in space and time” (1786, p. 244). An object of possible cognition, apart from agreeing with the laws of thought, i.e. apart from being subjective or logically possible, must be also objective or really possible, i.e. it must agree, in Kant’s terms, “with the formal conditions of experience (according to intuition and concepts)” (KrV, A218/B265; *cf.* BXXVIn.; 1998, p. 321, *cf.* 115n). “Actual” is, instead, according to Jakob’s description, “everything that corresponds to our sensation, it is either directly perceived itself or is related to it according to the laws of experience” (1786, p. 244). Actual is indeed, in Kant’s own words, “[t]hat which is connected with the material conditions of experience (of sensation)” (KrV, A218/B266; 1998, p. 321).

In the light of these clarifications, if by “possible” the merely subjective or logical possible is meant, “then it is evident that everything possible must be thought, because it consists of mere thoughts, and these cannot float around outside thinking beings” (Jakob, 1786, p. 246). But if by “possible” the objectively or really possible is meant, i.e. “those laws according to which things are put together and attain their actuality, or even only the objects which can ever come to actuality, then there is no telling why these would have to be thought” (Jakob, 1786, p. 246).

Mendelssohn’s proof of the claim that ‘everything actual must be thought’ might then be stated as follows:

Everything actual must be at the same time (really or objectively) possible.
Now, everything (logically or subjectively) possible must also actually be thought.

Consequently, also everything actual must also actually be thought.

The proof is, as is easily seen, a patent *quaternio terminorum*. “For the actual”, Jakob explains, “must be objectively possible, but not subjectively possible, i.e. it must be in accordance with the laws, but it is not necessary for a thinking being to represent its possibility or actuality” (1786, p. 247).

Thus, like Kant, Jakob does not grant Mendelssohn's new proof any demonstrative value, although he does recognise a certain ‘latent truth’ in it. Indeed, considered from the results of the *Critique of pure reason*, Mendelssohn's claim that everything actual must be thought by a thinking being is fully correct if it refers to the phenomena. In this case, the statement means that “the whole world of the senses exists only subjectively as a representation in us, and all laws and rules are not objective, but our intellect gives them, and through them makes possible at first the objects of its knowledge” (Jakob, 1786, p. 250). But whether the things in themselves “must be thought by some infinite intellect (as is assumed here without reason) we cannot say at all, since we are neither acquainted with the nature of objects nor with the nature of an infinite intellect” (Jakob, 1786, pp. 251-252). Therefore, Jakob concludes, “this new Mendelssohnian attempt to prove the existence of a supreme being from speculative reason is also fruitless and futile” (1786, p. 262).

5. Conclusion: A case of misunderstanding

Interestingly, neither Kant nor Jakob seem to attach any importance to the starting point of Mendelssohn's new proof—the imperfection of our self-knowledge. Since its *nervus probandi* asserts that the possible and the actual must be actually thought, Kant interprets the proof as a new and vain attempt to conclude that the actual is the objective ground for the possible. Jakob, for his part, seeks to discover in it the confusion of two quite different kinds of possibilities. The exposition of the proof has clearly highlighted, however, that Mendelssohn does not try to properly establish an objective ground for the actual nor does he merely identify the possible with the thinkable, since he also understands the possible as the real potentiality of a being.

Kant's and Jakob's understanding of Mendelssohn's new theistic proof leads to two main and interrelated conclusions concerning the value of their criticisms. The first one is that both Kant and Jakob seem to examine the Mendelssohnian proof by taking the results of the *Critique of pure reason* for granted. Kant, indeed, considers it in the light of his doctrine of the transcendental ideal of reason and Jakob studies it on the basis of the theory of the postulates of empirical thinking and the distinction between phenomena and noumena. Thus, far from the truth of these doctrines being indirectly confirmed by the refutation of the proof, it is the truth of these doctrines on which the refutation of the proof rests. But if this is so, the suspicion is inevitable that neither Kant nor Jakob have revealed the internal flaws of the proof but only its radical incompatibility with the basic tenets of transcendental idealism.

The second conclusion is that neither Kant nor Jakob seem to have grasped the true nature of Mendelssohn's proof and its originality. The starting point of the proof reveals its nature: it is a proof from undoubtedly known truths. Its originality lies in the fact that the undoubtedly known truths from which it starts are not the highest truths of which we are capable, but truths that reveal the imperfection of our knowledge. Thus, the proof does not start from the so-called 'eternal truths', as is the case with the arguments of Augustine, Leibniz or Lambert, but from the truths that we undoubtedly know that we do not know about ourselves. It is a case, we might say, of *docta ignorantia*. I undoubtedly know, indeed, *that* there are many potentialities and actualities in my own being although I do not know *what* they are. If there were only those potentialities and actualities that I know as actually belonging to my being, I could not even exist, since such potentialities and actualities are not enough to determine my essence.

Consequently, Mendelssohn's main concern can be stated as follows. How can a predicate be truly attributed to a being, if such a predicate is not an objective property of the being in question, either because the property does not yet exist, though it can exist (as in the case of the potentialities which I do not know about myself), or because the property is unknown (as in the case of the actualities which I do not know about myself)? Mendelssohn's answer is, as we have seen, that such a property, since we know that it is truly attributed to us, but we cannot identify it either as possible or as actual, must necessarily be thought of as possible or as actual by some intellect. Since we

know with certainty that properties that do not yet exist or that we cannot even know, and that, therefore, are not a 'pure nothing', must be truly attributed to us, such properties must be somehow present in some intellect. Such an intellect can ultimately be none other than the divine one. Therefore, the incompleteness of our knowledge reveals the existence of God.⁷

It is certainly disputable whether Mendelssohn is right in arguing that it is not enough for the possible to be thinkable, but that it must also be thought. It may well also be questioned whether Mendelssohn manages to justify without a shadow of a doubt his claim that the actual must be thought of as actual. Is this last statement true only as a consequence of the fact that the actual is also thinkable and that everything thinkable is also actually thought, according to the reason criticised by Jakob? Or is it true perhaps because the possible, existing only in thought, can only be thought of as a modification of the actual and therefore requires that the actual be thought of as actual, as Mendelssohn's statements can perhaps be interpreted to mean?

Whatever the solution to these or any other doubts that may arise,⁸ neither Kant nor Jakob seem to have responded to the intellectual challenge, if we may call it that, posed by Mendelssohn. The solid construction built by the critique of the pure use of reason prevented both thinkers from understanding the question that Mendelssohn ultimately seems to raise with his proof. The question can be formulated like this: how is truth possible regarding that which is not present to our consciousness, as is the case of the possibilities and actualities that are truly part of our being and that, because of the limitation of our intellect, are not thought at all by us?

⁷ In a recent essay, Atlas (2019) argues that *Morning hours* can be viewed as the final stage in a philosophy of imperfection that Mendelssohn had been developing throughout his life. In Mendelssohn's last work, indeed, there are two arguments about imperfection: one—specifically studied by Atlas—tries to show that our imperfections are proof that we are not mere modifications of the divine being; the other—here considered—is that the imperfection of our self-knowledge is evidence for the existence of God.

⁸ It is worth noting the objection, inspired by Kant's criticism of physico-theological proof, that König proposes against Mendelssohn's new proof. According to König (2020, p. 108), Mendelssohn would have not proved in any way that "every finite being should have an infinite number of characteristics". Consequently, "the intellect who comprehends all things in his thinking" "needs not be infinite at all, but only large beyond all measure" (König, 2020, p. 108). Mendelssohn would not then have proved the existence of a most perfect being, i.e. God. It is true that Mendelssohn (1785, p. 143; 2011, p. 104) claims that in the actuality of a contingent being "lie infinitely many characteristics". However, as we have seen, his proof does not seem to rely so much on the need to know the quantity (no matter whether finite or infinite) of characteristics of a being, as on the need to know "[e]ach characteristic mark [...] with the highest possible distinctness, completeness, and exhaustive detail" (Mendelssohn, 1785, p. 145; 2011, p. 106), what is only available to an infinitely perfect intellect.

Questions analogous to this continue to move reflection today. Certainly, Mendelssohn tries to explain, among other matters, that there are genuine truths concerning the possible, i.e. concerning that which does not yet exist at all. Thus understood, Mendelssohn's question can be seen as a precedent for the question that Hans Jonas and Robert Spaemann have recently posed through independent paths: How is truth concerning facts about the past possible, i.e. concerning that which in no way is any longer actual? Both thinkers, maybe unaware of Mendelssohn's previous attempt, have proposed in response a new proof (or a postulate) for the existence of God. Jonas (1992, pp. 173-189) calls it "a later supplement to the so-called proofs of God". Spaemann (2007) denominates it "the last proof of the existence of God". Whatever value may be attached to these arguments, these attempts seem to support a deep conviction of Mendelssohn. Far from thinking, as Kant argues, that there is one "only possible argument in support of a demonstration of the existence of God" (KrV, A623/B653; 1988, p. 580) Mendelssohn was convinced very early on that "no one who reveres God must take exception to the slightest basis of proof which brings only a modicum of convincing power with it" (1764a, p. 312; 1997, p. 292).

References

- Altmann, A. (1973). *Moses Mendelssohn. A biographical study*. The University of Alabama Press.
- Altmann, A. (1975). Moses Mendelssohn's proofs for the existence of God. *Mendelssohn-Studien*, 2, 9-29.
- Atlas, D. N. (2019). What God does not possess: Moses Mendelssohn's philosophy of imperfection. *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 27, 26-59.
- Guyer, P. (2020). *Reason and experience in Mendelssohn and Kant*. Oxford University Press.
- Jakob, L. H. (1786). *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes in Vorlesungen. Nebst einer Abhandlung von Herrn Professor Kant*. Johann Samuel Heinseus.

- Jonas, H. (1992). Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen. In *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (pp. 173-189). Insel Verlag.
- Kant, I. (1992). The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God. In *Theoretical philosophy, 1755-1770* (pp. 107-201). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996). What does it mean to orient oneself in thinking? In *Religion and rational theology* (pp. 304-330). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of pure reason*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999). Letter to Christian Gottfried Schütz, end of November 1785. In *Correspondence* (pp. 237-239). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2007). Some remarks on Ludwig Heinrich Jakob's *Examination of Mendelssohn's Morning hours*. In *Anthropology, History, and Education* (pp. 176-181). Cambridge University Press.
- König, C. (2020). Mendelssohn's Vermächtnis. Die bleibende Bedeutung der Gottesbeweise für die Vernunft nach Kant und Mendelssohn. In C. König und B. Nonnenmacher (Eds.), *Gott und Denken Zeitgenössische und klassische Positionen zu zentralen Fragen ihrer Verhältnisbestimmung* (pp. 89-131). Mohr Siebeck.
- Mendelssohn, M. (1764a). Abhandlung über die Evidenz in Metaphysische Wissenschaften. In *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Vol. 2 (pp. 267-330). Akademie-Verlag (1929-) / Frommann-Holzboog (1971-).
- Mendelssohn, M. (1764b). Review of Kant's *The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God*. In *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Vol. V/1 (pp. 602-616). Akademie-Verlag (1929-) / Frommann-Holzboog (1971-).
- Mendelssohn, M. (1766). Review of Lambert's *New Organon*. In *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Vol. V/2 (pp. 31-64). Akademie-Verlag (1929-) / Frommann-Holzboog (1971-).
- Mendelssohn, M. (1778). Das Dasein Gottes a priori erwiesen. (Published as enclosure to the letter to Daniel Schumann, Johann Bernhard Basedow and Marcus Herz, early May 1778). In *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*.

Briefwechsel, Vol. XII/2 (pp. 117-119). Akademie-Verlag (1929–) / Frommann-Holzboog (1971–).

Mendelssohn, M. (1785). *Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. In *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Vol. III/2 (pp. 3-175). Akademie-Verlag (1929–) / Frommann-Holzboog (1971–).

Mendelssohn, M. (1997). *On evidence in metaphysical sciences*. In *Philosophical writings* (pp. 251-306). Cambridge University Press.

Mendelssohn, M. (2011). *Morning hours. Lectures on God's existence*. Springer.

Reinhold, K. L. (1790). *Briefe über die Kantische Philosophie*. Georg Joachim Göschen.

Rovira, R. (2017). Mendelssohn's refutation of Kant's critique of the ontological proof. *Kant-Studien*, 108(3), 401-426.

Schütz, C. G. (1786). Review of Mendelssohn's *Morning hours*. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1 and 7 January, 1-6 and 49-56.

Spaemann, R. (2007). Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott. In *Der letzte Gottesbeweis* (pp. 9-32). Pattloch Verlag.

Strauss, L. (2012). *On Moses Mendelssohn*. The University of Chicago Press.

Received: 16/11/2022

Accepted: 03/08/2023

Kant als Metaphysiker. Überlegungen zu Kants Metaphysikkritik

JINDŘICH KARÁSEK¹

Abstrakt

Kants Kritik der Metaphysik zielte nicht auf ihre völlige Zerstörung, sondern auf ihre Verbesserung. Dies wird deutlich, wenn wir Kants Vorstellung von der Entwicklung der Metaphysik berücksichtigen, die in drei Schritten erfolgt. Kant hat sie als Dogmatismus, Skepsis und Kritik bezeichnet. Es ist unstrittig, dass mit Kritik Kants eigene Position gemeint ist. Wenn das so ist, dann kann man auch davon ausgehen, dass Kant seine eigene Position als dritte und letzte Stufe in der Entwicklung der Metaphysik und damit als Teil der Metaphysik verstanden hat. Ziel dieses Aufsatzes ist es, diese Konzeption zu analysieren, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* und in dem Aufsatz „Über den Fortschritt der Metaphysik“ dargestellt wird. Zunächst sind einige Vorbemerkungen zu machen, um den Begriff der Entwicklung und seine Implikationen zu klären. In einem zweiten und dritten Schritt wird dann eine Analyse dieses Begriffs in der *Kritik der reinen Vernunft* und in dem Essay „Über den Fortschritt der Metaphysik“ vorgenommen. Im letzten und vierten Schritt soll die Funktion der natürlichen Theologie [*theologia naturalis*] erläutert werden, wie sie in dem Aufsatz „Über den Fortschritt der Metaphysik“ dargelegt wird.

Schlüsselwörter: Kategorie, Kritik, Entwicklung, Dogmatismus, Gott, Idee, Metaphysik, Orientierung, Ontologie, Fortschritt, Skepsis, Wissenschaft.

Kant as a metaphysician. Reflections on Kant's critique of metaphysics

Abstract

Kant's critique of metaphysics was not aimed at its whole destruction, but rather at its emendation. This becomes obvious, if we take into account Kant's conception of the development of metaphysics which comes about in three steps. Kant named them as dogmatism, scepticism and criticism. It is not controversial to assume that criticism means Kant's own position. If this is so, then one can also assume that Kant understood his own position as a third and last step in the development of metaphysics and therefore as a part of metaphysics. It is the aim of this essay to analyse this conception as it is presented in the *Critique of pure reason* and in the

¹ Institute of Philosophy and Religious Studies, Faculty of Arts, Charles University in Prague. Kontakt: jindrich.karasek@ff.cuni.cz. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5892-6867>.

essay *On the progress of metaphysics*. There are first some preliminary remarks to make in order to explain the notion of development and its implications. Then in the second and third step an analysis is provided of this conception in the *Critique of pure reason* and in *On the progress of metaphysics*. In the last and fourth step the function of natural theology [*theologia naturalis*] is to be explained as it is found in the essay *On the Progress of Metaphysics*.

Keywords: Category, Criticism, Development, Dogmatism, God, Idea, Metaphysics, Orientation, Ontology, Progress, Scepticism, Science.

Einführung

Mit seiner Kritik an der Metaphysik gehört Immanuel Kant zu den wichtigsten Philosophen ihrer Tradition. Dies vor allem deswegen, weil er diejenige Gestalt der Metaphysik, die sich in der Neuzeit herausgebildet hat und in der die Methode des *Mos geometricus* eine grundlegende Funktion besitzt, ein für allemal nicht nur im Bereich der Metaphysik, sondern in der Philosophie insgesamt zerstörte. Nach Kant hat nur noch Friedrich Wilhelm Joseph Schelling den Versuch unternommen, eine Ethik à la Baruch de Spinoza zu entfalten. Nach dem Jahr 1806 hat jedoch auch Schelling seinen methodologischen Spinozismus aufgegeben und eine andere Methode bei der Entwicklung seines philosophischen Systems verwendet. Trotzdem ist es falsch zu behaupten, Kant hätte die Absicht gehabt, die Metaphysik als solche ein für alle mal zu zerstören, wie es Moses Mendelssohn mit seiner Bezeichnung Kants als „alles Zermalmer“ nahegelegt hat. Kant hat vielmehr versucht, die Metaphysik zu dem Rang einer Wissenschaft zu erheben, die das gleiche wissenschaftliche Niveau wie die Mathematik und die Physik auszeichnet. Dies geht m.E. deutlich aus der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* anhand des berühmten Kopernikus-Beispiels hervor. Es sei hier kurz daran erinnert. Kant räsoniert wie folgt: Wenn man die Probleme der Metaphysik lösen möchte, muss man eine zu Grunde liegende Annahme ändern. Während man bisher davon ausgegangen ist, dass das Denken sich nach den Dingen richtet, gilt es die umgekehrte Hypothese anzunehmen, dass die Dinge als die zu erkennenden Gegenstände sich nach dem Denken richten. Weil nun die Metaphysik damit steht und fällt, dass sie

Erkenntnisse *a priori* von den Dingen zur Verfügung stellt, und Kant zufolge zur Erkenntnis Anschauungen und Begriffe erforderlich sind, so müssen nach Kant zwei Bedingungen erfüllt sein: es muss zum einen Anschauungen *a priori* und zum anderen Begriffe *a priori* geben. Nun zeigt Kant in der „Transzendentalen Ästhetik“, dass in der menschlichen Sinnlichkeit zwei Formen der Anschauung liegen, die trivialerweise als Formen allen konkreten Fällen der sinnlichen Wahrnehmung vorangehen, d.h. *a priori* sind, nämlich bekanntlich Raum und Zeit. Kant zeigt jedoch in der „Transzendentalen Analytik“ des weiteren auch, dass es Begriffe gibt, die er im Anschluss an Aristoteles als Kategorien bezeichnet und die ihren Ursprung allein in der menschlichen Rationalität und näher in dem reinen Verstand [*intellectus*] haben, und somit allen konkreten Fällen des menschlichen Denkens als seine Formen vorangehen, d.h. *a priori* sind. Die Metaphysik kann nach dieser Revision als Wissenschaft auftreten, wenn sie als eine solche philosophische Theorie aufgefasst wird, in der Anschauungen und Begriffe *a priori* diejenigen Elemente sind, mit deren Hilfe synthetische Sätze *a priori* formuliert werden können. Ist das der Fall, dann hat die Metaphysik denselben Status einer Wissenschaft, wie er der Mathematik und der Physik insbesondere dank Galileo Galilei und Isaac Newton schon vor der Kantischen Revision eigen war. Denn es ist das Vorkommen synthetischer Urteile *a priori*, das Kant zufolge eine Theorie zur Wissenschaft macht.

Kant hat diesen Zug seiner Metaphysikkritik mit einer eigentümlichen Auffassung verbunden. So hat er bereits in der Einleitung zu der *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* ausgeführt, dass die *Kritik der reinen Vernunft* der dritte und neueste Schritt sei, den die Metaphysik getan habe (FM, AA 20:263). Kant zählt somit sein eigenes Projekt einer Transzendentalphilosophie zur Metaphysik, und zwar als die neueste Gestalt ihrer Entwicklung. Darüber hinaus hat Kant in der Einleitung zur *Preisschrift* „ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze [...], so fern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können“, als Ontologie bezeichnet (FM, AA 20:260). Wenn man unter diesem System die in der „Transzendentalen Analytik“ der *Kritik der reinen Vernunft* vorgelegte Lehre versteht, so ist zu sagen, dass Kant diese Lehre als Ontologie angesehen hat. Kant wird, so lässt sich vermuten, in dem Zeitraum zwischen der Publikation der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* und der Veröffentlichung der *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* klar geworden sein, dass die Kategorien und die

von ihnen hergeleiteten Grundsätze als grundlegende Bestimmungen der Dinge zu verstehen sind, mit der Einschränkung allerdings, dass sie diese bestimmende Funktion nur mit Bezug auf diejenigen Dinge haben, die uns in unserer Sinnlichkeit gegeben sind oder gegeben werden können. Es ist nun die Funktion der reinen Verstandesbegriffe, die grundlegenden Bestimmungen der Dinge als Gegenstände unserer Sinnlichkeit zu sein, die berechtigt, sie als Kategorien zu bezeichnen. Aus diesem Grund kann man von einer transzendentalen Ontologie Kants sprechen. In ihr werden also Begriffe herausgestellt und untersucht, die Grundbestimmungen der Dinge als Erscheinungen sind. Damit hat Kant die Ontologie als Lehre von dem Seienden als solchem in die Lehre von dem Seienden als Phänomen transformiert. Kant beschreibt diese Transformation nicht nur der Ontologie, sondern der Metaphysik als solcher als eine Entwicklung, die in drei Schritten bzw. Stadien sich vollzieht.

Es ist die Zielsetzung der folgenden Überlegungen, die mit dieser Beschreibung nahegelegte Auffassung Kants von der Metaphysik und ihren Implikationen zu untersuchen. Dabei sind zunächst einige begriffliche Klärungen erforderlich. Danach wird der Gedanke der Entwicklung der Metaphysik untersucht, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* herausgearbeitet worden ist. In einem folgenden Schritt wird dargestellt, wie Kant diesen Gedanken in der *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* weiter entwickelt hat.² Zum Schluss soll auf die Funktion der natürlichen Theologie [*theologia naturalis*] in der Entwicklung der Metaphysik hingewiesen werden, die in der Preisschrift zum Vorschein kommt.

1.

Zunächst ist festzuhalten, dass die Entwicklung der Metaphysik die Entwicklung der reinen Vernunft selber ist, denn es ist Kant zufolge die reine Vernunft, die dafür verantwortlich ist, dass wir so etwas wie die Metaphysik haben. Die Entwicklung der reinen Vernunft kann man nun in einem noch zu

² Die Herausgeber des Sammelbandes zu dieser Schrift Kants weisen zu Recht darauf hin, dass ihr in der Forschung in den letzten Jahren fast gar keine Aufmerksamkeit gewidmet worden ist. Das hängt nach ihnen damit zusammen, dass die Forschung sich überwiegend auf Kants Erkenntnistheorie und praktische Philosophie konzentriert hat und metaphysische Fragestellungen in Kants Philosophie vernachlässigt worden sind. Vgl. A. Haamann und B. Ludwig (2017, S. 7-8).

präzisierenden Sinne ihre Geschichte nennen. Die reine Vernunft hat also ihre eigene Geschichte. Kant hat diesen Sachverhalt zum Ausdruck gebracht, indem er die *Kritik der reinen Vernunft* mit dem vierten Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre „Die Geschichte der reinen Vernunft“ abgeschlossen hat. Die Geschichte der reinen Vernunft ist also von Anfang an ein Bestandteil von Kants Transzendentalphilosophie gewesen. Es fragt sich, auf welche Weise dieser Sachverhalt begründet werden kann.

Die Formulierung der Preisfrage – Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? –, die Kant offensichtlich ernst genommen hat, hat nun nahegelegt, dass die geschichtliche Entwicklung der reinen Vernunft und damit der Metaphysik einen Fortschrittscharakter haben soll. Unter einem Fortschritt ist ein solcher Prozess zu verstehen, von dem gilt, dass er in voneinander unterscheidbare Stadien gegliedert werden kann, die sich so zueinander verhalten, dass das vorhergehende Stadium in irgendeiner Hinsicht mangelhafter als das darauf folgende Stadium ist. Diese Hinsicht muss für alle Stadien des Prozesses als das Kriterium gelten, das es allererst erlaubt, die Mangelhaftigkeit des vorhergehenden Stadiums und die Beseitigung des Mangels in dem darauf folgenden Stadium festzustellen. Dabei muss auch beachtet werden, dass die explizite Gliederung einer fortschreitenden Entwicklung ein Vollzug des Geschichtsschreibers selber ist, der sich dabei allerdings an den in der Entwicklung vorgezeichneten und angedeuteten Spuren orientieren muss, in denen seine Gliederung ihre Wahrheitsgrundlage hat. Es wird deutlich werden, dass Kants Beschreibung der geschichtlichen Entwicklung der Metaphysik dieser rudimentären Analyse eines fortschreitenden Entwicklungsprozesses entspricht.

Bereits aus den ersten Absätzen der Einleitung zur Preisschrift geht hervor, dass Kant sich des Umstandes bewusst war, dass die Beschreibung und Analyse der fortschreitenden Entwicklung der Metaphysik eine noch ungelöste Aufgabe darstellt, und zwar im Unterschied zu der Astronomie und Chemie, die als empirische Wissenschaften ihre Geschichtsschreiber bereits gefunden haben, und im Unterschied zur mathematischen Analyse und der reinen Mechanik – offenkundig zwei Beispiele für nicht-empirische Wissenschaften –, die gerade dabei sind, ihre Geschichtsschreiber zu finden. Nun scheint es, so Kant, dass es auch im Fall der Metaphysik allein eine Frage der Zeit ist, bis ihr Geschichtsschreiber gefunden ist. Es ist deutlich, dass Kant

mit der Preisschrift diese Rolle für sich beanspruchen möchte. Nun gilt im Fall der Metaphysik ähnliches, was Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* in Hinblick auf die Frage ausgeführt hat, warum es der Metaphysik im Unterschied zu der Mathematik und der Naturwissenschaft noch nicht gelungen sei, den sicheren Weg einer Wissenschaft anzutreten. Auch hier schien es zunächst einmal kein Problem zu geben: Warum sollte in der Metaphysik nicht dasselbe gelingen, was in der Mathematik und Naturwissenschaft bereits gelungen ist? (KrV, BXV-XVI) Die Antwort läuft sowohl in der Vorrede zu der *Kritik der reinen Vernunft* als auch in der Einleitung zu der Preisschrift darauf hinaus, dass die Metaphysik anders beschaffen ist als die Mathematik und die Naturwissenschaft. In der Vorrede wird dieser Umstand mit dem oben erwähnten Kopernikus-Beispiel erläutert. In der Einleitung zu der Preisschrift greift Kant zur Erläuterung seine beliebte Metapher auf: Die Metaphysik sei „ein uferloses Meer, in welchem der Fortschritt keine Spur hinterlässt, und dessen Horizont kein sichtbares Ziel enthält“ (FM, AA 20:259). Demnach gilt: die fortschreitende Entwicklung muss zumindest im Ansatz voneinander unterscheidbare Stadien aufweisen und somit den Charakter eines diskreten Ganzen haben. Die Metaphysik scheint jedoch analog zu dem Meer ein *quantum continuum* zu sein: eine jede Spur, die hinterlassen wird und es erlauben könnte, dieses Ganze in einsehbare Teile zu gliedern, wird sofort weggespült und verschwindet. Das macht die Orientierung schwierig. Die klar voneinander unterscheidbaren Stadien, die zumindest als Spuren in der Sache selbst, d.h. in der sich entwickelnden Metaphysik, feststellbar sein müssen, sollen also die Orientierung in ihrer Entwicklung verschaffen. Weil die wahre Orientierung in einer Sache nicht diejenigen Grenzen verfolgen kann, die von dem Orientierenden freiwillig gesetzt werden, so müssen in der Entwicklung der Metaphysik selber ihre Gliederungsmöglichkeiten zumindest im Ansatz vorhanden sein. So ist z.B. die Orientierung im physischen Raum nur anhand einer nicht beliebigen geometrischen Gliederung des Leibes des sich Orientierenden möglich (WDO, AA 8:131-148).

Kant begründet die dargestellte Beschaffenheit und die mit ihr verbundene Schwierigkeit der Metaphysik jedoch zunächst anders als mit dem Hinweis auf die Orientierungsmöglichkeiten, und zwar auf eine Weise, dass damit ein wichtiger systematischer Zug der Metaphysik zur Sprache kommt, die sie nicht nur von den empirischen Wissenschaften, sondern auch von der Mathematik unterscheidet. Diesen Zug der Metaphysik hat Kant

bereits in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* explizit gemacht: Die Metaphysik unterscheidet sich von allen anderen „Vernunftwissenschaften“ dadurch, dass sie als in sich vollendetes Ganzes dargestellt werden kann. Nachdem sie also durch die *Kritik der reinen Vernunft* „in den sicheren Gang einer Wissenschaft“ gebracht worden sei, „[kann] sie das ganze Feld der für sie gehörigen Erkenntnisse völlig befassen und also ihr Werk vollenden und für die Nachwelt, als einen nie zu vermehrenden Hauptstuhl zum Gebrauche niederlassen [...]“. Im Unterschied zu den anderen „Vernunftwissenschaften“ gilt von ihr: „nil actum reputans, si quid superesset agendum“ (KrV, BXXIII-XXIV).

Es ist ausdrücklich hervorzuheben, dass Kant der Auffassung war, dass seine *Kritik der reinen Vernunft* die Metaphysik zum Rang der Wissenschaft erhoben hat. Kant zufolge gilt ganz allgemein, wie bereits erwähnt, dass eine Theorie erst dann Wissenschaft genannt werden kann, wenn in ihr synthetische Urteile *a priori* vorkommen. Nun besteht das Ergebnis der Transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* darin, dass die als Ideen bezeichneten reinen Vernunftbegriffe es nicht erlauben, mit ihrer Hilfe als Prädikate synthetische Urteile *a priori* zu formulieren, die als Prinzipien (Grundsätze) der Erkenntnis zu fassen sind. Solche Urteile zu formulieren, ist nur mit Hilfe der als Kategorien bezeichneten und sinnlich schematisierten reinen Verstandesbegriffe möglich. Das bestätigt erneut, dass an die Stelle der vorkritischen Ontologie die Analytik des reinen Verstandes getreten ist. Die Ontologie als Lehre von dem Seienden als solchen ist in die Metaphysik der Erfahrung transformiert worden. Im Bereich der theoretischen Rationalität ist die Metaphysik also nur als eine nicht-empirische Wissenschaft des Empirischen möglich. Sie ist deswegen Metaphysik zu nennen, weil sie eine nicht-empirische Wissenschaft ist, aber einen anderen Charakter hat als Mathematik oder reine Physik und des weiteren als alle anderen „Vernunftwissenschaften“. Kant scheint damit die drei Lehren der *metaphysica specialis*, nämlich Psychologie, Kosmologie und Theologie, unter den Tisch geworfen und von dem ganzen Gebäude der rationalistischen Metaphysik nur die von ihm in der „Transzendentalen Analytik“ transformierte Ontologie übrig gelassen zu haben. Indes ist die Situation ein wenig komplizierter als es mit diesen Überlegungen nahegelegt zu sein scheint. Aufgrund Kants Einteilung aller Gegenstände in die Gegenstände des äusseren und des inneren Sinnes, können zwei nicht-empirische Wissenschaften entfaltet werden, denen die „Transzendente

Analytik“ zugrunde liegt: zum einen eine reine Körperlehre und zum anderen eine reine Seelenlehre. Die erste hat Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* vorgelegt. Die zweite wird in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt als die Lehre von dem denkenden Ich als transzendentaler Apperzeption. Das Kapitel von den Paralogismen der reinen Vernunft dokumentiert den Prozess der Transformation der *psychologia rationalis* in die Lehre von dem denkenden Ich als transzendentaler Apperzeption. Mit dem denkenden Ich hat Kant den Begriff der Seele aus dem Bereich der von ihm transformierten Metaphysik verbannt und durch den Begriff des denkenden Ich ersetzt. Es blieb nur die empirische Psychologie, die von Kant in die Anthropologie umgestaltet worden ist. Erst Schelling und nach ihm Georg Wilhelm Friedrich Hegel gaben der Metaphysik den Begriff der Seele zurück.

In der Einleitung zu der Preisschrift wird der Gedanke von der Metaphysik als ein vollendetes Ganzes wie folgt formuliert: „Denn Metaphysik ist ihrem Wesen, und ihrer Endabsicht nach ein vollendetes Ganzes: entweder nichts, oder alles; was zu ihrem Endzweck erforderlich ist, kann also nicht, wie etwa Mathematik oder empirische Naturwissenschaft, die ohne Ende immer *fortschreiten*, fragmentarisch abgehandelt werden.“ (FM, AA 20:259) Dieser Stelle zufolge gilt für die Metaphysik im Unterschied zu allen anderen „Vernunftwissenschaften“, dass sie als ein vollendetes Ganzes dargestellt werden kann, weil sie anders als alle anderen „Vernunftwissenschaften“ nicht ohne Ende fortschreitet und immer neue und neue Erkenntnisse hervorbringen kann, sondern weil die Anzahl der in ihr möglichen Erkenntnisse vollständig aufgezählt werden kann. Die Möglichkeit einer solchen Darstellung macht es erforderlich, dass die „Erkenntnisse“ in einem System entfaltet werden, was auch immer dies bedeuten mag. Dasselbe gilt auch für die Transzendentalphilosophie als Lehre von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung: Die Anzahl dieser Bedingungen ist begrenzt und kann vollständig dargestellt werden. Die Anzahl der Kategorien ist Zwölf, wobei diese Anzahl weder vermehrt noch vermindert werden kann. Aus den vier Kategorienklassen lassen sich auch nur vier Grundsatztypen ableiten. Diese Vollständigkeit liegt deshalb vor, weil die Kategorien ihren Ursprung in dem reinen Verstand haben als einer in sich selbst beständigen, sich selbst genügsamen und durch keine äusserlich hinzukommenden Zusätze zu vermehrenden Einheit (KrV, B89-90).

Analog gilt für die Abgeschlossenheit der Psychologie, Kosmologie und Theologie in der „Transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft*, dass sie aus der Natur und Verfassung der Vernunft hergeleitet wird.³ Dies kommt zum Ausdruck, wenn Kant sagt, die transzendentalen Ideen oder die reinen Vernunftbegriffe seien nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben (KrV, B384). Dass es nur drei Grundtypen dieser Ideen gibt, leitet Kant aus dem Anspruch der Metaphysik ab, Erkenntnisse liefern zu können, denn zu einer jeden Erkenntnis gehört, dass sie die Struktur der Beziehung der Vorstellungen auf die zu erkennenden Objekte aufweist. Diese Relation hat Kant in der Transzendentalen Analytik untersucht und gezeigt, dass sie anhand der Synthesis des Mannigfaltigen zustande kommt, der Kategorien als Einheitsfunktionen zugrunde liegen. Kant meint also offenbar, dass das, was für eine Erkenntnis allgemein gilt, auch für die beanspruchten Erkenntnisse im Bereich der *metaphysica* praktischen Lehren der *specialis* gelten muss. Nun gibt es nur drei Möglichkeiten einer solchen Relation: die Beziehung der Vorstellungen (i) auf das Subjekt, (ii) auf Objekte als Erscheinungen; (iii) auf Objekte als Gegenstände des Denkens überhaupt (KrV, B391). Wenn man die Frage bei Seite lässt, warum nicht auch der Begriff des Subjekts in den Begriff des Subjekts als Erscheinung und in den des Subjekts als Objekt des Denkens eingeteilt wird, so ergeben sich daraus Psychologie, Kosmologie und Theologie als die drei Disziplinen der *metaphysica specialis* zusammen mit ihren drei Ideentypen. Nun besteht nach Kant unter den drei Ideen der reinen Vernunft ein Zusammenhang, der in einem notwendigen Übergang von der (erstrebten) Erkenntnis der Seele zur Erkenntnis der Welt und von da aus zu der Erkenntnis des Urwesens besteht, in dem – dem Anspruch nach – alles begründet liegt. Wichtig ist hinzuzufügen, dass Kant zufolge es sich bei diesem Übergang um einen derart natürlichen *Fortschritt* handle, dass er dem logischen *Fortgange* der Vernunft von den Prämissen zum Schlusssatz ähnlich sei. (KrV, B394-395) Wenn es sich nun bei diesem Fortgang um einen Fortschritt in dem oben angegebenen Sinne handeln soll, dann muss folgendes gelten: Die Erkenntnis in der *psychologia rationalis* muss einen Mangel aufweisen, der in der *cosmologia rationalis* beseitigt wird, wobei es in der *cosmologia rationalis* wiederum einen Mangel geben muss, der erst in

³ Heiner Klemme (2010, S. 142-143) hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Kant die Erkenntnisansprüche der Schulmetaphysik deswegen ernst genommen hat, weil sie nicht Resultat einer kontingenten Philosophiegeschichte sind, sondern weil sie aus der Verfasstheit der menschlichen Vernunft selbst entspringen.

der *theologia naturalis* beseitigt werden kann. Dies lässt sich folgendermaßen verständlich machen: Die Seele muss sich auf eine Welt der Dinge beziehen, denn sie muss nicht nur sich selbst erkennen, sondern auch das, was sie umgibt und was sie mit anderen Seelen gemeinsam hat. Nun ist nicht nur die Seele, sondern auch das Gesamt dessen, was sie umgibt, auf einen Ursprung angewiesen, über den sie nicht verfügen kann. Dieser Ursprung ist mit Gott als einem notwendigen Wesen zu identifizieren, dessen Essenz die Existenz einschließt.⁴ Somit ist die *theologia naturalis* ein Gipfel der Metaphysik, weil sie eine Aufklärung über den Grund allen Seins liefert, bzw. dem Anspruch nach zumindest liefern soll. Dass dieser Erkenntnisanspruch unerfüllt bleibt, ändert nichts an dem internen Zusammenhang der drei transzendentalen Ideen und der sie abhandelnden Bereiche der *metaphysica specialis*, und zwar schon deswegen nicht, weil es sich um einen internen Zusammenhang handelt, der unabhängig davon besteht, ob sich die Ideen auf reale Objekte oder nur auf hypostasierte intentionale Korrelate beziehen. Deswegen kann die Metaphysik in ihren beiden Teilen, nämlich sowohl in der Gestalt der transzendentalen Ontologie als auch in der Gestalt der aus der Perspektive des vermeintlichen Erkenntnisanspruchs destruierten *metaphysica specialis*, ihrem Wesen und ihrer Endabsicht nach für in sich abgeschlossen und vollendet gehalten werden.

2.

Der Gedanke der geschichtlichen Entwicklung der Metaphysik ist nun nicht so sehr in dem Abschlusskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* „Die Geschichte der reinen Vernunft“, sondern vielmehr an einer anderen Stelle in der Methodenlehre zu finden, nämlich in dem Kapitel „Von der Unmöglichkeit einer sceptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft“ (KrV, B786-797). Kant führt hier in der Analogie zur Entwicklung des menschlichen Lebens drei Stadien ihrer Entwicklung ein, die später in die Preisschrift aufgenommen worden sind (KrV, B788-789). Kant will an dieser Stelle erläutern, warum die Vernunft, die sich ihrer Unwissenheit bewusst ist, durch den Skeptizismus nicht

⁴ Diese Überlegung ist bei Christian Wolff zu finden. Kant führt dies nicht aus. Wolffs *metaphysica specialis* beginnt allerdings nicht mit der Psychologie, sondern mit der Kosmologie, und dies deshalb, weil wir nach ihm die Seele nicht erkennen können, solange wir die Welt nicht kennen. Dass Kant mit der Psychologie beginnt, muss offensichtlich mit seiner Lehre von der transzendentalen Apperzeption als der höchsten Bedingung aller Erkenntnis zusammenhängen. Hierzu vgl. Karásek (2007, S. 71-98).

befriedigt werden kann. Ohne die von Kant unterschiedenen Arten der Unwissenheit auch nur zu erwähnen, soll an dieser Stelle sogleich zur Erläuterung der Metapher übergegangen werden, mit der Kant das Problem der reinen Vernunft anschaulich zu machen sucht und die in dieselbe Gruppe der Metaphern gehört wie die des uferlosen Meeres. Es ist dies die Metapher eines Horizonts, der den Inbegriff aller möglichen Gegenstände unserer Erkenntnis bildet und der von Kant als der Vernunftbegriff der unbedingten Totalität bezeichnet wird (KrV, B787). Der Grund, warum diese Metapher eingeführt wird, besteht in dem Hinweis auf das Streben der Vernunft, diesen Horizont zu überschreiten, und zwar mit dem Ziel, zu erkennen, was hinter ihm liegt (KrV, B787-788). Dass dies empirisch nicht gelingen kann, ist nahezu eine Trivialität. Denn in diesem Fall gilt, dass das Überschreiten des aktuell vorhandenen Horizonts nur zur Entdeckung eines neuen Horizonts führt, *ad infinitum*. Damit ist auf der Ebene der Metapher anschaulich gemacht, warum die empirische Erkenntnis prinzipiell unabgeschlossen ist. Für die Metaphysik soll nun das Gegenteil gelten. Sie soll ein abgeschlossenes Ganzes darstellen. Das bedeutet, dass ihr Streben nach dem Überschreiten des aktuell vorhandenen Horizonts, den man mit Kant als *mundus sensibilis* bezeichnen kann, auf Bedingungen angewiesen ist, die vollständig dargestellt werden können. Diese Bedingungen sind zugleich so verfasst, dass sie kraft ihrer begrifflichen Inhalte einerseits über den aktuellen Horizont hinausweisen, und zwar nicht zu einem weiteren empirisch erreichbaren Horizont, sondern über alle möglichen empirisch erreichbaren Horizonte hinaus. Ihre begrifflichen Inhalte sind jedoch andererseits so verfasst, dass die Umsetzung des metaphysischen Strebens nicht verwirklicht werden kann. Diese Bedingungen sind die transzendentalen Ideen. Ist diese Interpretation zutreffend, dann befindet sich die Metaphysik Kant zufolge immer schon in dieser Spannung zwischen dem Streben nach der Erkenntnis des empirisch unerreichbaren Horizonts und den Möglichkeiten seiner Verwirklichung. Kant ist offensichtlich der Auffassung, dass diese Spannung nicht zufällig ist, dass sie nicht durch irgendeinen zufälligen Irrtum in der geschichtlichen Entwicklung der Metaphysik verursacht worden ist und durch die Optimierung der Bedingungen gelöst werden kann, sondern dass sie mit der Struktur der reinen Vernunft als solcher gegeben ist. Erst die Preisgabe dieses Strebens und die bewusste Begrenzung der Erkenntniserwartungen auf den empirisch erreichbaren Horizont kann zu einer Revision führen, aufgrund derer die Metaphysik in die

Transzendentalphilosophie transformiert werden kann. Die Metaphysik ist nach dieser Transformation nicht mehr die Erkenntnis des nicht-empirischen Seienden, sondern die nicht-empirische Erkenntnis des Empirischen.

Damit ist zugleich mindestens andeutungsweise angegeben, was für ein Begriff der Geschichte gemeint ist, wenn Kant von der Geschichte der reinen Vernunft spricht. Es ist bereits möglich in negativer Hinsicht zu erläutern, was er nicht bedeutet. Er bedeutet keineswegs eine reale Geschichte der Metaphysik in ihrer Entwicklung von Platon bis zu Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten. Der Skeptizismus, als dessen Vertreter David Hume namhaft gemacht wird, ist die Zensur der Vernunft zu nennen. Ihr Unterfangen besteht darin, die vermeintlichen *Facta* der Vernunft zu prüfen und je nach dem Ergebnis der Prüfung auch zu tadeln. In diesem Fall wird der Zweifel an dem transzendenten, d.h. hinter bzw. über den aktuellen Horizont hinausgehenden Gebrauch der scheinbar geeigneten Mittel erweckt (KrV, B788-789). Dies stellt nun *den zweiten skeptischen Schritt* in „Sachen der reinen Vernunft“ dar. *Der erste* ist dagegen *dogmatisch* zu nennen (KrV, B789). Kant führt es zwar nicht explizit aus, aber man kann unschwer erraten, warum er dogmatisch genannt wird. Der Grund besteht darin, dass das, was in dem zweiten Schritt bezweifelt wird, unproblematisiert als *Facta* angesetzt ist. Kant vergleicht nun den ersten Schritt mit dem Kindesalter des Menschen (KrV, B789). Damit ist implizit gemeint, was für Kinder typisch ist. Sie leben in einem unproblematisierten Vertrauen: alle Lebewesen, vor allem Menschen und von den Menschen vor allem die Eltern sind gut, die Dinge sind so, wie sie gesehen, gehört, geschmeckt, getastet werden, usw. Ähnlich naiv verlässt sich die Metaphysik in dem dogmatischen Zustand auf die Erkenntnisfähigkeit des reinen Denkens: die Dinge sind wirklich so, wie sie rein gedacht werden. Das Vertrauen wird durch das physische Wachsen und vor allem durch das weitere Hineinwachsen des Kindes in die Gesellschaft und ihre Institutionen gebrochen. Das Vertrauen verschwindet oder wird zumindest relativiert. Die Urteilskraft des wachsenden Menschen wird durch die gemachten Erfahrungen vorsichtig (KrV, B789). Es ist die Skepsis, die in der Entwicklung „in den Sachen der reinen Vernunft“ diesem Zeitalter des Menschen entspricht. Sie hat ihren Grund in der Bezweiflung der zunächst unproblematisch angenommenen Erkenntnisfähigkeiten des reinen Denkens. Die Skeptiker sind also Kant zufolge so etwas wie die „Teenager“ der Metaphysik, während Wolff sozusagen auf der Ebene des metaphysischen Kindes stecken geblieben ist. Die Lösung dieser Spannung zwischen dem

unproblematischen Vertrauen und seiner Bezweiflung ist Kant zufolge erst in dem dritten Schritt „in den Sachen der reinen Vernunft“ möglich. Diesen Schritt zu machen, kommt „nur der gereiften und männlichen Urteilskraft“ zu, und wird vollzogen, wenn man nicht mehr über die zunächst angenommenen und dann bezweifelten *Facta* streitet, sondern wenn man sich die Frage stellt, ob die Vernunft überhaupt in der Lage ist, die Frage nach den „*Facta*“ zu entscheiden. Um dies zu erreichen, ist eine Untersuchung nötig, die bestimmt, ob die Vernunft als die Fähigkeit des reinen Denkens „nach ihrem ganzen Vermögen“ zu reinen Erkenntnissen *a priori* tauglich ist (KrV, B789). Es ist somit zweierlei deutlich geworden: 1. Die „*Facta*“ sollen den Charakter reiner apriorischer Erkenntnisse haben und der Ausdruck „die Sachen der reinen Vernunft“ ist die Bezeichnung für die Metaphysik. 2. Der dritte Schritt entspricht dem metaphysikkritischen Programm Kants. Die Metaphysik hat sich also in drei Schritten entwickelt: 1. Dogmatismus; 2. Skeptizismus; 3. Kritizismus. Dies bestätigt erneut, dass Kant sein eigenes kritisches Programm in der Entwicklung der Metaphysik als ihren dritten und abschließenden Schritt mit gezählt hat.

Nun drängt sich allerdings die Frage auf, wie sich die von Kant unterschiedenen Schritte zueinander verhalten. Wenn man die Kantische Analogie mit dem menschlichen Leben beibehält, so kann man folgendes sagen: das, was in dem ersten Schritt behauptet wird, dass es nämlich feststehende Tatsachen der reinen Vernunft gibt, von denen auszugehen ist, wird in dem zweiten Schritt durch skeptische Argumente negiert: Es gibt keine feststehenden Tatsachen der reinen Vernunft, wie die entsprechende skeptische Behauptung lauten könnte. Wie der erwachsene Mensch dazu kommt, dass nicht alles, was die Eltern und mit ihnen die ihn umgebende Gesellschaft behauptet und verlangt hatten, sinnlos und anzugreifen ist, so kommt auch die durch die kritische Revision belehrte Vernunft dazu, dass nicht alle Behauptungen der reinen Vernunft in dem ersten dogmatisch zu nennenden Schritt sinnlos sind, wie die Vernunft in dem zweiten skeptischen Schritt sich zu überzeugen sucht. Die kritische Revision nicht nur des ersten dogmatischen Schritts, sondern auch des zweiten skeptischen, führte nun dazu, dass die Wahrheit von bestimmten höchsten Behauptungen der reinen „spekulativen“ Vernunft nicht beweisbar ist, während es doch zugleich Behauptungen gibt, z.B. dass zwischen zwei Ereignissen ein notwendiges Kausalverhältnis besteht, deren Wahrheit mit Bezug auf die empirische Erkenntnis, d.h. Erfahrung bewiesen werden kann. Diese Ausgewogenheit in

der Beurteilung von den behaupteten Tatsachen der reinen Vernunft zeugt, so wird es von Kant gemeint gewesen sein, von der „gereiften und männlichen Urteilskraft“ des dritten synthetisierenden Schritts. „Die schöne Seele“ wird es zwar ein wenig traurig finden, aber ein Zeichen dieser „gereiften und männlichen Urteilskraft“ besteht darin, dass jegliches Streben nach dem Erreichen des hinter dem aktuellen Horizont Liegenden preisgegeben wird. Fasst man nun den zweiten Schritt als Überwindung des ersten dogmatischen Schritts auf, so kann man den dritten Schritt als Überwindung der Überwindung verstehen. Kraft dieser Negation der Negation kehrt die reine Vernunft in der Gestalt des reinen Verstandes zur Plausibilität der bestimmten Tatsachen der reinen Vernunft auf der neuen Ebene zurück, die deswegen neu genannt werden kann, weil bestimmte Tatsachen oder „Facta“ der reinen Vernunft mit den empirischen wahrgenommenen Tatsachen in Einklang gebracht werden können und auf diese Weise ihre Wahrheit, d.h. objektive Gültigkeit bewiesen werden kann.⁵

3.

In der Einleitung zur Preisschrift erläutert Kant zunächst die Definition der Metaphysik. In dieser Definition kommt implizit das beschriebene Streben zum Ausdruck. Sie lautet: Die Metaphysik ist „die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten“ (FM, AA 20:260). Zunächst zum Ausdruck „Fortschritt“. Aus der Perspektive der Metaphysik war die Erkenntnis des Sinnlichen mangelhaft, weil sie es nicht ermöglichte, den Grund allen Seins zu erfassen. Weil dieser Grund sinnlich unzugänglich ist, musste dieser Mangel durch die Erkenntnis des Übersinnlichen beseitigt werden. Insofern stellte der Übergang von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen aus der Perspektive der Metaphysik einen Fortschritt dar. Die Reihe der Erkenntnisse des Übersinnlichen, die in einem geschlossenen System aneinander gekettet waren, konstituierte die entsprechende Wissenschaft. Der Ausdruck „Wissenschaft“ in der Definition bezieht sich auf das lateinische

⁵ Konrad Cramer (2001, S. 206) hat gezeigt, dass Kants Metaphysikkritik eigentlich eine Revision der Wolffschen Revision der scholastischen Ontologie ist. Sie ist also eine Revision der Revision. Dazu ist jedoch zweierlei zu sagen. Erstens hat Cramer die Skepsis in seine Überlegungen nicht einbezogen. Zweitens vollenden sich ihm zufolge die Peripetien der Ontologie mit Hegels Wissenschaft der Logik, in der Hegel die Revision der Kantischen Revision durchgeführt hat. Die Hegelsche Logik stellt somit die Revision einer Revision einer Revision dar. Vgl. Cramer (2001, S. 206).

Wort ‚scientia‘, mit dem Wolff alle Disziplinen der Metaphysik definierte. Mit ihm ist also keineswegs dasjenige gemeint, was Kant unter der Wissenschaft verstanden hat.

Man kann diese Definition mithilfe der Metapher des Horizonts umformulieren: in der Metaphysik strebt die Vernunft, von der Erkenntnis des aktuell vorhandenen empirisch gegebenen Horizonts zu der Erkenntnis dessen zu gelangen, was hinter allen empirisch erreichbaren Horizonten liegt. Und dieses Streben soll in dem eigentlichen Medium oder Element der reinen Vernunft, in dem des reinen Denkens, umgesetzt werden. In dieser Umformulierung wird m.E. das erste Problem, das Kant mit dieser Definition verbunden sah, besser zum Ausdruck gebracht. Denn, so Kants Kritik, in dieser Definition ist nur angegeben, „was man *mit* der Metaphysik *will*, nicht aber, was *in ihr* zu tun sei“ (FM, AA 20:261). Sie gibt also nur an, was in ihr erreicht werden soll, nicht aber, auf welche Weise dieses Ziel erreicht werden kann. Man hat somit laut dieser Definition in der Metaphysik zwar das Ziel vor Augen. Es mangelt jedoch an dem Wissen, mit welcher Methode dieses Ziel erreicht werden kann. Ein Defizit bei der Definition einer Theorie muss aber nicht notwendigerweise ein Defizit dieser Theorie selber sein. Das wäre auch historisch nicht zutreffend. Denn in keiner anderen rationalen Theorie ist das Methodenbewusstsein so hoch entwickelt worden als in der Metaphysik. Die Methodenfragen waren mit der Metaphysik von Anfang an verbunden. Wenn Kant nun eine andere Definition „nach dem Begriff der Schule“ anführt, der zufolge die Metaphysik „das System aller Prinzipien der reinen theoretischen Vernunftkenntnis durch Begriffe“ ist (FM, AA 20:261), dann muss er der Meinung sein, dass der Mangel der ersten Definition in ihr beseitigt ist. Das würde bedeuten, dass in ihr auch die Frage nach der Methode berücksichtigt wird. Und in der Tat ist diese Methode mit dem ganzen Definiens angegeben: die Methode, die zu dem angestrebten Ziel führt, das Übersinnliche zu erkennen, besteht darin, die Begriffe und Grundsätze zu entfalten, welche die reine Vernunft in einem System zusammenfasst, und dann auf die Objekte anzuwenden, die per definitionem hinter allen empirisch erreichbaren Horizonten liegen. Gott ist nun ein solches Objekt par excellence. Denn während die Seele und die Welt zumindest in einigen Aspekten der empirischen Erkenntnis zugänglich sind – natürlich in solchen Aspekten, die das metaphysische Streben nicht zu befriedigen vermögen –, ist dies bei Gott völlig ausgeschlossen. Er ist prinzipiell aller empirischen Erkenntnis unzugänglich. Die auf Gott angewandten Begriffe

und Grundsätze konstituieren die Erkenntnisse von Gott. Die Disziplin der Metaphysik, in der dies geschieht, ist die natürliche Theologie als Wissenschaft [*scientia*] von Gott, insofern er ohne den Glauben erkannt werden kann. Aufgrund der Beschaffenheit ihres Objekts ist sie zugleich die höchste ihrer Disziplinen. Das Erste, was in ihr unternommen werden musste, war offensichtlich der Beweis des Daseins Gottes. Mit ihm und nur mit ihm war die Referentialität aller anderen ihrer Begriffe und Grundsätze gesichert. Sie haben den existierenden Gott zu ihrem Objekt. Erst unter dieser Bedingung können sie Erkenntnisse konstituieren und die *theologia naturalis* zu einer *scientia* machen. Sobald jedoch gezeigt worden ist, dass alle Beweise des Daseins Gottes ungültig sind, ist das ganze Lehrgebäude der *theologia naturalis* in sich zusammengebrochen. Soll die natürliche Theologie auch weiterhin bestehen, so muss sie demnach ohne Gottesbeweise auskommen. Kant war sich dessen klar bewusst. Das wird deutlich, wenn Kant zweierlei anmerkt. Erstens enthält die vorkantische Metaphysik keine „praktischen Lehren der reinen Vernunft“. Wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* gezeigt hat, kann in der praktischen Lehre der reinen Vernunft bestimmten Ideen der reinen Vernunft ihre unbestimmte objektive Gültigkeit zugewiesen werden, und zwar in Gestalt von Postulaten der reinen praktischen Vernunft. Das Postulat des Daseins Gottes kommt dabei ohne den Beweis seiner Existenz aus, weil es sich eben um ein Postulat handelt. Zweitens enthält sie keine mathematischen Sätze, deren objektive Gültigkeit durch die Konstruktion der entsprechenden Objekte in der reinen Anschauung nachgewiesen wird. Aus diesem Grund sind die mathematischen Sätze reine Vernunftkenntnisse. Die vorkantische Metaphysik enthält allein „die Prinzipien der Möglichkeit einer Mathematik überhaupt“ (FM, AA 20:261). Diese sind jedoch noch keine Erkenntnisse.

An diesem Punkt führt Kant etwas Bemerkenswertes aus, das hervorzuheben ist. Kant führt aus, dass zum *Fortschritt* auch ein *Rückgang* gehören kann. Somit muss der Fortschritt nicht immer ein *Fortgang* sein. In diesem Kontext greift Kant die Orientierungsmetapher auf. Wenn man z.B. im Wald spazieren geht und sich verirrt, ist es ratsam, zu der Ausgangsstelle zurückzukehren, falls dies möglich ist, „um einen Kompass zur Hand zu nehmen“. Durch diesen Rückgang verschafft man sich eine neue Orientierung. Der Rückgang ist in diesem Fall besser als auf dem „unrechten Wege“ fortzufahren oder gar still stehen zu bleiben (FM, AA 20:261). Den Rückgang bezeichnet Kant explizit als „einen *negativen* Fortgang“ (FM, AA

20:261). Zum Fortschritt gehört also auch die Negation des bisher gegangenen Weges, und zwar genau dann, wenn der Fortschritt in eine Orientierungskrise geraten ist. Die Negation hat in diesem Fall also eine positive Funktion. Wie in Abschnitt II. ausgeführt, hat Kant dem Skeptizismus die Funktion dieses negativen Fortgangs zugeschrieben. Damit ist jedoch nicht gemeint, dass der Skeptiker derjenige ist, der zu der Ausgangsstelle zurückkehrt, einen Kompass zur Hand nimmt und damit eine neue Orientierung zur Verfügung stellt. Seine Funktion ist bloß negativ. Er zeigt nur, wie nicht weiter fortgeschritten werden sollte. Dies nimmt der Kritiker ernst und als Anlass dafür, durch den Rückgang zu der Ausgangsstelle eine neue Orientierung „in den Sachen der reinen Vernunft“ zu verschaffen. Trifft diese Interpretation zu, dann muss Kant der Auffassung gewesen sein, dies mit seiner *Kritik der reinen Vernunft* geleistet zu haben. Erst sie kann die Frage entscheiden, was es heißt, sich im Denken zu orientieren.

Diese Interpretation wird bestätigt, wenn man Kants Überlegungen zu den drei Schritten berücksichtigt, wie sie von Kant in der Einleitung zu der Preisschrift ausgeführt werden. Sie sind offensichtlich aus den in Abschnitt II. zitierten und interpretierten Stellen der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* übernommen. Auch hier handelt es sich um Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus. Kant bezeichnet sie als Schritte bzw. Stadien, welche die „Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hatte“ (FM, AA 20:264). Für das erste dogmatische Stadium ist wieder die unproblematisierte und somit kindesartige „völlige“ Zuversicht (bzw. das Vertrauen) in die Erkenntnisfähigkeiten der reinen Vernunft und ihr reines Denken kennzeichnend, die mittels Begriffe und allein anhand von Begriffen Erkenntnisse *a priori* gewinnen und erweitern soll. Der Grund für diese Zuversicht liegt darin, dass die Metaphysiker gesehen hatten, dass die gewünschte Erweiterung in der Mathematik gelingt. Dadurch hatten sie sich zu der Annahme verführen lassen, dass dies auch in der Metaphysik gelingen wird. Kant hat diese Begründung offensichtlich aus der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* übernommen.

Damit kommt der in der verfolgten Perspektive weitaus interessantere zweite Schritt in den Blick, nämlich der Skeptizismus. Gemäß der vorgeschlagenen Interpretation gilt, dass der Skeptiker zwar den Rückgang zu der Anfangsstelle des metaphysischen Weges als Ausweg aus der von ihm eingesehenen Krise der Metaphysik vorsieht, dies jedoch nicht deswegen, um

einen Kompass in die Hände zu nehmen und damit eine neue Orientierung zu verschaffen. Dies kommt zur Sprache, indem Kant bei der Formulierung dessen, was der Skeptiker leistet, die Konditionalform verwendet:

Der zweite [...] Schritt der Metaphysik war dagegen ein Rückgang, welcher weise und der Metaphysik vorteilhaft *gewesen sein würde*, wenn er nur bis zum Anfangspunkte des Ausganges *gereicht wäre*, aber nicht um dabei stehen zu bleiben, mit der Entschließung, keinen Fortgang ferner zu versuchen, sondern ihn vielmehr in einer neuen Richtung vorzunehmen (FM, AA 20:262-263).

Zwar kann der Skeptiker das Problem diagnostizieren, dass die Metaphysik sich auf einem falschen Wege befindet, er trägt aber nichts zu seiner Lösung bei. Es handelt sich um eine Diagnose ohne entsprechenden Therapievorschlag. David Hume wäre mit dieser Darstellung nicht einverstanden gewesen, denn er hätte durchaus der Meinung sein können, für die von ihm diagnostizierten Probleme der Metaphysik eine Therapie zur Verfügung gestellt zu haben. In Kants Augen war seine Therapie jedoch derart, dass sie die „Facta der reinen Vernunft“ insgesamt ablehnt, weil keine diese Facta begründenden Empfindungen [*impressions*] gefunden werden können. Aus diesem Grund konnte sie die Vernunft, die dadurch Kenntnis ihrer Unwissenheit erlangte, nicht befriedigen. Es handelt sich also um eine falsche Therapie. Die Vernunft konnte mit ihrer Hilfe allein nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren. Daraus folgt, dass der Vollzug des Rückgangs dem dritten Stadium der Metaphysik vorbehalten bleibt. Der Rückgang ist also erst mit der *Kritik der reinen Vernunft* vollzogen worden (FM, AA 20:263). Sie geht bis zu dem Anfang des metaphysischen Weges zurück, nimmt dort einen Kompass in die Hände, verschafft sich damit eine neue Orientierung und kann den Weg in eine neue Richtung einschlagen – so Kants Überzeugung. Damit kann nur folgendes gemeint sein: eine neue Orientierung ist mit der Lehre von den apriorischen Formen der Anschauung und den Kategorien als Formen des Denkens, die erst dann auf Phänomene angewendet werden können, wenn sie in einem Prozess der Schematisierung den transzendentalen Zeitbestimmungen unterworfen worden sind, zur Verfügung gestellt worden. Aus der Perspektive der Metaphysik ist hervorzuheben, dass damit eine neue Richtung in ihrer Entwicklung eröffnet wurde. Erste Schritte in diese Richtung sind mit Kants *Metaphysischen*

Anfangsgründen der Naturwissenschaft und mit der *Metaphysik der Sitten* gesetzt worden. Für die reine spekulative Vernunft bleibt allein die Aufgabe, den Schritt zu tun, der in ihrer Selbsterkenntnis besteht.⁶ Wie gleich deutlich werden wird, ist Kant davon überzeugt, dass diese Selbsterkenntnis der reinen Vernunft durch seine *Kritik der reinen Vernunft* zustande gebracht worden ist.

Gegen Ende der Einleitung stellt Kant die therapeutische Funktion des dritten Stadiums der Metaphysik, des Kritizismus, vor, in der wieder die „gereifte und männliche Urteilskraft“ implizit vorkommt. Diese Funktion besteht im Ausgleich der Spannung zwischen dem Dogmatismus und dem Skeptizismus, die dazu führt, dass die Metaphysik schwankend ist und beständig „vom unbegrenzten Vertrauen der Vernunft auf sich selbst zum grenzenlosen Misstrauen, und wiederum von diesem zu jenem“ übergeht oder „abspringt“, wie Kant sich ausdrückt (FM, AA 20:264). Erst durch den Kritizismus ist die Metaphysik „in einen beharrlichen Zustand“ gebracht. Es war bekanntlich das Ziel der antiken Skeptiker gewesen, aufgrund ihrer Methode der Äquipolenz den Zustand der Ruhe der Seele zu erreichen. Und es ist auch bekannt, dass Kant sich dieser Methode, deren Grundsatz lautete: „panti logó logos isos antikeitai“, in dem Antinomienkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* explizit bedient. In der Einleitung schreibt er sie den antiken Skeptikern zu, ohne jedoch dem zweiten skeptischen Stadium das Erreichen des Stillstandes zuzuschreiben. Mit dem Skeptizismus ist hier ein Schritt gemeint, der „beinahe“ genauso alt ist als der erste dogmatische Schritt, der selber noch älter als Platon und Aristoteles ist (FM, AA 20:262). Ist nun einmal dieser Zustand erreicht, dann wird nicht nur der Zustand der Ruhe „nicht allein des Äussern, sondern auch des Inneren“ erreicht, sondern auch die Metaphysik als solche vollendet, so dass sie weder vermehrt noch vermindert werden kann (FM, AA 20:264). Erst die *Kritik der reinen Vernunft* bringt die Metaphysik zum Abschluss. Kant war sich jedoch offensichtlich nicht im Klaren darüber, dass er mit der *Kritik der reinen Vernunft* eine neue Richtung eingeschlagen hat, in die ihm auch Philosophen folgen werden, welche die Metaphysik neu aufbauen.⁷ Vielmehr scheint er

⁶ Zu diesem Ergebnis gelangt der Verfasser aufgrund der Analyse von Kants Verfahren bei der Deduktion der reinen Vernunftbegriffe (Karásek, 2010, S. 59-71).

⁷ In seinem Buch *Kant als Metaphysiker* hat dies Max Wundt herausgestellt. Wundt sagt hierzu folgendes: Mit dem in der *Kritik der reinen Vernunft* errichteten System stehen wir „an dem entscheidenden Angelpunkt des philosophischen Denkens im 18. Jahrhundert. Wenn wir ihn recht begreifen, so muss uns damit deutlich werden, weshalb Kant, als er nur *Wolffs* Metaphysik besser zu

von dem „notwendigen Misslingen aller künftig noch anzustellenden Versuche“ in der Metaphysik überzeugt gewesen zu sein (FM, AA 20:301). Seine These ist also aus einer geschichtsphilosophischen Perspektive betrachtet falsch. Dies gilt unabhängig davon, ob die nach Kant angestellten Versuche in der Metaphysik als erfolgreich oder als gescheitert zu beurteilen sind. Das bedeutet jedoch nicht, dass Kants These auch aus der Perspektive der reinen Vernunft selber falsch ist. Es ist möglich, dass die weitere Entwicklung der Metaphysik nach Kant immer noch in das Kant zufolge letzte Entwicklungsstadium der Metaphysik, und zwar als ein Bestandteil dieses letzten Stadiums integriert werden kann, so dass man z.B. Hegels spekulative Logik als einen Bestandteil des Kritizismus verstehen könnte. Es kann und muss hier jedoch nicht entschieden werden, ob und wie dies möglich sein könnte.

4.

In Abschnitt II. und auch in Abschnitt III. ist darauf hingewiesen worden, dass die natürliche Theologie die „höchste“ Disziplin der vorkantischen Metaphysik darstellte. Zwar werden in der Ontologie diejenigen Bestimmungen abgeleitet, die allem Seienden als solchem zukommen. Weil dies aber mit der Auffassung verbunden war, dass sie allem Seienden nur insofern zukommen, als es bloß möglich ist, so musste ein solches Seiendes angenommen werden, das in der Lage ist, das bloß Mögliche zu aktualisieren, d.h. in wirkliche Existenz zu überführen. Dabei ist die Existenz als Zusatz zu der Essenz [*complementum essentiae*] aufgefasst worden, in der die Möglichkeit des jeweiligen Seienden gründete. Das Seiende, das diesen Akt des Setzens der Existenz zu vollziehen vermochte, musste als ein notwendiges Seiendes [*ens necessarium*] aufgefasst werden, d.h. als ein solches Seiendes, dessen Essenz die Existenz einschließt. Dieses Seiende wurde mit Gott identifiziert. Die natürliche Theologie, in der zunächst die Existenz dieses höchsten Seienden bewiesen und dann eine Reihe von weiteren Bestimmungen abgeleitet wurde, ist aus diesem Grund als die wichtigste metaphysische Disziplin anzusehen. So hat z.B. Spinoza seine in

begründen unternahm, in Wahrheit *Fichtes* und *Hegels* Metaphysik begründete“. Vgl. Wundt (1924, S. 379). Somit hat Kant ein ähnliches Schicksal wie Columbus erlitten, der meinte, nur einen neuen Weg nach Indien entdeckt zu haben, während er in Wahrheit eine neue Welt entdeckte. Vgl. Wundt (1924, S. 376).

dem ersten Buch seiner Ethik entwickelte Ontologie unter den Titel „De Deo“ gebracht. Erst Wolff hat die Ontologie zum Rang der ersten Philosophie erhoben und ihr Forschungsgebiet von dem der natürlichen Theologie abgekoppelt.

Kant schreibt der natürlichen Theologie in der Preisschrift wieder zu, die wichtigste metaphysische Theorie zu sein.⁸ Wie bereits in Abschnitt II. erwähnt worden ist, kommt der praktischen Metaphysik, d.h. der Metaphysik der Sitten, bei Kant eine besondere Stellung zu, weil in ihr und nur in ihr den Begriffen des Übersinnlichen eine „objektive, aber praktische Realität“ zugeschrieben werden kann (FM, AA 20:300). Sie besteht darin, dass mit diesen Begriffen die Möglichkeit des höchsten Guts als des Endzwecks der reinen praktischen Vernunft „ergänzt“ wird (FM, AA 20:300). Damit will Kant auf seine in der *Kritik der praktischen Vernunft* entwickelte Lehre von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft hinweisen. Diese Begriffe sind: Freiheit, Gott, Unsterblichkeit (FM, AA 20:295).

In diesem Zusammenhang ist ein erster Hinweis auf die „höchste“ Stellung der natürlichen Theologie in der Entfaltung der Metaphysik zu finden: Bei den genannten Begriffen handelt es sich um „Momente der praktisch-dogmatischen Erkenntnis des Übersinnlichen, nach synthetischer Methode aufgestellt“. Via negationis kann man sagen, dass diese Momente nicht so abgeleitet werden, dass das folgende aus dem vorhergehenden folgt, weil das in ihm implizit bereits vorhanden wäre. Die synthetische Methode verfährt vielmehr wie folgt: Es wird mit dem „unbeschränkten Inhaber des höchsten ursprünglichen Gutes“ angefangen und von diesem Punkt aus „zu dem (durch Freiheit) Abgeleiteten in der Sinnenwelt“ fortgeschritten. Die Methode kommt zu ihrem Ende mit „den Folgen dieses objektiven Endzwecks der Menschen in einer künftigen intelligibeln“ Welt (FM, AA 20:295). Auf diese Weise seien Gott, Freiheit und Unsterblichkeit systematisch verbunden. Es muss also mit demjenigen Begriff angefangen werden, dessen Referent Gott, die unbeschränkte, d.h. unbedingte Quelle des höchsten Guts, ist. Das ist auch daraus deutlich, dass der Begriff der Freiheit „das Abgeleitete in der Sinnenwelt“ betrifft und der Begriff der Unsterblichkeit nur die „Folgen dieses objektiven Zwecks“ betrifft. Das Abgeleitete in der Sinnenwelt ist der Mensch, der durch die Freiheit seines Willens, die in den Handlungen zum Vorschein kommt, deren Maximen dem

⁸ Zu dieser Stellung der Theologie in der Preisschrift vgl. Langthaler (2018, S. 48-71).

kategorischen Imperativ genügen, das höchste Gut verfolgt. Die Folge dieses durch die entsprechenden Handlungen objektivierten Endzwecks ist des Menschen Glückseligkeit, die allerdings nur in Gestalt einer Hoffnung auftritt und den Begriff der Unsterblichkeit in Anspruch nimmt. Daraus wird deutlich, dass die Begriffe der Freiheit und Unsterblichkeit in dem Begriff von Gott auf eine nicht triviale Weise enthalten sind. Die Freiheit des Willens ist für Kant freilich keine analytische Implikation des Gottesbegriffs und vom Begriff der Unsterblichkeit der Seele gilt dies ebenso wenig. Es ist zwar möglich zuzugestehen, dass der Mensch als ein Seiendes von Gott geschaffen worden ist. Man hat jedoch keine hinreichenden und epistemisch relevanten Indizien dafür, dass er von Gott so geschaffen worden ist, dass sein Wille frei und seine Seele unsterblich ist.

Eine ähnliche systematische Verbindung der reinen Vernunftbegriffe von der Seele, der Welt und von Gott hat Kant auch in der *Kritik der reinen Vernunft* vorgesehen. Die Reihenfolge ihrer Behandlung beginnt zwar mit dem Begriff der Seele und endet mit dem Begriff Gottes. Aber das systematische Gewicht liegt auch hier auf dem Gottesbegriff. Das geht deutlich aus einer Stelle in der „Schlussanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft“ hervor, wo es heißt: „Denn das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte, Dasein der Erscheinungen fordert uns auf: uns nach etwas von allen Erscheinungen Unterschiedenem, mithin einem intelligiblen Gegenstande umzusehen, bei welchem diese Zufälligkeit aufhöre“ (KrV, B594).

Mit diesem Hinweis wird der Übergang von der Kosmologie zur Theologie vollzogen. Auch die Seele des Menschen gehört dem Bereich dessen an, das *in sich selbst ganz und gar nicht gegründet* ist.⁹ Es gibt daher nur einen Kandidaten für den Begriff von etwas, das *in sich selbst ganz und gar gegründet* ist, weil es von allen Erscheinungen toto genere verschieden ist. Dieser Begriff ist der Begriff von Gott. Diese systematische Verbindung ist eine Konkretisierung des in Abschnitt II. erwähnten Gedankens, dass zwischen den transzendentalen Ideen ein immanenter Zusammenhang besteht, der als ein Fortschritt „[v]on der Erkenntnis seiner selbst (der Seele)

⁹ Der Übergang von der Psychologie zur Kosmologie wird in dem Kapitel begründet, das zu dem Kapitel „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“ in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* als „Allgemeine Anmerkung“ hinzugefügt worden ist, die den „Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie“ betrifft (KrV, B428-432). Hierzu vgl. Karásek (2007, S. 71-98).

zur Welterkenntnis und, vermittelt dieser, zum Urwesen“ verstanden wird (KrV, B394).¹⁰

Ein zweiter Hinweis auf die höchste Stellung der natürlichen Theologie bei der Entwicklung der Metaphysik ist an einer Stelle zu finden, in der zugleich die in Abschnitt III. erwähnte These von dem Abschluss und der Vollendung der sich entwickelnden Metaphysik implizit vorkommt. Der Fortschritt der Metaphysik in dem dritten Stadium geschieht „im Felde der Theologie“ (FM, AA 20:301), und hat die Struktur eines Kreises, „dessen Grenzlinie in sich selbst zurückkehrt, und so ein Ganzes von Erkenntnis des Übersinnlichen beschliesst“ (FM, AA 20:300). Diesen Sachverhalt begründet Kant wie folgt: Die zwei ersten Stadien waren immer noch mit dem Empirischen behaftet. Dass dies nicht nur mit Bezug auf den Skeptizismus, sondern auch mit Bezug auf Wolffs Dogmatismus der Fall ist, lässt sich tatsächlich nachweisen und ist auch nachgewiesen worden.¹¹ Kant ist dies bei Wolff offensichtlich nicht entgangen. Die Metaphysik hat sich von allem Empirischen erst in dem dritten Stadium befreit und sich auf den Standpunkt der Ideen gestellt. Diese These kann auch geschichtsphilosophisch gedeutet werden. Sie würde dann bedeuten, dass die Metaphysik erst mit Kants von allem Empirischen befreiten Begriff der Idee zu ihrem Ursprung bei Plato zurückgekehrt ist. Diese Deutung wäre jedoch dem Kontingenzeneinwand ausgesetzt und darüber hinaus möglicherweise falsch. Aus diesem Grund ist es besser, sie anhand der Struktur des in Abschnitt II. eingeführten und interpretierten Strebens zu erläutern. Dem Streben nach der Überschreitung aller empirisch erreichbaren Horizonte, das von Anfang an die Metaphysik als solche definiert, sind alle Versuche, in denen das Empirische auf irgendeine Weise mit enthalten ist, unangemessen. Erst mit dem von allem Empirischen befreiten Ideenbegriff kehrt die Metaphysik zu ihrem Ursprung in dem dargestellten Streben der Vernunft zurück und beschliesst damit ihren Weg, wobei die höchste Idee unter allen dreien die von Gott ist, weil in ihr der Inbegriff aller Realität gedacht wird.

Damit kommen wir zum Inhalt des dritten Hinweises. Er befindet sich an einer Stelle des als „Transzendente Theologie“ betitelten Kapitels (FM, AA 20:301-304). Diese Stelle macht zunächst auf folgendes aufmerksam: wenn man einen ontologischen Begriff *a priori* von „einem Dinge überhaupt“

¹⁰ Kant scheint hier die Ausdrücke „Fortschritt“ und „Fortgang“ promiscue zu verwenden.

¹¹ Hierzu vgl. Cramer (2001, S. 187-191).

bilden will, muss man den Begriff „von einem allerrealsten Wesen in Gedanken zum Grunde legen“ (FM, AA 20:302). Kants Argument lautet: „Denn eine Negation, als Bestimmung eines Dinges, ist immer nur abgeleitete Vorstellung, weil man sie als Aufhebung (*remotio*) nicht denken kann, ohne vorher die ihr entgegengesetzte Realität, als etwas, das gesetzt wird (*positio s. reale*) gedacht zu haben“ (FM, AA 20:302) Das Argument ist wie folgt zu verstehen: zur Bestimmung eines Dinges überhaupt gehört immer auch die Negation all derjenigen Bestimmungen, die ihm nicht zukommen können, insofern es eben ein bestimmtes Ding sein soll. Die negative Bestimmung setzt jedoch eine positive voraus: Die Negation setzt Realität voraus, denn ohne sie hat sie nichts zu negieren. Weil dies für alle Fälle der Bildung der Begriffe von den Dingen überhaupt gilt, so muss ein solches Etwas gedacht werden, in dem ein Inbegriff aller Bestimmungen als Realitäten eingeschlossen ist. Dieses Etwas ist Gott als Inbegriff aller Realitäten, als *ens realissimum* oder *ens perfectissimum*.¹² Mit diesem Argument begründet Kant auf der Ebene der Begriffsbildung die zu Beginn von Abschnitt IV. erwähnte These von dem Vorrang der natürlichen Theologie vor der Ontologie. In diesem Kontext gilt dasselbe, was in Abschnitt II. mit Bezug auf das System der transzendentalen Ideen gesagt worden ist: die destruktive Kritik an den Beweisen des Daseins Gottes ändert nichts an der vorrangigen Stellung der natürlichen Theologie, denn sie ist ohnehin als Abschluss des metaphysischen Strebens der reinen Vernunft nach dem Übersinnlichen ausgewiesen worden, bei dem *ex definitione* alle Fragen nach der Referentialität der reinen Begriffe im Bereich der sinnlichen Anschauung von Anfang an ausgeschlossen sind. Aber gerade deswegen handelt es sich um eine *transzendente* Theologie. Sie kann ihren Vorrang nur mit Bezug auf die Ontologie als der Lehre von dem Seienden als solchen behaupten. Die höchste Stellung der Ontologie als der Lehre von dem Seienden als Phänomen bleibt daher bei Kant unangetastet.

¹² Kant hat diese Theorie in seiner Lehre von dem transzendentalen Ideal in der *Kritik der reinen Vernunft* detailliert entfaltet.

Literatur

Cramer, K. (2001). Peripetien der Ontologie. Wolff, Kant, Hegel. In R. Bubner und W. Mesch (Hrsg.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht* (S. 176-207). Klett-Cotta.

Haamann, A., und Ludwig, B. (2017). Einleitung. In A. Haamann und B. Ludwig (Hrsg.), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu Architektonik und System der Kantischen Philosophie* (S. 7-16). Felix Meiner Verlag.

Karásek, J. (2007). Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur systematischen Begründung des Systems der Metaphysik bei Wolff und Kant. In J. Stolzenberg und O.-P. Rudolph (Hrsg.), *Akten der 1. internationalen Wolff-Konferenz Halle 2004* (S. 71-98). Olms.

Karásek, J. (2010). Der Selbstbezug der Vernunft. Zur Logik der Kantischen Ideendeduktion. In J. Chotaš, J. Karásek, und J. Stolzenberg (Hrsg.), *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft* (S. 59-71). Königshausen und Neumann.

Klemme, H. F. (2010). Die rationalistische Interpretation von Kants „Paralogismen der reinen Vernunft“. Eine Kritik. In J. Chotaš, J. Karásek, und J. Stolzenberg (Hrsg.), *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft* (S. 141-161). Königshausen und Neumann.

Langthaler, R. (2018). *Kant über den Glauben und die „Selbsterhaltung der Vernunft“*. Sein Weg von der „Kritik“ zur „eigentlichen Metaphysik“ – und darüber hinaus. Alber.

Wundt, M. (1924). *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Ferdinand Enke Verlag.

Erhalten: 16/11/2022

Akzeptiert: 03/08/2023



El autor y sus críticos

Einleitung und Präsentation von drei Kommentaren zu Reinhardt, K. *Migration und Weltbürgerrecht*

AMELIE STUART¹

Schien Karoline Reinhardts Monographie *Migration und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants* bereits zum Erscheinungszeitpunkt 2019 überaus aktuell, hat sie seither nicht zuletzt aufgrund neu hinzugekommener oder sich verstärkender politischer und ökologischer Krisenherde auf der Welt sogar noch an Aktualität und Dringlichkeit gewonnen. Ausführlich wird dieser Aktualitätsbezug auch im Kommentar von Daniel Loewe dargestellt. Reinhardts Arbeit liefert hier einerseits eine wichtige Übersicht zu den Hauptpositionen in der gegenwärtigen philosophischen Debatte um Migration, entlang der Hauptströmungen des Kommunitarismus, egalitaristischem Kosmopolitismus und liberalen Nationalismus. Andererseits widmet sie sich Kants Weltbürgerrecht, wie er es in den Schriften *Zum ewigen Frieden* (1795) und in *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797) vorlegt. Schließlich legt sie ihre eigene Ausarbeitung der zuvor entwickelten „produktiven Disharmonie“ von Kants politischer Philosophie gegenüber den gegenwärtigen Argumentationslinien vor. Insbesondere mit der von Reinhardt vorgelegten Interpretation von Kants Begriffen und der Begründung des Weltbürgerrechts befassen sich die Kommentare von Gustavo Leyva, Daniel Loewe und Roberta Picardi. Auf alle drei Kommentare antwortet Karoline Reinhardt in einem eigenen Beitrag.

Gustavo Leyva widmet sich in seinem Kommentar zentralen Punkten von Reinhardts Argumentation, wie beispielsweise der Bedeutung und Struktur des Weltbürgers bei Kant und in der Interpretation Reinhardts, dem politischen Kontext des Weltbürgerrechts und der Pflicht zur Hospitalität und deren Einschränkung. Der Autor weist auf die unterschiedlichen Ebenen einer kapitalistischen Globalisierung hin, die auch wesentlich Einfluss auf Migration, Vertreibung und Flucht haben. Deshalb habe der Kantische

¹ Universität Erfurt. Kontakt: amelie.stuart@uni-erfurt.de. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9768-2217>.

Kosmopolitismus in seinen drei zentralen Dimensionen – moralisch, politisch und rechtlich – eine besondere Relevanz. Hier setzt Leyvas Kommentar an und merkt unter Verweis auf andere Kritiker an, dass die wesentliche Schwachstelle des von Kant konzipierten Völkerrechts die fehlende Zwangs- und Sanktionsgewalt der Staaten ist, wenn ein Mitglied gegen die vereinbarten Gesetze verstößt. Auch auf Ebene des Weltbürgerrechts stelle sich dieses Problem, da es nicht in einen institutionellen Rahmen integriert sei und Pflichtwidrigkeiten daher nicht geahndet werden könnten. Zudem seien die Pflichtinhalte des Weltbürgerrechts nur minimal, es gebe auch nur wenige Pflichten und es fehle eine Kodifizierung.

Indem er nach den Rahmenbedingungen für eine stärkere Verbindlichkeit des Weltbürgerrechts fragt, widmet sich Leyva ausführlich den von Reinhardt diskutierten und unterschiedlich bewerteten Begründungsstrategien des Weltbürgerrechts (vgl. Reinhardt, 2019, S. 170-191) und plädiert für eine moralische Begründung des Weltbürgerrechts). Diese Begründung setzt er in Bezug zum Würdebegriff, wie Kant ihn in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* entwickelt. Aus dem dort dargelegten Verständnis der Würde des Menschen resultierten unmittelbare Verpflichtungen gegenüber der Menschheit an sich und allen ihren Mitgliedern. Angesichts gravierender globaler Ungerechtigkeiten und asymmetrischer Machtbeziehungen zwischen den Staaten ließe sich laut Leyva aus dieser moralischen Begründung ein normativ ambitionierter Vorschlag entwickeln. Er weist in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten von John Rawls und Jürgen Habermas hin. Insbesondere in Habermas' Arbeiten zu globalen Ungleichheits- und Herrschaftsverhältnissen sieht er eine wichtige Ergänzung zu Reinhardts Einordnung der Begründungen eines Weltbürgerrechts.

Daniel Loewe thematisiert in seinem Kommentar das bei Kant formulierte Verbot der Abweisung von Ankommenden, sollte eine Abweisung ihren „Untergang“ bedeuten. Dies bezieht sich vor allem auf die Kapitel 6, 11 und 12 bei Reinhardt. Loewe interessiert sich hierbei insbesondere für den Begriff des Untergangs bei Kant und dessen Reichweite sowie die von Reinhardt vorgelegte Interpretation, die er als Verdienst der Arbeit hervorhebt.

Darüber hinaus verfolgt er unter Rückgriff auf Reinhardts Interpretation in seinem Beitrag die Erweiterung des Verständnisses von

Gastfreundschaft, indem er die Bedingungen der menschlichen Existenz und des Rechtsbegriffs um das ursprüngliche Recht auf Freiheit ergänzt. Loewe beginnt seinen Beitrag, indem er Kants Weltbürgerrecht mit der Genfer Flüchtlingskonvention kontrastiert. So untersucht er die Bedingungen der Forderung nach Hospitalität und deren Grenzen. Das kosmopolitische Recht, das sich auf die Bedingungen der Gastfreundschaft beschränkt, nenne zwei Pflichten: erstens die Pflicht, friedliche Personen, die kein Mitglied des eigenen Staatswesens sind, nicht feindselig zu behandeln, wenn sie im Land ankommen. Zweitens, diese fremden Personen nicht abzuweisen, wenn dies ihren Untergang bedeute (vgl. AA 8:357f.). Loewe führt aus, dass Kant hier bereits Grundgedanken vorwegnimmt, die erst 1951 in der Genfer Flüchtlingskonvention und in Artikel 14 der Erklärung der Menschenrechte von 1948 festgeschrieben wurden vor dem Hintergrund der massiven Fluchtbewegungen nach Ende des 2. Weltkriegs (vgl. Reinhardt, 2019, S. 213f.). Bei diesen von Kant konzipierten Pflichten handle es sich um vollkommene Unterlassungspflichten in Form von Rechtspflichten. Sie unterscheiden sich fundamental vom zuletzt vielfach diskutierten Recht auf Einwanderung oder offene Grenzen. Jene Pflichten beinhalten kein Gebot, alle Fremden aufzunehmen.

Loewe arbeitet in seinem Abgleich im Rekurs auf Reinhardt heraus, dass Kants Weltbürgerrecht im Gegensatz zur Genfer Flüchtlingskonvention vergleichsweise mehr Interpretationsraum habe und mehr Fälle abdecken könne, beispielsweise Argumente für die Aufnahme sogenannter „Klimaflüchtlinge“ liefere, da ihre Abweisung ihren Untergang bedeute. Was genau unter „Untergang“ zu verstehen ist, erläutert Loewe der Interpretation Reinhardts folgend so, dass der Untergang nicht gleichbedeutend mit dem Tod sei, sondern vom Begriff der Person aus gedacht werden sollte. Untergang bedeutet dann, all das zu verlieren, was die Person zur Person macht (vgl. Reinhardt, 2019, S. 219), etwa in Einzelhaft zu sein oder unter Bedingungen der Folter gebracht zu werden.

Die Pflicht zu ihrer Aufnahme sei zudem nicht in der Ursache ihrer Flucht begründet, denn es greife keines der fünf Kriterien der Konvention zur Feststellung einer Verfolgung (Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe, politische Überzeugung). Gleichmaßen lasse die Genfer Flüchtlingskonvention weitaus mehr Spielraum als das Weltbürgerrecht bei den drohenden Konsequenzen für

abgewiesene Flüchtlinge als nur deren Untergang. Loewe nennt hier drohende Freiheitsbeschränkungen für politisch oder religiös Verfolgte. Er weist zudem darauf hin, dass die aktuellen politischen und rechtlichen „Entkoppelungspraktiken“ von territorialen und rechtlichen Grenzen gegen das Weltbürgerrecht verstoßen, da sie eine Ankunft verhindern.

Roberta Picardi konzentriert sich in ihrem Beitrag auf Eigentumsrechte und Migration, da insbesondere auf die Eigentumsrechte verwiesen werde im Zusammenhang mit staatlicher Souveränität und der Begründung von Grenzschließungen. Hier legt Picardi den Fokus ihrer Analyse insbesondere auf erstens „den Nexus zwischen privatem Landeigentum und öffentlichem Raum“ und zweitens auf den Status des peremptorischen Besitzes in Kants Rechtslehre. Picardi bezieht sich in ihrem Kommentar insbesondere auf Kapitel 13 in Reinhardts Buch: „Illegitime und legitime Abweisungsgründe“ für die Zurückweisung Fremder. Das Weltbürgerrecht beinhalte in seiner antikolonialen Stoßrichtung das Recht von Gemeinwesen, Ankommende abzuwehren, zu Kants Zeiten verstanden als die Zurückweisung von kolonialen Expansionsbestrebungen, so Reinhardt (vgl. 2019, S. 233). Ein Verdienst von Reinhardt sei es Picardi zufolge, dass die Autorin die Idee der rationalen apriorischen Begründung der Rechtspflicht mit den beiden empirischen anthropologischen Anwendungsbedingungen des Rechtsprinzips vermittele: der räumlichen Ausdehnung von Personen über den Erdball und die Endlichkeit der Erdoberfläche. Damit entwickle sie auf originelle Weise Otfried Höffes Untersuchung der kategorischen Rechtsimperative weiter. Im Zusammenhang mit dem Gegenstandsbereich erinnere sie daran, dass erstens Kant dem Erwerb und Besitz von Land einen systematischen Vorrang vor dem Erwerb und Eigentum an allen anderen äußeren Dingen einräume (vgl. Reinhardt, 2019, S. 131). Zweitens beinhalte Kants Konzeption von Eigentum als Rechtsinstitution das Recht des Ausschlusses anderer vom Gebrauch des Eigentums, sowie die Verbindlichkeit aller anderen, auf diesen Teil des Bodens zu verzichten (vgl. Reinhardt, 2019, S. 149). Der Souverän, der keine Privatperson ist oder sein kann und deshalb auch kein Privateigentum am Boden haben kann, habe jedoch als „Obereigentümer“ gegenüber den privaten Grundeigentümern im Staat einerseits das Recht, Steuern von ihnen zu verlangen und andererseits das Recht zur Einrichtung öffentlicher Räume, die sich nicht in Privatbesitz befinden (vgl. Reinhardt, 2019, S. 132f.).

Unter Rückgriff auf Lea Ypis Argumentation (vgl. Ypi, 2014) weist Picardi zudem darauf hin, dass das peremptorische Eigentum an Land und die Eigentumsansprüche von Individuen, Staaten und nicht-staatlichen Gruppen nur vorläufige Legitimität besitzen und dies Konsequenzen für deren Recht auf Ausschluss habe. In einer dichten Analyse der Folgen für die Souveränität und des Rechts auf Ausschluss betont Picardi die Notwendigkeit der Schaffung von politischen Beziehungen zwischen Staaten und Völkern, einschließlich nicht-Staaten, um in einem nächsten Schritt Fragen zu territorialen Ansprüchen und eben auch Migrationsbewegungen öffentlich aushandeln und verhandeln zu können.

Literatur

Reinhardt, K. (2019). *Migration und Weltbürgerrecht: Zur Aktualität eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants*. Alber.

Ypi, L. (2014). Commerce and Colonialism. In K. Flikschuh und L. Ypi (Hrsg.), *Kant and Colonialism: Historical and critical perspectives* (S. 99-126). Oxford University Press.

Erhalten: 20/11/2023

Akzeptiert: 27/11/2023

**Kant y el cosmopolitismo en el debate contemporáneo.
Reflexiones a propósito de Karoline Reinhardt: *Migration
und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität eines Theoriestücks der
politischen Philosophie Kants* (München/Freiburg: Karl
Alber, 2019)**

GUSTAVO LEYVA¹

Resumen

En este ensayo se analizan el problema de la migración y del Derecho Cosmopolita en la obra de Kant en el marco de una discusión con el libro de Karoline Reinhardt *Migration und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants* (2019). El ensayo plantea que la fundamentación del Derecho Cosmopolita debe ser sobre una base *moral* como la que se ofrece en las obras centrales de la filosofía moral kantiana y que toma como su eje central el concepto de dignidad [*Würde*].

Palabras clave: Kant, Cosmopolitismo, Migración, Derecho Internacional, Derecho Cosmopolita.

**Kant and Cosmopolitanism in the contemporary debate. Reflections on
Karoline Reinhardt: *Migration und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität
eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants*
(München/Freiburg: Karl Alber, 2019)**

Abstract

This essay analyzes the problem of migration and Cosmopolitan Right in Kant's work in the context of a discussion with Karoline Reinhardt's book *Migration und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants* (2019). The essay argues that the foundation of Cosmopolitan Right must be on a moral basis as offered in the central works of Kantian moral philosophy and which takes as its central axis the concept of dignity [*Würde*].

Keywords: Kant, Cosmopolitanism, Migration, International Law, Cosmopolitan Right.

¹ Universidad Autónoma Metropolitana, México. Contacto: g.leyvm@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9055-9606>.

En su reciente libro, resultado de una investigación sistemática y muy detallada sobre la migración y el Derecho Cosmopolita en Kant (2019), Karoline Reinhardt señala que los movimientos migratorios, la interrogación en torno al papel y estatus de los extraños en el interior de la comunidad política y los deberes que se tienen hacia ellos han formado un tema recurrente en la filosofía política. Así, ya Platón se planteaba la pregunta en torno a los deberes hacia los extraños y hacia quienes buscan refugio en una comunidad distinta a la suya (1994, *Nomoi*, 729e-730a) y, posteriormente, Cicerón señalará, al referirse a la pretendida confesión de Sócrates quien ante el exilio se definiera a sí mismo como un “*mundanus*”, que “La patria se encuentra en cualquier parte donde se esté bien” [“*Patria est, ubicumque est bene*”] (1997, 5, p. 106ss.), mientras que Marco Aurelio comprenderá al ser humano como “ciudadano de la ciudad suprema, de la cual el resto de las ciudades no son, por así decirlo, sino casas” [“*πολίτης πόλεως τῆς ἀνωτάτης, ἧς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὅσπερ οἰκίαι εἰσὶν*”] (1974, 3, cap. 11) considerando así al *κόσμος* y a la *πόλις* común a todos los seres humanos (1974, 4, cap. 4): “ciudad y patria es para mí, como Antoninus, Roma, pero para mí como ser humano es el cosmos” [“*πόλις καὶ πατρίς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ρώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος*”] (1974, 6, cap. 4; *cf.* 12, cap. 36).

Con el inicio de la época moderna la propuesta cosmopolita se reformuló de modo más preciso y adquirió una especial significación en el marco de la tendencia hacia la constitución de Estados nacionales (Huizinga, 1942, pp. 131ss.). Fue así justamente en el ámbito de la tradición humanista que se consideraron las fronteras nacionales como carentes de importancia e incluso perturbadoras, especialmente cuando los vínculos con la propia nación de proveniencia se encontraban destruidos. Así, por ejemplo, el exiliado Dante señalaba que para él su patria era el mundo (2007, 1, cap. 6; *cf.* Burckhardt, 1958, p. 127). Será más bien en la época de la *Aufklärung* cuando la traducción directa de la expresión griega *κοσμοπολίτης* se asentará tanto en Francia [*cosmopolite*] como en Alemania [*Weltbürger*] para convertirse en un concepto programático de la Ilustración (Feldmann, 1904-1905, p. 345ss.; Dornseiff, 1950, p. 82; Grimm, 1854-1961, p. 1556s., citados en Ritter, 1971-2007). Es así que el cosmopolitismo comienza a desarrollarse gradualmente en conexión con conceptos como los de ‘tolerancia’ —especialmente con respecto a pueblos y culturas ajenos— ‘humanidad’ y el de una ‘paz perpetua’ que abarque a la totalidad de los Estados sobre la tierra,

una idea que ha ocupado al pensamiento moderno desde Émeric Crucé² hasta Immanuel Kant.

Las migraciones masivas y fenómenos como los de los desplazados, refugiados y exiliados, sea por razones económicas, políticas o étnico-religiosas, han venido a dar un nuevo impulso a las propuestas de corte cosmopolita en el interior de la filosofía política contemporánea. Karoline Reinhardt dirige su atención en este libro especialmente a tres grandes vertientes en el interior del debate contemporáneo. La primera de ellas se vincula al comunitarismo y aparece expresada por Michael Walzer en su *Spheres of justice* (1983) donde se insiste en que la autocomprensión de las comunidades políticas debe ofrecer el parámetro para la política de inmigración sin que ello lleve a argumentar en favor de un cierre total de fronteras a los inmigrantes y defendiendo más bien el derecho al asilo y una política de incorporación a la ciudadanía (Reinhardt, 2019, pp. 40-53). La segunda línea es la del cosmopolitismo igualitarista representado por Joseph Carens en su ensayo “Aliens and Citizens: The Case for Open Borders” (1987) en el que se cuestiona radicalmente la soberanía de los Estados con respecto a la política de inmigración y se defiende, sobre la base de la igualdad moral de todos los seres humanos, la exigencia de un trato igual para todo ser humano más allá de los límites trazados por las fronteras de los Estados nacionales (Reinhardt, 2019, pp. 53-61). La tercera y última vertiente es la del nacionalismo liberal expresada por David Miller en *National responsibility and global justice* (2007) y en *Strangers in our midst. The political philosophy of immigration* (2016) quien busca conciliar el derecho de los Estados a decidir en forma soberana sobre sus políticas de inmigración con la defensa de la libertad individual que ha sido desde siempre un distintivo de la tradición liberal (Reinhardt, 2019, pp. 62-76).

En estos debates en torno a la filosofía política de la inmigración y al cosmopolitismo han desempeñado un papel relevante también las propuestas de inspiración kantiana. Entre ellas se destacan en el ámbito anglosajón las desarrolladas por Onora O’Neill (2000, 2016), Thomas Pogge (2002, 2008), Seyla Benhabib (2001, 2004, 2005, 2006) y Katrin Flikschuh (2000, 2014) y, en el alemán, las de Jürgen Habermas (1996, 1998, 2004, 2005), Otfried Höffe (1995, 1999, 2001, 2007), Lutz-Bachmann y James Bohman (1996,

² Pienso en el *Nouveau Cynée ou Discours d'Estat représentant les occasions et moyens d'establisr une paix générale et la liberté de commerce pour tout le monde* (1623).

1997, 2002, 2010), Georg Cavallar (1992, 1999, 2002, 2005, 2011, 2015), Pauline Kleingeld (1997, 1998, 1999, 2006, 2012), Francis Cheneval (2002) y, con esta obra, Karoline Reinhardt. En efecto, como Otfried Höffe lo ha señalado con razón, Kant puede ser considerado como *el* pensador cosmopolita por excelencia (*cf.*, por ejemplo, Höffe, 1995; también Cheneval, 2002, p. 403).

En su detallada investigación Karoline Reinhardt sostiene que la posición de Kant en estos debates puede ser caracterizada como una “productiva falta de armonía (*produktive Disharmonie*)” (2019, pp. 85, 194-206). Una de las aportaciones centrales de Kant ha sido, sin duda, la introducción de un ‘Derecho Cosmopolita’ [*Weltbürgerrecht*] en el interior del Derecho Público para hacer un sitio a los derechos de los individuos en relación a otros Estados distintos a los del Estado o comunidad política de los que ellos provienen, abriendo con ello un espacio para analizar problemas como la migración, el asilo, etc. Kant, recuerda Reinhardt, no adoptó una posición en favor de fronteras abiertas y de libertad universal de movimiento, lo cual ha abierto algunos flancos de crítica por parte de autores que sostienen que, al defender esa posición, Kant ha quedado por debajo de las altas pretensiones planteadas por el universalismo moral que él mismo defiende (Benhabib, 2004, pp. 35, 38, 42; Reinhardt, 2019, p. 82). Reinhardt, por su parte, es de la idea de que, para precisar mejor la posición de Kant en estos debates, se requiere determinar con mayor exactitud en dónde se localiza y en qué consiste exactamente el fundamento de legitimación que él ofrece para el Derecho Cosmopolita. Es en ese sentido que ella procede, en primer lugar, a ofrecer una clarificación conceptual de los términos que Kant emplea para analizar el Derecho Cosmopolita (es a ello que dedica el Capítulo 4 de la Segunda Parte de su libro) y, posteriormente, a exponer sistemáticamente el *contexto* en el que surge ese Derecho y, a continuación, a determinar quiénes son exactamente sus *destinatario(a)s* (a ello está consagrado el Capítulo 5 de la Segunda Parte de su libro), cuál es su *contenido* y cuál es su *forma*, precisando con mayor detalle qué tipo de deberes jurídicos lo caracterizan (es de ello que tratan los Capítulos 6, 7 y 8 de esa misma Segunda Parte), para volver nuevamente (en el Capítulo 9 de esa misma parte) a las estrategias de *fundamentación* empleadas por Kant en su análisis del Derecho Cosmopolita.

Reinhardt ofrece, en efecto, un seguimiento detallado de la manera en que aparecen en la obra kantiana hoy dos conceptos centrales que se

encuentren íntimamente emparentados: *weltbürgerlich*, *kosmopolitisch* y *Weltbürger* y *Weltbürgerrecht* para analizarlos con respecto a su contenido y a su forma (2019, p. 87ss.). Los dos primeros aparecen tanto en la función de adverbios como en la de adjetivos, mientras que los dos últimos lo hacen como sustantivos. Con respecto a *weltbürgerlich* y *kosmopolitisch*, como lo señala Reinhardt siguiendo en este punto a Eberl y Niesen (2011), su aparición en el texto kantiano es en una multiplicidad de contextos y funciones y con un significado más bien ‘apolítico’. Reinhardt recuerda en este sentido la caracterización que Höffe hace de la filosofía de Kant como ‘*kosmopolitisch*’ en siete aspectos, a saber: con relación al saber, a la unidad de la naturaleza y la moral, a la pedagogía, al *sensus communis*, al Derecho y, finalmente, a la historia (2012, p. 50; cf. Reinhardt, 2019, p. 89). *Weltbürger*, por su parte, se presenta en oposición a ‘hijo de la tierra’ [*Erdensohn*] y al mero ‘observador del mundo’ [*cosmotheoros*] y posee un sentido no tanto político como moral para designar la pertenencia a la comunidad moral de todos los seres humanos. Este concepto aparece en trece distintos lugares en la obra publicada de Kant y la gran mayoría de esos pasajes se encuentran, ante todo, recuerda Reinhardt, en la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), aunque no —lo cual es especialmente significativo— en *Zum ewigen Frieden* (1795) o en la *Rechtslehre* (1797). Reinhardt señala que, en ninguno de los pasajes en los que este concepto aparece, se ofrece una determinación precisa de su contenido. Así, a veces parece que el *Weltbürger* es simplemente un ‘*Erdenbürger*’ (ciudadano de la Tierra), esto es, un habitante del mundo, como, cuando en la ya mencionada *Anthropologie*, Kant opone el *Staatsbürger* (ciudadano del Estado) al ‘mero’ [*bloss*] *Weltbürger* (ciudadano del mundo). Sin embargo, en la gran mayoría de los casos, el *Weltbürger* o *Kosmopolit* se opone al mero *Erdensohn*, al simple *Weltwesen* o *Weltbewohner*, distinguiéndose por una actitud y un punto de vista *weltbürgerlich* que va más allá de los asuntos que se refieren a los asuntos cotidianos y a las cosas sólo en la medida en que se relacionan con nuestro bienestar (Anthr., AA 15:517) y que, como afirma Höffe, se distingue por una actitud práctico-moral (2012, p. 61; cf. Reinhardt, 2019, p. 95). El concepto de *Weltbürgerrecht*, en cambio, apunta Reinhardt, es empleado por Kant en un contexto y con un significado específicamente *políticos*. El cosmopolitismo *moral* es entendido en este sentido por Reinhardt, quien en este punto sigue a Kleingeld, como la posición de acuerdo con la cual todos los seres humanos pertenecen a una comunidad moral

universal y son en ese sentido parte de un cosmos moral a todos común. Esta posición es defendida en los debates actuales, como bien lo recuerda Reinhardt, por autoras como Martha Nussbaum (1996) quien ha subrayado especialmente la relación del cosmopolitismo de Kant con la tradición estoica. A diferencia de este cosmopolitismo de carácter moral, el cosmopolitismo *político* se comprende por Reinhardt, y en este punto ella sigue de nuevo a Kleingeld, como la posición según la cual tiene que ser establecido un orden político global que abarque al mundo entero y que comprenda todos los seres humanos como ciudadanos de ese mismo orden (Reinhardt, 2019, p. 91). Es con esta significación exclusivamente *jurídico-política* como aparece especialmente en *Zum ewigen Frieden* y en la *Rechtslehre*.³

Reinhardt subraya así, a mi entender con razón, que el *contexto* en el que aparece analizado el Derecho Cosmopolita en *Zum ewigen Frieden* y en la *Rechtslehre* de Kant es, pues, decididamente *político*. Sus *destinatario(a)s* son tanto seres humanos individuales como grupos que pueden pertenecer a Estados o a comunidades políticas que no poseen la forma de Estado. La determinación de su *contenido* la realiza Reinhardt ofreciendo un análisis de los deberes que se derivan del Derecho Cosmopolita. El punto de partida para ello lo ofrece el Tercer Artículo Definitivo del escrito sobre la paz en donde se señala que el Derecho Cosmopolita debe ser limitado a las condiciones de la hospitalidad universal [*auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt*]. Sin embargo, apunta Reinhardt, el Derecho Cosmopolita no debe ser limitado únicamente a un derecho a la hospitalidad, un error que se advierte habitualmente en la literatura secundaria. En efecto, del Derecho Cosmopolita se derivan, además, otros deberes como el deber de no tratar con hostilidad a quienes se encuentren en un territorio que no es el suyo y no deportarlos al territorio del que provienen si ello pusiera en peligro su propia existencia, así como el deber de quienes se encuentran en un territorio que no es el suyo de no comportarse hostilmente con quienes habitan en el territorio al que aquéllos han llegado.⁴ El Tercer Artículo Definitivo del escrito sobre

³ En este contexto habría sido deseable, sin duda, que Reinhardt se hubiera detenido más detalladamente en el modo en que acontecimientos como la Revolución Francesa, la de Estados Unidos de Norteamérica (no es claro si Kant disponía de información sobre la Revolución de Haití iniciada en 1791, como al parecer sí la tuvo Hegel) pudieron haber incidido en la reformulación del concepto de ‘ciudadano’ [*Bürger*] y en la manera en que éste pudo ampliarse, no sin tensiones, para desarrollar el de ‘ciudadano del mundo o ciudadano cosmopolita’ [*Weltbürger*].

⁴ Es por ello que Reinhardt integra en su investigación un pertinente análisis sobre qué entiende Kant por ‘enemigo’ [*Feind*] y por ‘enemistad u hostilidad’ [*Feindseligkeit*] comprendiendo uno y otro

la paz ofrece, además, señala Reinhardt, un punto de partida para una comprensión adecuada de la crítica que Kant hizo al colonialismo que se localiza fundamentalmente en la violación al Derecho que conlleva toda dominación colonial. Esta crítica es la que le permite a Reinhardt defender su posición de que el Derecho Cosmopolita no puede ser reducido en modo alguno exclusivamente a derechos de libertad individual ni tampoco solamente a un derecho a la hospitalidad. De él se derivan, pues, deberes tanto para quienes llegan a un territorio que no es el suyo como para quienes ya residen en ese territorio.

En lo que se refiere a la *forma* del Derecho Cosmopolita se trata de distinguir y analizar las clases de deberes contenidos en el Derecho Cosmopolita. Estos deberes, afirma Reinhardt con razón, son, en tanto que deberes jurídicos, deberes perfectos de carácter negativo que, en tanto que tales, expresan una omisión a realizar una acción y, en tanto que forman parte de los deberes de omisión [*Unterlassungspflichten*], se trata siempre de deberes perfectos. No es posible, en el caso de estos deberes, hacer un espacio para ‘deberes especiales’ [*special duties*] (por ejemplo, los que tendrían los Estados colonizadores y sus ciudadanos con respecto a los Estados —y a los ciudadanos de esos Estados— que en algún momento fueron colonizados por ellos), pues admitir esa clase de deberes es incompatible con la filosofía moral kantiana que admite solamente deberes universales con respecto a todos los seres humanos sin excepción. La estrategia de Reinhardt en este sentido es la de atender al ámbito de relaciones y deberes que se busca aprehender mediante los llamados “deberes especiales” justamente por medio del impulso de crítica al colonialismo presente en el Derecho Cosmopolita (Reinhardt, 2019, pp. 163-169). Al mismo tiempo, y es a ello que Reinhardt dedica la tercera y última parte de su libro, los deberes correspondientes al Derecho Cosmopolita no son los únicos a los que deben ajustarse las acciones de los individuos con relación a quienes provienen de otro territorio, más aún cuando se trata de seres humanos en situaciones de vulnerabilidad requeridos de ayuda. Es en este sentido que Reinhardt discute en el Capítulo 17 de la Tercera Parte de su obra los deberes de *virtud* [*Tugendpflichten*] que deben acompañar a los deberes *jurídicos* propios del Derecho Cosmopolita para normar las acciones de los ciudadanos que habitan el territorio al que llegan

término en el horizonte común de su oposición al estado jurídico y de la tentativa por disolver o incluso destruir a éste último y retornar —en forma implícita o explícita, voluntaria o involuntariamente— al estado de naturaleza (2019, pp. 124-134).

seres humanos requeridos de ayuda. Es aquí que se localizan el deber de ayuda y el deber de beneficencia al igual que el cultivo de un deber de empatía [*Anteilnahme*] con quienes llegan en situación de vulnerabilidad y penuria que se enlaza con un sentimiento de gratitud por parte de quienes reciben ayuda con relación a quienes se las han proporcionado (Reinhardt, 2019, pp. 285-297).

Los procesos de migración, expulsión, desplazamiento y éxodo ya no solamente de individuos sino de grupos y comunidades enteras deben ser analizados en el interior de la globalización capitalista comprendida como un proceso de creciente extensión e intensificación de las relaciones de circulación, comunicación e intercambio en los planos económico, social y cultural, por encima de las fronteras trazadas por los Estados-nación particulares. Este proceso —cuyos orígenes pueden ser reconducidos al descubrimiento de América, a la emergencia del mercado mundial capitalista y, en general, al inicio del mundo moderno— comprende la circulación y tráfico —regular e irregular y, en el caso de los seres humanos, voluntario, aunque mayormente forzado— de mercancías —materiales e inmateriales— y personas a escala planetaria, planteando desafíos y problemas que trascienden a las fronteras nacionales y que abarcan desde la tecnología genética hasta el terrorismo, pasando por los riesgos ecológicos y, para el problema que ahora nos ocupa, los grandes movimientos migratorios desde los países pobres hacia los ricos. Los desafíos y problemas que todo ello plantea al Estado nacional son de enorme relevancia. Así, por ejemplo, la efectividad del Estados nacionales se ve enfrentada a nuevos riesgos planteados por los problemas que surgen, por ejemplo, en el ámbito de la ecología —problemas que, debido a su alcance e intensidad, ahora no pueden ser resueltos en el ámbito estrictamente nacional—. Es en este sentido que con frecuencia se remite al surgimiento de organizaciones que en el plano regional, internacional y global compensan parcialmente la pérdida de capacidad de acción del Estado nacional en algunos ámbitos y han hecho posible un ‘gobierno más allá del Estado nacional’ —podría pensarse a este respecto en instituciones y organizaciones económicas y políticas de diverso alcance: Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, GATT, Unión

Europea, etc—. Al mismo tiempo debe señalarse el surgimiento y multiplicación de las Organizaciones No Gubernamentales sin ánimo de lucro [*Non-Profit-Organisations*] que proceden de diferentes sectores de la sociedad civil y que tienen un radio de acción que en muchas ocasiones va más allá de los estados Nacionales. Lo que importa destacar en este punto es que, en virtud de este proceso, los diversos Estados nacionales se encuentran insertos un sistema de interdependencia y cooperación, que conlleva tensiones y conflictos —e incluso guerras— y plantea obligaciones a actores, grupos e instituciones que van más allá del terreno del Estado-nación. Para hacer frente a los desafíos planteados por esta situación, la filosofía debe abandonar una perspectiva restringida al ámbito del Estado-nación y enfocarla hacia una dimensión que sea también global. Es en este marco que se explica mejor el surgimiento de propuestas de corte cosmopolita orientadas a ofrecer, por ejemplo, las condiciones que permitan el aseguramiento de la paz a nivel mundial, a proporcionar una reflexión sistemática sobre la justicia ya no a nivel estatal-nacional, sino a escala global, a esclarecer los principios que fundamentan la necesidad y legitimidad de esas instituciones supranacionales que permitan regular los conflictos entre los diversos Estados sin el recurso a la violencia, a repensar las posibilidades de una reforma radical de las instituciones internacionales y la edificación de otras nuevas que posibiliten una cooperación internacional justa, una redistribución de la riqueza, la defensa de los derechos humanos y el mantenimiento de la paz a escala internacional, a elucidar las condiciones y formas de articulación de una política transnacional que no renuncie a la posibilidad de configuración —o reconfiguración— política de las relaciones entre naciones e incluso regiones enteras y reintroduzca un horizonte normativo en la política encontrando nuevas formas de organización democrática de la sociedad en el plano internacional que no recaigan por detrás de las condiciones de legitimidad de la autodeterminación democrática propias de la Modernidad. Creo que es en este horizonte que se debe comprender la relevancia del cosmopolitismo hoy en día. Es en este sentido que se debe subrayar la relevancia de la investigación ofrecida por Reinhardt en su libro.

La propuesta cosmopolita ha asumido diversas configuraciones. Se han distinguido así un cosmopolitismo *moral*, otro *económico-comercial* y otro más *jurídico-político* que, en algunas ocasiones, pueden presentarse

ciertamente en forma unida, pero que en otras aparecen disociados.⁵ En términos extremadamente simplificados se podría caracterizar al cosmopolitismo *comercial* o, en un sentido más amplio, *económico*, por la idea de que el mercado económico debe convertirse en una única esfera cosmopolita, global, de libre comercio, idea que se encuentra ya presente en forma clara en Adam Smith (1976) al igual que en otros exponentes de la *Scottish Enlightenment* (Cavallar, 2005, p. 51; Kleingeld, 1999, pp. 509, 513). El cosmopolitismo *moral*, por su parte, se halla animado por la idea de considerar a todos los seres humanos como miembros de una única comunidad moral de carácter cosmopolita, subrayando que todos los seres humanos sin excepción tienen obligaciones ante cualquier otro ser humano independientemente de su nacionalidad, lenguaje, religión, adscripción étnica o sexogenérica. Finalmente, en tercer lugar, el cosmopolitismo *jurídico-político* aparece o bien en la variante de un cosmopolitismo *federativo internacional* o bien bajo la figura de un cosmopolitismo de la *ley cosmopolita*. El primero de ellos añade al cosmopolitismo *moral* una propuesta *política* a favor del establecimiento de una federación de Estados o de un orden jurídico-político global que puede asumir la forma de un Estado mundial argumentando para ello de modo contractualista y cuyos lineamientos aparecen formulados en forma explícita por Christian Wolff (1969, 1972). El segundo se orienta al establecimiento de una *ley cosmopolita* que, a diferencia de la ley internacional que regula solamente las relaciones entre los diversos Estados, se propone regular la interacción entre Estados e individuos y comunidades pertenecientes a Estados ajenos, interacción que no se encuentra regulada en modo alguno por los tratados y convenios legítimos entre aquellos Estados (Brandt, 1995, pp. 133-148).

Como Höffe y Reinhardt lo han subrayado, la filosofía entera de Kant tiene un carácter cosmopolita, pues todos sus esfuerzos —sea en el ámbito de la filosofía teórica o de la práctica, en el de la estética o en el de la historia— están orientados a la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del establecimiento de un mundo compartido en común por todos los seres humanos en el ámbito del pensamiento, de la acción, del enjuiciamiento y de la configuración del orden institucional en el que han de desarrollar sus vidas en este planeta (Brandt, 1995, p. 133ss.; Höffe, 2001, pp. 238-263; 2012, p.

⁵ Sigo en esta distinción algunos de los criterios expuestos tanto por Pauline Kleingeld (1999, pp. 509, 513) como por Georg Cavallar (2005, p. 51), aunque sin coincidir totalmente con ninguno de los dos.

50; Reinhardt, 2019, p. 89). Es este motivo el que recorre tanto a la teoría del conocimiento como a la ética y a la estética, lo mismo que a la antropología y a la filosofía del Derecho. En el marco de la distinción arriba introducida el cosmopolitismo kantiano interesa en tres dimensiones centrales: la moral, la política y la jurídica —sin dejar de lado otra más: la económico-comercial, aunque siempre regulada, como lo ha recordado Reinhardt al referirse a la crítica kantiana al colonialismo, por el Derecho—. No obstante, es especialmente en el ámbito del Derecho y la política que el cosmopolitismo kantiano adquiere una relevancia particular en el marco de la investigación presentada por Reinhardt. Me gustaría presentar dos núcleos de problemas planteados por la lectura de su libro.

El primero de ellos se refiere al modo en que Kant entiende su cosmopolitismo jurídico-político en el plano del Derecho Internacional [*Völkerrecht*] donde se presentan algunos problemas que reaparecen en su comprensión del Derecho Cosmopolita. En efecto, en obras como *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Kant partía de una posición ‘fuerte’ que posteriormente —en *Zum ewigen Frieden* (1795) y en *Metaphysik der Sitten* (1797)— se modificará en dirección de una posición ‘débil’. En efecto, en 1784 Kant era partidario de una “situación general cosmopolita” [*“ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand”*] (Idee, AA 8:28) que surgiría si los diversos Estados nacionales constituyeran una federación similar a un *commonwealth* y se sometieran ellos mismos a leyes comunes y a una autoridad común para hacer respetar esas leyes. Es así que hablaba de una “gran federación de pueblos (*Foedus Amphictyonum*), de un gran poder y de la decisión de acuerdo a leyes de la voluntad unificada” [*“großen Völkerbunde (Foedus Amphictyonum), von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens”*] (Id., AA 8:24). Posteriormente, sin embargo, en *Zum ewigen Frieden* (1795) al igual que en *Metaphysik der Sitten* (1797), Kant continuará manteniendo una posición a favor de que los Estados deben someterse a leyes comunes uniéndose en una asociación de Estados que promueva la paz; no obstante, y ello expresa un giro decisivo en su concepción, no sostendrá más la idea de que esta asociación deba estar dotada de un poder coercitivo para hacer obedecer las leyes mutuamente acordadas y poder, en caso dado, imponer castigos o incluso intervenir en aquellos Estados miembros que las violaran. Kant se declara ahora a favor de que los diversos Estados particulares retengan su independencia y soberanía y exige de ellos el cumplimiento de las leyes

mutuamente acordadas con otros Estados solamente de modo voluntario. Así pues, la asociación por la que ahora él aboga es más bien de carácter moral y no se encuentra dotada de ningún instrumento de coerción. Kant la caracteriza, como ya se ha dicho, como un Congreso permanente de Estados [*den permanenten Staatencongreß*] (MS-R, AA 6:350) cuya cohesión no se debe ni a una autoridad jurídica ni a una sanción legítima, sino exclusivamente a una suerte de vínculo moral que los Estados se imponen a sí mismos pero que no es jurídicamente vinculante. La organización que así se delinea, parece ser por ello precaria y de alcance muy limitado: por una parte, es capaz ciertamente de ordenar conforme a los principios del Derecho que se encuentran a su base; por el otro, al mismo tiempo, no se encuentra dotada de instrumentos coercitivos que le permitan aplicar los principios de ese Derecho e imponer sanciones sobre esa base a los Estados miembros. Este desplazamiento en la posición de Kant fue criticado inicialmente por Gentz quien cinco años después de la publicación del *Friedensschrift* señaló en su escrito *Über den ewigen Frieden* que solamente un Estado mundial dotado de un poder de coacción podría satisfacer las condiciones que Kant había impuesto para la superación del estado de naturaleza en el ámbito mundial. Esta crítica ha reaparecido nuevamente en autores recientes (inicialmente por Habermas [1996] al igual que por Lutz-Bachmann [1996, 2002] y Kersting [2001], entre otros). Jürgen Habermas (1996, pp. 294-297), por ejemplo, ha creído encontrar en ello una contradicción que se explica por el hecho de que Kant sigue sosteniendo tanto el principio de soberanía del Estado-nación como la exigencia de la superación contractual del estado de naturaleza entre los diversos Estados en el ámbito internacional. Es en razón de ello que Kant no puede ir más allá de pedir a los Estados particulares una suerte de autovinculación, de compromiso de carácter solamente *moral* y, de ese modo, su modelo de asociación entre los Estados carece de algo que no puede faltar en ningún Estado, a saber: un poder de coacción para hacer respetar las leyes mutuamente acordadas y aplicar, en caso necesario sanciones —sanciones que podrían ser desde económicas hasta penales— a los Estados que violaran los ordenamientos y leyes mutuamente acordados. Este problema que se plantea, como ya se ha dicho, en el ámbito del Derecho Internacional [*Völkerrrecht*], puede ser planteado también con relación al Derecho Cosmopolita [*Weltbürgerrecht*], pues éste no está articulado en un andamiaje institucional ni se señalan las vías para dotarlo de esa estructura institucional, los deberes que en él se establecen están concebidos en forma

extremadamente minimalista, carente de codificación y su observancia e implementación no están respaldados por un poder de coacción que imponga su seguimiento y aplique sanciones —que podrían ser desde económicas hasta penales— a los Estados, grupos e individuos que lo violentaran, todos ellos componentes definitorios de lo que es el Derecho. De este modo, las obligaciones planteadas por el Derecho Cosmopolita parecen reducirse a obligaciones solamente morales, no jurídicas.

Inmediatamente relacionado con el anterior, se plantea también el problema de la fundamentación del Derecho Cosmopolita y de su restricción a un número de obligaciones más bien reducido entre las que destaca ante todo —aunque no únicamente, como bien lo anota Reinhardt— el derecho a la hospitalidad y deberes como el deber de no tratar con hostilidad a quienes se encuentren en un territorio que no es el suyo y no deportarlos al territorio del que provienen si ello pusiera en peligro su propia existencia, al igual que el deber de quienes se encuentran en un territorio que no es el suyo de no comportarse hostilmente con quienes habitan el territorio al que aquellos han llegado. En lo que se refiere al problema de la fundamentación del Derecho Cosmopolita, Reinhardt distingue con gran precisión entre cinco prominentes estrategias que, en su opinión, han sido seguidas hasta ahora en la literatura secundaria sobre el tema (2019, pp. 170-191). De acuerdo con la primera de ellas, el Derecho Cosmopolita es en último análisis el derecho de todo ser humano a la membrecía a la comunidad política global. La segunda interpretación fundamenta el Derecho Cosmopolita mediante el recurso a la promoción del establecimiento un espacio público mundial [*Weltöffentlichkeit*]. La tercera estrategia, vinculada a lo anterior, subraya sobre todo su funcionalidad para establecer y garantizar la paz mundial, mientras que la cuarta sostiene que el Derecho Cosmopolita puede ser derivado de un ‘derecho innato’ [*angeborenes Recht*] y la quinta, finalmente, que el Derecho Cosmopolita se basa sobre observaciones de las condiciones empíricas de la existencia humana. Creo que son convincentes los argumentos esgrimidos por Reinhardt en contra de la primera interpretación (pues ella supondría sostener la figura de la República mundial [*Weltrepublik*] de la que todos los seres humanos son miembros como la configuración adecuada para las relaciones entre los diversos Estados, propuesta que Kant, como ya se ha dicho, abandona en *Zum ewigen Frieden*) y también de la segunda (no es posible encontrar en el fenómeno de la promoción de un espacio público mundial [*Weltöffentlichkeit*] algo que, en efecto, se debe favorecer y

promover, un fundamento del Derecho, en este caso del Derecho Cosmopolita) y de la tercera (en el marco de la filosofía kantiana sería difícil recurrir al establecimiento y garantía de la paz mundial al modo de un argumento teleológico para fundamentar el Derecho Cosmopolita). Menos convincente me parece en cambio la crítica de Reinhardt a la cuarta estrategia de fundamentación del Derecho Cosmopolita, esto es aquella que insiste en basarlo sobre un derecho innato, propuesta que, como ella señala, ha sido defendida entre otro(a)s, por Pauline Kleingeld (1998, p. 79; cf. Reinhardt, 2019, p. 181). Ciertamente que en la *Rechtslehre* Kant comprende como “el único derecho innato” [“*das eine angeborene Recht*”] a “lo mío y tuyo interno” [“*das innere Mein und Dein*”], esto es, a la libertad como un derecho que corresponde “a cada cual por naturaleza” [“*jedermann von Natur zukommt*”] según lo apunta Kant en la *Allgemeine Einleitung der Rechtslehre* (MS RL, AA 6:237) y, como bien recuerda Reinhardt, el Derecho Cosmopolita se inscribe en Kant sistemáticamente en el ‘Derecho adquirido’ [“*erworbenes Recht*”] y no en el ‘Derecho innato’ por lo que éste no puede ser aducido como fundamento del Derecho Cosmopolita. Sin embargo, debo decir que sorprende al lector el que Reinhardt favorezca la quinta de las estrategias de fundamentación del Derecho Cosmopolita, esto es, aquella que recurre a determinadas observaciones con respecto a las condiciones de la existencia humana sobre la Tierra —lectura que se encuentra en Höffe (1995) y en Flikschuh (2000), pues, como ella misma lo señala (Reinhardt, 2019, p. 191), en esta estrategia se remite en último análisis a observaciones empíricas para fundamentar un Derecho— y las obligaciones inherentes a él —que tiene una pretensión de validez universal, algo que es prácticamente imposible en el interior de la filosofía kantiana—. Cabría preguntarse por ello si no habría que buscar un punto de partida más prometedor para la fundamentación del Derecho Cosmopolita en una fundamentación *moral* como la que ya se ofrecía en una de las obras centrales de la filosofía moral kantiana. Ese punto de partida podría ser encontrado en el concepto de dignidad [“*Würde*”] en el modo en que Kant lo trata en la tercera de las formulaciones del imperativo categórico en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), esto es, en la fórmula del reino de los fines. Ahí Kant señala lo siguiente:

actúa según máximas de un miembro legislador de modo universal para un reino de los fines meramente posible, en su plena fuerza, porque es mandatorio de modo categórico. Y es precisamente aquí donde reside la paradoja: que solamente la

dignidad de la humanidad como naturaleza racional, sin ningún otro fin o ventaja que pueda ser alcanzado mediante ello, por tanto el respeto por una mera idea, debe servir, sin embargo, para el incesante precepto de la voluntad, y que justamente en esta independencia de la máxima con respecto a todo móvil semejante reside la sublimidad de la misma y la dignidad de todo sujeto racional de ser un miembro legislador en el reino de los fines, pues, de otro modo él tendría que ser representado solamente como sometido a las leyes de la naturaleza de su necesidad (Grundlegung, AA 4:439).⁶

La *dignidad* designa aquí el valor absoluto de la humanidad que puede ser instanciado de modo concreto en cada ser humano singular. Kant habla así en la *Tugendlehre* de una “dignidad innata” [“*angeborene Würde*”] (MS TL, AA 6:420) al igual que de una “dignidad que no puede ser perdida” [“*unverlierbare Würde*”] (MS TL, AA 6:436). La dignidad está fundada para Kant sobre la autonomía de los seres humanos, es decir, sobre la “capacidad de ser legislador, aunque con la condición de estar a la vez sometido a esta legislación” (GMS AA, 4:440) y puede ser comprendida de este modo como el fundamento último de toda forma y de cualquier clase de Derecho. Con su concepto de dignidad Kant remite a una tradición que él mismo localiza en el estoicismo antiguo, aun cuando esta tradición, según el propio Kant, había caracterizado a los seres humanos más bien como “sublimes” y no como vinculados a través de “deberes” (VASF, AA 23:437). La posesión de la dignidad conlleva para su portador una obligación inmediata tanto con la razón como con la humanidad —sea con la humanidad en y de los demás, sea con la humanidad en y de sí mismo—. Kant señala en este sentido que el portador de esta dignidad es el ser humano en la medida en que se considera como un fin en sí y esto ocurre en la medida en que él es un legislador en el reino de los fines y por tanto también un representante de la humanidad en general y puede ser comprendido como tal. El concepto de dignidad es así un componente central del entramado basal de la filosofía práctica de Kant, tanto en el ámbito de la ética como en el de la filosofía política y del Derecho. Los principios fundamentales en todos estos ámbitos se comprenden así como

⁶ “handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seines Bedürfnisses unterworfen vorgestellt werden müssen”).

basados sobre la idea de que los seres humanos están dotados de una dignidad innata e irrenunciable por lo que los principios y normas que rigen su actividad en el interior de cada uno de esos ámbitos al igual que los órdenes institucionales (jurídicos y políticos) que regulan esas actividades y las relaciones entre ellos deberán siempre presuponerla y ser conformes a ella. Y es solamente de ese modo que los principios rectores de la acción humana y de los marcos y órdenes jurídicos, políticos e institucionales en los que ella tiene lugar podrán ser declarados como legítimos.

Ahora bien, por lo que se refiere a la reducción del Derecho Cosmopolita a un número de obligaciones más bien reducido —es claro, como lo señala Reinhardt y se ha mencionado ya más arriba, que ellas no se restringen únicamente al derecho de hospitalidad— la pregunta sería hasta qué punto los derechos y obligaciones planteados por el Derecho Cosmopolita pueden ser considerados como suficientes en el caso en que las desigualdades sociales y económicas entre los diversos Estados sobre la superficie de la tierra sean a tal grado extremas que obliguen ya no a individuos, sino a comunidades y pueblos enteros a buscar mejores opciones de vida en lugares distintos de aquéllos en los que nacieron. Pienso aquí en las impresionantes olas de inmigración que obligan a poblaciones enteras a un éxodo masivo por razones económicas y políticas para quienes habría que pensar en complementar el derecho a la hospitalidad con aquel ‘contrato especial’ [*besonderer Vertrag*] del que ya Kant hablaba en el *Friedensschrift* que permitiera a estos hombres y a los miembros de estas poblaciones el “Derecho al establecimiento sobre el suelo de otro pueblo (*ius incolatus*)” [“ein Recht der Ansiedelung auf dem Boden eines anderen Volks (*ius incolatus*)”] (Frieden, AA 8:353). Ello nos conduce en dirección de problemas relacionados con la justicia internacional y con asimetrías estructurales en el ámbito de las relaciones internacionales, especialmente en el plano económico. Con ello se delinea una vía para una propuesta normativamente más ambiciosa que coloque en el centro de la reflexión cosmopolita la fundamentación de los principios e instituciones de una justicia redistributiva en el ámbito internacional —y, desde esta perspectiva, se enfoque y ataque las causas que obligan a los ciudadanos de los países pobres a emigrar hacia los países ricos—, diseñando un tejido político e institucional para la implementación y realización práctica de esos principios a escala global. Llama la atención en este sentido el modo en que dos de los filósofos más prominentes de las últimas décadas, ambos de inspiración kantiana, se han

aproximado a este problema: John Rawls y Jürgen Habermas. En efecto, tanto John Rawls en *Law of peoples* (1999) como Jürgen Habermas en diversos escritos (1998, 2004, 2005, 2007) se han preocupado por reflexionar sobre el modo en que podrían comprenderse los principios de justicia y los derechos constitucionales e a escala global. Habermas específicamente, siguiendo en ello su idea de una democracia deliberativa, ha propuesto así un diseño institucional para un nuevo orden internacional en el que la determinación de los principios de justicia transnacional se hace depender de un proceso de deliberación por parte de la comunidad internacional en una organización mundial adecuadamente reformada. No obstante, y esto llama profundamente la atención en la propuesta habermasiana, las cuestiones económicas vinculadas a la redistribución de la riqueza en el plano internacional son separadas por Habermas de las obligaciones de justicia de la comunidad internacional y pasan a ser comprendidas más bien como aspiraciones políticas que expresan en último término orientaciones valorativas cuya realización dependerá de los compromisos avanzados entre los diversos actores en el plano internacional. Habermas propone así un diseño del orden internacional en diversos planos y niveles con distintas funciones:

Una organización mundial convenientemente reformada podría realizar funciones —vitales aunque claramente delimitadas— de asegurar la paz y promover los derechos humanos en el nivel supranacional [...] En el nivel intermedio, el transnacional, las principales potencias se ocuparían de los difíciles problemas de una política interior global que ya no se limite a la mera coordinación sino que incluya la promoción activa de un orden mundial más equilibrado. Tendrían que habérselas con problemas económicos y ecológicos globales en el marco de conferencias permanentes y sistemas de negociación [...] El sistema multinivel delineado cumpliría los objetivos de paz y derechos humanos de la Carta de las Naciones Unidas en el nivel supranacional y gestionaría los problemas de política interior global en el nivel transnacional mediante compromisos entre unas grandes potencias domesticadas (2004, p. 136).

Sin embargo, no parece en absoluto claro en el diseño institucional anteriormente bosquejado qué debe entenderse exactamente por ‘proteger y promover los derechos humanos’. En ocasiones, Habermas parece sostener una posición extremadamente minimalista y entender así la protección y promoción de los derechos humanos con la función muy restringida de evitar violaciones a gran escala de los mismos —por ejemplo, en casos de genocidio

o limpieza étnica— movilizándolo incluso, si ello fuera necesario, a las fuerzas armadas de los Estados miembros o a una fuerza militar avalada por la organización internacional (i.e., la ONU) en contra de regímenes criminales (Habermas, 2004, pp. 143, 170). Otras veces, sin embargo, Habermas tiende a una interpretación más amplia y de alcances normativos más potentes como cuando apunta que la protección de los derechos humanos equivale a cumplir “los objetivos en materia de derechos humanos de la Carta de las Naciones Unidas” (2004, p. 136), incluyendo así en ello la garantía de las condiciones socioeconómicas necesarias para lograr los objetivos que dicha Carta señala en materia de derechos humanos. No obstante, esta interpretación parece desechada en otros momentos por el propio Habermas cuando él mismo señala, por ejemplo, que la organización mundial por la que él aboga debe estar alejada de cualquier objetivo “político” relacionado con la economía que “incida en cuestiones de distribución equitativa” (2005, p. 336). Las cuestiones relacionadas con la distribución de la riqueza en el plano internacional son consideradas así por Habermas como intrínsecamente “políticas” y pertenecientes más bien a las tareas de una política interior global de la cual la organización mundial debe estar exonerada (Habermas, 2005, p. 346) que no pueden ser atendidas ni enmarcadas normativamente en el horizonte del Derecho Internacional [*Völkerrecht*] ni tampoco en el del Derecho Cosmopolita [*Weltbürgerrecht*], quedando relegadas en último análisis al ámbito de la filantropía de los países económicamente más desarrollados o a los arreglos y compromisos que éstos puedan establecer con las naciones más pobres. Es en este punto donde una propuesta radicalmente cosmopolita tendría que ser proseguida bajo la forma de una reflexión sobre las relaciones de desigualdad y de dominación que caracterizan a la escena internacional del mundo globalizado (*cf.*, e.g., Forst, 2002, p. 224ss.) que se interrogue por los mecanismos de poder que han posibilitado el surgimiento y mantenimiento del orden internacional vigente y evalúe críticamente las posibilidades de su transformación en dirección de un mundo en el que la humanidad pueda vivir —en sus diferencias y con sus diferencias— con mayor justicia y continuar marchando perpetuamente hacia la paz.

No tengo ninguna duda de que el libro de Reinhardt constituye una aportación de enorme valor para continuar pensando todos los problemas arriba mencionados.

Referencias

- Benhabib, S. (2001). *Transformations of citizenship*. Koninklijke Van Gorcum.
- Benhabib, S. (2004). *The rights of others. Aliens, residents and citizens*. Cambridge University Press
- Benhabib, S. (2005). Die Krise des Nationalstaats und die Grenzen des Demos. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 53(1), 83-95.
- Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press.
- Brandt, R. (1995). Vom Weltbürgerrecht. En H. Otfried (Ed.), *Kant: Zum ewigen Frieden* (pp. 133-148). Akademie Verlag.
- Burckhardt, J. (1958). *Die Kultur Der Renaissance In Italien*. Alfred Kröner.
- Carens, J. H. (1987). Aliens and citizens: The case for open borders. *The Review of Politics*, 49(2), 251-273.
- Cavallar, G. (1992). *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant*. Böhlau-Verlag.
- Cavallar, G. (1999). *Kant and the theory and practice of international right*. University of Wales Press.
- Cavallar, G. (2002). *The rights of strangers: Theories of international hospitality, the global community, and political justice since Vitoria*. Ashgate.
- Cavallar, G. (2005). Cosmopolis. Supranationales und kosmopolitisches Denken von Vitoria bis Smith. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 53(1), 49-67.
- Cavallar, G. (2011). *Imperfect cosmopolis: Studies in the history of international legal theory and cosmopolitan ideas*. University of Wales Press.
- Cavallar, G. (2015). *Kant's embedded Cosmopolitanism: History, philosophy and education for world citizens*. Walter de Gruyter, Kantstudien-Ergänzungshefte, 183.
- Cicerón, M. T. (1997). *Tusculanae disputationes*. Reclam.

- Cheneval, F. (2002). *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung*. Schwabe.
- Dante (2007). *De vulgari eloquentia*. Ibidem-Verlag.
- Dornseiff, F. (1950). *Die griechischen Wörter im Deutschen*. Walter de Gruyter.
- Eberl, O. y Niesen, P. (2011). *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre*. Suhrkamp.
- Feldmann, W. (1904-1905). Modewörter des 18. Jahrhunderts. *Zeitschrift für deutsche Wortforschung*, 6, 101-119.
- Flikschuh, K. (2000). *Kant and modern political philosophy*. Cambridge University Press.
- Flikschuh, K. y Ypi, L. (Eds.) (2014). *Kant and colonialism*. Oxford University Press.
- Forst, R. (2002). Zu einer kritischen Theorie transnationales Gerechtigkeit. En R. Schmücker y U. Steinvoth (Eds.), *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven* (pp. 215-232). Akademie Verlag.
- Grimm, W. (1854-1961). *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, vol. 1. Digitalisierte Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. <https://www.dwds.de/wb/dwb/haus>.
- Habermas, J. (1996). Kants Idee des ewigen Friedens –aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. En *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (pp. 192-236). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1998). Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie. En *Die postnationale Konstellation. Politische Essays* (pp. 91-169). Suhrkamp.
- Habermas, J. (2004). Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance? En *Der gesplante Westen. Kleine politische Schriften X* (pp. 113-193). Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005). Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft? En *Zwischen Naturalismus und Religion* (pp. 324-365). Suhrkamp.
- Habermas, J. (2007). Kommunikative Rationalität und grenzüberschreitende Politik: eine Replik. En P. Niesen y B. Herborth (Eds.), *Anarchie der*

- kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik* (pp. 406-459). Suhrkamp.
- Höffe, O. (Ed.) (1995). *Kant: Zum ewigen Frieden*. Akademie Verlag, Klassiker Auslegen, 1.
- Höffe, O. (1999). *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. C. H. Beck.
- Höffe, O. (2001). “Königliche Völker”. *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*. Suhrkamp.
- Höffe, O. (2007). Kants universaler Kosmopolitismus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 55(2), 179-191.
- Höffe, O. (2012). *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*. C. H. Beck.
- Huizinga, J. (1942). *Im Bann der Geschichte: Betrachtungen und Gestaltungen*. Akademie Verlag.
- Kant, I. (1990-). *Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Akademie Verlag.
- Kersting, W. (2001). Kant y la Filosofía Política de las Relaciones Internacionales. En *Filosofía política del contractualismo moderno* (pp. 211-244). UAM/Plaza y Valdés/Instituto Goethe/DAAD.
- Kleingeld, P. (1997). Kants politischer Kosmopolitismus. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 5, 333–348.
- Kleingeld, P. (1998). Kant's Cosmopolitan Law. World citizenship for a global order. *Kantian Review*, 2, 72-90.
- Kleingeld, P. (1999). Six varieties of Cosmopolitanism in late Eighteenth Century Germany. *Journal of the History of Ideas*, 60(3), 505-524.
- Kleingeld, P. (2006). Editor's Introduction. Kant on Politics, Peace and History. En *Immanuel Kant, toward Perpetual peace and other writings on politics, peace and history* (pp. xv–xxiv). Yale University Press.
- Kleingeld, P. (2012). *Kant and Cosmopolitanism. The philosophical ideal of world citizenship*. Cambridge University Press.
- Lutz-Bachmann, M. (1997). *Perpetual peace. Essays on Kant's cosmopolitan ideal*. MIT.

- Lutz-Bachmann, M. (2002). *Weltstaat oder Staatenwelt?: Für und wider die Idee einer Weltrepublik*. Suhrkamp.
- Lutz-Bachmann, M. y Bohman, J. (Eds.) (1996). *Frieden durch Recht: Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Suhrkamp.
- Lutz-Bachmann, M., Niederberger, A. y Schink, P. (Eds.) (2010). *Kosmopolitanismus*. Velbrück.
- Marco Aurelio (1974). *Tà eiç éautón (Wege zu sich selbst)*. Artemis Verlag.
- Miller, D. (2007). *National responsibility and global justice*. Oxford University Press.
- Miller, D. (2016). *Strangers in our midst. The political philosophy of immigration*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (1996). Patriotism and Cosmopolitanism. En J. Cohen (Ed.), *For love of country: Debating the limits of patriotism* (pp. 3-17). Beacon Press.
- O'Neill, O. (2000). *Bounds of justice*. Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (2016). *Justice across boundaries: Whose obligations?* Cambridge University Press.
- Platón (1994). *Sämtliche Werke*. Rowohlt.
- Pogge, T. (2002). *World poverty and human rights: Cosmopolitan responsibilities and reforms*. Polity Press-Blackwell Publishers.
- Pogge, T. y Moellendorf, D. (Eds.) (2008). *Global justice: Seminal essays*. Paragon House.
- Rawls, J. (1999). *Law of peoples*. Harvard University Press.
- Reinhardt, K. (2019). *Migration und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants*. Alber.
- Ritter, J. (Ed.) (1971/2007). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 12. Schwabe.
- Smith, A. (1976). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Oxford University Press.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*. Basic Books.

Wolff, C. (1969). *Institutiones juris naturae et gentium*. Olms.

Wolff, C. (1972). *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*. Olms.

Recibido: 12/07/2023

Aceptado: 28/11/2023

La ‘ruina’ kantiana: El Derecho Cosmopolita kantiano y los refugiados

DANIEL LOEWE¹

Resumen

El artículo indaga la protección que ofrece el Derecho Cosmopolita kantiano en el caso de los refugiados. Para ello, en primer lugar, se contrasta la protección que ofrece este derecho con el que ofrecen los instrumentos del derecho internacional, especialmente la condición de *non-refoulement*. En segundo lugar, se analiza la interpretación de la ‘ruina’ [*Untergang*] que ofrece Reinhardt en *Migration und Welbürgerrecht*, como condición del deber de no rechazar a aquel que se ofrece al contacto. Se sostiene que esta interpretación basada en la personalidad moral y psicológica, aunque amplía el tipo de casos que se podrían considerar como habilitantes del refugio en comparación a la interpretación de ‘ruina’ que se basa en condiciones vitales, ofrece todavía un entendimiento limitado de los casos de refugio. En tercer lugar, el artículo se enfoca en la justificación del Derecho Cosmopolita, y propone complementar la justificación propuesta por Reinhardt que se funda en el concepto de derecho y las condiciones de la existencia humana, especialmente en la necesidad de estar en algún lugar, mediante un análisis que refiere a la inevitabilidad del contacto y al derecho original a la libertad. Estos argumentos, se propone, ofrecen una justificación más robusta del Derecho Cosmopolita kantiano. Finalmente, se muestra cómo, aunque limitado, el Derecho Cosmopolita kantiano es extremadamente robusto y actual: él se encuentra en oposición a las prácticas tan comunes en la actualidad de desacoplamiento entre las fronteras territoriales y las fronteras legales con el fin de impedir que los refugiados puedan alcanzar la superficie de un Estado y así la opción de protección. Se propone que este Derecho Cosmopolita es un complemento apropiado del entendimiento común en el derecho internacional del derecho de los refugiados.

Palabras clave: Kant, Derecho Cosmopolita, Ruina, Refugiado, Reinhardt.

The Kantian ‘demise’: Kantian Cosmopolitan Law and refugees

Abstract

The article examines the protection offered by Kantian Cosmopolitan Law in the case of refugees. First, it contrasts the protection offered by this law with that offered

¹ Facultad de Artes Liberales. Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Contacto: daniel.loewe@uai.cl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2230-8893>. Esta investigación se inscribe en el proyecto Fondecyt 1200370.

by international legal instruments, in particular the condition of *non-refoulement*. Second, it examines Reinhardt's interpretation of 'demise' [*Untergang*] in *Migration und Welbürgerrecht* as a condition of the duty not to refuse contact with those who offer it. It is argued that this interpretation, which is based on the moral and psychological personality of the refugee, does expand the type of cases that could be considered 'refugee habitant' in comparison to the interpretation of 'demise' that is based on vital conditions, but still offers a limited understanding of refugee cases. Third, the article focuses on the justification of Cosmopolitan Law, proposing to complement Reinhardt's justification based on the concept of law and the conditions of human existence, especially the need to be somewhere, with an analysis based on the inevitability of contact and the original right to freedom. These arguments, it is suggested, provide a more robust justification for Kantian Cosmopolitan Law. Finally, it is shown how Kantian Cosmopolitan Law, though limited, is extremely robust and topical: it stands in opposition to the now so common practice of decoupling territorial and legal borders in order to prevent refugees from reaching the surface of a state and thus the option of protection. It is proposed that this Cosmopolitan Law is an appropriate complement to the common understanding of refugee law in International Law.

Keywords: Kant, Cosmopolitan Law, Demise, Refugee, Reinhardt.

El Derecho Cosmopolita [*Weltbürgerrecht*] kantiano goza de gran actualidad. Por ejemplo, a juicio de Cavallar: "El derecho cosmopolita de Kant ha adquirido una especie de estatus de culto en los debates contemporáneos sobre el cosmopolitismo" ["Kant's cosmopolitan right has acquired a kind of cult status in contemporary debates on cosmopolitanism"] (2017, p. 27). En mi opinión, al menos parcialmente, esto se debe a que parece permitir enfrentar argumentativamente un tema que hoy es de la mayor importancia y urgencia: los refugiados.² La idea kantiana, según la cual no se puede expulsar del territorio a los extranjeros a los que amenace su 'ruina' [*Untergang*],³

² Según datos de la Agencia de Refugiados de la Naciones Unidas, en el mundo hay más de 82 millones de personas desplazadas, la cifra más grande registrada hasta hoy. De éstas, aproximadamente 26 millones son refugiados en sentido técnico (UNHCR, 2018). El año 2016 murieron más de 5000 personas en el mar Mediterráneo tratando de alcanzar las costas de Europa. El año 2021 las cifras de enero a septiembre se aproximan a 1400 (Statista, 2023).

³ Es corriente traducir *Untergang* en lengua española como 'destrucción' o 'ruina', aunque ninguna de estas opciones da cuenta de los matices del término alemán (por ejemplo: el *Untergang* de un barco). En este texto utilizaré de modo continuo 'ruina', bajo el entendimiento que se está refiriendo a *Untergang*.

mientras la amenaza persista, se ha interpretado como una anticipación del artículo 33 de la Convención de Refugiados de Ginebra: la condición de *non-refoulement*, según la cual no se expulsará a los refugiados a territorios donde su vida o su libertad fuesen amenazadas.

En *Migration und Weltbürgerrecht* (2019) Karoline Reinhardt ha desarrollado una detallada, bien fundada e iluminadora interpretación de la prohibición kantiana de expulsión o rechazo, que sustenta un entendimiento amplio de los casos en que ella sería válida. En este artículo me referiré a su interpretación. Sostendré que es convincente y que efectivamente da un sustento textual kantiano a un entendimiento más amplio acerca de los tipos de casos que se pueden subsumir bajo la prohibición de expulsión o rechazo. Sin embargo, los casos que cubre son probablemente menos que los que a primera vista pudiera parecer y quizás menos que los que su libro sugiere. Para ello procederé en cuatro pasos. En primer lugar, me referiré al Derecho Cosmopolita kantiano y lo contrastaré, en sus diferencias y similitudes, con la Convención de Refugiados de Ginebra. En segundo lugar, presentaré la interpretación de Reinhardt de la 'ruina' kantiana, y examinaré los casos que podría cubrir. A continuación, examinaré sucintamente la justificación del Derecho Cosmopolita y sostendré que un entendimiento cabal de la hospitalidad se obtiene no sólo por referencia a las condiciones de la existencia humana y el concepto de derecho, sino que éste se ve reforzado por el argumento del derecho original a la libertad [*angeborenes Recht auf Freiheit*]. Finalmente, obtendré algunas conclusiones generales respecto a la relevancia y actualidad del Derecho Cosmopolita kantiano.

El Derecho Cosmopolita kantiano y la Convención de Refugiados de Ginebra

En *Hacia la paz perpetua* Kant presenta una división tripartita de todas las relaciones del derecho público [*öffentliches Recht*]. Los actores jurídicos relevantes en esta división son los Estados, los individuos, pero también pueblos no organizados estatalmente. El Derecho de Estado [*Staatsrecht: ius civitatis*] regula las relaciones entre los ciudadanos y entre estos y su Estado. El Derecho de Gentes [*Völkerrecht: ius Gentium*] regula las relaciones entre Estados. Y el Derecho Cosmopolita [*Weltbürgerrecht: ius cosmopolitanum*] regula las relaciones entre personas naturales, pueblos no organizados estatalmente y los Estados ajenos. Mediante esta división tripartita se cubrirían normativamente todas las relaciones de derecho público posibles.

Según el concepto de derecho kantiano, el arbitrio de todos los actores (y no sólo las relaciones dentro de una comunidad particular) debe ser reunido de acuerdo con una ley general. Kant presenta tres artículos definitivos que, como imperativos de acción, deben ser realizados. El primer artículo refiere al Derecho de Estados y estipula que la constitución de cada Estado debe ser republicana. El segundo refiere al Derecho de Gentes y establece que debe basarse en una federación de Estados soberanos (libres) [*Völkerbund*]. Finalmente, el tercero refiere al Derecho Cosmopolita y establece que debe ser limitado a condiciones de hospitalidad [*Wirtbarkeit*] universal: “El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal” [“Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein”] (Kant, 2019, p. 25, AA 8:357). La realización de estos artículos definitivos garantizaría la paz perpetua y no sólo el cese de hostilidades entre guerras o su amenaza. De acuerdo con el Derecho Cosmopolita, que refiere a las relaciones entre los hombres, pueblos no organizados estatalmente y Estados ajenos en una relación exterior, los ciudadanos deben ser considerados como ciudadanos de un Estado de los hombres [*Menschenstaat*] universal.

Las condiciones de hospitalidad del Derecho Cosmopolita son limitadas. En *Hacia la paz perpetua* Kant lo define como:

el derecho de un extranjero de no ser tratado con enemistad a su llegada a territorio foráneo. Este puede rechazar al extranjero, si esto puede suceder sin la ruina de aquel, pero mientras el extranjero esté en su sitio pacíficamente, no puede el otro comportarse hostilmente (2019, p. 25, (AA 8:358).⁴

Y en la *Doctrina del derecho* sostiene Kant que se trata del “derecho de intentarlo [prestarse a un comercio mutuo], sin que por eso el extranjero este autorizado a tratarlos como a enemigos” [“Recht, dem Versuch mit demselben zu machen, ohne daß der Auswärtige ihm darum als einen Feind zu bewegen berechtigt wäre”] (2008, p. 192, AA 7:352). De este modo, una persona que llega al territorio de un Estado (o pueblo) ajeno, no puede ser tratado con enemistad o como enemigo, en tanto se comporte pacíficamente

⁴ “Das Recht eines fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von diesem nicht feinselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen”.

en el sitio en que se encuentre. Por cierto, al advenedizo que se comporta pacíficamente, se le puede pedir que abandone el territorio, pero, y este es el punto en que me centraré, hay un caso en el cual no se lo puede rechazar. Dado que en la formulación kantiana se puede rechazar al advenedizo en tanto aquello pueda suceder sin su ruina [*Untergang*], entonces por razonamiento invertido el Derecho Cosmopolita implica que no se puede rechazar a una persona que llega al territorio de un Estado o pueblo ajeno, si ese rechazo va a la par de su ruina.

Así entendido, el Derecho Cosmopolita limitado a condiciones de hospitalidad, contiene dos deberes: en primer lugar, el deber de no tratar al que llega a otro territorio de modo hostil (en tanto se comporte pacíficamente en el sitio en que se encuentra) y, en segundo lugar, el deber de no rechazarlo si aquello va a la par de su ruina.

El deber de no rechazar a un extranjero si aquello va a la par de su ruina, guarda gran similitud con el deber estipulado en la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 —conocida como Convención de Refugiados de Ginebra— de no expulsar a personas cuando su vida o libertad estén en peligro. Según Kleingeld: “En efecto, Kant aquí anticipa muchos de los derechos de los refugiados, incluido el principio de no devolución, que se establecieron en el siglo XX” [“Kant here in effect anticipates many of the refugee rights, including the principle of non-refoulement, that were established in the twentieth century”] (2012, p. 77). Los instrumentos jurídicos que otorgan sustento al derecho de asilo contemporáneo surgieron bajo la presión de los movimientos masivos de refugiados a finales de la segunda guerra mundial. Ya la Primera Guerra dejó más de 10 millones de refugiados (griegos expulsados de Turquía; armenios expulsados por el Imperio Otomano; rusos apátridas huyendo de la revolución bolchevique, etcétera). Pero un criterio para hacer frente a sus necesidades era su origen nacional (no todos los refugiados eran iguales). Después de la Segunda Guerra, la recién fundada Naciones Unidas creó la Agencia de la *International Refugee Organisation* para hacerse cargo de los millones de refugiados y desplazados. Por primera vez el criterio común para la categorización de los refugiados fue la necesidad de protección (y no la nacionalidad). La Declaración de los Derechos Humanos estableció en su artículo 14 que cada ser humano tiene el derecho de buscar y disfrutar en otros países asilo de la persecución. Esto es precursor del instrumento internacional

más importante sobre los refugiados: la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados, conocida como Convención de Refugiados de Ginebra (CRG) de 1951 (Tiedemann, 2019).

La Convención, que primero estaba limitada a los refugiados de la guerra, adquirió validez universal mediante el protocolo de 1967. En su artículo 1, se define al refugiado como persona fuera del país de su nacionalidad, con un temor fundado de persecución por su raza, religión, nacionalidad, membresía [*membership*] a un grupo social o su opinión política, que no puede demandar la protección de su país o por temores fundados no lo quiere hacer. Probablemente la imagen del refugiado que expresa la Convención es la de individuos que huyen de (5 tipos de) persecución. Esa imagen corresponde a la imagen de los desplazados y expatriados de la guerra y del activista político huyendo de los países socialistas (Kerstin, 2020). Como mencioné en la introducción, el núcleo duro de la Convención lo constituye el artículo 33 que establece la prohibición de expulsión (condición de *non-refoulement*), según la cual no se expulsará a los refugiados a territorios donde su vida o su libertad fuese amenazada debido a los cinco criterios mencionados.

La Convención es un gran paso en el entendimiento jurídico del refugio. Con ella el refugio deja de ser un instrumento de las relaciones estatales, como lo había sido hasta entonces.⁵ Ahora los Estados tienen el deber de otorgar asilo a personas en casos de temor fundado de persecución (por referencia a los criterios señalados) y un deber de no expulsar a los refugiados cuando su vida o libertad esté amenazada.

Como Reinhardt sostiene, el Derecho Cosmopolita kantiano es un *deber de derecho* [*Rechtspflicht*]. No se trata ni de un deber de virtud [*Tugendpflicht*] ni de una exigencia supererogatoria, sino que de un deber relativo a acciones exteriores cuyo cumplimiento puede ser exigido. Como sostiene Kant en *Hacia la paz perpetua*: “se trata aquí [...] no de filantropía, sino de *derecho*” [“Es ist hier [...] nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede”] (2019, p. 25, AA 8:357). Y como sostiene en la *Doctrina del derecho* (por referencia a pueblos): “esta idea racional de una comunidad pacífica universal, aunque todavía no amistosa, formada por todos los pueblos de la tierra que pueden establecer relaciones efectivas entre sí, no es algo

⁵ Para una reconstrucción de los conceptos de ‘refugio’ y ‘refugiado’ a través de la historia y los modos como se lo intenta fundar, así como una amplia bibliografía al respecto, compare: Loewe (2022).

filantrópico (ético), sino un principio jurídico” [“die Vernunftidee einer friedlichen, wenn gleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die untereinander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Prinzip”] (2008, p. 192, AA 7:352). Y como sostiene en *Hacia la paz perpetua*, no se trata de una concepción extravagante o fantástica del derecho, sino que un suplemento necesario [*notwendige Ergänzung*] del código no escrito del Derecho de Estado y el Derecho de Gentes con relación a los derechos humanos públicos [*öffentliche Menschenrechte*] —no se trata de *derechos humanos* en sentido del Derecho internacional actual, sino que de derechos de los seres humanos—. Según Kant, sólo bajo esta condición, es posible aproximarse en un proceso continuado hacia la paz perpetua (que, como es conocido, es una paz de derecho) (AA 8:360). Conuerdo con la interpretación de Reinhardt según la cual se trata de un deber negativo [*Unterlassungspflicht*] y de un deber perfecto [*vollkommene Pflicht*], es decir uno cuyo cumplimiento no deja espacio para hacer una excepción en razón de las propias inclinaciones (volveré a estos puntos en la última sección).

Así considerado, tanto el Derecho Cosmopolita kantiano como el deber de refugio de la Convención corresponden a deberes de derecho y, aunque la práctica usual de los países hoy parezca indicar lo contrario, se trata de un deber perfecto —es decir, uno que los Estados no pueden escamotear debido a sus inclinaciones—.

Estos aspectos diferencian el derecho a refugio del, muchas veces en la literatura de los últimos años, propuesto derecho a inmigrar (o a movilidad libre o a *open borders*).⁶ El Derecho internacional reconoce la potestad exclusionaria de los Estados frente a los inmigrantes potenciales. Esto queda palmariamente expresado en el reconocimiento del derecho humano a emigrar, pero no a inmigrar, como establece la Declaración Universal de los Derechos Humanos en su artículo 13.2. —la ‘tesis de la asimetría’, con las palabras de Walzer (1983)—. Pero establece límites a esta potestad exclusionaria en el caso particular y delimitado de los refugiados que huyen de cinco tipos de persecución. También el Derecho Cosmopolita kantiano

⁶ La literatura es inmensa. Entre muchos otros, considere: Barry y Goodin (1992), Benhabib (2004, 2006), Carens (1987, 1992, 2013), Cassee (2016), Hayter (2000), Loewe (2012), Riley (2008), Velasco (2016), Wellman y Cole (2011).

reconoce la potestad exclusionaria estatal frente a los inmigrantes voluntarios. Como vimos, el Derecho Cosmopolita se limita a condiciones de hospitalidad universal, es decir, un deber a no tratar con enemistad al extranjero que llega al territorio en tanto se comporte de modo pacífico en el sitio en que se encuentra, y un deber de no rechazarlo si eso va a la par de su ruina. Pero este deber no implica que no se lo pueda rechazar si esto no va a la par de su ruina y si se hace de modo no hostil.⁷ Como Kant sostiene, el derecho a visita [*Besuchsrecht*] del Derecho Cosmopolita no implica un derecho a permanencia [*Gastrecht*], requiriendo este último un contrato especial. El derecho cosmopolita kantiano corresponde a un deber de derecho que expresa un deber perfecto en el caso delimitado de los refugiados (aquellos que no pueden ser rechazados cuando esto conlleva su ruina), y no un derecho a ingresar y permanecer en territorio ajeno a voluntad. De modo similar, el Derecho Internacional reconoce en la Convención el derecho de los refugiados, pero otorga a los Estados, en todos los casos que no correspondan al refugio, una potestad exclusionaria, sin reconocer ningún derecho a ingresar al territorio de otro Estado que no sea el propio sin su permiso.

A diferencia del Derecho Cosmopolita kantiano, sin embargo, el deber estipulado por la Convención puede interpretarse como uno que exige acciones positivas una vez que el refugiado obtiene refugio.⁸ Pero tal como el Derecho Cosmopolita kantiano, la Convención no implica deberes positivos para facilitar el ingreso de los refugiados, por ejemplo facilitando procesos de

⁷ En mi opinión, el Derecho Cosmopolita kantiano ofrece a los Estados o pueblos una muy amplia discrecionalidad para aceptar o no el ofrecimiento de contacto. Como es sabido, Kant elogia el proceder de China y Japón, que no aceptan la comunicación comercial de Occidente. Pero más allá de China y Japón, se trata de una discrecionalidad que no se ve comprometida por el Derecho Cosmopolita. Por cierto, hay interpretaciones diferentes sobre este derecho y la discrecionalidad exclusionaria (en caso en que no amenaza la ruina) que éste permitiría. Así, por ejemplo, Niesen (2007) distingue entre tipos de comunicación, y sostiene que frente a la comercial (como el caso de China y Japón que elogia Kant) hay buenas razones para sostenerla (el ímpetu colonialista de Occidente), pero no así en otros tipos de comunicación. Kleingeld (2012, p. 79ss.) también sostiene que la discrecionalidad estaría limitada por el Derecho Cosmopolita, toda vez que la discriminación no estaría permitida. Reinhardt (2019, cap. 13) también pretende distinguir entre razones exclusionarias legítimas e ilegítimas, y debido al concepto de derecho, que refiere a las relaciones exteriores entre los hombres, sostiene que las razones legítimas de exclusión deben referir a las intenciones de los que pretenden el contacto. En este texto no discutiré estas interpretaciones.

⁸ Si bien la extensión del derecho jurídico a refugio es discutido y limitado, mediante el vínculo entre la protección del refugiado y la garantía de los derechos humanos, corriente en el Derecho Internacional, se alcanza una demanda de protección subjetiva como derecho individual a ingreso y además a participación en la sociedad (Frings, 2017, p. 101; compare Lohmann, 2012). De hecho, la Convención incluye una serie de derechos de los refugiados, como el derecho a educación, que deben ser garantizados. En muchos de los derechos que se incluyen, se estipula que su protección en el caso de los refugiados no sea peor que el de otros extranjeros.

obtención de refugio en los países de origen, o facilitando su viaje —al menos no, expresado en término de deberes cuyo cumplimiento sea exigible jurídicamente, aunque en ocasiones sí como fines a cuya consecución los Estados se comprometen—, y tampoco acciones que apunten a instaurar o restaurar condiciones en el país de origen para contrarrestar o hacer desaparecer la persecución.

Sin embargo, al menos a primera vista, al considerar el objeto de estos deberes surgen discrepancias importantes. Por una parte, en el caso de la Convención, se trata de un deber de otorgar refugio en caso de persecución debido a 5 criterios (raza, religión, nacionalidad, membresía [*membership*] a un grupo social, y opinión política) y de un deber de no expulsar refugiados cuando su vida y libertad estén amenazadas. Pero hay muchos otros casos diferentes a los estipulados por la Convención en que las personas pueden temer por su vida y que no se remontan a la persecución. Es el caso, por ejemplo, de las guerras, en que se puede estar grave o incluso letalmente expuesto sin ser perseguido. Pero es también el caso de condiciones materiales de existencia menoscabadas que hacen peligrar la vida humana —con las palabras de Singer: la pobreza que mata (2009)—. La amenaza vital se da también por desastres naturales, por regímenes injustos que no protegen debidamente a la población o a ciertos grupos dentro de ella. Para el Derecho Cosmopolita kantiano, por el contrario, la condición que habilita para obtener refugio no es la causa por la cual una persona llega a ser refugiado, sino que éste simplemente estipula, con indiferencia a las causas, que no se puede expulsar a todos aquellos a los que así amenace su ruina. La posible ruina que acompaña al rechazo es la condición habilitante, con independencia de cuál sea la causa a la que se retrotrae la llegada de la persona.⁹

⁹ Evidentemente, tanto en el Derecho Internacional como en el Derecho Cosmopolita kantiano se pueden presentar tensiones entre el deber de otorgar refugio, y las causas a las que se remonta la amenaza a la vida o libertad, o la amenaza de ruina. Un caso evidente, son aquellos en que la amenaza de ruina es por culpa propia, por ejemplo, por violar el derecho doméstico (en caso de que sea justo). Una ilustración de esta tensión la encontramos en Grocio. Según Grocio, habría una comunidad natural entre todos los seres humanos de la cual se origina la hospitalidad. Estando por naturaleza los hombres destinados a vivir en una comunidad política [*appetitus societatis*], tienen un derecho natural a comunidad. Así, si el Estado de origen los expulsa o persigue sin que hayan cometido crimen, otros Estados tienen el *deber natural de ofrecerles hospitalidad*. Así se obtiene la comunidad a la que se tiene un derecho natural. Habría por tanto un deber natural de ofrecer hospitalidad a los perseguidos por razones religiosas (lo que incluye la libertad privada de culto y de participación en la vida pública), que a su vez estaría a la base del deber legal del asilo. Pero ya que Grocio niega el derecho de resistencia del individuo frente al gobernante absolutista, el asilo no vale no sólo para delinquentes, sino que tampoco para disidentes políticos (de Wilde, 2017).

Esto es especialmente relevante hoy en vista a la que es quizás la mayor amenaza a la humanidad o al menos a los modos de habitar el mundo a los que estamos acostumbrados: la que trae consigo los fenómenos de cambio climáticos asociados con el calentamiento global. Hoy se acepta en la discusión académica que aumentará la presión migratoria a causa del calentamiento global y sus consecuencias (Brown, 2008). El concepto de 'refugiado climático' es aquí central. Los modelos pesimistas estiman que habrá 1000 millones de desplazados por motivos relacionados con el cambio climático el año 2050; los más optimistas, 50 millones; una cifra generalmente aceptada es 200 millones (Myers, 2005). Un ejemplo actual es la primera caravana migrante el año 2021 desde Honduras hacia EE.UU., que se relaciona con la complicada situación económica y sobre todo de seguridad interna en ese país, agravada por la pandemia, pero que alcanzó un punto crítico con dos huracanes que dejaron a parte importante de la población sin hogar (*BBC News Mundo*, 2021). Es el caso, también, de los Estados-islas que, como Kiribati, están condenados a desaparecer en breve por el aumento del nivel de los mares y la salinización de sus tierras. A diferencia de la Convención, que no cubre este tipo de casos porque no se trata de persecución, el Derecho Cosmopolita kantiano sí podría hacerse cargo normativamente de ellos, en la medida en que las personas estén amenazadas con su ruina si se las rechaza. Bajo esta condición, el Derecho Cosmopolita kantiano podría respaldar la demanda presentada por Ioane Teitiotas (denegada por Nueva Zelanda el 2015 y recientemente aceptada por Comité de Derechos Humanos de la ONU), ciudadano de Kiribati, para ser reconocido como refugiado climático (Amnistía Internacional, 2020).

Por otra parte, el Derecho Cosmopolita kantiano retrotrae las condiciones habilitantes para no ser expulsado a la amenaza de la 'ruina'. Pero la Convención refiere a casos en que las personas no sólo están amenazadas con su 'ruina' (entendida como amenaza a la integridad física que permite las funciones vitales): no se trata sólo de amenazas a la vida, sino que también a la libertad. Así, por ejemplo, la persecución política que va a la par de una amenaza real de restricción de la libertad es una condición que obliga a la no expulsión de una persona según la Convención, pero no según el Derecho Cosmopolita kantiano —bajo el supuesto que la privación de libertad no vaya a la par de la ruina—. Algo similar puede decirse de todos aquellos que son perseguidos por motivos religiosos y cuya libertad se ve amenazada. Especial mención merece el criterio de 'membresía'

[*membership*] en un grupo social particular recogido por la Convención. El diplomático sueco Sture Petrén propuso incluir en la categoría de persecución la *membresía en un grupo social particular*. Esta propuesta es curiosa, ya que a diferencia de 'pertenencia', 'membresía' refiere a voluntariedad en la afiliación, lo que lo transforma en un concepto indeterminado que podría implicar el 'cheque en blanco' que se quería evitar en la determinación de los criterios. Pero sorprendentemente fue aceptado sin discusión. Como ha argumentado Terje Einarsen (compare Tiedemann, 2019, p. 111) esto se habría debido al sobreentendido de que los grupos a los que referiría Petrén serían aquellos perseguidos por los nazis por su orientación homosexual o por su forma de vida como 'pueblo nómada'.¹⁰ Si por 'membresía' a un grupo social particular (entiéndase homosexuales, Sinti y Roma, u otro grupo) se está bajo la amenaza de perder la libertad (pero no la vida), el Derecho Cosmopolita, a diferencia de la Convención, no parece ofrecer refugio, entendido como un deber de no expulsión.

Al contrastar el Derecho Cosmopolita kantiano con el deber de refugio de la Convención se puede apreciar cómo el primero puede abarcar más casos que el segundo, ya que no es la causa (la persecución) la que determina la condición habilitante para el refugio, sino que la amenaza que se sigue de la expulsión (la ruina). Pero, simultáneamente, el segundo puede extenderse a más casos que el primero, ya que acepta como condición habilitante de no expulsión no sólo las amenazas a la vida, sino que también a la libertad —lo que permite una mayor amplitud en la identificación de las amenazas relevantes—.

Sin embargo, esta contraposición puede ser cuestionada. Todo depende de la interpretación de la 'ruina' kantiana. Kant nunca especifica que entienda por aquella. Parte del mérito del trabajo de Reinhardt es haber ofrecido una interpretación de 'ruina' que da sustento textual kantiano a una interpretación más amplia de las condiciones habilitantes para la no expulsión.

¹⁰ Según Einarsen (Tiedemann, 2019), la razón por la que no se refirió expresamente a esos criterios de persecución, es que habría desviado la atención a grupos que también en los países signatarios eran perseguidos, como los negros discriminados en EE.UU.; los deficientes mentales, individuos con minusvalías cognitivas, inadaptados sociales y alcohólicos, esterilizados obligatoriamente (en Suecia hasta los años 70); a la práctica de quitarles niños a sus padres para educarlos según 'valores blancos' (como se practicó en Australia hasta entrado en los años 60 con los aborígenes), etcétera.

La ruina [*Untergang*] kantiana

En la sección anterior he entendido la ruina kantiana como un modo de destrucción o degradación física que constituye una amenaza vital inminente. Pero es común interpretarla en modos más extensivos. A favor de una lectura más extensiva se ofrecen pasajes en los textos de preparación de *Hacia la paz perpetua* (AA 23:173) en los cuales Kant refiere a los marineros que requieren un puerto seguro para refugiarse de una tormenta. Si bien implica un riesgo, la tormenta no es necesariamente un riesgo de muerte inminente. En este tipo de interpretaciones, la ruina no sería sólo la amenaza vital, sino que referiría a otras situaciones que no implican necesariamente la muerte, pero sí condiciones de vida en ciertos sentidos extraordinariamente difíciles.

A modo de ejemplo, en esta línea argumentativa Kleingeld sostiene que: “El término “ruina” de Kant podría interpretarse de manera más amplia que refiriéndose únicamente a la muerte” [“Kant’s term “demise” could be interpreted more broadly than as referring to death only”] (2012, p. 78). En su opinión, la ruina kantiana también incluiría “daño físico o psicológico incapacitante” [“incapacitating physical or psychological harm”] (2012, p. 78). Además, no se requeriría “certeza absoluta” [“absolute certainly”] de su ocurrencia (2012, p. 78). Anteriormente ella había sostenido que el Derecho Cosmopolita no sólo refiere al asilo político, sino que éste incluye “protección contra inanición o enfermedades mortales” [“protection from starvation or fatal disease”] (Kleingeld, 1998, p. 76). En esta lectura, bastaría un riesgo razonable de amenaza a la vida, amenaza de daño físico o daño psicológico incapacitantes, de inanición o de enfermedad mortal, para activar del deber de no rechazar. Dado que ‘inanición’ es una subclase de muerte física, no parece extender el tipo de casos. Sin embargo, ‘enfermedad mortal’ va más allá. Si lo que sostiene es que la enfermedad mortal y su desarrollo se retrotraen a la localización geográfica en que uno se encuentre (por ejemplo, una peste contenida geográficamente, contaminación radioactiva o de otro tipo delimitada geográficamente, etcétera), entonces también se trata de una subclase de muerte y destrucción física. Pero si lo que entiende por ‘enfermedad mortal’ es la falta de opciones en el lugar de origen para ser médicamente tratado, entonces la lista se amplía considerablemente, pero probablemente al precio de tensionar el entendimiento del Derecho Cosmopolita como uno caracterizado por deberes negativos: para que hiciese una diferencia el ingreso o el rechazo, el ingreso debiese ir a la par de

oportunidades de tratamiento de la enfermedad, de modo de facilitar la supervivencia. Pero esto es un deber positivo que quizás va más allá de lo que la hospitalidad kantiana comanda. No es lo mismo facilitar los medios materiales de subsistencia física por un periodo hasta que desaparece la amenaza —alimentar a los marineros hasta que el clima amaine y pueden zarpar nuevamente—, que facilitar un tratamiento médico que haga disminuir o desaparecer una amenaza vital a la salud, de modo que los recuperados puedan ser invitados a marcharse.

Por cierto, intuitivamente al menos, y tal como propone Kleingeld, la ruina kantiana parece referir a muchos otros casos además de la destrucción física o el riesgo de destrucción física. “Daño físico o psicológico incapacitante” [“Incapacitating physical or psychological harm”] (2012, p. 78) son términos suficientemente amplios e indeterminados para subsumir muchos casos diferentes. Aunque ciertamente, a falta de criterios precisos, las interpretaciones particulares deben contener una alta dosis de voluntarismo. (¿Qué implica ‘*incapaciting*’? ¿*Incapaciting* en todos los contextos o en algunos contextos relevantes? ¿Qué es ‘daño psicológico’? ¿Es, por ejemplo, el daño psicológico de vivir bajo un régimen misógino, como el que sufre una mujer bajo el gobierno del Talibán en Afganistán o de los mullahs en Irán, suficientemente ‘*incapaciting*’?). Tal como en tiempos de Kant, los naufragos de nuestro mundo no provienen sólo de barcos hundidos, sino que huyen de la persecución religiosa y política. También huyen de territorios en guerra, de geografías degradadas y regímenes que ofrecen condiciones de vida miserables.¹¹ Sin embargo, lo cierto es que en los textos de Kant no se encuentran elementos en los cuales anclar directamente una interpretación extensiva del deber de no rechazar.

Karoline Reinhardt ha propuesto una interpretación que sentaría bases textuales kantianas a la pretensión de un deber más extensivo de no rechazo o expulsión, que el que lo relaciona exclusivamente con la amenaza vital. Según su interpretación, el concepto clave en el cual se debe anclar esta interpretación es el de ‘persona’. De acuerdo con su propuesta, si Kant hubiese querido con ‘ruina’ significar ‘muerte’, podría haberlo hecho refiriendo directamente a ‘muerte’, un término que ocupa muchas veces en su

¹¹ En “Los naufragos de nuestro mundo. El caso de los refugiados” (2010) he ensayado una interpretación amplia del Derecho Cosmopolita kantiano que cubriría múltiples casos, como los que se retrotraen a la miseria y a la degradación medioambiental, y cuestionaría muchas prácticas actuales de los Estados hacia los refugiados.

obra. Pero ocupa 'ruina', una palabra que ocupa mucho menos en su obra, y salvo en lo que respecta al Derecho Cosmopolita, tampoco usa para referir a personas. Todo aquello parece indicar que se trata de un uso figurativo: tal como la 'ruina' del Rey no indica su muerte física, sino el cese de todo aquello que lo hace ser un Rey, la ruina a la que refiere Kant tiene que ser la amenaza o ruina de aquello que hace que la persona sea una persona: "Además de la ruina del "yo físico" a través de la muerte, la ruina también puede afectar lo que hace que la persona sea persona en primer lugar" ["Neben dem Untergang des "physisches Selbst" durch den Tod, kann vom Untergang nämlich auch das betroffen sein, was die Person überhaupt erst zu einer Person macht"] (Reinhardt, 2019, p. 219). Para determinar lo que hace que una persona sea una persona, es decir la condición de posibilidad de la misma, Reinhardt refiere al pasaje de la Introducción de la *Metafísica de las costumbres*:

Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia) (Kant, 2008, p. 30, AA, 6:223).¹²

Kant relaciona el concepto de 'persona' con la capacidad de imputación [*Zurechnung*]. A su vez, esta capacidad requiere la personalidad moral, que consiste en la libertad práctica que capacita a la persona para la moral, y la personalidad psicológica que —similar a Locke—¹³ consiste en la

¹² "Eine Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloß das Vermögen, sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen, der Identität seines Daseins bewußt zu werden)".

¹³ En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant define a la persona como: "lo que tiene consciencia de la identidad numérica de sí mismo en tiempos diferentes, es, en esa medida, una persona" ["Was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist so fern eine Person"] (2007, p. 431, A361), lo que viene a ser prácticamente una paráfrasis de la definición de John Locke en *An essay concerning human understanding*: "siendo esas las premisas en la investigación acerca de lo que constituye la identidad personal, debemos ahora considerar que se significa por persona. Y es, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares, lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento" ["This being premised, to find wherein personal identity consists, we must consider what person stands for; which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking"] (2018, p. 318 [II, 27, 9]).

conciencia de la unidad del propio sí mismo a través del tiempo. Según la propuesta de Reinhardt, la 'ruina' del Derecho Cosmopolita se presentaría cuando la capacidad de imputación y la conciencia de la propia unidad del sí mismo a través del tiempo ya no son posibles. Por cierto, el fin del sí mismo físico (la muerte) implica el fin de la capacidad de imputación, pero el fin de la capacidad de imputación se puede dar en escenarios en los que el sí mismo físico persiste. En su interpretación, escenarios de ruina imaginables en que el sí mismo físico persiste serían ciertas formas de tortura y de confinamiento solitario, así como en algunos campos de detención.

Examinémoslo con mayor detalle. Para Kant: "imputación (imputatio) en sentido moral es el juicio por medio del cual alguien es considerado como autor (causa libera) de una acción, que entonces se llama acto (factum) y está sometida a leyes" ["Zurechnung (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das Urtheil, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann That (factum) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird"] (2008, p. 35, AA 6:227). Y la persona es el sujeto que es capaz de imputabilidad. Para ser capaz de imputabilidad se requiere personalidad moral y personalidad psicológica. Por una parte, por personalidad o persona moral se entiende un ser racional dotado de libertad, y sometido a las leyes morales que se da a sí mismo. Dicho de otro modo, la persona moral es el sujeto que actúa por causalidad libre: se trata de una causa primera [*Erstursächlichkeit*]. Como 'causa libera' el sujeto no sólo debe tener libertad de la voluntad, sino que también debe ser una causa con relación a la acción particular concreta (Blöser, 2014), es decir, la persona moral debe tener la capacidad de llevar a cabo una acción particular y concreta en conformidad con las leyes relevantes. Esta capacidad de actuar desde sí mismo es la que posibilita la imputabilidad. Por otra parte, la personalidad psicológica depende de una conciencia empírica: la aprehensión de uno mismo como objeto a través de la temporalidad. Esta personalidad psicológica es necesaria para la imputabilidad moral de las acciones. Pero evidentemente ella no puede ser una causa de la personalidad moral (ya que como vimos se trata de 'causa libera'), sino que se debe entender como una condición necesaria para que haya personalidad moral y así imputabilidad moral (Prieto López, 2010). Si quiere una ilustración palmaria de esto, piense en una persona que sufre Alzheimer u otra enfermedad cognitiva degenerativa en estado avanzado. En estos casos no hay personalidad psicológica, ya que no hay una aprehensión

de uno mismo como objeto a través del tiempo y, por lo tanto, no puede haber imputabilidad. Como sostiene Kant en las *Reflexiones sobre metafísica*:

La identidad de la persona concierne al sujeto inteligible, a pesar de toda la diversidad de la conciencia empírica. La última puede cambiar mucho. Pero en la medida en que permanece conectada, es el conocimiento de sí mismo como la misma persona y es requerida para la imputación (AA 18:634).¹⁴

Si la 'ruina' implica el fin de aquello que es necesario para ser una persona, entonces debe acontecer con el fin de la personalidad moral y/o de la personalidad psicológica. Dado que, como vimos, la personalidad psicológica es condición necesaria (no causa) de la personalidad moral, basta con el fin de la personalidad psicológica para que acontezca la ruina de la persona.

¿Pero qué casos son estos? Es necesario notar que la capacidad de llevar a cabo una acción desde sí mismo en conformidad con las leyes relevantes, que es lo que constituye la personalidad moral, no es algo que se vea comprometido por las condiciones fácticas exteriores de la existencia. ¿Cómo podría serlo? La capacidad de ser causa primera [*causa libera*] no puede depender de consideraciones patológicas. Esto lo podemos ilustrar en la discusión del suicidio en las *Lecciones de ética*: “Si Lucrecia hubiese defendido su honor con todas sus fuerzas hasta resultar muerta, habría obrado correctamente y no hubiera habido lugar para el suicidio” (Kant, 1988, p. 372). El deber de autopreservación, en el sentido de no actuar con la intención de destruirse a uno mismo (la intemperancia acorta la vida, pero no es suicidio), vale en todas las circunstancias posibles: “La miseria no autoriza al hombre a quitarse la vida, pues en ese caso cualquier leve detrimento del placer nos daría derecho a ello y todos nuestros deberes para con nosotros mismos quedarían polarizados por la *joie de vivre*” (Kant, 1988, p. 374) Lo mismo se puede decir de las condiciones materiales de la existencia: una vida miserable no puede tornar lícito que no cumplamos con nuestros deberes hacia nosotros mismo o hacia los otros. Si esto es así, ni la infelicidad o la miseria material pueden ser consideradas como estados o condiciones que

¹⁴ “Die Identität der Person betrifft das Intelligible Subject bey aller Verschiedenheit des empirischen Bewusstseyns. Das letztere kann sehr verändert werden. Aber so fern es zusammenhangend bleibt, ist es die Erkenntnis seiner selbst als derselben Person und wird zur imputation erfordert”.

destruyan la personalidad moral. Aquel que es rechazado, aunque aquello implique una gran infelicidad y desdicha, o una vida en condiciones materiales miserables, no ha sido afectado en su personalidad moral. En este tipo de casos no habría ruina de la persona y por tanto no hay un deber de no rechazarla.

La personalidad moral como condición de posibilidad que hace que la persona sea una persona, no se ve comprometida por los estados o condiciones de vida. La condición de posibilidad de ser una persona debe remitir directamente, entonces, a la capacidad de ser causa primera [*causa libera*]. Pero esta capacidad es una que poseen todos los seres humanos en cuanto racionales. Sólo si la razón está comprometida en su funcionamiento, al punto de que esta capacidad es inviable, la personalidad moral estaría en peligro. Evidentemente puede haber casos de este tipo. El gabinete del horror humano es variado y extenso. Podemos pensar, por ejemplo, en los internos forzados en establecimientos psiquiátricos, como muchos disidentes políticos en la ex Unión Soviética, cuyas condiciones mentales y así sus capacidades de razonar eran manipuladas invasivamente mediante psicofármacos. Tal vez hay también casos, como algunos sostienen, en los cuales se intenta interferir a distancia en las personas mediante dispositivos que transmiten ondas que afectan su funcionamiento mental. En ambos casos las personas podrían tener las condiciones de su personalidad moral dañadas y no serían en sentido estricto imputables por sus acciones. En ese tipo de casos, que sospecho son menos que los que la apelación a la ruina de la personalidad moral pudiese parecer incluir, valdría el deber de no rechazo del Derecho Cosmopolita, toda vez que una vida en esas circunstancias (bajo psicofármacos o bajo la afectación de ondas que interfieren en el razonamiento) implicaría la ruina de la personalidad moral como condición de aquello que hace que una persona sea tal.

Es una pregunta abierta si el confinamiento solitario o los campos de detención, que propone Reinhardt como casos de ruina, pueden implicar una distorsión tal de la capacidad de reflexión (y no sólo un empeoramiento grave de las condiciones de vida). El aislamiento se suele usar como sanción en las cárceles. Un uso por lo demás criticable y criticado por su dureza. Así consideró, por ejemplo, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en su sentencia *Ketreb vs. Francia* (19 julio 2012) que condenó al Estado francés por vulnerar el artículo 3 del Convenio Europeo de Derechos Humanos por

no haber considerado el riesgo a la salud mental que supone una sanción por aislamiento (Jiménez Franco y Amelang López, 2016). Pero, probablemente, la privación de la libertad en condiciones menos extremas no implicaría esta distorsión del juicio y así no implicaría la ruina de la personalidad moral. Quizás es más claro el caso de la tortura como uno en que puede producirse una distorsión de la racionalidad al punto de hacer peligrar la personalidad moral. En todo caso, se trata de preguntas netamente empíricas.¹⁵

Probablemente la personalidad psicológica implica más casos en que el rechazo puede ir a la par de la ruina. Como vimos, la personalidad psicológica depende de la conciencia empírica como aprehensión de uno mismo como objeto a través del tiempo. Sin esta aprehensión sólo habría estados psicológicos separados e inconexos, y faltaría así la unidad psicológica (necesaria para la personalidad moral y para la imputación moral) que requiere la persona. Nuevamente, la tortura es un caso en que esta aprensión del sí mismo en el tiempo se puede ver comprometida. Tal vez ciertas formas de aislamiento carcelario. Y ciertamente casos en que mediante intervenciones psicofarmacológicas se afecta esta unidad temporal del sí mismo. Sospecho que no son muchos más los casos en que se produce el fin de la personalidad psicológica y así el fin de la persona.

Si consideramos nuevamente la propuesta de Kleingeld (que, según Reinhardt encontraría sustento textual kantiano en la interpretación de 'ruina' que ella nos ofrece), se trataría de 'daño físico o psicológico', pero sólo en la medida en que éste distorsione, al punto de inhibir [*incapaciting*], la personalidad moral o psicológica. Es decir, casos en que el daño que se produce (según mi interpretación, mediante tortura, aislamiento carcelario, internación en campos de detención, intervenciones psicofarmacológicas u mediante ondas) inhiba o destruya la 'capacidad' de ser '*causa libera*' de una acción en concordancia con las leyes relevantes, o inhiba o destruya la capacidad de considerarse como un sí mismo a través del tiempo. Se trata de condiciones extraordinariamente exigentes que, sin duda, subsumen más casos que la muerte del sí mismo físico, pero que difícilmente se pueden interpretar de modo extensivo para cubrir muchas otras situaciones

¹⁵ Además, como sabemos, en el Derecho Cosmopolita kantiano la ruina prospectiva es la condición habilitante para no rechazar a una persona. Por tanto, si la amenaza es 'sólo' la privación de libertad mediante el encarcelamiento no importa que la amenaza sea injusta (porque se es, por ejemplo, un disidente político, un homosexual o una mujer que quiere trabajar). Si la ruina de la persona no está en cuestión, se la puede rechazar.

desesperadas; situaciones en que las personas, aunque todavía poseen las capacidades habilitantes para la personalidad moral y psicológica y por tanto en que continúan siendo imputables por sus acciones, implican consecuencias espeluznantes en sus vidas (piense en la pobreza extrema, la desesperanza de la falta de oportunidades, o no poder vivir bajo las propias consideraciones valóricas, por ejemplo, las de la propia religión).

Lo que se desprende de este análisis es que, si bien la interpretación de Reinhardt de la ruina por referencia a la personalidad moral y psicológica da sustento a una determinación más amplia de los casos habilitantes para el refugio (es decir, para no ser rechazado), aunque una determinación menos amplia de lo que Kleingeld propone, esa interpretación excluye todavía muchos casos que, intuitivamente al menos, parecen ser habilitantes de refugio, como, por ejemplo, condiciones de pobreza extrema o de vida bajo el dominio de autoridades políticas religiosas que impiden el despliegue de los planes de vida de parte de la población (por ejemplo, minorías religiosas o las mujeres en Afganistán) que, sin embargo, no amenazan la vida (al menos inminente, aunque sí probablemente la expectativa de vida), ni la personalidad moral (seguimos siendo '*causa libera*' de nuestra acciones) o la psicológica (nos seguimos considerando como un sí mismo a través del tiempo). Así, la ruina kantiana, incluso en su interpretación extendida, no permite una fundación amplia del derecho de refugio (aunque como veremos, sí una robusta).

La forma esférica de la tierra y el derecho original a la libertad

Una plena interpretación del Derecho Cosmopolita kantiano, que defina sus límites y sus posibilidades, no es independiente de una interpretación de su justificación. Sobre la justificación del Derecho Cosmopolita kantiano hay múltiples debates. En su comentario sobre *Hacia la paz perpetua*, Eberl y Niesen (2011) diferencian tres tipos de justificación. En su libro, Reinhardt diferencia cinco (derecho a membresía; ilustración y sociedad civil mundial [*weltöffentlichkeit*]; un argumento funcional de paz; el derecho original a la libertad; y el argumento de la forma esférica de la tierra en conjunción con el principio del derecho). En lo que sigue no discutiré estas fundamentaciones. Conuerdo con Reinhardt que los tres primeros argumentos no son decisivos. Si bien el argumento de la sociedad civil mundial recoge probablemente una cierta intención kantiana —como un derecho a comunicación—, de este no

se sigue una justificación del derecho cosmopolita. Y si bien la paz es un fin fundamental, la paz kantiana es una paz de derecho, es decir, un estado resultante de la organización de todas las relaciones de derecho público posibles según sus artículos definitivos, y no un estado que justifique teleológicamente el derecho cosmopolita. También concuerdo con su interpretación que recurre a la forma esférica de la tierra, la expansión física del cuerpo y el principio del derecho. Sin embargo, a diferencia del argumento que ella reconstruye, considero que el argumento que recurre al derecho original a la libertad en conjunto con el concepto de derecho sí ofrece un argumento a favor del Derecho Cosmopolita. Por cierto, Reinhardt no lo niega, e incluso sostiene que esto puede ser así (2019, p. 186). Pero no es el argumento que ella desarrolla; así que vale la pena hacerlo.

Consideremos el argumento que se construye por relación a las condiciones de la existencia humana y el principio del derecho.¹⁶ En el tercer artículo definitivo de *Hacia la paz perpetua* Kant parte de la idea de la posesión común de la superficie limitada de la tierra (2019, p. 25, AA 8:358): el Derecho cosmopolita (como derecho limitado a condiciones de hospitalidad) resulta en virtud “del derecho de propiedad común sobre la superficie de la tierra” [“des Recht des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde”]. Originalmente “no teniendo nadie más derecho de estar en un lugar de la tierra que cualquier otro” [“niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der Andere”] (Kant, 2019, p. 25, AA 8:358). Es decir, todos los hombres y pueblos de la tierra tienen un derecho original igual a estar en algún lugar sobre la tierra y así a poseer alguna parte de ésta. Dado que por su forma esférica “no se pueden extender infinitamente” [“sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können”] (Kant, 2019, p. 25, AA 8:358), surge la relación debida a la inevitable interacción física. Del principio de la posesión original se sigue el derecho, “que les corresponde a todos los seres humanos, de ofrecerse a la sociedad” [“welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten”] (Kant, 2019, p. 25, AA 8:358). De un modo algo diferente (por referencia a pueblos), también en la Doctrina del derecho Kant recurre a las condiciones de la existencia humana:¹⁷ todos los pueblos

¹⁶ Entre muchos otros, Otfried Höffe (1995) y Katrin Flikschuh (2000) han articulado versiones de este argumento.

¹⁷ “La naturaleza los ha encerrado a todos juntos entre unos límites determinados (gracias a la forma esférica de su residencia como globus terraqueus); y como la posesión del suelo sobre el que puede vivir un habitante de la tierra sólo puede pensarse como posesión de una parte de un determinado todo, por tanto, como una parte sobre la que cada uno de ellos tiene originariamente un derecho, todos los

están originalmente en una comunidad de la superficie de la tierra, y en razón de la forma esférica de la tierra, están en una posible interacción física, es decir, en una relación continua, “presentarse a un comercio mutuo, y tienen el derecho de intentarlo, sin que por eso el extranjero este autorizado a tratarlos como a enemigos” [“sich zum Verkehr untereinander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne daß der Auswärtige ihm darum als einem Freund zu begegnen berechtigt wäre”] (2008, p. 192, AA 6:352).

Partiendo del concepto de derecho no es difícil entender la necesidad del Derecho Cosmopolita, es decir uno que regle las relaciones entre individuos, pueblos no organizados estatalmente y Estados ajenos. Sin embargo, no es trivial dar cuenta de por qué este se expresa como hospitalidad. En este argumento el concepto de derecho es el punto de partida de la justificación: el derecho se hace efectivo según las condiciones externas de la existencia humana (inversamente: no son las condiciones fácticas de la existencia humana las que ofrecen la justificación, sino que ellas son simplemente las condiciones en las cuales, a partir del concepto de derecho, se articula la justificación —en principio, si las condiciones de la existencia humana fuesen diferentes, el derecho cosmopolita podría ser innecesario y, por tanto, injustificado, o, eventualmente, adquirir una forma diferente—). El argumento de la forma esférica de la tierra y de la extensión espacial del cuerpo sostiene que, dado que la interacción es inevitable, los hombres están obligados (*a priori*) a entrar en relaciones de derecho, es decir, la posible interacción debe ser regulada según principios de derecho. Partiendo del concepto de derecho, el principio del derecho, el imperativo del derecho, finalmente el postulado del derecho público exige superar y así abandonar el estado de naturaleza, y entrar en un estado jurídico. El Derecho Cosmopolita

pueblos originariamente tienen en común el suelo, pero no están en comunidad jurídica de la posesión (*communio*), y, por tanto, del uso de la propiedad del mismo, sino en una comunidad de posible interacción física (*commercium*), es decir, que se encuentran en una relación universal de uno con todos los demás, que consiste en prestarse a un comercio mutuo, y tienen el derecho de intentarlo, sin que por eso el extranjero este autorizado a tratarlos como a enemigos” [“Die Natur hat alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthaltes als globus terraqueus) in bestimmte Grenzen eingeschlossen, und, da der Besitz der Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Teil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann: so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes (*communio*) und hiermit des Gebrauchs oder des Eigentums demselben, sondern der physischen möglichen Wechselwirkung (*commercium*), d.i. in einem durchgängigen Verhältnisse, eines zu allen anderen, sich zum Verkehr untereinander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne daß der Auswärtige ihm darum als einem Freund zu begegnen berechtigt wäre”] (2008, p. 192, AA 6:352).

es así el suplemento necesario que permite superar el estado de naturaleza resultante del Derecho de Estados y del Derecho de gentes (y por tanto condición necesaria para la paz perpetua, hacia la cual, sólo bajo esta condición, es posible aproximarse en un proceso de acercamiento continuado [AA 8:360]). Pero con esto todavía no sabemos por qué el derecho cosmopolita kantiano se expresa como hospitalidad —es decir, como el derecho a ofrecerse al contacto sin ser tratado inamistosamente y como el derecho a no ser expulsado si ello va a la par de la destrucción—.

Un modo para transitar desde la posesión común de la tierra hacia la hospitalidad que define al Derecho Cosmopolita kantiano es mediante las condiciones inevitables de la existencia humana. Reinhardt interpreta el argumento de las condiciones humanas (forma esférica de la tierra y la extensión espacial del cuerpo) a favor del Derecho Cosmopolita como hospitalidad del siguiente modo: dado que la tierra por su forma esférica es limitada, y los seres humanos ocupan una extensión física: “no pueden evitar estar *en algún lugar* y conocerse” [“können sie nicht anders als irgendwo zu sein und einander dabei zu begegnen”] (2019, p. 191). De lo que se seguiría que “su estar en algún lugar no puede considerarse en sí mismo una violación de derechos” [“Ihr Irgendwo-Sein kann nicht an sich als eine Rechtsverletzung betrachtet werden”] (2019, p. 191). Así, aquel que se encuentra en el territorio de otro Estado, no puede ser tratado hostilmente sólo porque se encuentra en ese territorio, es decir, ocupando un espacio físico, lo que, como vimos, es inevitable —pero nadie tiene el derecho a estar en un lugar específico (según su voluntad)—. De este modo, el naufrago que llega a las costas de un Estado ajeno producto de un naufragio no debe ser tratado con hostilidad: el naufrago tiene que estar en algún lugar sobre la tierra. Dado que ‘estar en algún lugar’ en cuanto tal no puede ser considerado una lesión del derecho, pero no se tiene el derecho a estar en un lugar específico (según la voluntad), se puede rechazar a los advenedizos si aquello no ocurre con su ruina. Pero como no se puede exigir de nadie no estar en ningún lugar, aquellos a los que en su lugar de origen amenace su ‘ruina’, no pueden ser rechazados, dado que no se puede exigir de ellos que no estén en ningún lugar (2019, p. 192).

El argumento a favor del Derecho Cosmopolita como hospitalidad que así se funda es convincente. Sin embargo, en mi opinión funciona mejor en tándem con el argumento de la inevitabilidad del contacto. Es una variación

de la interpretación de Reinhardt que, en mi opinión, resulta más convincente. Lo consideraré a continuación.

Una consecuencia de estas condiciones de la existencia humana (la forma esférica de la tierra y la extensión del cuerpo) es la inevitabilidad del contacto (por el contrario, si la tierra fuese una superficie infinita, los hombres podrían esparcirse, de modo que entrar en comunidad con los otros no sería una “consecuencia necesaria de su existencia en la tierra” [“nothwendige Folge von ihrem Dasein auf Erden”] (Kant, 2008, p. 78, AA 6:262). De lo que se sigue que el contacto, que es una consecuencia inevitable de su existencia sobre la tierra, no puede ser considerado en cuanto tal como una lesión de derecho. Llegar a estar en contacto con los otros, dado que es inevitable por las condiciones mismas de la existencia humana, debe ser tolerado y no puede, por tanto, ser considerado en cuanto tal como algo a lo que se debe responder de modo hostil. Así es como yo entiendo el derecho: “presentarse a un comercio mutuo” [“sich zum Verkehr untereinander anzubieten”] (Kant, 2008, p. 192, AA 6:352). Esto implica, que todo aquel que llega al territorio de otro, y se comporta pacíficamente, no puede ser tratado con hostilidad, porque el contacto en cuanto tal es inevitable y no puede, por tanto, ser considerado en cuanto tal como una lesión de derecho. Con esto no está dicho que el que busca el contacto tenga un derecho a permanencia —lo que, como vimos, requiere un contrato especial—. Probablemente (depende de la interpretación) ni siquiera tiene un derecho a ingresar, es decir, a que su intento por establecer contacto sea reciprocado de modo positivo.¹⁸ La hospitalidad, entendida como derecho de visita [*Besuchrecht*], es sólo el derecho a ofrecerse al contacto, no un derecho a que ese contacto deba ser aceptado. Los turistas, comerciantes, etcétera deben poder intentar hacer contacto con los otros, sin ser tratados hostilmente (mientras se comporten pacíficamente), pero esto no implica que el contacto y así su ingreso deba ser aceptado. Kant estipula sólo un caso en que no se puede rechazar a un recién llegado: cuando va a la par de su ruina.

Con estas interpretaciones en tándem se obtiene una justificación robusta de las dos partes del derecho cosmopolita kantiano. Por una parte, se da una base al derecho a ofrecerse al contacto sin ser tratado como un enemigo —porque el contacto es inevitable (por las condiciones de la existencia humana) y por tanto no puede ser considerado en cuanto tal como una

¹⁸ Compare la nota al pie número 7.

violación del derecho—. Por otra parte, se da una base al derecho a no ser rechazado si aquello va a la par de la ruina —porque estar en algún lugar sobre la superficie de la tierra es inevitable (por las condiciones de la existencia humana) y por tanto no puede ser considerado en cuanto tal como una violación del derecho—.

Como adelanté, a diferencia de la propuesta de Reinhardt, en mi opinión hay un segundo modo (además de la referencia a las condiciones de la existencia humana recién examinada) para cubrir la brecha entre la posesión común de la tierra y el derecho cosmopolita kantiano entendido como hospitalidad: la referencia al derecho original a la libertad.¹⁹ Según Kleingeld: “El derecho innato a la libertad es todo lo que se necesita para respaldar el principio de hospitalidad” [“The innate right to freedom is all one needs to back up the principle of hospitality”] (1998, p. 79). Como ya sostuve, Reinhardt no niega que sea posible, en conjunción con el concepto de derecho, articular este argumento. Pero no es el argumento que ella privilegia. De cualquier modo, no se trata de argumentos excluyentes entre sí.

Como es conocido, en la *Doctrina del derecho* Kant subdivide el derecho subjetivo, esto es, el *suum* de cada cual, en un derecho subjetivo interno y un derecho subjetivo externo. Mientras que lo suyo interno de cada cual es original o innato [*angebore*], lo suyo externo debe ser adquirido (AA 6:237). El derecho interno, que le corresponde a cualquiera por naturaleza con independencia de un acto jurídico, es mencionado en la Introducción: en vistas del mío y tuyo original interno no hay derechos, sino sólo un derecho (AA 6:238):

La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley

¹⁹ Es cierto que el argumento del derecho original a la libertad por sí mismo no parece ser decididor en el caso de aquellos que buscan el contacto sin que los amenace la ruina. Evidentemente, el argumento permite que se los rechace. Kleingeld recurre a otro argumento que también se relaciona directamente con el derecho original a la libertad: “el permiso” [“die Befugniß”] (que está ya en el principio de la libertad original), “de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo, si ellos no quieren tomarlo así; como por ejemplo, comunicar a otros el propio pensamiento, contarles o prometerles algo” [“das gegen andere su thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist ihnen bloß seien Gedanken mitzuthellen, ihnen was zu erzählen”] (Kant, 2008, p. 49, AA 6:238).

universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad (Kant, 2008, p. 48, AA 6:237).²⁰

El mío y tuyo original interno consiste así en el derecho original a la libertad, de la independencia del arbitrio constrictivo del otro, en tanto puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal. Un modo de expresión del derecho original a la libertad es la posesión del propio cuerpo. Y al derecho original al propio cuerpo pertenece el derecho a una condición relacionada fácticamente con aquel: tener que ocupar algún lugar sobre la tierra. Es así como del derecho original al propio cuerpo se sigue que “todos los hombres están originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima, del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado (al margen de su voluntad)” [“Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d. i. Sie haben ein recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat”] (Kant, 2008, p. 78, AA 6:262). Ya que la superficie es limitada y por tanto los hombres no pueden repartirse de cualquier modo sobre esta, esta posesión original común debe ser reglamentada de acuerdo con el derecho. Así, la corporalidad del hombre (que se relaciona fácticamente con el *suum* de cada cual) implica un derecho original a poder estar en algún lugar sobre la superficie de la tierra, según leyes de derecho. La hospitalidad kantiana garantiza que aquel que, como los náufragos, llega al territorio de un Estado ajeno (o de un pueblo no organizado estatalmente), no puede ser tratado con hostilidad, porque necesita un suelo bajo los pies, y no puede ser rechazado durante el tiempo que lo siga necesitando, es decir, mientras su rechazo vaya a la par de su ruina.

Consideraciones finales

Hemos visto que el Derecho Cosmopolita kantiano se compone de dos derechos. Por una parte, el derecho a intentar contacto sin ser tratado con hostilidad (si el extranjero se comporta pacíficamente). Por otra parte, el derecho a no ser rechazado toda vez que aquello implique la ruina. Con

²⁰ “Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht”.

respecto a este segundo aspecto, el Derecho Cosmopolita kantiano es limitado. Que sea limitado no quiere decir que sus exigencias normativas sean débiles, sino que cubre una cantidad restringida de tipos de casos como aquellos en que no se puede rechazar al extranjero —de cualquier modo, mucho más limitada que la de todos aquellos que en nuestro mundo buscan refugio—. La ruina kantiana, aun cuando sea correcta la interpretación de Reinhardt que, por sobre el fin del sí mismo físico, la equipara al fin de aquello que hace que una persona sea tal (la personalidad moral y la personalidad psicológica), sigue refiriendo a una cantidad muy limitada de casos. No cubre (a diferencia de la Convención) casos en que las personas huyen de prisión (a menos que las condiciones del encarcelamiento sean tales que el sí mismo psicológico esté en peligro). Tampoco cubre casos en que las personas huyen de condiciones adversas o denigrantes (que no amenazan su personalidad moral o psicológica), como la pobreza o la vida bajo regímenes que pisotean los derechos básicos —por ejemplo, las mujeres hoy bajo el gobierno Talibán en Afganistán—. Pero en los casos que sí cubre, el Derecho Cosmopolita kantiano es extremadamente robusto.

En primer lugar, se trata, como vimos, de un deber de derecho. En este sentido va más allá de muchas propuestas normativas actuales que relacionan el derecho a refugio con un 'deber' de compasión o humanidad. Desde esta perspectiva Betts y Collier (2017; también Collier, 2017) sostienen *la ética del rescate*, una en que el deber de asistir al refugiado se retrotrae a la emoción natural (compasión) que despierta su sufrimiento. Por cierto, como parte de nuestro acervo evolutivo la compasión nos permite empatizar y así ponernos en la posición de los otros (de Waal, 2009). Con Kant podemos sostener que se trata de una disposición natural útil para la moralidad (AA 6:443). Pero es implausible justificar un deber mediante una disposición emocional natural contingente. Baste notar que no todos los refugiados despiertan el mismo nivel de compasión y quizás algunos incluso ni siquiera la despiertan (todo depende de a quién pregunte o examine, dónde y cuándo). ¿No hay un deber frente a ellos? La imagen del refugiado que así se obtiene queda indeterminada y puede ser excluyente de modo discriminatorio. Además, incluso si fuese posible evitar este problema asumiendo un deber de ser compasivo en circunstancias de sufrimiento, el deber resultante no es uno que corresponda a alguna demanda (Nussbaum, 2006, p. 337). Así, no cumplir este deber es incorrecto de nosotros, pero no lo es hacia el refugiado. En este sentido, la imagen del refugiado que se obtiene es similar a la clásica en la

historia: individuos en necesidad que piden protección como una gracia (y no un derecho). Por el contrario, el Derecho Cosmopolita kantiano implica un deber de derecho que se debe al refugiado como ciudadano del mundo que requiere ocupar un espacio sobre la superficie de la tierra.

En segundo lugar, se trata de un deber negativo. En un cierto sentido, es menos exigente que algunas propuestas filosóficas de protección a los refugiados en la actualidad. Por ejemplo, en estas propuestas es usual considerar que, si bien la violación de derechos humanos es una condición necesaria para hacer efectivo el derecho de refugio, no es una condición suficiente. Dado que a la base de la garantía del refugio están las violaciones de derechos humanos, lo que se debe buscar primeramente es la eliminación de las violaciones y no la otorgación de refugio (Miller, 2016). Wellman (2008, p. 109 —una discusión en Loewe, 2020—) incluso sostiene que los Estados pueden excluir a refugiados que desesperadamente busquen asilo de regímenes políticos corruptos o incompetentes que son incapaces o no están dispuestos a proteger los derechos morales básicos de sus ciudadanos, en tanto intenten hacer respetar los derechos humanos en el lugar en que se violen, incluso mediante intervenciones armadas. Por cierto, este tipo de posiciones debe admitir el derecho a refugio al menos como *ultima ratio*, es decir, como la última medida que puede evitar la violación de derechos humanos. Pero la distancia temporal que hay entre las acciones requeridas para evitar la violación de derechos humanos mediante intervenciones y la protección efectiva —incluso en caso de ser posible— de los derechos humanos de las personas en esos sitios, deja un espacio muy amplio en que pueden tener lugar múltiples violaciones a los derechos humanos antes de admitir su ingreso. A diferencia de estas perspectivas, el Derecho Cosmopolita kantiano no sostiene deberes positivos, pero sí sostiene un robusto derecho a refugio de la persona que lo requiere en todos aquellos casos en que el rechazo implique su ruina (y en que la persona sea capaz de llegar por su cuenta, o ayudada por otros, al territorio del Estado).

En tercer lugar, se trata de un deber perfecto, es decir uno que no admite excepciones en pos de la propia conveniencia. Este es un elemento especialmente exigente del Derecho Cosmopolita kantiano. Llevado a un extremo, esto implica que la existencia de múltiples lugares de destino que puedan resguardar de la ruina a la persona que lo requiera, no libera a ningún Estado de cumplir su deber y así garantizar el derecho de cada persona que lo

requiera y que llegue a su territorio. David Miller (2016) sostiene, por ejemplo, que el deber de cada Estado de aceptar refugiados se extiende sólo hasta un cierto punto definido mediante una cuota de recepción, la determinación de la cual resulta de un cálculo de distribución de los refugiados según las capacidades de recepción que se asume como razonable para los distintos países (en su caso, incluso considerando la protección de la cultura nacional). Así, si un país ya cumplió con su cuota de recepción, puede desligarse de cualquier obligación de aceptar más refugiados. En esta interpretación, el deber de no expulsar refugiados a los que amenace su ruina no es perfecto, sino que imperfecto, es decir uno que permite hacer excepciones en pos de las propias inclinaciones, como, por ejemplo, el mantenimiento de una cierta cultura nacional. Por el contrario, del entendimiento kantiano del derecho cosmopolita se sigue que, si una persona que requiere estar en algún sitio para evitar su ruina es rechazada (injustamente, por cierto) en un país particular, debe ser aceptada en el siguiente —aunque en éste se considere que ya se ha hecho suficiente al recibir su correspondiente cuota de refugiados—. En su interpretación del Derecho cosmopolita kantiano, Reinhardt obtiene y mantiene esas consecuencias hasta el fin (que está dado por: “nadie está obligado a hacer más allá de lo que puede” [“ultra posse nemo obligatur”]), de modo que: “No hay derecho a rechazar a alguien simplemente porque es demasiado” [“Es gibt kein Recht, jemanden abzuweisen, einfach weil dieser one too many ist”] (2019, p. 232).

Quiero desarrollar una última reflexión sobre el Derecho cosmopolita kantiano y los refugiados que da cuenta de cómo, a pesar de implicar en ciertos sentidos deberes limitados, es sumamente actual. Hasta ahora, cuando me he referido a refugiados, es decir a todos aquellos a los que no se puede rechazar debido a la amenaza de su ruina, he supuesto un modelo westfaliano en el cual la soberanía estatal se superpone con las fronteras territoriales del Estado. Así, el que intenta contacto, lo hace al llegar a las fronteras territoriales del Estado ajeno. Sin embargo, muchas veces este modelo tradicional ya no aplica a los refugiados y migrantes. No me estoy refiriendo a la porosidad de las fronteras que parecía ir de la mano de un entendimiento cosmopolita y globalizado del mundo. Por el contrario: en lo que respecta a los refugiados, el modelo westfaliano ha sufrido importantes cambios que desacoplan las fronteras territoriales de la soberanía de los Estados de modo de crear opciones legales para preventivamente rechazar a aquellos que

podrían solicitar asilo o refugio sin examinar sus casos. En su reciente ensayo: *The shifting border: Legal cartographies of migration and mobility* (2020) Ayelet Shachar ha mostrado cómo opera el desacoplamiento de las fronteras territoriales y las fronteras legales para que los Estados puedan obviar las exigencias legales (que impone la Convención) frente a los refugiados.²¹ Para estudiar la migración y examinar las prácticas de control migratorio se requiere una variación: “desde el enfoque más familiar de estudiar el movimiento de personas a través de las fronteras hasta la investigación crítica del movimiento de las fronteras para regular la movilidad de las personas” [“from the most familiar focus of studying the movement of people across borders to critically investigating the movement of borders to regulate the mobility of people”] (2020, p. 7).

Las prácticas de desacoplamiento incluyen, por una parte, situar las fronteras legales más allá de las territoriales, de modo de impedir que los potenciales refugiados e inmigrantes alcancen el territorio y, por otra parte, en situarlas adentrándose en el territorio, creando fantasías legales que permiten considerar que las personas no han ingresado al país, aunque territorialmente estén en él. El desacoplamiento afectaría especialmente a los que buscan refugio y asilo, dado que en su caso los deberes de protección se activan sólo una vez que el suelo del país de destino se encuentra bajo los pies del que busca protección, pero el desacoplamiento hace que el acceso a los espacios territoriales de protección sea crecientemente inalcanzable. A modo de ilustración, en EE.UU. se distingue entre ‘entrada’ y ‘admisión’, de modo que los migrantes que se encuentran en un radio de 100 millas desde el borde territorial se enfrentan a remoción expedita [*expedited removal*] porque no han sido admitidos, sin poder acceder a una revisión de una eventual solicitud de asilo o refugio. En Australia, mediante la ‘*excision zone*’ —que desde el año 2013 abarca todo el territorio— sucede algo similar: aunque estén en el territorio, no pueden presentar una demanda de refugio, porque es como si nunca hubiesen llegado a Australia. Cuando el control migratorio se sitúa más allá de las fronteras, se impide preventivamente que puedan llegar al territorio todos aquellos que pudiesen presentar una demanda de refugio (o que incluso es probable, según información y algoritmos, que pudiesen hacerlo). Además, se encuentran las prácticas, corrientes en Europa, de rechazo activo,

²¹ Un muy interesante estudio de cómo operan estos sistemas de exclusión en Raissa Wihby Ventura (2018): *O outro nas fronteiras. Para uma teoria política da migração*.

usualmente en aguas internacionales, de aquellos que se dirigen al territorio de los Estados europeos, impidiendo así que puedan alcanzar las costas. Como sostiene Shachar (2020), la línea entre exclusión y deportación ha sido desterritorializada.

Como examinamos, el Derecho Cosmopolita kantiano no implica una obligación positiva que favorezca activamente la llegada de todos aquellos a los que les corresponde refugio (los que no pueden ser rechazados debido a su ruina). Sin embargo, este derecho se opone a prácticas como las mencionadas que aspiran a que las personas, ya sea mediante ficciones legales o mediante impedimentos físicos, nunca puedan ofrecerse al contacto. El Derecho Cosmopolita es uno a ofrecerse al contacto sin ser tratado con enemistad y es uno que impide el rechazo cuando va a la par de la ruina. Impedir la llegada, ya sea físicamente o mediante ficciones legales, lesiona el Derecho Cosmopolita de las personas en sus dos elementos constituyentes: lesiona el derecho a ofrecerse al contacto sin ser tratado hostilmente por ello, y lesiona el derecho de no ser rechazado si aquello va a la par de la ruina. De este modo, todas las prácticas de desacoplamiento corrientes en la actualidad violarían el Derecho Cosmopolita kantiano ya que, primero, tratarían preventivamente de modo hostil a los que pueden llegar a ser refugiados y así, segundo, violarían su derecho a no ser rechazados cuando aquello va a la par de su ruina.

También las estrategias para impedir activamente que las personas alcancen las costas de los países de destino, usualmente desviándolos o retornándolos en aguas internacionales, como sucede en el Mediterráneo mediante agencias europeas, lesionan este derecho. Kant refiere tanto en *Hacia la paz perpetua* como en la *Doctrina del derecho* a los mares y los territorios sin dueño que facilitan que las personas puedan entrar en contacto. En la primera sostiene que:

Las partes no habitables de esta superficie terrestre, el mar y el desierto, separan esta comunidad, pero de manera que el barco o el camello (barco del desierto) hacen posible un acercamiento mutuo aun en estas regiones abandonadas, y hacen posible la utilización del *derecho de superficie* que le corresponde a la raza humana comunitariamente para una posible comunicación (2019, p. 25, AA 8:358).²²

²² “Die Sandwüsten, trennen diese Gemeinschaft, doch so, daß der Schiff, oder das Kameel (das Schiff der Wüste) es möglich machen, über diese herrenlose Gegende sich einander zu nähern und das Recht

La práctica de impedir activamente que las personas puedan ofrecerse al contacto, impidiendo que puedan movilizarse en aguas internacionales hasta alcanzar el territorio de otro Estado, no sólo acentúa la separación entre los hombres dada por las geografías, en vez de utilizarlas como ocasión para el contacto, sino que lesiona el Derecho Cosmopolita a ofrecerse al contacto sin ser tratado con hostilidad de forma flagrante. Si bien el Derecho Cosmopolita no implica la participación activa para facilitar la llegada de los extranjeros, él se opone a las prácticas corrientes actuales de desacoplamiento de las fronteras y la soberanía que tienen como objetivo impedir que las personas puedan ofrecerse al contacto y así que puedan presentar a examen solicitudes de refugio. En sentido estricto, y en completa oposición al Derecho Cosmopolita kantiano, las actuales prácticas corrientes tratan a las personas como si fuesen enemigos (es decir, que lesionan el derecho), para negarles la posibilidad de ofrecerse al contacto.

Al comenzar este ensayo afirmé que el Derecho Cosmopolita kantiano goza de popularidad en lo que respecta al derecho de refugio. ¿Ofrece este Derecho un marco argumentativo basado en la 'ruina' que debiese servir de fundamento a una nueva consideración del derecho de refugio, o debe ser considerado más bien de modo complementario a los deberes que ya implica la Convención? Hay que notar es que la fuerza legal vinculante de la Convención se retrotrae a que los países firmantes reconocen un derecho de las personas a obtener protección en (cinco) casos de persecución. Todos los perseguidos son, al menos en teoría, iguales en lo que respecta a la posibilidad de obtener esta protección. La base normativa de este derecho es la necesidad de protección en caso de persecución (injustificada). Como vimos, la causa de la necesidad de protección es central para establecer el estatus de refugiado. El derecho cosmopolita kantiano por el contrario no refiere a la causa sino a la consecuencia de no otorgar refugio para establecer el estatus de refugiado: toda vez que el rechazo implique la ruina (entendida ya sea de modo físico o de modo extendido, como discutí en el texto). En mi opinión, estas dos consideraciones normativas (la causa y la consecuencia) ofrecen en conjunto un mejor modo de hacer frente a las demandas de los refugiados en nuestro mundo, ya que permiten considerar un amplio abanico de casos como habilitantes para el refugio, y ofrece para cada uno de ellos una protección

der Oberfläche, welches der Menschengattung gemeinschaftlich zukommt, zu einem möglichen Verkehr zu benutzen".

fuerte que se extiende incluso al punto de descartar la posibilidad de rechazar preventivamente impidiendo el ingreso, como está tan de moda en la actualidad.²³ En este sentido, el Derecho Cosmopolita kantiano se debe entender como un complemento del derecho de los refugiados; parafraseando al propio Kant, como un 'suplemento necesario' [*notwendige Ergänzung*] del Derecho de Estado y el Derecho de Gentes en relación a derechos humanos públicos.

Referencias

- Amnistía Internacional (2020, enero 20). Caso histórico de la ONU para las personas desplazadas por el cambio climático. Amnesty. <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2020/01/un-landmark-case-for-people-displaced-by-climate-change/>
- Barry, B. y Gooding, R. (Eds.) (1992). *Free movement: Ethical issues in the transnational migration of people and money*. Penn State University Press.
- BBC News Mundo (2021, enero 17). Caravana de migrantes: la violenta represión en Guatemala contra grupos que se dirigen caminando a EE.UU. BBC. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-55698861>
- Benhabib, S. (2004). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Gedisa.
- Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press.
- Betts, A. y Collier, P. (2017). *Refuge. Transforming a broken refuge system*. Allen Lane.
- Blosér, C. (2014). *Zurechnung bei Kant. Zum Zusammenhand zwischen Person und Handlung in Kant praktischer Philosophie*. Walter de Gruyter.
- Brown, O. (2008). Migration and climate change. *International Organization for Migration*, 31, 1-56.
- Carens, J. (1987). Aliens and citizens. The case of open borders. *Review of Politics*, 49, 251-273.

²³ Agradezco a un revisor por hacer ver la necesidad de clarificar la idea del Derecho Cosmopolita kantiano como complemento del Derecho Internacional de los refugiados.

- Carens, J. (1992). Migration and morality: A liberal egalitarian perspective. En B. Barry y R. Gooding (Eds.), *Free movement* (pp. 25-47). Penn State University Press.
- Carens, J. (2013). *The ethics of immigration*. Oxford University Press.
- Cassee, A. (2016). *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*. Suhrkamp.
- Cavallar, G. (2015). Kant's embedded cosmopolitanism. Walter de Gruyter.
- Collier, P. (2017). The ethics of international aid: Two duties of rescue. En C. Brown y R. Eckersley (Coords.), *The Oxford handbook of international political theory* (pp. 546-558). Oxford University Press.
- de Waal, F. (2009). *The age of empathy*. Three Rivers Press.
- de Wilde, M. (2017). Offering hospitality to strangers: Hugo Grotius's draft regulations for the Jews. *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis/Legal History Review*, 85, 391-433.
- Eberl, O. y Niesen, P. (2011). *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtlehre*. Suhrkamp.
- Flikschuh, K. (2000). *Kant and modern political philosophy*. Cambridge University Press.
- Frings, D. (2017). Flüchtlinge als Rechtssubjekte oder als Objekte gesonderter Rechte. En C. Ghaderi y T. Eppenstein (Coords.), *Flüchtlinge. Multiperspektivische Zugänge* (pp. 95-111). Springer.
- Hayter, T. (2000). *Open borders: The case against immigration controls*. Pluto Press.
- Höffe, O. (1995). *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Suhrkamp.
- Jiménez Franco, P. y Amelang López, D. (2016). El aislamiento penitenciario como forma de tortura. En *Coordinadora para la prevención de la tortura, Informe 2015: La tortura en el Estado español*. Red Jurídica. <http://www.prevenciontortura.org/general/informe-2015-la-tortura-en-el-estado-espanol/>.
- Kant, I. (1900-). Zum ewigen Frieden, VIII 341-386 / Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtlehre, VI 203-

372. Akademie-Ausgabe (Gesammelte Schriften, hrsg. V. D. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften).
- Kant, I. (1988). *Lecciones de ética (Vorlesung über Ethik)*. Crítica.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Kant, I. (2019). *Sobre la paz perpetua. Un esbozo filosófico*. Verbum.
- Kersting, D. (2020). Flüchtling – Einführung in einen umkämpften Begriff. En D. Kersting y M. Leuoth (Eds.), *Der Begriff des Flüchtlings: Rechtliche, moralische und politische Kontroversen* (pp. 1-40). J. B. Metzler.
- Kleingeld, P. (1998). Kant's Cosmopolitanism Law: World citizenship for a global order. *Kantian Review*, 2, 72-90.
- Kleingeld, P. (2012). *Kant and cosmopolitanism*. Cambridge University Press.
- Locke, J. (2018). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE.
- Loewe, D. (2010). Los naufragos de nuestro mundo. El caso de los refugiados. *Arbor*, 744, 555-570.
- Loewe, D. (2012). Obligaciones de justicia: ¿Open borders o justicia distributiva? *Arbor*, 188, 475-488.
- Loewe, D. (2020). Cuestionando la relación entre libertad de asociación y el derecho de excluir a los inmigrantes: Tres argumentos en contra de la tesis de Ch.H. Wellman. *Bajo Palabra*, 23, 187-210.
- Loewe, D. (2022). Voz: Refugiados. En C. Pereda (Coord.), *Diccionario de la injusticias* (pp. 678-684). Siglo XXI.
- Lohmann, G. (2012). Menschenrechte- und Menschenwürdeverletzungen in der Zuwanderungsgesellschaft. En G. Lohmann y P. Follmar-Otto (Coord.), *Menschenrechte in der Zuwanderungsgesellschaft, 2, Potsdamer MenschenRechtsTag am 22 November 2012* (pp. 7-21). Universitätsverlag Postdam.
- Miller, D. (2016). *Strangers in our midst. The political philosophy of immigration*. Harvard University Press.

- Myers, N. (2006). *Environmental refugees: An emergence security issue*. Oxford University Press.
- Niesen, P. (2007). Colonialism and hospitality. *Politics and Ethics Review*, 3, 90-108.
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of justice*. Harvard University Press.
- Prieto López, L. J. (2010). La persona en Kant. *Espíritu LIX*, 139, 117-142.
- Reihardt, K. (2019). *Migration und Weltbürgerrecht*. Alber.
- Riley, J. (2008). *The case for open borders*. Gotham Books.
- Shachar, A. (2020). *The shifting border: legal cartographies of migration and mobility*. Manchester University Press.
- Singer, P. (2009). *The life you can save*. Random House.
- Statista (2023). Number of recorded deaths of migrants in the Mediterranean Sea from 2014 to 2022. *Statista*.
<https://www.statista.com/statistics/1082077/deaths-of-migrants-in-the-mediterranean-sea/>
- Tiedemann, P. (2019). *Flüchtlingsrecht. Die materiellen und verfahrensrechtlichen Grundlagen*. Springer.
- UNHCR (2018). 108.4 million people worldwide were forcibly displaced. *UNHCR*.
<https://www.unhcr.org/about-unhcr/who-we-are/figures-glance#:~:text=How%20many%20refugees%20are%20there,under%20the%20age%20of%202018>
- Velasco, J. C. (2016). *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. FCE.
- Ventura, R. W. (2018). *O outro nas fronteiras. Para uma teoria política da migração*. Tesis Doctoral, Universidad de Sao Paulo.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of justice: A defense of pluralism and justice*. Basic Books.
- Wellman, C. (2008). Immigration and freedom of association. *Ethics*, 119, 109-141.

Wellman, C. y Cole, P. (2011). *Debating the ethics of immigration. Is there a right to exclude?* Oxford University Press.

Recibido: 10/01/2022

Aceptado: 12/10/2023

Proprietà privata, sovranità e diritto di escludere: la ‘disarmonia produttiva’ di Kant

ROBERTA PICARDI¹

Riepilogo

L’obiettivo di questo saggio è quello di chiarire i presupposti e il significato di una tesi, che nel libro di Reinhardt non appare sviluppata in modo compiuto e sistematico: la tesi secondo cui Kant si pone ‘di traverso’ rispetto ai principali orientamenti del dibattito filosofico-politico contemporaneo, anche perché la sua filosofia giuridico-politica permette di mettere in discussione in modo fondamentale il nesso tra proprietà privata, sovranità e diritto di esclusione. A questo scopo, si mostrerà innanzitutto come Reinhardt interpreta l’articolazione tra i tre termini, raccogliendo i riferimenti a questo nodo tematico disseminati nelle diverse parti del libro (§ 1). Sulla base di questa ricostruzione, ci si concentrerà criticamente su due punti della lettura di Reinhardt: da un lato, l’analisi del nesso tra proprietà privata della terra e spazio pubblico (§ 2); dall’altro, lo statuto del possesso provvisorio nella dottrina del diritto di Kant (§ 3). In conclusione, si riepilogheranno i risultati dell’analisi, in modo da mettere in primo piano i tratti distintivi della deduzione kantiana dei diritti di proprietà che permettono – con Kant e a partire da Kant – di ripensare criticamente la triade proprietà/sovranità/esclusione.

Parole chiave: Diritto Cosmopolitico, Acquisizione originaria, Terra, Proprietà, Sovranità.

Private property, sovereignty and the right to exclude: Kant’s ‘productive disharmony’

Abstract

This paper aims at shedding light on a thesis, which appears not to be fully and systematically developed in Reinhardt’s book: the thesis that Kant stands in the way of the main streams of contemporary philosophical-political debate, insofar as his legal-political philosophy allows for a fundamental questioning of the nexus between private property, sovereignty and the right of exclusion. To this end, one will firstly show how Reinhardt interprets the articulation between the three terms – land ownership, sovereignty, and the right of exclusion – by collecting the references to this subject scattered throughout her book (§ 1). On the basis of this

¹ Università degli Studi del Molise, Italia. Contatto: roberta.picardi@unimol.it. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6827-8568>.

reconstruction, the essay will critically focus on two points: on the one hand, the nexus between private land ownership and ‘public space’ (§ 2); on the other hand, the status of ‘provisional possession’ in Kantian legal philosophy (§ 3). In conclusion, one will summon up the results of the analysis in order to put forward the distinctive features of Kant’s deduction of property rights which allows to critically rethink the triad ownership/sovereignty and exclusion.

Keywords: Cosmopolitan Right, Original acquisition, Land, Ownership, Sovereignty.

La questione del rapporto tra diritti di proprietà e movimenti migratori occupa una posizione centrale nel dibattito contemporaneo di filosofia politica su giustizia e migrazione. Da un lato, nello schieramento dei cosiddetti fautori dei “confini chiusi” i diritti di proprietà sono spesso addotti come fondamento legittimatorio del diritto degli Stati a escludere gli stranieri dal proprio territorio e dalle proprie istituzioni – nella cornice di teorie giustificatorie dei diritti territoriali che spesso poggiano su premesse lockiane (si veda, per esempio, Simmons, 2016, pp. 239-250) o “quasi-lockiane” (Miller, 2007, p. 218).² Dall’altro, è significativo che, nella sua celebre difesa dei ‘confini aperti’, il primo argomento che Joseph Carens si sforza di confutare è costituito proprio dalla tesi “che il diritto di escludere gli stranieri si fonda sui diritti di proprietà”: per Carens questa tesi – implicitamente presupposta in affermazioni come “è casa nostra” o “rimandiamoli a casa loro”, ricorrenti sia nel linguaggio ordinario sia nel discorso pubblico – può essere valida solo se si conferisce alla proprietà collettiva uno statuto ad essa esplicitamente negato dal *libertarianism* e, più in generale, difficilmente conciliabile con il primato dei diritti dell’individuo (e in particolare dei diritti individuali di proprietà privata), che costituisce il caposaldo di tutte le dottrine liberali (1987, pp. 252-254).

² Miller si richiama ai diritti di proprietà anche per confutare la tesi secondo la quale il diritto alla libera circolazione attraverso i confini costituirebbe una parte integrante del presunto diritto fondamentale di ogni individuo alla libertà di movimento, insistendo sul fatto che – anche all’interno degli Stati liberali – la libertà di movimento non è affatto illimitata, ma è piuttosto soggetta alle restrizioni implicate dal divieto di entrare in una proprietà privata senza il consenso del proprietario (2007, p. 205).

Karoline Reinhardt suggerisce che anche su questo punto Kant si pone di “trasverso” rispetto ai principali orientamenti del dibattito filosofico-politico contemporaneo (2019, p. 244), in quanto la filosofia giuridico-politica kantiana consente di “mettere in discussione il nesso tra proprietà privata, sovranità e diritto di esclusione in modo più fondamentale” (2019, p. 236), sia rispetto ai cosiddetti sostenitori dei confini aperti sia rispetto a quanti identificano nei ‘bisogni’ e nella sussistenza il fondamento di legittimità – e allo stesso tempo il limite – del diritto di escludere legato alla proprietà privata e alla sovranità (*cf.* per esempio Marti, 2012, p. 90). Questo aspetto specifico della disarmonia kantiana è di indubbio interesse, ma non è di immediata comprensione: attribuire a Kant una messa in discussione del legame fondativo tra proprietà privata, sovranità e diritto di esclusione sembra infatti urtare con una consolidata e autorevole tradizione interpretativa, secondo la quale il tratto più peculiare della filosofia giuridico-politica kantiana consiste nella “mutua dipendenza sistematica” e nell’“interconnessione giustificatoria” che Kant stabilisce tra sovranità e proprietà (Kersting, 1992, pp. 352-353; *cf.* anche Kersting, 1984, pp. 212-213), distinguendosi dai suoi predecessori anche per avere riconosciuto e trattato come inseparabili il problema della giustificazione del diritto individuale di proprietà della terra e quello della giustificazione del diritto di uno Stato a un territorio (Byrd e Hruschka, 2010, p. 122).

Tenuto conto di questa difficoltà, questo saggio si propone di chiarire i presupposti e il significato della tesi di Reinhardt, che nel libro non è sviluppata in modo sistematico e compiuto. A questo scopo, prima di tutto si cercherà di determinare il modo in cui Reinhardt interpreta l’articolazione tra i tre termini – proprietà della terra, sovranità e diritto di esclusione – raccogliendo i riferimenti a questo nodo tematico che sono disseminati nei diversi capitoli del libro (§ 1). Sulla base di questa ricostruzione, ci si concentrerà su due punti dell’interpretazione di Reinhardt, che non risultano adeguatamente approfonditi: da un lato, l’analisi del nesso tra proprietà privata della terra e ‘spazio pubblico’ (§ 2); dall’altro, la questione del fondamento e dello statuto del “possesso provvisorio” nella dottrina del diritto kantiana (§ 3). In conclusione, i risultati dell’analisi svolta saranno riepilogati, per gettare luce sulla ‘disarmonia produttiva’ di Kant nel modo di concepire il nesso tra proprietà privata, sovranità ed esclusione.

1. Proprietà privata, sovranità e diritto cosmopolitico: la lettura di Reinhardt

Il contesto in cui Reinhardt attribuisce a Kant una peculiare e produttiva messa in discussione del nesso tra proprietà privata, sovranità ed esclusione è costituito dall'analisi dei fattori che, in una prospettiva kantiana, possono essere e sono stati identificati come ragioni legittime e illegittime di respingimento di uno straniero, con particolare riferimento all'orientamento interpretativo che ha messo in primo piano il "divieto di appropriazione della proprietà altrui" come fondamento legittimo di giustificazione dell'esclusione (2019, pp. 234-236). In questa cornice Reinhardt sviluppa la propria tesi, mostrando come la limitazione delle possibilità di azione di uno Stato – implicata dalla distinzione tra ragioni legittime e illegittime di respingimento – rappresenti una componente costitutiva della nozione kantiana di sovranità, in virtù della dimensione intrinsecamente giuridico-morale che distingue quest'ultima dalla visione della sovranità prevalente nel dibattito contemporaneo, secondo cui il fulcro della sovranità consiste nella prerogativa di "stabilire chi appartiene e chi no" (Marti, 2012, p. 94). In particolare, Reinhardt sviluppa la propria argomentazione applicando al problema della migrazione le considerazioni di Katrin Flikschuh sul nesso di "interdipendenza" e "differenziazione funzionale" che Kant stabilisce – nella cornice di una concezione del diritto intrinsecamente globale – tra le tre sfere del diritto pubblico (Flikschuh, 2010a, pp. 475-476): in virtù di tale interdipendenza e differenziazione di funzioni, il riconoscimento e il rispetto degli obblighi associati al diritto cosmopolitico – tra cui rientrano il dovere di non escludere coloro che sono a rischio di *Untergang* e il dovere di non escludere sulla base di criteri discriminatori – non si configura come un'alternativa alla sovranità statale né come una limitazione estrinseca di essa, ma piuttosto come una sua intima condizione di possibilità (Reinhardt, 2019, pp. 241-244). Questa linea argomentativa è condivisibile, ma risulta tronca, sotto un duplice punto di vista.

Innanzitutto, Reinhardt pone in primo piano il disallineamento di Kant solo rispetto a quegli orientamenti – come il nazionalismo liberale e il comunitarismo – che identificano l'essenza della sovranità nell'auto-determinazione, intesa come diritto a decidere chi appartiene e chi non appartiene. Reinhardt non ritiene invece necessario esplicitare la disarmonia della posizione di Kant rispetto all'impostazione del cosmopolitismo liberale egalitario di Carens. E in effetti la divergenza è chiara: in Kant la fonte della

limitazione del diritto statale di escludere – che Reinhardt mette in rilievo – non è un diritto innato dell’individuo, ma piuttosto la nozione giuridico-morale di sovranità e la concezione relazionale e globale del diritto che è alla sua base.

L’argomentazione di Reinhardt ingenera tuttavia una ulteriore sensazione di incompletezza anche e soprattutto perché non chiarisce se e come il disallineamento di Kant nel modo di concepire il binomio sovranità/diritto di esclusione sia collegato alla teoria kantiana della proprietà privata della terra e alla connessione che Kant stabilisce tra quest’ultima e la sovranità statale, assumendo una posizione di cui gli interpreti hanno in vario modo rilevato l’originalità (*cf.* per esempio Kersting, 1992, pp. 352-353; Ripstein, 2009, pp. 86-95). Per ovviare a questa sensazione di incompletezza, è opportuno cercare di estrapolare dalle altre sezioni del libro³ i presupposti e gli assunti che caratterizzano il modo in cui Reinhardt interpreta il binomio proprietà privata della terra/sovranità statale in Kant ed il nesso che entrambi i termini hanno con il diritto di esclusione.

A tale scopo, è opportuno innanzitutto ricordare che la ricerca di Reinhardt sul diritto cosmopolitico e sui doveri ad esso corrispondenti sviluppa in modo originale l’indagine di Höffe sugli “imperativi categorici del diritto” che l’etica giuridica kantiana formula, mediando l’idea del fondamento puramente razionale e a priori dell’obbligo giuridico con la considerazione delle due condizioni empirico-antropologiche di applicazione del principio del diritto (Höffe, 1990; 2002, p. 65): l’estensione spaziale degli esseri umani e la forma sferica e finita della superficie terrestre (Reinhardt, 2019, p. 187), che rende inevitabile la coesistenza e la possibile influenza reciproca. In questa cornice interpretativa – che riconosce la costitutiva dimensione spaziale della dottrina kantiana del diritto – Reinhardt richiama esplicitamente: a) la priorità sistematica che Kant attribuisce all’acquisizione e alla proprietà del suolo (2019, p. 131), in quanto “condizione suprema” dell’acquisizione e proprietà di tutte le altre cose esterne (RL, AA 6:324); b) la concezione kantiana della proprietà come “diritto dell’uso privato di una cosa” esterna, cui è connesso l’“escludere ogni altro” dall’uso di essa (RL,

³ A tale scopo, ci si baserà in particolare: a) sull’ultimo paragrafo del sesto capitolo, dedicato alla soluzione della tensione apparente tra diritti di proprietà privata della terra e diritto cosmopolitico (Reinhardt, 2019, pp. 127-134); b) sulla ricostruzione della concezione kantiana del passaggio dallo stato di natura allo stato di diritto, che Reinhardt offre al fine di chiarire i presupposti e la peculiarità della critica kantiana del colonialismo (2019, pp. 148-150).

AA 6:261), anche quando non siamo fisicamente connessi con tale oggetto (RL, AA 6:247). In particolare, il punto su cui Reinhardt pone l'accento è l'"obbligazione" di astenersi dall'uso di una porzione di terra, che l'acquisizione di un terreno come proprio impone "agli altri" (Reinhardt, 2019, p. 149).

Lo statuto di tale obbligazione costituisce il perno della ricostruzione che Reinhardt offre del modo in cui Kant concepisce il passaggio dallo stato di natura allo stato civile nella filosofia giuridico-politico kantiana, interpretando il dovere di fondare una costituzione civile – sancito dal postulato kantiano del diritto pubblico (RL, AA 6:307) – soprattutto alla luce di quello che Ripstein ha definito il "problema dell'arbitrio unilaterale" (2009, p. 148). Reinhardt ricorda infatti che per Kant la volontà unilaterale di acquisizione di un terreno non può "imporre" ad altri un'"obbligazione" per sé "contingente" (RL, AA 6:264), ponendo così in primo piano il duplice ruolo – di fondamento di legittimità e garante della proprietà privata – che Kant attribuisce allo Stato, in quanto persona morale la cui volontà è "collettivamente universale", "vincolante per tutti" e solo per questo costitutivamente sovrana, ossia investita dell'autorità pubblica legittima di imporre leggi coercitive per ognuno (RL, AA 6:256). Come Reinhardt sottolinea altrove – in continuità con le considerazioni di Flikschuh sulla differenza tra la personalità morale degli individui e degli Stati (*cf.* Reinhardt, 2019, p. 257, Anmerkung 332) – per Kant il sovrano di diritto può assicurare "l'uso indisturbato del possesso privato" (Reinhardt, 2019, p. 132), proprio perché non è e non può farsi "persona privata" (RL, AA 6:324): motivo per cui il sovrano non ha la proprietà privata di nessuna porzione del territorio, pur essendo il "proprietario supremo del suolo", da cui all'interno di uno Stato deve "essere derivato ogni diritto" a possedere e utilizzare una porzione di terra (RL, AA 6:324).

Reinhardt non si dilunga sul significato della nozione di "proprietà suprema" come "idea dell'unione civile" (RL, AA 6:324), limitandosi a osservare che "è necessaria per la rappresentazione della divisione del suolo" (Reinhardt, 2019, p. 131). Nel dichiarato intento di sciogliere la tensione apparente tra i diritti di proprietà privata della terra e gli obblighi associati al diritto cosmopolitico, Reinhardt insiste tuttavia su due prerogative che Kant attribuisce al sovrano di diritto, in quanto proprietario supremo del suolo: il diritto di sottoporre i proprietari terrieri alle imposte approvate dai deputati

del popolo e il “diritto dell’economia statale”; diritto il cui esercizio richiede l’istituzione dello spazio pubblico, la cui presenza “consente di accogliere” gli stranieri all’interno del territorio statale “senza violare necessariamente la proprietà privata” dei cittadini (Reinhardt, 2019, p. 133).

Da un lato, Reinhardt suggerisce dunque che per Kant – anche all’interno di uno Stato – l’esclusione dall’uso di una determinata porzione di terra, correlata alla proprietà terriera privata, può essere conforme al diritto solo se è regolamentata e limitata dall’autorità coattiva pubblica e intrinsecamente giuridico-morale del sovrano di diritto che, in quanto espressione di una volontà onnilaterale, ne costituisce non solo il garante, ma anche il fondamento di legittimità. Dall’altro lato, Reinhardt pone in primo piano la dissociazione tra diritto di escludere, sovranità e proprietà privata che è implicata dalla scelta kantiana di comprendere tra i destinatari del diritto cosmopolitico anche i popoli non organizzati in Stati e/o in cui non vi è proprietà privata (RL, AA 6:354): come Reinhardt a ragione sottolinea, la proprietà privata della terra non rappresenta un “pre-requisito per avvalersi della facoltà, sancita dal diritto cosmopolitico” kantiano (2019, p. 103), di ‘respingere’ il nuovo arrivato la cui espulsione non comporti un rischio di *Untergang*. Come viene precisato altrove, tale “diritto di respingere” spetta non solo “a una comunità politica (che possiede già un determinato territorio)”, ma anche a un “gruppo non statale” che semplicemente “vive già in un determinato luogo” (Reinhardt, 2019, p. 191).⁴

Si tratta di due punti significativi, il cui fondamento teorico non è però approfondito nell’analisi di Reinhardt che, proprio per questo, presenta alcune opacità, sulle quali vale la pena richiamare l’attenzione.

⁴ Reinhardt è consapevole della tensione, almeno apparente, tra il “postulato del diritto pubblico” e il diritto di respingimento accordato ai gruppi non-statali, cui corrisponde il divieto kantiano di usare la violenza per fondare uno stato giuridico nei territori di questi ultimi (RL, AA 6:267). Per sciogliere questa tensione, Reinhardt richiama l’attenzione sul fatto che la relazione degli Stati europei con le popolazioni cosiddette selvagge è costitutivamente differente dalla relazione tra gli individui al “mero stato di natura”: poiché una delle due parti coinvolte – ossia gli aspiranti colonizzatori – si trova in uno stato civile-legale, si tratta di una relazione che ricade nell’ambito del diritto cosmopolitico, in quanto sfera del diritto pubblico che regola il comportamento degli Stati nei confronti di individui e gruppi (anche non-statali) stranieri e viceversa, prescrivendo il dovere reciproco di omissione dell’ostilità. Anche in questo caso, l’interpretazione di Reinhardt si concentra dunque innanzitutto sugli obblighi reciproci che discendono dal concetto e dal principio universale del diritto e dalla sua applicazione alle condizioni empiriche generali dell’esistenza degli uomini, in quanto esseri estesi che condividono uno spazio limitato in cui la possibilità dell’influsso reciproco è inevitabile.

2. Spazio pubblico e diritto innato alla libertà esterna

Un primo rilievo riguarda l'enfasi che Reinhardt pone sul ruolo dello spazio pubblico, per sciogliere l'apparente tensione – rilevata per la prima volta da Pauline Kleingeld (1998, p. 81) – tra diritti di proprietà privata della terra e diritto cosmopolitico. Tale enfasi permette a Reinhardt di risolvere tale tensione in modo innovativo e più convincente rispetto a Kleingeld. Presentando lo spazio pubblico come una sorta di corollario implicito del 'diritto dell'economia statale' – spettante al sovrano di diritto in quanto 'proprietario supremo' del territorio – l'analisi di Reinhardt dà però l'impressione di restare in superficie e non risale alle ragioni teoriche che nella filosofia giuridico-politica kantiana sottendono la necessità sistematica dello spazio pubblico in rapporto alla proprietà privata della terra. In particolare, desta una certa sorpresa che Reinhardt non abbia a tal fine seguito e sviluppato la linea argomentativa indicata da Ripstein, che nella sua interpretazione della filosofia giuridico-politica kantiana ha notoriamente dedicato un'analisi approfondita alla concezione kantiana dello spazio pubblico, assumendolo come espressione paradigmatica delle "pre-condizioni pubbliche" della proprietà privata conforme al diritto (Ripstein, 2009, p. 252). Vale dunque la pena riepilogare brevemente i passaggi principali della linea argomentativa di Ripstein, per verificare se e in che modo avrebbe potuto essere sviluppata da Reinhardt – in relazione al diritto cosmopolitico.

Ripstein assume come "base" dell'intera filosofia giuridico-politica di Kant il "diritto innato" alla libertà esterna (RL, AA 6:237), nel senso intrinsecamente 'relazionale' di indipendenza del nostro arbitrio dalla costrizione dell'arbitrio di ogni altro, compatibilmente con la libertà esterna di ciascuno secondo una legge universale. Coerentemente con questo presupposto, Ripstein stressa il nesso tra proprietà e libertà esterna, interpretando la prima come un completamento indispensabile della seconda: per Ripstein, la 'struttura basica della proprietà' è infatti un 'riflesso' della forma della libertà esterna come *purposiveness* – ossia come capacità di porre e perseguire scopi - il cui esercizio richiede l'aver cose esterne a disposizione esclusiva del proprio arbitrio e dunque l'obbligare ogni altro ad astenersi dall'uso di esse, in un modo che può essere in accordo con la libertà esterna di ogni altro solo se ci si sottopone a un'autorità pubblica che distribuisca obblighi e diritti compatibilmente con il principio dell'uguale libertà. Questa

interpretazione della “struttura basica della proprietà” – il cui punto di partenza è naturalmente il postulato giuridico della ragion pratica – è congiunta in Ripstein all’enfaticizzazione del ruolo di “forma basica della proprietà” che, in virtù della sua concezione spaziale del diritto, Kant attribuisce al diritto di proprietà della terra: diritto che Ripstein non esita a definire come “diritto di escludere da un determinato luogo della superficie terrestre” (2009, p. 12), assumendo che l’averne una porzione di terra a disposizione esclusiva del proprio arbitrio comprenda in sé anche il diritto di decidere chi fare entrare o transitare in essa. In questa cornice, Ripstein enfatizza non solo e non tanto la funzione fondativa che Kant attribuisce all’acquisto del suolo in quanto “sostanza”, rispetto a tutte “le cose mobili” che si trovano in esso (RL, AA 6:262).⁵ Ripstein si concentra piuttosto anche e soprattutto sulle implicazioni sistematiche della concezione kantiana della proprietà della terra come cosa ‘immobile’, nel senso di cosa la cui ‘forma’ è determinata dalla collocazione (RL, AA 6:262), che è l’unico elemento in virtù del quale essa può essere distinta da tutte le altre possibili porzioni di terra (comprese quelle che abbiano le stesse dimensioni e le stesse qualità). In virtù di tale caratteristica, in un “sistema in cui tutta la terra fosse proprietà privata” ogni uomo correrebbe il rischio di non potere uscire dalla propria proprietà e sarebbe “sistematicamente” dipendente, nel perseguimento di qualsiasi fine, dall’arbitrio del proprio vicino (Ripstein, 2009, p. 247). Poiché

⁵ Per cogliere i tratti distintivi della posizione di Kant, può essere interessante confrontarla con la definizione apparentemente simile della terra come “sostanza”, che Fichte (1966) offre nel *Fondamento del diritto naturale* del 1796-1797 (GNR, GA I 4, p. 26). Con tale definizione Fichte si riferisce al fatto che il suolo è la “condizione dell’esistenza dell’umanità nello spazio”, ove la dimensione spaziale ha una valenza centrale anche nella dottrina del diritto fichtiana, che deduce il corpo materiale dell’uomo, nel senso di corpo “spazialmente esteso”, come prima condizione di applicabilità del concetto del diritto (GNR, GA I 3, p. 363), in quanto sfera primaria di tutte le possibili azioni libere di una persona. Da queste premesse Fichte trae però una conclusione radicalmente opposta rispetto alla tesi di Kant della priorità fondativa della proprietà della terra rispetto al possesso e all’uso di tutti gli altri oggetti esterni, affermando che – proprio in quanto “sostanza”, nel senso appena illustrato - “la terra [...] non può essere sottoposta ad alcun fine esclusivo” e non può dunque “essere posseduta” (GNR, GA I 4, p. 26). A monte di questa tesi vi è l’idea fichtiana che la proprietà non consista nell’uso esclusivo di oggetti esterni dell’arbitrio, ma piuttosto designi in generale “diritti ad azioni libere nel mondo sensibile” [“Rechte auf freie Handlungen in der Sinnenwelt”] (GNR, GA I 4, 8) e l’assunto – del tutto estraneo al formalismo della concezione kantiana della proprietà – secondo il quale proprietà inalienabile di ogni uomo è il “diritto a vivere del proprio lavoro”. Sulla base di questi presupposti, Fichte restringe il diritto su un determinato terreno al diritto di svolgere su di esso una certa attività, escludendo tutti gli altri non da ogni uso di esso, ma unicamente da quegli usi che contrastano con i propri (GNR, GA I 4, p. 26). Questo implica che per Fichte non vi è la necessità di uno spazio pubblico separato, nella misura in cui in linea di principio non esiste porzione di suolo che non possa essere attraversata: ogni “territorio sulla superficie della terra – sebbene tale territorio possa essere in parte, cioè sotto un certo aspetto, diviso tra gli individui – deve tuttavia essere, sotto un certo aspetto [...], una sfera in cui ciascuno possa esercitare la propria efficacia” e viaggiare (GNR, GA I 4, p. 9).

tale conseguenza è incompatibile con il diritto innato di ogni uomo alla libertà esterna, nella filosofia politico-giuridica di Kant il diritto alla proprietà privata richiede l'istituzione di uno spazio pubblico.

Certo, la linea argomentativa di Ripstein non si presta ad essere estesa su scala transnazionale attraverso un' 'analogia'. Mentre in un sistema in cui tutta la terra fosse proprietà privata ognuno correrebbe il rischio di dipendere dall'arbitrio privato di un altro – sia nei propri spostamenti sia nelle proprie interazioni – in un sistema in cui tutta la superficie terrestre fosse occupata da Stati per Kant non sussiste lo stesso rischio: le limitazioni alla libertà di movimento e di associazione imposte dagli Stati confinanti non esprimono infatti l'arbitrio privato di un altro, ma piuttosto l'autorità pubblica degli Stati, la cui personalità morale si distingue per Kant da quella degli individui proprio per la sua 'volontà onnilaterale'. In virtù della differenziazione funzionale che Kant stabilisce tra i diversi rami del diritto pubblico, questa distinzione tra la personalità morale degli individui e degli Stati non viene annullata dalla considerazione che – rispetto ai non membri – i diritti territoriali degli Stati, compreso il diritto di escludere, sono solo 'provvisori', in quanto costituiscono il frutto di un'acquisizione avvenuta in virtù di un atto di arbitrio unilaterale (cf. Taraborrelli, 2021; Ypi, 2014, pp. 298-303): considerazione che pure avrebbe meritato di essere esaminata e discussa, data la sua rilevanza per determinare la posizione di Kant nel dibattito filosofico-politico su migrazione e confini.⁶

A prescindere da questo aspetto,⁷ si ritiene in ogni caso che – anche evitando ogni indebita estensione analogica su scala transnazionale – la linea argomentativa di Ripstein avrebbe potuto essere sviluppata da Reinhardt in modo fecondo, per mostrare come la filosofia giuridico-politica kantiana limita alla radice il diritto di escludere, sia dalla proprietà privata individuale di una porzione di terra sia dal territorio di uno Stato. Per Kant la proprietà privata della terra può infatti essere pienamente conforme al diritto, solo se vi è uno spazio pubblico che il sovrano – in quanto 'supremo proprietario' del territorio statale, dotato di un'autorità intrinsecamente giuridico-morale e dunque sottoposta agli obblighi associati al diritto cosmopolitico – ha il

⁶ Reinhardt (2019, p. 68) conosce il dibattito filosofico-politico contemporaneo sui diritti territoriali e cita tutti gli autori contemporanei che, in modo diverso, sono intervenuti in questo dibattito ispirandosi a Kant (Angeli, 2015, pp. 40-53; Stilz, 2009; Ypi, 2014), ma sceglie in modo deliberato di lasciare questo tema a margine della propria trattazione.

⁷ Sullo statuto del possesso provvisorio, ci si concentrerà meglio nel prossimo paragrafo (cf. *infra*).

compito e il dovere di mantenere aperto e accessibile tanto ai membri quanto ai non-membri: e questo perché solo in questo modo la proprietà privata della terra e il diritto territoriale dello Stato risultano compatibili sia con il ‘potere’ – per Kant insito nel diritto innato alla libertà esterna – “di fare agli altri qualsiasi cosa che non diminuisca ciò che è loro” (RL, AA 6:238), sia con il diritto innato di ogni uomo a occupare un qualche posto sulla terra, in virtù del quale è un dovere non respingere lo straniero a rischio di *Untergang*.

Questa strategia avrebbe permesso a Reinhardt di unificare due linee argomentative che nella sua trattazione restano separate, ossia le riflessioni sulla limitazione intrinseca del diritto degli Stati di escludere i non-membri – implicata dalla dimensione giuridico-morale della nozione kantiana di sovranità e dall’interdipendenza tra i diversi rami del diritto pubblico – e la riflessione sui limiti cui il diritto di escludere dalla proprietà privata di un terreno determinato è sottoposto all’interno dello Stato. La reticenza di Reinhardt a costruire la propria argomentazione seguendo l’orientamento di Ripstein – che pure conosce e cita – non è senz’altro casuale. Essa è piuttosto riconducibile all’intento esplicito di prendere le distanze – coerentemente con il presupposto della centralità del dovere nella filosofia giuridico-politica kantiana (Reinhardt, 2019, p. 277) – rispetto alle letture che identificano nel diritto innato di ogni uomo alla libertà esterna il fondamento ultimo del diritto cosmopolitico kantiano (Benhabib, 2004; Kleingeld, 1998, pp. 79-80; 2012, pp. 100-105), senza tenere nel dovuto conto tre fattori: a) la priorità fondativa del concetto e del principio universale del diritto, la cui struttura è intrinsecamente relazionale; b) gli obblighi reciproci e le limitazioni (sia della libertà del singolo sia della sovranità statale), che discendono dal concetto e dal principio universale del diritto e dalla sua applicazione alle condizioni dell’esistenza degli uomini; c) il raggio e i destinatari del diritto cosmopolitico kantiano che, pur mettendo “in primo piano gli individui, per quel che concerne le loro interazioni transfrontaliere e internazionali” (Reinhardt, 2009, p. 101), comprende al suo interno anche il diritto di gruppi, popoli e Stati. Questo approccio ha permesso a Reinhardt di confutare efficacemente le interpretazioni che hanno attribuito a Kant una tensione irrisolta o un ambivalente compromesso tra la “sovranità territoriale degli Stati” (Benhabib, 2004, p. 42) e il principio dell’uguale valore morale e dell’uguale libertà degli individui: concentrandosi sugli obblighi giuridici associati al diritto cosmopolitico, Reinhardt è riuscita infatti a mostrare in modo magistrale che i vincoli da esso imposti a tutte le persone fisiche e

morali agenti sulla scena internazionale (compreso gli Stati) sono pienamente coerenti con l'universalismo morale kantiano e molto più stringenti rispetto a quanto il suo magro contenuto di mero 'diritto di visita' potrebbe inizialmente suggerire. È tuttavia legittimo chiedersi se Reinhardt non abbia finito per ridimensionare in modo eccessivo il ruolo sistematico del "diritto innato alla libertà esterna" che – una volta riconosciutane la dimensione intrinsecamente relazionale (Ripstein, 2009, p. 15)⁸ – rappresenta una chiave di lettura imprescindibile del diritto cosmopolitico kantiano, ferma restando l'impossibilità di derivare analiticamente dal diritto innato sia il diritto privato sia il diritto pubblico, in quanto 'diritti acquisiti'.

3. Possesso provvisorio, possesso comune della terra e acquisizione originaria

Nel modo in cui Reinhardt ricostruisce il nesso tra proprietà privata, sovranità statale e diritto cosmopolitico, la tesi che suscita maggiori riserve – per come è formulata e argomentata – è tuttavia un'altra: si tratta della tesi secondo la quale per Kant il "possesso provvisorio" che può avere luogo allo stato di natura è "illegittimo (*unrechtmäßig*)" (2019, p. 149).

La prima riserva riguarda la base testuale su cui Reinhardt si appoggia, ossia una nota di *Zum ewigen Frieden*, in cui Kant afferma che "nel passaggio dallo stato di natura allo stato civile" uno "stato di possesso, anche se illegittimo", può durare a lungo, "secondo una legge permissiva del diritto naturale" (ZeF, AA 8:357). Il "passaggio dallo stato di natura allo stato civile" cui si allude in questi passaggi è la relazione reciproca tra Stati, prima della realizzazione del secondo articolo definitivo:⁹ lo "stato di possesso" illegittimo è dunque quello delle monarchie europee dell'epoca e la legge che ne permette il perdurare è la legge permissiva della ragione, secondo la quale la prosecuzione di un "diritto pubblico segnato dall'ingiustizia" può e deve essere tollerata sino a quando non siano maturate le condizioni per un "rovesciamento radicale", in quanto "una qualche costituzione giuridica,

⁸ Nell'interpretazione di Ripstein è in realtà possibile registrare un'ambivalenza fondamentale tra una lettura relazionale puramente formale del diritto innato alla libertà esterna – come mero non essere soggetti all'arbitrio altrui – ed una lettura sostantiva di esso, nel senso di "capacità di porsi scopi concepita in modo non relazionale" (cf. Flikschuh, 2010b, p. 300).

⁹ Nei passaggi corrispondenti dei *Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden* Kant è esplicito in proposito, in quanto si riferisce al "passaggio da quello stato [sc.: privo di legge (*statu naturali*)] (dei popoli) allo stato in cui dominerà il diritto dei popoli (che secondo la legge di ragione *exeundum esse e statu naturali* è necessaria sia per gli Stati nel loro rapporto reciproco sia per i singoli uomini)".

sebbene giusta solo in minimo grado, è meglio di nessuna” (ZeF, AA 8:373).¹⁰ Reinhardt commenta e utilizza questi passaggi in modo generalizzante, collegandoli alla dottrina kantiana dell’acquisizione originaria ed affermando che per Kant allo stato di natura ogni possesso è sempre illegittimo, in quanto “scaturisce da una volontà unilaterale” (2019, p. 149).

Questa lettura non è priva di fondamento, soprattutto se si tiene conto dei passaggi corrispondenti delle *Vorarbeiten*, nei quali Kant afferma che

il possesso illegittimo di una cosa (o diritto) nello stato privo di legge (*statu naturali*) può continuare come possesso putativo sino a quando dura lo stato di natura (perché in esso manca l’autorità giuridica richiesta per la condanna di tale possesso come possesso illegittimo) (VAZeF, AA 23:157).

Quest’affermazione si riferisce all’“indeterminatezza” nella delimitazione reciproca dei diritti acquisiti (RL, AA 6:266) – e, più in generale, nell’applicazione dei concetti del diritto ai casi particolari – che per Kant costituisce uno dei “difetti” intrinseci dello stato di natura in quanto sistema di diritto privato, in cui ciascuno ha il “diritto di fare quanto gli sembra giusto e buono” (RL, AA 6:312) e in cui manca un’autorità giudiziaria pubblica per stabilire se un ‘possesso putativo’ – nel senso di possesso che il possessore ritiene tale – è legittimo o illegittimo. Da questo argomento è quindi possibile ricavare la conclusione che per Kant allo stato di natura ogni possesso è provvisorio in quanto ‘putativo’ e, per questo motivo, di legittimità dubbia e non accertabile. Reinhardt si colloca inoltre in modo chiaro ed esplicito sulla scia della tradizione interpretativa inaugurata da Reinhard Brandt, che ha per primo richiamato l’attenzione sull’importanza di questi passaggi di *Zum ewigen Frieden*, per comprendere il significato della ‘legge permissiva’ nella filosofia giuridico-politico kantiana (Brandt, 1982). A differenza di Brandt, Reinhardt non sembra però tenere conto dell’evoluzione del significato delle nozioni di ‘legge permissiva’ e ‘possesso provvisorio’ tra *Zum ewigen Frieden* e *Rechtslehre*,¹¹ accostando due contesti argomentativi che sono diversi.

¹⁰ Per l’analisi e contestualizzazione storica della nota dello scritto *Per la pace perpetua* sullo ‘*Erlaubnisgesetz*’ si rimanda a Brandt (1982, pp. 250-255).

¹¹ Brandt nota i cambiamenti di significato e di funzione sistematica della nozione di ‘legge permissiva’ tra *Zum ewigen Frieden* e *Rechtslehre*, ma in una prospettiva continuista. Per una lettura alternativa e

Non bisogna dimenticare, infatti, che la nota di *Zum ewigen Frieden* in cui si trovano i passaggi in questione ha un obiettivo preciso: quello di chiarire lo statuto di ‘*leges latae*’ – ossia di divieto la cui attuazione è differibile – che Kant attribuisce al secondo, terzo e quarto articolo preliminare, con particolare riferimento al secondo articolo, in base al quale è vietato acquistare uno “Stato indipendente [...] per eredità, scambio, compera o donazione” (ZeF, AA 8:344). In questa cornice argomentativa, lo “stato di possesso [...] illegittimo” ma provvisoriamente permesso – cui Kant si riferisce – è il frutto di una *possessio putativa* intesa in un senso circoscritto, ossia nel senso di possesso derivato dall’“acquisto putativo” (ZeF, AA 8:347), che si verifica quando si acquisisce in ‘buona fede’ una cosa da qualcuno che non ne è il proprietario (cf., Achenwall, 1755, § 197, p. 177): lo “stato di possesso” delle monarchie assolute settecentesche esplicitamente menzionato in questo contesto è infatti per Kant il risultato di modi di acquisizione che, pur essendo all’epoca considerati legittimi dall’“opinione pubblica di tutti gli Stati”, sono vietati dalla ragion pura pratica, perché ledono o sopprimono la personalità morale di uno Stato (ZeF, AA 8:344).¹² È anche e soprattutto per questo motivo che Kant lo definisce come uno “stato di possesso [...] illegittimo” (ZeF, AA 8:348), in passaggi che solo con una certa forzatura possono essere adottati a sostegno della tesi secondo la quale ogni possesso

discontinuista – che insiste sul significato radicalmente nuovo che la legge permissiva acquisisce nella *Rechtslehre*, in virtù del postulato giuridico della ragion pratica – si veda Hruschka (2004).

¹² Si può aggiungere che i modi di acquisto come scambio, donazione, etc. rientrano nella fattispecie dell’acquisto putativo e danno luogo a un possesso privo del “titolo giuridico richiesto” (ZeF, AA 8:347), anche in quanto – come si è visto sopra – per Kant il “suolo su cui uno Stato ha la sua sede” (ZeF, AA 8:344) non è “proprietà privata” del sovrano che, di conseguenza, non ha il titolo per alienare nessuna parte del territorio statale: lo stato di possesso acquisito in questo modo è dunque illegittimo anche perché il *modus acquirendi* su cui è basato contrasta con uno dei “principi essenziali che giustificano l’acquisto (nello stato di natura)”, ossia il principio secondo il quale ogni “acquisto fatto da chi non è il proprietario della cosa (*a non domino*) è nullo” (RL, AA 6:301); coerentemente con questo assunto, anche in *Zum ewigen Frieden* Kant scrive che il “possesso putativo” è “vietato” già allo stato di natura, “non appena è riconosciuto come tale” (ZeF, AA 8:348). Nella *Rechtslehre* Kant indica l’impossibilità di riconoscere “il vero primo proprietario [...]” come uno dei fattori che nello stato di natura impedisce di “garantire un acquisto sicuro” attraverso il commercio di cose esterne, rendendo necessaria la fondazione di uno stato civile in cui si assume come filo conduttore “la legittimità del possesso, non come sarebbe giudicata in se stessa relativamente alla volontà privata di ognuno [...], ma solo come verrebbe considerata davanti a un tribunale” (RL, AA 6:301-302), che sulla base di un principio a priori assume come unico criterio – per il riconoscimento della legittimità dell’acquisto – il rispetto della forma dell’acquisto [*modus acquirendi*] sancita dalla legge pubblica (per un’analisi della terminologia e della funzione sistematica di questo paragrafo, si veda Byrd e Hruschka [2010, pp. 223-224]). Non a caso, in *Per la pace perpetua* Kant insiste sul fatto che – con il futuro passaggio allo stato civile nelle relazioni interstatali – è il “modo di acquisto” tramite eredità, scambi e donazioni che dovrà essere vietato, per consentire la determinazione della “illegittimità” di alcuni stati di possesso e la soppressione di essi richiesta per riparare la “lesione” su cui sono fondati (ZeF, AA 8:348).

provvisorio acquisibile allo stato di natura è *tout court* un possesso illegittimo. In particolare, lo “stato di possesso” illegittimo delle monarchie assolute settecentesche non può essere assimilato, come fa Reinhardt, al possesso giuridico provvisorio che scaturisce dall’“acquisizione [...] originaria”:¹³ per definizione, infatti, per Kant l’acquisizione è originaria “quando non è derivata dal suo di altri”, come accade invece nel caso di *putative Erwerbung* che egli ha in mente in *Zum ewigen Frieden*, ossia il caso di acquisto di un territorio attraverso “eredità, vendita, scambio o donazione” di uno Stato indipendente.

Al di là del problema dell’esegesi corretta della nota di *Zum ewigen Frieden*, il punto più rilevante è la questione teorica controversa dello statuto di legittimità del possesso che scaturisce dall’acquisizione originaria.¹⁴ Reinhardt lo definisce “illegittimo”, perché scaturisce da una “volontà unilaterale, senza la *realtà* di una volontà unificata” (2019, p. 149, corsivo mio). È indubbio che per Kant l’“atto unilaterale della volontà” o la *Bemächtigung* attraverso cui avviene l’acquisizione originaria del suolo – in quanto atto unilaterale – non può imporre alcuna obbligazione a nessun altro: proprio per questo Kant indica la conformità all’“*idea* di una volontà collettiva unificata a priori” come “condizione indispensabile” dell’acquisizione originaria e afferma che – prima della realizzazione dell’*idea* di tale volontà, con la fondazione dello stato civile – ogni acquisto è solo “provvisorio” e non “perentorio” (RL, AA 6:264). Tuttavia, l’equiparazione che Reinhardt stabilisce tra possesso provvisorio e possesso illegittimo – a partire dalla discutibile identificazione tra l’*idea* di volontà collettiva e la “*realtà* della volontà unificata” – sembra non tenere nel dovuto conto la “legittimità (*Rechtmäßigkeit*)”, per quanto difettiva, che Kant conferisce anche all’acquisizione originaria e al possesso provvisorio, sulla

¹³ Reinhardt utilizza precisamente l’espressione “*diese ursprüngliche provvisorische Erwerbung*” (2019, p. 149), in riferimento allo “stato di possesso” illegittimo di cui Kant afferma la durata provvisoria nei passaggi della *Pace perpetua* che si sono appena commentati.

¹⁴ Si tratta di un problema molto controverso all’interno della *Kant Forschung*, che si divide tra differenti orientamenti, ai cui estremi si situano da un lato gli interpreti che considerano il possesso provvisorio come un diritto di proprietà già valido allo stato di natura – riducendo la funzione dello Stato a quella di realizzare e garantire con la forza coattiva pubblica diritti di natura pre-stabiliti (cf. Byrd e Hruschka, 2010, pp. 101-102) – e dall’altro gli studiosi che negano ogni forza vincolante al possesso provvisorio, presentando il diritto di proprietà come un diritto istituito politicamente (Brudner, 2011).

base del postulato giuridico della ragion pratica (RL, AA 6:256)¹⁵ e dell’“idea di possesso comune della terra” (RL, AA 6:251), che è strettamente congiunta con quella di una “volontà *originariamente* e a priori collettiva” (RL, AA 6:267). Questa impressione appare rinforzata dal fatto che sia il postulato giuridico della ragion pratica sia il ‘concetto razionale pratico’ di possesso comune della terra non hanno un posto centrale nella trattazione di Reinhardt.

Per quanto riguarda l’idea di possesso comune della terra, Reinhardt ricorda naturalmente i riferimenti ad essa contenuti nei passaggi dello scritto *Zum ewigen Frieden* e della *Rechtslehre* che sono più rilevanti per la giustificazione kantiana del diritto cosmopolitico, riconoscendo che si tratta di una nozione di non facile comprensione (2019, p. 171).¹⁶ Ciononostante, Reinhardt non analizza in prima persona lo statuto, il significato e la funzione sistematica che l’idea kantiana di “possesso comune” della terra svolge nella dottrina kantiana del diritto, limitandosi a citare in una nota i saggi di Alice Pinheiro Walla e Jakob Huber (Reinhardt, 2019, p. 172), senza prendere posizione rispetto alle divergenze che caratterizzano le due interpretazioni.¹⁷ In questo modo, Reinhardt lascia in ombra e non determina il nesso tra il ruolo fondativo dell’idea di possesso comune in relazione al diritto cosmopolitico e la sua funzione sistematica di “fondamento di possibilità” dell’acquisizione originaria del suolo e di “principio a priori” in virtù del quale “gli uomini possono servirsi del posto che hanno sulla terra *in modo conforme alle leggi*

¹⁵ Sulla “giustificazione normativa” che il postulato giuridico della ragion pratica conferisce al primo momento dell’acquisizione originaria – ossia all’atto di *occupatio* – ha richiamato l’attenzione di recente Oscar Cubo Ugarte (2022, p. 181).

¹⁶ Nel corso del libro, l’unico altro luogo in cui Reinhardt si riferisce al possesso comune è un’altra nota, in cui cita la tesi di Kersting relativamente alla corrispondenza sistematica tra l’idea di “proprietà suprema” del suolo di uno Stato e quella di “possesso comune” della terra (Kersting, 1984, p. 214).

¹⁷ Huber si colloca in modo originale sulla scia di Flikschuh (2000, pp. 152-163), in quanto a) identifica l’acquisizione originaria (Huber, 2016, p. 7) con il possesso legale che spetta “a tutti gli uomini originariamente” – come “possesso disgiuntivamente universale” (VARL, AA 23:323) – a “essere là dove la natura e il caso li ha posti” (RL, AA 6:262); b) interpreta l’idea di possesso comune non come il fondamento, ma piuttosto come “implicazione normativa” del “fatto dell’acquisto originario del suolo”, attribuendo a Kant una inversione *forward-looking* rispetto alla tradizione giusnaturalista moderna e, in particolare, rispetto a Grozio (Huber, 2016, p. 8). Di contro, Pinheiro Walla sembra piuttosto collocarsi sulla scia di Byrd, che intende il diritto originario di tutto gli uomini a un qualche posto sulla terra come un diritto analiticamente contenuto nel diritto innato alla libertà esterna, ossia con il tuo e mio interno, che non coincide con l’acquisto originario del suolo (Byrd e Hruschka, 2010, p. 137). Sulla base di queste premesse, Pinheiro Walla individua nel concetto razionale pratico di possesso comune della terra non l’implicazione normativa, ma piuttosto il “*Rechtsgrund*” dell’acquisizione originaria del suolo (2016, pp. 168-170) – enfatizzando il nesso tra l’idea di possesso comune e l’idea di una volontà originariamente *a priori* e collettiva, contenente la legge secondo la quale ognuno deve potere “avere sul suolo comune un possesso particolare determinato”

del diritto” (corsivo mio), anche anteriormente all’istituzione dello stato civile (RL, AA 6:263).

Per quanto riguarda il postulato giuridico della ragion pratica – in base al quale “è possibile avere” come proprio ogni oggetto esterno del nostro arbitrio – colpisce che Reinhardt non si riferisca mai in modo diretto al ruolo che esso svolge nella dottrina kantiana del diritto, in quanto “principio fondamentale” a priori dei diritti acquisiti (RL, AA 6:247), senza il quale “la libertà esterna sarebbe in contraddizione con se stessa” (RL, AA 6:246). Ciò colpisce a maggior ragione, in quanto Reinhardt si richiama in modo esplicito all’interpretazione della “legge permissiva” come legge che permette provvisoriamente “qualcosa di in sé proibito”, inaugurata da Brandt (Brandt, 1982, p. 244) e sviluppata da Flikschuh.¹⁸ Reinhardt si riferisce però alla legge permissiva solo come legge che permette l’impiego della costrizione per l’istituzione dello stato di diritto (RL, AA 6:264). Sia Brandt sia Flikschuh si sono invece concentrati sulla valenza del postulato giuridico della ragion pratica come legge permissiva del “mio e tuo esterni”, che autorizza provvisoriamente a restringere la libertà esterna altrui imponendo “a tutti gli altri” l’obbligazione di astenersi dall’uso degli oggetti dell’arbitrio che abbiamo preso in nostro possesso prima di loro (RL, AA 6:247). Questa imposizione di un obbligo sulla base dell’atto unilaterale di appropriazione può essere considerata come qualcosa di proibito, che viola il “principio universale del diritto” e l’“uguaglianza innata” degli uomini;¹⁹ il punto centrale è però proprio il fatto che il postulato giuridico della ragion pratica come “legge permissiva” rende “provvisoriamente” legittimo l’atto unilaterale di acquisizione e il possesso che ne deriva (RL, AA 6:312).²⁰

È possibile e probabile che le opacità rilevate dipendano dal contesto argomentativo in cui Reinhardt tematizza il possesso provvisorio e il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, ossia l’analisi della critica

¹⁸ Per una interpretazione alternativa della legge permissiva come “power conferring norm” si rinvia a Hruschka (2005, p. 47sgg.).

¹⁹ In modo significativo, nelle *Vorarbeiten a Zum Ewigen Frieden* Kant afferma che la legge permissiva in generale può essere definita come “das Gesetz einer unrechtmäßigen Besitz dessen was einer Erwerbung fähig ist” (VAZeF, AA 22:158).

²⁰ In particolare, per Flikschuh ciò significa che l’istanza che autorizza l’acquisizione unilaterale e l’obbligazione da essa imposta a tutti gli altri non è l’arbitrio del singolo (alla cui iniziativa si deve l’atto di occupatio), ma piuttosto la ragione stessa, sotto forma di embrionale riconoscimento riflessivo degli obblighi reciproci inevitabilmente implicati dall’esercizio della libertà esterna – di cui è condizione di possibilità l’uso esclusivo di una porzione determinata di terra e di oggetti esterni dell’arbitrio – per agenti corporei che condividono un mondo finito (2000, pp. 141-142).

kantiana al colonialismo, le cui conclusioni sono senz'altro fondate e condivisibili. Quello che appare discutibile è l'accostamento da cui tale analisi prende le mosse, ossia l'accostamento che Reinhardt propone tra l'"acquisizione originaria" – definita "acquisizione finalizzata alla fondazione di uno stato di diritto" (2019, p. 149), per la cui istituzione è permessa la coercizione – e l'acquisizione coloniale del territorio di popoli non-statali. Quest'accostamento è costruito da Reinhardt stessa solo per evidenziare la differenza tra il 'mero stato di natura' – in cui vale la legge permissiva che autorizza la coercizione per la fondazione dello stato civile – e la situazione di interazione tra gli Stati europei e popoli non organizzati in Stati: situazione in cui vige invece il divieto di reciproca ostilità sancito dal diritto cosmopolitico, la cui funzione è proprio quella di istituire uno stato giuridico tra gli Stati e coloro che non ne sono membri, che si tratti di individui o gruppi, statali e non-statali. Ciò non toglie che si tratti di un accostamento forzato, in quanto non tiene conto dei criteri che per Kant rendono provvisoriamente legittima l'acquisizione originaria del suolo anche al di fuori dello stato civile, in quanto conforme al "principio generale dell'acquisto esterno" (RL, AA 6:258). Tra tali criteri non rientra solo la "conformità all'idea di una *volontà* collettiva possibile" (RL, AA 6:258) – ossia l'anticipazione dell'unificazione degli arbitri, insita nella pretesa di possesso a un mio e tuo esterni (*cf.* anche Ludwig, 1988, p. 129) – ma anche: 1) l'accordo con la "legge della libertà esterna", in base alla quale l'acquisto è legittimo solo se l'*occupatio* cui è unita la volontà di appropriazione rispetta la "condizione" della priorità del tempo (RL, AA 6:258); 2) il postulato giuridico della ragion pratica, che permette di avere come proprio non ogni oggetto esterno, ma solo gli oggetti dell'arbitrio, ossia "ciò di cui ho il potere di fare uso" (RL, AA 6:258).

Nel caso dell'acquisizione coloniale di territori abitati da gruppi non statali da parte degli Stati europei mancano entrambi questi requisiti, nella misura in cui si tratta di territori 1) già occupati da altri e 2) non compresi nel raggio d'estensione dell'"autorizzazione della presa di possesso di un suolo" conforme al postulato giuridico della ragion pratica: Kant non concepisce infatti tale raggio come illimitato, ma lo lega piuttosto alla vicinanza al territorio in cui la natura o il caso ci ha posti, pur riconoscendo che la determinazione quantitativa e qualitativa dell'acquisizione originaria è uno dei problemi "più difficili a risolversi" (RL, AA 6:266). Di contro, entrambi i requisiti sono soddisfatti se si considera la situazione dei gruppi non statali

che hanno la propria “sede” (*Sitz/sedes*) in un determinato territorio (RL, AA 6:353, 14) – come i “popoli pastori” e “cacciatori”, i cui diritti di acquisizione originaria si estendono per Kant su “vaste e deserte contrade” (RL, AA 6:353, 14) non in virtù del criterio materiale del bisogno (*cf.* Marti, 2012, p. 104), ma piuttosto in virtù del criterio formale sancito dal postulato giuridico della ragion pratica, che permette di trattare come propria la determinata porzione di suolo che si ha il potere e la volontà di usare, scegliendo esclusivamente sulla base del proprio arbitrio il modo d’uso al quale la si vuole sottomettere. In virtù di tale criterio anche i popoli cacciatori e pastori – che per il loro stile di vita nomade non conoscono la proprietà privata e non hanno quella dimora duratura che in alcuni passaggi di dubbia autenticità Kant definisce “insediamento” [*Ansiedelung*] (RL, AA 6:251) – hanno tuttavia una “sede” (RL, AA 6:353, 14), ossia un “possesso *duraturo* volontario” (RL, AA 6:262) che, pur essendo stato acquisito in modo unilaterale, ha per Kant “conseguenze giuridiche” (RL, AA 6:267) anche prima della fondazione di uno stato civile, sia all’interno di tali popolazioni sia a livello delle relazioni tra popoli e Stati.

Reinhardt non manca di riconoscere che proprio i “diritti di prima acquisizione”, i quali “non possono essere aboliti dal diritto di soggiorno di chi arriva successivamente”, sono alla base del diritto di respingimento sancito dal diritto cosmopolitico (2019, p. 191). La sua analisi non prende però in considerazione né i principi che Kant pone alla base della giustificazione normativa dell’acquisizione originaria, né i criteri di legittimità che, nella prospettiva kantiana, sono applicabili anche al possesso provvisorio e permettono di distinguerlo da un possesso illegittimo. Ciò rende opache le ragioni teoriche che, nella dottrina del diritto kantiana, rendono obbliganti e vincolanti i diritti di prima acquisizione, anche quando i titolari di questi ultimi sono popoli che non hanno ancora istituito uno stato civile: tale obbligatorietà rientra infatti tra le “conseguenze giuridiche” che – sulla base del postulato giuridico della ragion pura pratica e dell’idea di possesso comune della terra – Kant espressamente attribuisce all’“acquisizione” originaria e “provvisoria”(RL, AA 6:267).²¹

²¹ Sul ‘diritto provvisorio’ di possesso della terra come fondamento del diritto di respingimento – che Kant accorda ai popoli non-statali – ha richiamato l’attenzione anche Anna Stilz (2014) in un’analisi molto lucida, incentrata però sul presupposto discutibile che il possesso provvisorio coincida con il mero possesso fisico o empirico.

Conclusiones

L'analisi svolta nel primo paragrafo ha cercato di chiarire che cosa Reinhardt intende, attribuendo a Kant una messa in discussione fondamentale del nesso tra proprietà privata, sovranità e diritto di escludere. Si sono riconosciute tre tesi salienti alla base di quest'affermazione: l'idea che il diritto di escludere del *Grundeigentümer* debba essere regolamentato e limitato dalla sovranità statale, in quanto pre-condizione pubblica indispensabile di una proprietà terriera privata conforme al 'principio del diritto'; l'assunto che il diritto di escludere associato alla sovranità sia anch'esso costitutivamente limitato, in virtù dell'intrinseca dimensione giuridico-morale della nozione kantiana di sovranità e dell'interdipendenza tra diritto statale e diritto cosmopolitico; infine, la messa in rilievo della dissociazione che Kant stabilisce tra proprietà privata, sovranità e diritto di escludere, attribuendo il limitato diritto di respingimento – sancito dal diritto cosmopolitico – anche ai gruppi non-statali, indipendentemente o meno dalla presenza dell'istituto della proprietà privata della terra.

I rilievi formulati nei paragrafi successivi si sono concentrati sulla prima e sulla terza tesi, con l'intento di approfondirne le ragioni teoriche e di ricollegarle ai tratti distintivi della concezione kantiana della proprietà che consentono – con Kant – di ripensare criticamente ed in modo innovativo la triade proprietà/sovranità/diritto di escludere: in primo luogo, l'articolazione peculiare e complessa che Kant stabilisce tra la 'libertà esterna' e il possesso intelligibile di oggetti esterni dell'arbitrio, nella misura in cui – pur non derivando in modo analitico il secondo dal diritto innato di ogni uomo alla libertà esterna – offre una giustificazione del 'mio e tuo esterni' che non è incentrata sui bisogni, ma sulla struttura formale della libertà esterna; in secondo luogo, la visione della proprietà non come relazione binaria tra soggetto e oggetto, ma piuttosto come relazione tra soggetti, il cui uso e possesso esclusivo delle cose esterne inevitabilmente modifica la situazione normativa altrui e propria, attraverso l'imposizione e contrazione di obbligazioni reciproche; in terzo luogo, la messa in primo piano del ruolo fondativo dell'acquisizione e del possesso esclusivo di una determinata porzione di terra, rispetto a tutti gli altri diritti acquisiti; infine, lo statuto di legittimità provvisoria che Kant riconosce all'acquisizione e al possesso del suolo, anche prima e in vista dell'istituzione di uno stato giuridico.

Quest'ultimo punto è essenziale per gettare luce sulla dissociazione kantiana – rilevata da Reinhardt – tra proprietà privata, sovranità e diritto di escludere: nella dottrina del diritto kantiana i popoli nomadi e cosiddetti selvaggi, pur non essendo organizzati in Stati e pur avendo scelto di vivere senza istituire la proprietà privata della terra, sono infatti titolari del *diritto di respingere* sancito dal diritto cosmopolitico, solo in quanto sono titolari di *pretese di possesso provvisoriamente legittime* – e dunque vincolanti – sul suolo in cui abitano. In una prospettiva globale tali pretese di possesso non si differenziano per Kant dal possesso di un determinato territorio da parte di uno Stato, nella misura in cui – prima dell'istituzione di uno stato giuridico nelle relazioni internazionali – tale possesso è, nella migliore delle ipotesi, un possesso che, in quanto frutto di un'acquisizione unilaterale, è sì legittimo e vincolante, ma solo in modo provvisorio, come diversi interpreti hanno notato (Muthu, 2014, p. 78; Taraborrelli, 2022; Ypi, 2014). Il riconoscimento dello statuto di legittimità provvisoria che Kant attribuisce alle pretese di possesso di individui, Stati e gruppi non-statali – prima e in vista dell'istituzione di uno stato giuridico – permette dunque di riconoscere e valorizzare ancora di più il carattere al tempo stesso disarmonico e produttivo della visione kantiana del nesso tra proprietà della terra, sovranità e diritto di escludere. Esso consente infatti di mettere in risalto lo statuto altrettanto provvisorio e condizionato – e dunque criticabile e modificabile, sia pure non attraverso atti unilaterali – che Kant attribuisce al diritto di escludere da ogni porzione determinata di terra: come ha osservato Lea Ypi (2014, p. 302), nella misura in cui il possesso di un territorio “affetta in modo necessario gli stranieri e implica una restrizione unilaterale della loro libertà”, in una prospettiva kantiana il “diritto di escludere è permesso solo se è congiunto al tentativo di istituire relazioni politiche conformi al diritto tra Stati” e popoli (anche non statali) e allo sforzo di “creare un tipo di associazione politica in cui le pretese territoriali”, compreso le questioni legate ai movimenti migratori, “possano essere soggette a un arbitrato pubblico, globale”.

Lo scarto di Kant rispetto agli esponenti del cosmopolitismo liberale egualitario – che hanno difeso un regime di ‘confini porosi’ sulla base di argomenti apparentemente omologhi (cf. Abizadeh, 2008) – non viene meno: come Reinhardt ha a ragione sottolineato, per Kant destinatari del diritto cosmopolitico non sono solo gli individui, ma tutte le ‘persone morali’, compresi gli Stati e i gruppi non-statali. Queste differenti tipologie di persone morali sono titolari dei doveri e dei diritti associati al diritto cosmopolitico

perché sono agenti corporei che – in un mondo esterno, la cui superficie sferica e finita rende inevitabile la possibilità di influenza reciproca – non possono esercitare la propria libertà esterna senza appropriarsi di una determinata porzione di terra e di oggetti esterni dell’arbitrio, la cui acquisizione implica reciproci obblighi di giustizia: il raggio globale di questi ultimi ha una “connessione diretta” con la “deduzione kantiana dei diritti di proprietà” (Flikschuh, 2000, p. 9, pp. 141-142)²² e, in particolare, con la legittimità provvisoria che Kant riconosce alle pretese di possesso di individui e gruppi (statali e non-statali), prima e in vista dell’istituzione di uno stato giuridico.²³

Riferimenti

Abizadeh, A. (2008). Democratic theory and border coercion. No right to unilaterally control your own borders. *Political Theory*, 36(1), 37-65.

Achenwall, G. (1755). *Ius Naturae*. Bossiegel.

Angeli, A. (2015). *Cosmopolitanism, self-determination and territory: Justice with borders*. Palgrave Macmillan

Benhabib, S. (2004). *The rights of others. Aliens, residents and citizens*. Cambridge University Press.

Brandt, R. (1982). Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre. In *Rechtsphilosophie der Aufklärung* (pp. 233-285). Walter de Gruyter.

Brudner, A. (2011). Private law and Kantian right. *University of Toronto Law Journal*, 61(2), 279-311.

²² Pur riprendendo e sviluppando la linea interpretativa di Flikschuh, Reinhardt non menziona mai questa “connessione diretta”. In particolare, Reinhardt affronta la questione della fondazione del diritto cosmopolitico kantiano riferendosi esclusivamente al principio del diritto e alle condizioni empiriche cui esso si applica, cioè l’estensione spaziale degli esseri umani e la forma sferica e finita della superficie terrestre, da cui discende la possibilità di influenza reciproca cui si applica il principio del diritto: affermando che il postulato del diritto pubblico – nelle sue diverse articolazioni - vale in presenza di una “situazione di coesistenza inevitabile” (Reinhardt, 2019, p. 189), Reinhardt pone in secondo piano il fatto che esso “scaturisce dal diritto privato allo stato di natura” (RL, AA 6:307).

²³ In questa cornice interpretativa, la ‘mutua interdipendenza sistematica’ che Kant stabilisce tra proprietà privata e Stato non viene negata, ma ricollocata nel quadro più generale della ‘interconnessione giustificatoria’ che Kant istituisce tra le pretese di possesso provvisoriamente legittime e il diritto pubblico in generale, non solo a livello del diritto statale interno, ma anche a livello del diritto delle genti e del diritto cosmopolitico.

- Byrd, S. e Hruschka, J. (2010). *Kant's doctrine of right: A commentary*. Cambridge University Press.
- Carens, J. (1987). Aliens and citizens: The case for open borders. *The Review of Politics*, 49(2), 251-273.
- Cubo Ugarte, Ó. (2022). El origen de la desigualdad en la doctrina del derecho de Kant. *Con-Textos Kantianos*, 15, 178-198.
- Fichte, J. G. (1966-1970). *Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre*. In GA I 3, pp. 291-460 e GA I 4, pp. 11-65.
- Flikschuh, K. (2000). *Kant and modern political philosophy*. Cambridge University Press (citato nella edizione digitale del 2004).
- Flikschuh, K. (2010a). Kant's sovereignty dilemma. A contemporary analysis. *The Journal of Political Philosophy*, 18(4), 469-493.
- Flikschuh, K. (2010b). Innate right and acquired right in Arthur Ripstein's Force and freedom. *Jurisprudence*, 1(2), 295-304.
- Höffe, O. (1995). *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Suhrkamp.
- Höffe, O. (2002). *Categorical principles of law. A counterpoint to modernity*. Pennsylvania University Press.
- Hruschka, J. (2004). The permissive law of practical reason in Kant's metaphysics of morals. *Law and Philosophy*, 23, 45-72.
- Huber, J. (2016). Theorising from the global standpoint. Kant and Grotius on original common possession of the earth. *European Journal of Philosophy*, 25(2), 231-249.
- Kersting, W. (1984). *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staats-philosophie*. Suhrkamp.
- Kersting, W. (1992). Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy. In P. Guyer (Ed.), *The Cambridge companion to Kant* (pp. 342-366). Cambridge University Press.
- Kleingeld, P. (1998). Kant's Cosmopolitan Law. World citizenship for a global order. *Kantian Review*, 2, 72-90.
- Kleingeld, P. (2012). *Kant and cosmopolitanism*. Cambridge University Press.

- Ludwig, B. (1988). *Kants Rechtslehre*. Meiner.
- Marti, U. (2012). Mein und Dein: Eigentum oder Eigenart? Überlegungen zur Begründbarkeit eines Rechts auf Exklusion. In A. Cassee e A. Goppel (Eds.), *Migration und Ethik* (pp. 89-105). Mentis.
- Miller, D. (2007). *National responsibility and global justice*. Oxford University Press.
- Muthu, S. (2014). Productive resistance in Kant's political thought: Domination, counter-domination, and global unsocial sociability. In K. Flikschuh e L. Ypi (Eds.), *Kant and colonialism: Historical and critical perspectives* (pp. 68-98). Oxford University Press.
- Pinheiro Walla, A. (2016). Common possession of the earth and Cosmopolitan Right. *Kant-Studien*, 107(1), 160-178.
- Reinhardt, K. (2019). *Migration und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants*. Alber.
- Ripstein, A. (2009). *Force and freedom: Kant's legal and political philosophy*. Harvard University Press.
- Simmons, A. J. (2016). *Boundaries of authority*. Oxford University Press
- Stilz, A. (2009). Why do states have territorial rights? *International Theory*, 1(2), 185-213.
- Stilz, A. (2014). Provisional right and non-state peoples. In K. Flikschuh e L. Ypi (Eds.), *Kant and colonialism: Historical and critical perspectives* (pp. 197-220). Oxford University Press.
- Taraborrelli, A. (2021). Kant e la migrazione. Diritti territoriali, confini e Stato cosmopolitico. *Rivista di filosofia*, 3, 451-474.
- Ypi, L. (2014). A permissive theory of territorial rights. *European Journal of Philosophy*, 22(2), 288-312.

Ricevuto: 13/10/2023

Accettato: 20/11/2023

Kants Weltbürgerrecht Revisited. Eine Replik

KAROLINE REINHARDT¹

Abstrakt

Der Beitrag antwortet auf die Kommentare zu *Migration und Weltbürgerrecht* von Gustavo Leyva, Daniel Loewe und Roberta Picardi. Nach einer kurzen Einführung stelle ich einige zentrale Fragen der Kommentare heraus und formuliere Antworten auf die vorgebrachten Einwände. Die drei Kommentare beschäftigen sich dabei mit vier größeren Themenkomplexen: die Rekonstruktion der Begründungsgrundlage des Weltbürgerrechts bei Kant, dessen Reichweite unter besonderer Berücksichtigung des Verbots auf Nichtabweisung, die Bedeutung des öffentlichen Raums in der Argumentation Kants in der *Rechtslehre* und den argumentativen Status des provisorischen Besitzes in Kants Rechtsphilosophie.

Schlüsselwörter: Immanuel Kant, Kolonialismus, Migration, Rechtsbegriff, Untergang, Vertragstheorie, Weltbürgerrecht.

Kant's Cosmopolitan Right Revisited. A reply

Abstract

The article is a response to the commentaries on *Migration und Weltbürgerrecht* (2019) by Gustavo Leyva, Daniel Loewe and Roberta Picardi. After a brief introduction, I highlight some central questions of the commentaries and formulate answers to the objections raised. The three commentaries deal with four major topics: the reconstruction of the basis of Kant's justification of Cosmopolitan Right, its scope with special reference to the prohibition of non-refoulement, the significance of public space in Kant's argumentation in the Doctrine of Right, and the argumentative status of provisional possession in Kant's political philosophy.

Keywords: Colonialism, Concept of law, Contract theory, Cosmopolitan Right, Migration, Ruin.

¹ Universität Passau. Kontakt: karoline.reinhardt@uni-passau.de. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6711-0496>.

Die Arbeit an *Migration und Weltbürgerrecht* begann ich im Sommer 2013, vor also etwa zehn Jahren. Die Welt war damals, wie es so schön heißt, noch eine andere. Europa hatte noch nicht den flächendeckenden Aufstieg rechtspopulistischer Parteien erlebt, welcher die politischen Diskussionen insbesondere mit Blick auf Migrationsthemen heute in fast ganz Europa prägt. Es war die Zeit vor der so genannten Flüchtlingskrise. Es war vor den Märschen tausender Menschen aus Mittelamerika gen Norden. Es war vor Trumps Trennung mexikanischer Familien an der Grenze zu den USA.

Das Promotionsvorhaben, aus dem später *Migration und Weltbürgerrecht* werden sollte, war nicht durch die Tagesaktualität migrationspolitischer Entscheidungen geprägt, die heute unseren Blick auf grenzüberschreitende Wanderungsbewegungen bestimmen. Mein ursprüngliches Interesse an Ein- und Auswanderung, an Zugehörigkeit und Fremdheit, rührte zunächst aus einem gewissermaßen innertheoretischen Problem: In meinem Studium in Tübingen und New York hatte ich mich immer wieder mit vertragstheoretischen Ansätzen in der politischen Philosophie beschäftigt. Bald wurde es für mich zum Thema, dass diese paradigmatischen Modelle der Rechtfertigung politischer Herrschaftsausübung nichts zur Frage beizutragen hatten, wer Teil des Vertragsschlusses ist und wer nicht (vgl. u.a. Benhabib, 2004; Kersting, 1994). Wer dazugehört und wer nicht, kann selbst nicht durch den Vertrag gerechtfertigt werden – und ich fragte mich, was das mit Hinblick auf Migration und Staatenlosigkeit bedeutet. Denn die Entscheidung über die Mitgliedschaft mit all ihren Auswirkungen auf unsere Möglichkeiten, unser Leben zu gestalten (vgl. u.a. Shachar, 2009), stellt fraglos eine existentiell äußerst relevante Form der Herrschaftsausübung dar.

Unter dem Titel „Migration als Herausforderung politischer Philosophie“ schrieb ich eine Abschlussarbeit zu John Rawls’ *The law of peoples* (1999) und versuchte dort zum ersten Mal, diese Fragen für mich auf den Punkt zu bringen. Ursprünglich hatte ich geplant, dieser Untersuchung von Rawls’ völkerrechtlicher Theorie einen anderen Text, nämlich Kants *Zum ewigen Frieden* entgegen zu stellen, und beide Schriften in den Dialog zu bringen. Knapp 300 Seiten später wurde daraus *Migration und Weltbürgerrecht*.

Die Lektüre der äußerst präzisen Kommentare von Gustavo Leyva, Daniel Loewe und Roberta Picardi, die nicht nur eine Auseinandersetzung

mit *Migration und Weltbürgerrecht* darstellen, sondern zugleich systematische Weiterentwicklungen skizzieren, war für mich überaus bereichernd. Ich habe dabei viel gelernt. Auf einige ausgewählte Punkte möchte ich nun im Rahmen dieser Replik eingehen: Gustavo Leyva wirft in seinem Kommentar „Kant y el Cosmopolitismo en el debate contemporáneo“ zwei zentrale Fragen auf. Die erste betrifft meine Rekonstruktion der Begründung des Weltbürgerrechts bei Kant, die zweite weist über die Kant-Interpretation hinaus: Leyva fragt in seinem sehr klaren und zugleich sprachgewandten Kommentar, ob Kants Weltbürgerrecht weit genug geht angesichts der Größenordnungen der Ungleichheit und Ungerechtigkeit in der Welt. Lassen Sie mich zu beiden Punkten etwas sagen. Die Begründung des Weltbürgerrechts stellte für die Kantforschung immer wieder eine gewisse Herausforderung dar, da Kant in *Zum ewigen Frieden* wie auch der *Rechtslehre* zwar auf ähnliche Konzepte zurückgreift, diese aber unterschiedlich nuanciert, sie weiterhin hinsichtlich ihres Bedeutungsgehalt mehrere Interpretationen zulassen, schließlich die Bestimmung ihrer argumentativen Funktion Fragen aufwirft. Ich habe vorgeschlagen, fünf Lesarten zur Rechtfertigungsgrundlage des Weltbürgerrechts zu unterscheiden: Lesarten, die a) das Weltbürgerrecht als ein Recht auf Mitgliedschaft in einer kosmopolitischen Gemeinschaft bzw. einem kosmopolitischen Gemeinwesen verstehen, b) das Weltbürgerrecht als eine notwendige Bedingung für Weltöffentlichkeit und Aufklärung sehen und hierüber die Rechtfertigung rekonstruieren, c) das Weltbürgerrecht über seine Friedensfunktionalität gerechtfertigt sehen, d) es als bereits im einen angeborenen Recht auf Freiheit angelegt begreifen und schließlich Interpretationen, die e) betonen, dass sich das Weltbürgerrecht in der von Kant formulierten Form aus dem Rechtsbegriff unter den Anwendungsbedingungen menschlicher Existenz ergibt. Auch wenn sich für alle Lesarten Belege anführen lassen und ich durchaus nicht der Ansicht bin, dass dies der einzig mögliche Weg sei, habe ich in *Migration und Weltbürgerrecht* für die fünfte Lesart plädiert.

Leyva formuliert in seinem Kommentar eine negative Kritik wie auch einen positiven Gegenentwurf: Nach seiner Ansicht steht die fünfte Lesart vor dem Problem, dass sich diese Begründungsstrategie letztlich auf empirische Beobachtungen – die Kugelgestalt der Erde und die räumliche Ausgedehnthet der Menschen – beziehen würde, aus denen aber keine Rechtspflichten abgeleitet werden könnten. Hier weist Leyva auf einen

wichtigen möglichen Einwand gegen diese Interpretation hin: Empirische Beobachtungen können keine Rechtfertigung für Rechte begründen, da dies bedeuten würde, dass man aus dem Sein ein Sollen ableitet (vgl. zu dieser Frage Benhabib, 2004, S. 33; Reinhardt, 2019, S. 191f.). Dies ist aber nicht die Strategie, die diese Lesart verfolgt: Nicht die empirischen Bedingungen menschlicher Existenz sind rechtfertigungsstiftend, sondern sie sind lediglich die Anwendungsbedingungen, unter denen auf der Grundlage des Rechtsbegriffs die Rechtfertigung des Weltbürgerrechts artikuliert wird. Wären die Bedingungen menschlicher Existenz andere, wären wir zum Beispiel körperlose rein geistige Entitäten oder könnten uns ins Unendliche zerstreuen, würde das Weltbürgerrecht eine andere Form annehmen (vgl. Loewe in diesem Heft). Aber unter den gegebenen Anwendungsbedingungen stellt sich die Rechtsaufgabe eben in der von Kant dargelegten Form: Wir müssen irgendwo sein und die Fläche, auf der wir sein können ist durch die Kugelgestalt der Erde begrenzt und in sich geschlossen, was bedeutet, dass wir uns immer in einem Verhältnis des möglichen Kontakts befinden. Für diese Möglichkeit muss eine rechtsförmige Form gefunden werden, das Weltbürgerrecht, und es besagt unter anderem, dass unser Irgendwo-Sein allein keine Rechtsverletzung darstellt.

Positiv stellt Leyva dieser möglichen Lesart zur Begründungsgrundlage einen alternativen Entwurf entgegen, den er für vielversprechender hält, nämlich eine Rechtfertigung des Weltbürgerrechts, welche den Begriff der Würde in den Mittelpunkt stellt. Ausgehend von Kants Überlegungen zur Würde in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* skizziert er den Würdebegriff, welcher auf der Fähigkeit des Menschen zur Autonomie, verstanden als moralischer Selbstgesetzgebung beruht und als Paradigma aller Formen und Arten von Recht verstanden werden könne. Hieraus ließe sich, so Leyva, letztlich auch das Weltbürgerrecht ableiten, da die Würde des Menschen die Grundlage aller Leitprinzipien des menschlichen Handelns und damit der Legitimität institutioneller Rahmenordnungen darstellen würde.

Ich möchte hier nicht zur Frage nach der argumentativen Bedeutung des Menschenwürdebegriffs in der Kantischen Moralphilosophie Stellung beziehen, die anderswo ausführlich diskutiert wird (vgl. Klemme, 2015; Sensen, 2011), sondern mich lediglich auf einige Bemerkungen zum Verhältnis von Menschenwürde und Weltbürgerrecht beschränken. Zunächst

ist auffällig, dass Kant in den Passagen zum Weltbürgerrecht nicht auf den Begriff der Würde rekurriert, wohl aber auf jenen des Rechts und auf die Kugelgestalt der Erde. Abgesehen von diesen textlichen Hinweisen scheinen sich auch systematisch bei dieser Engführung von Würdebegriff und Weltbürgerrecht einige Fragen aufzutun: Die Würde des Menschen steht in einem engen Zusammenhang mit der moralischen Selbstgesetzgebung. Warum aus dem Akt der moralischen Selbstgesetzgebung Verpflichtungen für andere resultieren, unsere Fähigkeit zur moralischen Selbstgesetzgebung also nicht nur uns selbst, sondern zugleich andere verbindet, bedarf eines weiteren Arguments. Ich würde daher bezweifeln, dass wir ohne die Anwendungsbedingungen menschlicher Existenz zur Formulierung des Weltbürgerrechts gelangen können, die Kant uns in *Zum ewigen Frieden* und der *Rechtslehre* vorschlägt. Würde besitzen wir nach Kant auch, wenn uns niemand zu irgendetwas verbunden ist; Recht aber ist bei Kant relational und ist immer auf andere bezogen. Würde hätten wir auch als körperlose Entitäten im Äther, solange wir zur moralischen Gesetzgebung fähig wären; der Rechtsbegriff jedoch greift unter Bedingungen der möglichen wechselseitigen Einflussnahme bezogen auf äußere Handlungen. Eventuell ließe sich eine Seite des Weltbürgerrechts, nämlich die Verpflichtung zur Nichtabweisung im Falle des möglichen „Untergangs“ einer Person, auch unter Rekurs auf Kants Begriff der Menschenwürde begründen. Die Rechte aber von Gruppen und Staaten, andere abzuweisen, sollten sich diese feindlich verhalten, wie im Fall des Gebahrens der Kolonialmächte, welches Kant im dritten Definitivartikel der Friedensschrift und später auch in der *Rechtslehre* diskutiert, lässt sich wohl nicht allein über die Menschenwürde rechtfertigen, wenn man meiner Interpretation der Kolonialismuskritik Kants zustimmt: Für Kant ist koloniale Herrschaft nicht erst falsch, wenn sie die Autonomie, verstanden als moralische Selbstgesetzgebung, von Menschen einschränkt. Es kann sogar sein, dass sie diese überhaupt nicht berührt – vielleicht sogar im Einzelfall befördert – und trotzdem wäre nach Kant Kolonialherrschaft falsch, weil sie gegen Rechtsgrundsätze verstößt. Dessen ungeachtet stimme ich Gustavo Leyva emphatisch zu, dass es eine offene Frage ist, inwiefern das Weltbürgerrecht und die mit ihm verbundenen Pflichten angesichts der strukturellen Asymmetrien im politischen wie wirtschaftlichen Bereich in den internationalen Beziehungen als ausreichend zu verstehen sind. Gleichwohl möchte ich davor warnen, die von Leyva eindrucklich beschriebenen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten über ein

ausgedehnteres Weltbürgerrecht, etwa umfassende Migrationsfreiheit, lösen zu wollen. Mit Eva von Redecker gesprochen, dürfen wir auch die *Bleibefreiheit* (2023) nicht aus den Augen verlieren; die Freiheit an einem Ort zu leben, an dem wir bleiben können. Gustavo Leyvas Überlegungen scheinen mir eher in diese Richtung zu weisen – und vielleicht liegt hierin in der Tat eine interessante Ergänzung des Kantischen Weltbürgerrechts.

Daniel Loewe betont in seinem Kommentar „La ‘ruina’ kantiana: el Derecho cosmopolita kantiano y los refugiados“ die Unterschiede zwischen der Genfer Flüchtlingskonvention und dem Weltbürgerrecht. Auf eindrucksvolle Weise arbeitet er im Verlauf seines Textes die Aktualität des Weltbürgerrechts heraus und setzt diese gegen jüngere Beiträge in drei Hinsichten ab: Das Weltbürgerrecht behandelt eine Rechtspflicht und unterscheidet sich daher von Beiträgen, die das Mitgefühl in den Mittelpunkt stellen. Es handelt sich weiterhin um eine negative Pflicht und ist damit in einer bestimmten Hinsicht weniger anspruchsvoll als jene Ansätze, die auch für positive Leistungspflichten plädieren, jedoch zum Preis eines robusten Rechts auf Zuflucht. Schließlich hebt Loewe hervor, dass es sich um eine vollkommene Pflicht handelt, die keine Ausnahmen erlaubt. Besonders wertvoll finde ich seine Überlegungen zur Deterritorialisierung der Grenze durch aktuelle rechtliche wie sicherheitspolitische Praktiken, die Menschen daran hindern, überhaupt jemals das Territorium eines Staates zu erreichen, der ihnen Schutz bieten könnte. Ich habe diese Praktiken bislang als Verletzungen des von Kant ebenfalls formulierten Rechts der Auswanderung diskutiert (Reinhardt, 2021). Loewes Hinweis, dass die Verhinderung der Ankunft und damit der Möglichkeit, überhaupt in Kontakt zu treten, ebenfalls eine Verletzung des Weltbürgerrechts darstellt, ist äußerst wichtig. Zugleich verweist uns dies auf eine der zentralen Limitationen des Kantischen Weltbürgerrechts: Die Verpflichtung zur Nichtabweisung gilt nur für jene, die das Territorium eines Staates erreicht haben.

Loewes Einwände betreffen zwei Themenkomplexe. Zum einen bezieht sich Loewes Kritik auf die Begründung der Rechtfertigungsgrundlage des Weltbürgerrechts. Zum anderen geht es auch bei Loewe erneut, wenn auch mit deutlich anderer Nuancierung um die Reichweite des Weltbürgerrechts – bei ihm allerdings insbesondere mit Hinblick auf die Verpflichtung zur Nichtabweisung, sollte der „Untergang“ drohen. Anders als Leyva überzeugt Loewe der Rekurs auf den Rechtsbegriff. Allerdings ist

er der Ansicht, dass das so begründete Argument für das Weltbürgerrecht der Ergänzung um den Hinweis auf die Unvermeidbarkeit des Kontakts bedarf. Erst unter dieser Annahme könne der Kontakt, der eine unvermeidliche Folge des Daseins der Menschen auf der Erde ist, nicht als Rechtsverletzung angesehen werden. Hierin stimme ich grundsätzlich mit Loewe überein. Allein ist für mich diese Unvermeidlichkeit bereits in der Kugelgestalt der Erde, die nicht nur eine begrenzte, sondern eine geschlossene Fläche darstellt, impliziert: Da die Erdoberfläche nicht nur begrenzt, sondern als Sphäre in sich geschlossen ist, können wir uns nicht nur nicht „ins Unendliche zerstreuen“ (AA, 8:358), sondern wir würden uns beim Versuch, auseinanderzugehen, irgendwann trotzdem wiederbegegnen. Außerdem ist Loewe der Ansicht, man könne das Weltbürgerrecht auch unter Rückgriff auf das Theoriestück des einen angeborenen Rechts auf Freiheit rechtfertigen. Eine solche Rechtfertigungsstrategie schließe ich in der Tat in *Migration und Weltbürgerrecht* nicht aus, worauf auch Loewe hinweist. Gegen diese Lesart führe ich gleichwohl mehrere mögliche Einwände an, von denen insbesondere die Frage, wie sich das Recht von Gruppen und Staaten, Ankommende abzuweisen ohne weiteres Argument aus dem Individualrecht auf Freiheit herleiten lässt, beantwortet werden müsste, wenn man diese Lesart weiterverfolgen möchte. Außerdem muss man interpretativ damit umgehen, dass auch das eine angeborene Recht auf Freiheit bei Kant den Rechtsbegriff und das allgemeine Prinzip des Rechts bereits voraussetzt. Kant bestimmt jenes nämlich durch den Zusatz „sofern sie [die Freiheit] mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“ (AA 6:237) näher. Er bindet hier also das eine angeborene Recht an das allgemeine Prinzip des Rechts zurück, welches er zuvor bereits eingeführt und erläutert hat.

Loewe beginnt seinen Kommentar mit einem scharfsinnigen Vergleich von Genfer Flüchtlingskonvention und Kants Weltbürgerrecht. Hier ist sein zweiter zentraler Einwand angelegt. Er argumentiert, dass auch wenn meine Interpretation des Untergangsbegriffs im Weltbürgerrecht einleuchtet, letztlich auch dieses über die Genfer Flüchtlingskonvention hinausgehende Verständnis nicht so viele Fälle erfassen würde, wie ich in *Migration und Weltbürgerrecht* nahelegen würde. Hierzu möchte ich zwei Punkte hervorheben: Zum einen möchte ich betonen, dass die Anzahl der Fälle von den Gegebenheiten in der Welt abhängt. In der besten aller möglichen Welten würde jene Seite des Weltbürgerrechts, die zur

Nichtabweisung im Falle des möglichen Untergangs einer Person verpflichtet, vermutlich keinerlei Anwendungsfälle finden, weil es keinen Hunger, keine Epidemien, keine Klimakatastrophen, keinen Krieg und keine Verfolgung geben würde, die für Menschen eine derartige Bedrohung ihres Leibes, Lebens und ihrer moralischen wie psychologischen Persönlichkeit darstellen würde, dass sie ihrem Untergang gleichkämen. Da Kants Untergang auch den physischen Tod einer Person als Vernichtung der Bedingung der Möglichkeit von moralischer und psychologischer Persönlichkeit umfasst, geht das Weltbürgerrecht in der vorgelegten Interpretation in jedem Fall bereits über die Genfer Flüchtlingskonvention hinaus, die beispielsweise keinen Schutz für Personen bietet, die vor Krieg und Bürgerkrieg fliehen, sondern den Begriff der Verfolgung in den Mittelpunkt stellt, wie Loewe herausarbeitet. Die für die Kant-Forschung interessantere Frage ist daher, ob der Begriff Untergang sich auch auf andere Bedrohungen beziehen kann, die nicht notwendigerweise tödlich sind. Dies habe ich in *Migration und Weltbürgerrecht* versucht herauszuarbeiten. Was mir hier jenseits von physischer Folter vor Augen stand, waren beispielsweise die „Zersetzungsmaßnahmen“ der Staatssicherheit der DDR, die gegen oppositionelle Gruppen und Einzelpersonen angewendet wurden. Diese „Maßnahmen“ bestanden aus oft aufwendigen Manipulations- und Gaslighting-Szenarien, mit dem Ziel der psychischen Beeinträchtigung und Schädigung. Die verschiedenen Aktivitäten waren darauf ausgelegt, etwa das Selbstvertrauen und das Selbstwertgefühl der Opfer zu untergraben sowie Zweifel an der eigenen Perspektive auf die Welt zu erzeugen. Die Opfer wurden etwa immer neuen beruflichen wie privaten Enttäuschungen ausgesetzt oder durch Störungen der Beziehungen zu anderen Menschen sozial vereinsamt. Dies erfolgte über die gezielte Streuung von Falsch- oder sich widersprechenden Informationen und Gerüchten im sozialen Nahbereich der Person, gezielte Interventionen im Ausbildungs- und Berufsumfeld, Manipulationen im Wohnumfeld der Opfer oder an deren Fahrzeugen, offene, verdeckte oder auch vorgetäuschte Bespitzelung. Diese Maßnahmen richteten sich letztlich auf das Selbst der Opfer. Durch sie sollten persönliche Krisen erzeugt werden und die Persönlichkeit der Opfer letztlich beschädigt oder

sogar zerstört werden – ohne notwendigerweise mit irgendwelchen Angriffen auf Leib und Leben verbunden zu sein.²

Roberta Picardi weist in ihrem Kommentar „Proprietà privata, sovranità e diritto di escludere: la ‘disarmonia produttiva’ di Kant“ zurecht auf zwei Fehlstellen in *Migration und Weltbürgerrecht* hin: die Herausarbeitung der Begründung der Bedeutung des öffentlichen Raums bei Kant und den argumentativen Status des provisorischen Besitzes. In *Migration und Weltbürgerrecht* hatte ich mit Verweis auf Kants Überlegungen zum Recht zur Staatswirtschaft daran erinnert, dass sich die Territorien von Staaten nicht allein aus Privatbesitz zusammensetzen, und daran, dass die Kantische Rechtsphilosophie dies durchaus in den Blick nimmt (Reinhardt, 2019, S. 133). In Kants Staatsrecht wird explizit auf Land in öffentlicher Hand verwiesen, was nahelegt, dass eben nicht jeder Aufenthalt auf dem Territorium eines Staates gleichbedeutend mit der Verletzung von Privateigentum sein muss; ein Einwand, der gelegentlich gegen Kants Weltbürgerrechtskonzeption vorgebracht und ausführlicher von Pauline Kleingeld in ihrem Aufsatz „Kant’s Cosmopolitan Law“ diskutiert wurde (1998). Picardi bemerkt zurecht, dass ich die Bedeutung des öffentlichen Raums für Kants Argumentation in der *Rechtslehre* nicht eigens untersuche. Für mein Argument war es ausreichend, dass diese Möglichkeit, der Aufenthalt auf Land in öffentlicher Hand besteht und mit der Kantischen Rechtsphilosophie vereinbar ist, weil dies eine mögliche Strategie zur Auflösung der vermeintlichen Spannung zwischen Weltbürgerrecht und Privateigentum darstellt. Freilich ist die Bedeutung und Begründung des öffentlichen Raums in Kants *Rechtslehre* auch darüber hinaus für die Kantforschung von Interesse und eine weitergehende Untersuchung – möglicherweise im Ausgang von Ripsteins Überlegungen in *Force and freedom* (2009, S. 232-266; vgl. Reinhardt, 2019, S. 133) – sicherlich lohnenswert.

² Zur Illustration sei hier ein Auszug aus der Richtlinie 1/176 des Ministeriums für Staatssicherheit zur Entwicklung und Bearbeitung Operativer Vorgänge vom Januar 1976 zitiert, die eine Reihe von Zersetzungsmaßen nennt, etwa die „systematische Diskreditierung des öffentlichen Rufes, des Ansehens und des Prestiges auf der Grundlage miteinander verbundener wahrer, überprüfbarer und diskreditierender, sowie unwahrer, glaubhafter, nicht widerlegbarer und damit ebenfalls diskreditierender Angaben; systematische Organisation beruflicher und gesellschaftlicher Misserfolge zur Untergrabung des Selbstvertrauens einzelner Personen; [...] Erzeugung von Zweifeln an der persönlichen Perspektive; Erzeugen von Misstrauen und gegenseitigen Verdächtigungen innerhalb von Gruppen“.

Auch für Picardis Hinweise zur provisorischen Erwerbung bin ich dankbar. Ich habe jene vorrangig mit Hinblick auf Kants Kolonialismus diskutiert. Im Mittelpunkt meiner Untersuchung stand die Frage des vermeintlichen Widerspruchs zwischen Kants Postulat des öffentlichen Rechts auf der einen Seite, welches fordert, „im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins, mit allen anderen, aus jedem [dem Naturzustand] heraus, in einen rechtlichen Zustand“ (AA 6:307) überzugehen, und Kants Kolonialismuskritik auf der anderen Seite, insbesondere Kants Überlegungen im § 15 der *Rechtslehre*. Hier wirft er die Frage auf, ob koloniale Herrschaft zur Herstellung des Rechtszustandes gerechtfertigt sein könne. Bekannterweise lehnt Kant diese Position ab und hält diese Art der Erwerbung des Boden für „verwerflich“ (AA 6:266). In *Migration und Weltbürgerrecht* habe ich versucht zu rekonstruieren, warum für Kant unilateraler Zwang zur Herstellung des Rechtszustandes im einen Fall legitim ist, im anderen aber (zurecht) nicht. Mir scheinen hier zwei Aspekte von Bedeutung zu sein, die ich nebeneinander gestellt habe: Zum einen scheint Kant das (vorgebliche) Ansinnen, man wolle mit der Einrichtung kolonialer Herrschaft nur die Errichtung des Rechtszustandes befördern, als ein solches zu entlarven, zum anderen befinden sich in der Situation der Etablierung von Kolonialbeziehungen die beiden Parteien nicht im Naturzustand – und allein in jenem greift das Postulat des öffentlichen Rechts (Reinhardt, 2019, S. 150). Gleichwohl handelt es sich, wie Picardi zurecht herausarbeitet, beim provisorischen Besitz insbesondere auch in seiner Beziehung zum ursprünglichen Gemeinbesitz an der Erde, auf welchen Kant in seiner Diskussion des Weltbürgerrechts in *Zum ewigen Frieden* verweist, um ein diffiziles Theoriestück der Kantischen Rechtslehre. Picardis Ausführungen zeigen eindrücklich, dass hier interpretativ wie auch systematisch noch einige Arbeit für die Kantforschung zu leisten ist. Ich würde aber behaupten wollen, dass wir uns in der Grundausrichtung der Argumentation vielleicht näher stehen als es in Picardis Darstellung den Anschein erweckt. Auch ich gehe davon aus, dass der zentrale Punkt in Kants Kolonialismuskritik an dieser Stelle ist, dass die Voraussetzungen des Postulats des öffentlichen Rechts im Falle kolonialer Inbesitznahme nicht erfüllt sind, gerade weil bereits der Erwerb durch die bereits ansässige Bevölkerung erfolgt ist – und dieser unabhängig von staatlicher Verfasstheit (oder deren Abwesenheit) Rechtsfolgen zeitigt.

Hinsichtlich aller drei Kommentare gäbe es sehr viel mehr zu diskutieren. Eine Replik muss notwendigerweise eine Auswahl treffen und sich auf einige wenige Punkte beschränken. Glücklicherweise ist die Philosophie ein fortdauerndes Gespräch. Manche Gedanken der Kommentator:innen werden noch lange in mir nachwirken. Dafür möchte ich mich bei ihnen bedanken. Es ist eine außergewöhnliche Ehre, dass dieses Buch so viel Aufmerksamkeit erfährt, und dass die *Revista de Estudios Kantianos* ihm ein eigenes Symposium widmet. Daher möchte ich den Herausgeber:innen der *Revista* meinen Dank aussprechen. Mein ganz besonderer Dank gilt Óscar Cubo, der dieses Projekt ursprünglich an mich herangetragen und über die unruhigen Jahre der Pandemie nicht aus den Augen verloren hat, ebenso Amelie Stuart für ihre Einleitung. Auch sie hat das Vorhaben von Beginn an unterstützt.

Literatur

- Benhabib, S. (2004). *The rights of others*. Cambridge University Press.
- Kersting, W. (1994). *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. WBG.
- Kleingeld, P. (1998). Kant's Cosmopolitan Law. World citizenship for a global order. *Kantian Review*, 2, 72-90.
- Klemme, H. (2015). Die Würde des Menschen – Human Dignity. Beiträge eines Symposiums zu Oliver Sensen, Kant on Human Dignity. *Kant-Studien*, 106(1), 67-129.
- Rawls, J. (1999). *The law of peoples*. Harvard University Press.
- Reinhardt, K. (2019). *Migration und Weltbürgerrecht*. Alber.
- Reinhardt, K. (2021). Das Recht der Auswanderung als vernachlässigte Begründungsaufgabe. *Rechtsphilosophie*, 7(1), 5-18.
- Ripstein, A. (2009). *Force and freedom. Kant's legal and political philosophy*. Harvard University Press.
- Sensen, O. (2011). *Kant on human dignity*. Walter de Gruyter.
- Shachar, A. (2009). *The birthright lottery*. Harvard University Press.
- von Redecker, E. (2023). *Bleibefreiheit*. Fischer.

Erhalten: 22/11/2023

Akzeptiert: 27/11/2023



Traducción

Correspondencia entre Kant, Maimon y Herz del 7 de abril al 26 de mayo de 1789

PEDRO STEPANENKO¹

Resumen

En esta colaboración traduzco y presento las cuatro cartas que conforman la correspondencia que tuvieron Maimon, Kant y Herz entre el 7 de abril y el 26 de mayo de 1789, ocasionada por la recomendación que Herz le hace a Maimon para que le envíe el manuscrito de su *Ensayo sobre la filosofía trascendental* a Kant. El valor de esta correspondencia se debe a que representa un encuentro entre Kant y algunas de las ideas que caracterizarán el idealismo especulativo. Así mismo ayuda a entender mejor la Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento y en ella se encuentra uno de los pocos comentarios escritos por Kant sobre cognición animal.

Palabras clave: Idealismo especulativo, Deducción trascendental, Cognición animal, Conceptos, Intuiciones.

Correspondence between Kant, Maimon and Herz from April 7 to May 26, 1789

Abstract

In this contribution I translate and present the four letters that make up the correspondence of Maimon, Kant and Herz between April 7 and May 26, 1789, resulting from Herz's recommendation to Maimon to send the manuscript of his *Essay on Transcendental Philosophy* to Kant. The value of this correspondence is that it represents an encounter between Kant and some of the ideas that will characterize speculative idealism, that it helps to better understand the Transcendental Deduction of the Pure Concepts of the Understanding, and that it contains one of the few commentaries written by Kant on animal cognition.

Keywords: Speculative idealism, Transcendental Deduction, Animal cognition, Concepts, Intuitions.

¹ Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: pedrostepanenko@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1489-7985>. Agradezco el apoyo que la Dirección General de Asuntos del Personal Académico, a través del Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico, de la UNAM, me otorgó para realizar la estancia de investigación en la Universidad Humboldt de Berlín, con Tobias Rosefeldt, durante la cual realicé esta traducción. Agradezco, igualmente, la invaluable ayuda de Iliana Sánchez que me permitió mejorar muchísimo este trabajo.

1. Presentación

En su autobiografía, Salomon Maimon recuerda que cuando terminó el manuscrito de su *Ensayo sobre la filosofía trascendental* se lo mostró a su amigo Marcus Herz. Se trataba, en sus propios términos, de un ‘sistema de coalición’, resultado de un peculiar estudio de la *Crítica de la razón pura*, en el cual, tras una primera lectura, aclaraba con sus propias reflexiones la idea oscura que se había hecho de cada una de sus partes, tomando en consideración, además, las filosofías de Spinoza, Hume y Leibniz. Herz se declara incompetente para juzgar ese trabajo y le recomienda enviárselo al propio Kant para someterlo a su juicio, comprometiéndose, por su parte, a escribirle a su antiguo maestro (Maimon, 2000, I, pp. 557-559). Maimon, en efecto, le envía el manuscrito a Kant, con una carta fechada el 7 de abril de 1789 en la que humildemente se disculpa por distraerlo de su trabajo. “Fue solo el amor a la verdad —le escribe— lo que ha podido hacerme tener la osadía de acercarme a usted” (AA 11:15). En ella, también resume algunos de los principales puntos del manuscrito: su insatisfacción por la manera en que Kant pretende responder la *quid juris* en la Deducción Trascendental, la ausencia de una respuesta a la *quid facti* para enfrentar el desafío escéptico de Hume y la necesidad de introducir conceptos del entendimiento que refieran a una ‘totalidad material’ desde la cual responder la *quid juris*. En una carta fechada el mismo día, Herz, a su vez, le pide a Kant que lea el manuscrito y que, en caso de aprobarlo, exprese su opinión en unas cuantas líneas que puedan publicarse. Le explica, además, el esfuerzo que ha significado para Maimon alcanzar el nivel requerido para convertirse en una de las personas que mejor comprende su filosofía.

A pesar de reprender a Herz por su petición, cuando, a sus 66 años, se encontraba terminando la *Crítica del juicio*, Kant accede a revisar el ensayo de Maimon. Le confiesa haber estado a punto de regresar el voluminoso legajo sin haberlo leído, pero un vistazo a su contenido lo disuadió. Decide, entonces, leer las dos primeras secciones y en esa misma carta responde a las objeciones en su contra. Con respecto a la recomendación pública del texto, Kant es muy claro: “su solicitud de acompañar la publicación de esta obra con una ponderación mía no es viable, ya que una buena parte de la misma se dirige en mi contra” (AA 11:54). A Maimon tan solo le informa que encontrará respuesta a una parte de su ensayo en la carta que le ha escrito a Herz y le reconoce el talento mostrado en su ensayo.

Cuando escriben estas cartas, los involucrados no parecen tener conciencia del valor histórico que esta correspondencia podría llegar a tener. Maimon se dirige a Kant con la humildad de quien no sabe qué alcance pueden tener sus comentarios. Herz le pide una recomendación para facilitar su publicación. Kant exhibe impaciencia por el asunto, pero acaba respondiendo con una carta en la que esboza aspectos cruciales de su filosofía, como el boceto apresurado de un pintor que quiere destacar ciertos rasgos de una gran obra. Pero, el particular destino que le tocó ocupar a Salomon Maimon en la transformación del idealismo alemán hacen de esa correspondencia un momento, una escena, muy interesante de esa historia. Se trata de un encuentro que Kant tiene, sin saberlo, con la futura filosofía trascendental, aunque sea en la incipiente y confusa forma del *Ensayo*, un encuentro en el que toma posición ante este cambio.

Frederick Beiser, en alusión al libro de Samuel Atlas sobre Maimon, se refiere a este cambio cuando describe su filosofía como una recuperación de la tradición metafísica que “marca la decidida transición del idealismo crítico al idealismo especulativo” (1987, p. 287). En efecto, Maimon no solo recurre al escepticismo, sino también al dogmatismo, como él mismo lo señala (2000, II, p. 436; cf. Freudenthal, 2003, p. 15), para desarrollar su propia respuesta a la pregunta de la Deducción trascendental de las categorías. Usa el escepticismo de Hume para objetar la respuesta de Kant que, de acuerdo con su lectura, presupone lo que aquél cuestiona: las conexiones necesarias que pensamos entre los elementos que forman parte de la experiencia (Beiser, 1987, pp. 288-290; Engstler, 1990, pp. 190-201; Maimon, 2000, II, p. 72). Y recurre al racionalismo para dar su propia respuesta, en especial, retoma la diferencia gradual entre intuiciones y conceptos de Leibniz y la idea spinozista del intelecto humano como expresión limitada del intelecto divino. Para entender la aplicación de nuestros conceptos *a priori* a las intuiciones y así responder la *quid juris* planteada en la Deducción, Maimon propone volver a la diferencia gradual entre intuiciones y conceptos de tal manera que podamos comprender la tarea de nuestro entendimiento, que no es más que una expresión limitada del intelecto divino, como una reconstrucción asintótica de lo que nos es dado en la sensibilidad. Para ello, se requiere introducir un nuevo tipo de ideas: las ideas del entendimiento que referirían a la totalidad que constituye el objeto

mismo para el entendimiento infinito.² La vuelta a Hume y sobre todo a Spinoza que caracteriza varios aspectos de la filosofía post-kantiana ya se encuentran, pues, claramente en la obra de Maimon.

La respuesta de Kant a Herz no solo es valiosa desde una perspectiva histórica, también lo es desde una perspectiva hermenéutica, ya que, al abordar problemas cruciales de la *Crítica de la razón pura*, permite interpretar mejor los objetivos y las estrategias de esta obra, en particular de la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”, en la cual Maimon se concentra. La respuesta de Kant a los comentarios de Maimon consiste básicamente en insistir que a través de nuestro entendimiento es imposible intuir, que su función es unificar la pluralidad que nos es dada mediante la sensibilidad y que no es necesario saber cómo nuestros conceptos *a priori* concuerdan con las intuiciones, ya que lo importante es dejar en claro que sin el cumplimiento de ciertas condiciones, expresadas mediante esos conceptos, no tendríamos conciencia de los objetos que forman parte de nuestra experiencia. Ante la idea de Maimon conforme a la cual el entendimiento también debe poner la materia de los objetos para que sea comprensible la relación normativa de las categorías con las intuiciones, Kant parece advertir que lo más lejos que él llega en esa dirección es la atribución al entendimiento humano del concepto de un objeto en general, de suerte que la unidad de nuestras representaciones en la experiencia de objetos solo pueda explicarse apelando a su actividad y que “los datos de los sentidos para un conocimiento posible jamás representarían objetos sin ellas [las categorías]” (AA 11:52). Para ilustrar esta idea, Kant recurre a la diferencia que había esbozado muchos años antes entre nuestras representaciones y las de los animales no-humanos, en *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas* de 1762 (AA 2:59-60).

Si me pienso como un animal —le escribe Kant a Herz— [los datos de los sentidos] pueden incitar continuamente en mí su juego regular, en cuanto representaciones que estarían enlazadas según leyes empíricas de la asociación, y de esta manera tendrían, asimismo, influjo en afecciones y apetitos [*Gefühl und*

² Estas ideas representan el antecedente del concepto de cosa en sí en cuanto idea regulativa que el propio Maimon propone con claridad en su diccionario filosófico (*Philosophisches Wörterbuch*; Maimon, 2000, II, pp. 186-193) y que los neokantianos de Marburgo retomarán. Véase también Atlas (1964, p. 15; Hereza, 2019, p. 148).

Begehrungsvermögen], sin que por esta vía reconozca absolutamente nada (AA 11:52).

Como se puede constatar, esta respuesta constituye una evidencia a favor de la lectura conceptualista de la filosofía teórica de Kant, de acuerdo con la cual los conceptos *a priori* condicionan la referencia a objetos desde el nivel de las percepciones. Además, bloquea la objeción de los no-conceptualistas que apela a las percepciones de los animales no-humanos para argumentar que Kant aceptaba las percepciones sin contenido conceptual, ya que les negaba el uso de conceptos. En esta carta, al igual que en la última sección de *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*, queda claro que para Kant las representaciones de los animales no-humanos carecen de intencionalidad y que tan solo son sensaciones que estimulan acciones conforme a leyes naturales (cf. Stepanenko, 2023, pp. 21-23). Por esa alusión a la forma en que Kant se imaginaba la vida mental de los animales no-humanos, esta carta se ha hecho famosa entre aquellas personas que han abordado el tema de la cognición animal en su filosofía,³ ya que se trata de uno de los pocos textos de la propia mano de Kant en los que aborda este asunto, ya que la mayoría de las referencias al mismo provienen de los apuntes que sus alumnos tomaron en sus lecciones de metafísica.

Con respecto a la traducción de las cuatro cartas que conforman la correspondencia entre Kant, Maimon y Herz del 7 de abril al 26 de mayo de 1789, me gustaría destacar solo dos cuestiones. Lo demás debe quedar a juicio del lector. La primera es sobre las traducciones previas del material aquí presentado. Hasta donde he podido constatar, solo la carta de Maimon a Kant ha sido traducida al español por David Hereza y publicada en 2019 en la *Revista de Estudios Kantianos* (4, 1). A pesar de ello, he decidido conservar aquí mi versión de esta carta para mantener la continuidad de la correspondencia presentada. Me parece que las dos versiones de la carta coinciden en lo esencial. Difieren en relación con la traducción de las formas de cortesía. Y este es el segundo punto que quiero mencionar. En mis traducciones, he preferido formas de cortesía que nos resulten más o menos

³ Entre los académicos que se han referido a esta carta por su alusión a la cognición animal, se encuentran Naragon (1990, p. 5), Sánchez (2008, p. 3), McLearn (2011, p. 8), Grüne (2014, sec. 2), Fisher (2017, p. 453), Leland (2018, p. 103), van den Berg (2018, p. 8) y Stepanenko (2023, p. 23).

familiares, sacrificando el significado literal de los términos alemanes, para no distraer demasiado la atención en ello.

Referencias

- Atlas, S. (1964). *From critical to speculative idealism. The philosophy of Solomon Maimon*. Martinus Nijhoff.
- Beiser, F. (1987). *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*. Harvard University Press.
- Engstler, A. (1990). *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*. Frommann Verlag.
- Fisher, N. (2017). Kant on Animal Mind. *Ergo*, 15, 441-462.
- Freudenthal, E. (2003). *Salomon Maimon: Rational dogmatism, empirical skepticism. Critical assessments*. Kluwer Academic Publishers.
- Grüne, S. (2014). Précis of *Blind Anschauung*. *Critique*. <https://virualcritique.wordpress.com/2014/08/19/precis-of-blinde-anschauung-2>
- Hereza, D. (2019). Salomon Maimon frente a la filosofía trascendental. Traducción de algunas cartas sobre su filosofía teórica. *Revista de Estudios Kantianos*, 4(1), 145-172.
- Leland, F. (2018). Kant on consciousness in animals. *Studi Kantiani*, 31, 75-107.
- Kant, I. (1902-). *Kant's gesammelte Schriften*. Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter (AA).
- Kant, I. (1967). *Philosophical correspondence 1759-99*. The University of Chicago Press.
- Maimon, S. (2000). *Gesammelte Werke*. Olms.
- McLear, C. (2011). Kant on animal consciousness. *Philosophers Imprint*, 11(15), 1-16.
- Naragon, S. (1990). Kant on Descartes and the Brutes. *Kant-Studien*, 81(1), 1-23.

Sánchez, N. (2008). *Si un caballo pudiera captar el pensamiento 'yo'...* (AA XXV: 854). *Consideraciones sobre la presencia del animal en la «biología gris» de Kant*. e-Prints Complutense.

Stepanenko, P. (2023). Vida mental sin conceptos y cognición animal en Kant. *Con-Textos Kantianos*, 17, 17-28.

van den Berg, H. (2018). A blooming and buzzing confusion: Buffon, Reimarus, and Kant on animal cognition. *Studies in History and Philosophy of Biology and Biomedical Science*, 72, 1-9.

2. Traducción

Carta de Marcus Herz a Immanuel Kant

AA 11:14

7 de abril de 1789

Muy señor mío, maestro inolvidable:

El Señor Salomon Maimon, quien le envía un manuscrito por correo que contiene agudas reflexiones sobre el sistema kantiano, me ha solicitado que acompañe su carta con una recomendación dirigida a usted; y veo en ello la muy deseada oportunidad que él me brinda de reiterar mi aprecio al memorable maestro. Por desgracia, estoy tan alejado de sus enseñanzas y no estoy en condiciones de ejercer con mayor frecuencia las facultades que usted con mucho acierto cultivó en mí, que he de aprovechar la primera oportunidad para mostrar que también tengo virtudes para honrarle. Estoy completamente atrapado en la esfera de lo práctico que a diario se extiende más y más a mi alrededor, haciendo, por desgracia, imposible física y moralmente que participe con verdadero entusiasmo de aquellas dulces y sublimes especulaciones, con las que usted ennoblece al mundo, que permiten al ser humano sentir plenamente su propio valor y las cuales ejercen sobre mí la más poderosa atracción. Siempre lo tengo presente, casi diario leo su obra inmortal, la discuto acaloradamente con mis amigos; pero, por desgracia, la vida práctica me ha hecho totalmente incapaz de comprender del todo y

penetrar el sistema, y a usted puedo [15] confesarle que la idea de esta incapacidad enturbia por momentos mi vida.

El Sr. Maimon, que antes era un judío polaco de lo más tosco, desde hace algunos años se ha puesto al corriente de manera extraordinaria en casi todas las ciencias superiores gracias a su genio, agudeza y tenacidad; sobre todo últimamente ha asimilado tanto su filosofía o al menos su manera de filosofar que me atrevo a sostener con seguridad que es una de las muy, pero muy pocas personas que pueblan hoy la Tierra que lo comprende y entiende por completo. Vive aquí muy precariamente solo de la especulación, apoyado por algunos amigos. También es mi amigo y lo quiero y aprecio mucho. Fue por iniciativa mía que él le remite a usted esos manuscritos para su revisión antes de publicarlos. Asumí ser yo quien le pidiera examinar el escrito, comunicarle su opinión al respecto y, en caso de que los encuentre dignos de imprimirse, hacerlo público en unas cuantas líneas. Soy consciente del atrevimiento de esta petición en todo su alcance, pero, por el amor de dios, también conozco al hombre al que se lo pido.

¿Cómo está usted honorable señor? ¿Cómo va su salud? ¿No abusa a su edad de sus fuerzas? Ojalá tuviera de nuevo la suerte en esta vida de escucharlo personalmente responder a estas y a otras muchas preguntas.

Sigo siendo el más humilde servidor de mi maestro inolvidable

Marcus Herz

Berlín, a 7 de abril de 1789

Carta de Salomon Maimon a Immanuel Kant

7 de abril de 1789

Muy señor mío:

Colmado por el profundo respeto que se debe a un hombre que ha reformado la filosofía y con ella todas las demás ciencias, fue solo el amor a la verdad lo que ha podido hacerme tener la osadía de acercarme a usted. — Destinado por nacimiento a pasar los mejores años de mi vida en los bosques lituanos, [16] desprovisto de todos los recursos necesarios para adquirir conocimiento,

tuve la suficiente fortuna de haber llegado a Berlín, si bien demasiado tarde. Aquí, el apoyo de algunos hombres de nobles sentimientos me ha puesto en condiciones de entregarme a las ciencias. Era natural, me parece, que en estas circunstancias el ferviente deseo de alcanzar la verdad, mi principal objetivo, me hiciera postergar hasta cierto punto aspectos secundarios como el dominio del idioma, el método, etc. Por ello, no podía atreverme durante mucho tiempo a presentar mis ideas al mundo actual, tan exigente en cuanto al gusto, a pesar de haber leído en especial varios sistemas filosóficos, de haberlos examinado con cuidado y de haber hecho uno que otro hallazgo. Finalmente, la fortuna me llevó a ver y a estudiar su obra inmortal, la cual modificó completamente mi manera de pensar conforme a la suya. Me he esforzado al máximo por extraer las últimas consecuencias de esta obra, por grabarlas en mi memoria y, luego, por rastrear las huellas del curso de ideas predominante para penetrar así en el espíritu del autor. Con este fin, he puesto por escrito los resultados tal como los he comprendido y les he añadido algunos comentarios que, en lo esencial, conciernen solo a los siguientes puntos.

- 1.) La diferencia que usted hace entre juicios analíticos y sintéticos, así como la realidad de estos últimos.
- 2.) La pregunta *Quid juris?* Por su importancia, esta cuestión era digna de Kant y si se le da el alcance que usted mismo le ha dado, la pregunta que se plantea es cómo algo *a priori* puede aplicarse con certeza a algo *a posteriori*. La respuesta o *deducción* que usted nos proporciona en su obra es completamente satisfactoria, como corresponde a Kant. Pero si uno quiere desarrollar más este asunto y se pregunta, cómo un concepto *a priori* puede aplicarse a una intuición, aunque se trate de una intuición *a priori*, entonces la pregunta aun tiene que esperar a que el maestro, claro está, le de una respuesta satisfactoria.
- 3.) Destacar un nuevo tipo de ideas que llamo “ideas del entendimiento” y que aluden a la totalidad material, así como las ideas de la razón, que usted concibió, [17] aluden a la totalidad formal. Creo haber abierto por este medio un nuevo camino para responder la pregunta *Quid juris?* antes mencionada.

- 4.) La pregunta *Quid facti?* usted apenas parece tocarla. Sin embargo, me parece que es importante responderla satisfactoriamente debido al escepticismo de Hume.

Estos comentarios constituyen, en resumen, el contenido del manuscrito que me atrevo a presentarle. Hace tiempo que mis muy bondadosos amigos me apremian para dar a conocer estos escritos, pero de ninguna manera he querido complacerlos sin haberlos sometido a su invaluable juicio. Si un Kant no los encuentra del todo indignos de su empeño, no despreciará, con certeza, a quien se le acerca respetuosamente. Le contestará, lo instruirá en lo que esté equivocado, expresará su asentimiento, si lo encuentra digno del mismo y así lo hará doblemente feliz.

Su más humilde servidor y admirador

Salomon Maymon

Berlín, a 7 de abril de 1789.

Carta de Immanuel Kant a Salomon Maimon

AA 11: 48

24 de mayo de 1789

He intentado complacer sus muy nobles deseos en la medida de mis posibilidades y, aunque no me haya sido posible examinar completo su ensayo, encontrará noticias sobre la causa de esta omisión en la misiva dirigida al Sr. Herz. Ciertamente, no siento desprecio por ningún esfuerzo serio en el ámbito de la investigación racional y de interés para la humanidad, menos aún hacia un trabajo como el suyo que muestra, de hecho, un talento poco común en las ciencias más profundas.

Carta de Immanuel Kant a Marcus Herz

Königsberg, a 26 de mayo de 1789

Recibo cada carta suya, muy querido amigo, con verdadero placer. El noble sentimiento de gratitud por haber contribuido, aunque sea poco, al desarrollo de su destacado talento lo distingue a usted de la mayoría de mis estudiantes. Cuando uno está cerca de abandonar este mundo, qué mejor consuelo que ver que no se ha vivido en vano porque ha formado algunos, aunque pocos, hombres de bien.

Pero en qué estaba pensando, querido amigo, al enviarme un legajo tan extenso de las más sutiles investigaciones no solo para leerlas, sino [49] también para examinarlas; a mí, que a mis 66 años aun tengo una enorme carga de trabajo para realizar mis planes (por un lado, la entrega de la última parte de la crítica, es decir, de la Crítica del Juicio, que pronto debe aparecer; por otro lado, la redacción de un sistema de metafísica, tanto de la naturaleza como de las costumbres, conforme a las demandas críticas), que además muchas cartas que requieren aclaraciones específicas no me dan tregua y que, para rematar, he tenido siempre una salud inestable. Poco faltó para que devolviera el manuscrito con estas bien fundadas justificaciones. Sin embargo, bastó echarle un ojo para reconocer en seguida su importancia, que ninguno de mis críticos me ha comprendido tan bien a mí y a la pregunta central, y que son pocos los que poseen tanta agudeza para ese tipo de investigaciones profundas, como el Sr. Maimon. Esto me llevó a dejar su escrito para retomarlo cuando me desocupara, lo cual he podido conseguir hasta ahora y eso solo para revisar las dos primeras secciones, a las cuales me refiero ahora brevemente.

Le pido por favor que le haga saber esto al Sr. Maimon. Creo que está de más decir que esto no ha sido escrito para ser publicado.

Si entiendo bien, [esas secciones] buscan probar que, si el entendimiento tiene una relación normativa [*gesetzgebende*] con la intuición sensible (no solo con la empírica, sino también con la *a priori*), entonces él mismo tendría que ser el autor de estas formas sensibles o incluso también de la materia de las mismas, es decir, de los objetos, porque de otra manera la *quid juris* no podría ser respondida satisfactoriamente, lo cual bien podría suceder de acuerdo con principios Leibniz-Wolfianos, si uno les atribuye la opinión de que la

sensibilidad y el entendimiento no son específicamente distintos, sino que aquella, en cuanto conocimiento del mundo, le compete al entendimiento, simplemente con la diferencia de grado de conciencia, que en el primer tipo de representación es uno infinitamente pequeño, mientras que en el segundo es de una determinada magnitud (finita) y que la síntesis *a priori* tendría únicamente validez objetiva porque el entendimiento divino, del cual el nuestro sería solo parte, o como él lo expresa, sería uno mismo con el nuestro, aunque solamente de manera limitada, es decir, él mismo [50] sería el creador de las formas y de la posibilidad de las cosas del mundo (en sí mismas).

Dudo mucho que se trate de la opinión de Leibniz o de Wolf, incluso de que se pueda derivar efectivamente de sus definiciones de la sensibilidad en oposición al entendimiento. Quienes defienden su filosofía difícilmente admitirán que adoptan un espinozismo, porque las ideas del Sr. Maimon son, de hecho, espinozistas y podrían utilizarse perfectamente para refutar a los leibnizianos *ex concessis*.

La teoría del Sr. Maimon consiste fundamentalmente en la afirmación de un entendimiento (y, por cierto, el humano) no solo como una facultad de pensar, como el nuestro y quizás el de todos los seres creados, sino en el fondo como una facultad de intuir, para la cual pensar no es más que una forma de llevar a una conciencia clara la pluralidad de la intuición (que es oscura por nuestras limitaciones). Por el contrario, yo le atribuyo el concepto de un objeto en general (que no puede hallarse de ninguna manera en la más clara conciencia de nuestra intuición) al entendimiento, en cuanto facultad específica, es decir, la unidad sintética de la apercepción, solo mediante la cual se lleva la multiplicidad de la intuición (de la cual soy también en particular consciente) a una conciencia unificada, a la representación de un objeto en general (cuyo concepto se determina mediante esa multiplicidad).

Ahora bien, el Sr. Maimon pregunta cómo me explico la posibilidad de la concordancia de las intuiciones *a priori* con mis conceptos *a priori*, si cada uno en específico tiene un origen distinto, ya que si bien nos es dada como un *factum*, no se puede comprender su validez o la necesidad de la conformidad de dos formas de representación tan heterogéneas. Y a la inversa, cómo puedo prescribir la ley a la naturaleza, es decir, a los objetos mismos, a través, por ejemplo, de mi concepto de causa, cuya posibilidad en sí es sin embargo solo problemática. Finalmente, cómo puedo probar la necesidad de estas funciones del entendimiento, cuya existencia en él es también un mero *factum*, que no

obstante debe presuponerse, si se pretende someter las cosas a ellas, cualquiera que sea la forma en que se manifiesten.

A esto respondo: todo eso sucede en relación a una [51] experiencia-conocimiento que solo es posible bajo estas condiciones, por lo tanto, en un plano subjetivo, que no obstante es al mismo tiempo válido objetivamente, porque los objetos no son cosas en sí mismas, sino solo fenómenos [*Erscheinungen*], por ello, la forma en la que son dados también depende de nosotros, de nuestro entendimiento, conforme a lo que en ella es subjetivo, es decir, lo específico de nuestro tipo de intuición, por un lado, y conforme a la unificación de la multiplicidad en una conciencia, es decir, conforme al pensar del objeto y al conocimiento, por otro lado, de suerte que solo podemos tener experiencia de ellos bajo esas condiciones, por ende, si las intuiciones (de los objetos en cuanto fenómenos) no concordaran con ellas, no serían nada para nosotros, es decir, ningún objeto de conocimiento en absoluto, ya sea de nosotros mismos o de otras cosas.

De esta manera, puede probarse con claridad que, si podemos emitir juicios sintéticos *a priori*, esto solo le concierne a los objetos de la intuición en cuanto meros fenómenos [*Erscheinungen*]; que si fuéramos también capaces de una intuición intelectual (que, por ejemplo, los elementos infinitamente pequeños de los mismos fueran nómenos) la necesidad de esos juicios no podría, para nada, tener lugar conforme a la naturaleza de nuestro entendimiento, en el cual se encuentran conceptos como el de necesidad. Sería, entonces, solo un asunto de percepción que, por ejemplo, la suma de dos lados de un triángulo sea mayor al tercero y no que esta propiedad le corresponda necesariamente. Cómo es, empero, posible que una intuición sensible (como el espacio y el tiempo) sea forma de nuestra sensibilidad o que esas funciones del entendimiento, como las que desarrolla la lógica a partir del mismo, sean posibles; o cómo sucede que una forma concuerde con las otras en un conocimiento posible, es algo que ya no podemos seguir explicando de ninguna manera. Para ello, necesitaríamos tener todavía otra forma de intuición distinta a la que tenemos y otro entendimiento con el cual poder comparar el nuestro y con el cual cada quien representara con seguridad las cosas en sí mismas. Sin embargo, solo podemos juzgar cualquier otro entendimiento con el nuestro y así también cualquier otra intuición con la nuestra. Pero responder esta pregunta no es de ninguna manera necesario. Pues, si podemos probar que nuestro conocimiento de las cosas, incluso de la

experiencia, solo es posible bajo esas condiciones, entonces todos los demás [52] conceptos de cosas (que no estén condicionadas de esa manera) no solo son vacíos para nosotros y no pueden servir en lo absoluto para conocimiento alguno, sino que los datos de los sentidos para un conocimiento posible jamás representarían objetos sin ellas y ni siquiera alcanzarían aquella unidad de la conciencia que se requiere para el conocimiento de mí mismo (en cuanto objeto del sentido interno). No podría darme cuenta nunca de que los tengo [los datos de los sentidos] y, por consiguiente, no serían nada en absoluto para mí en cuanto ser cognoscente. Con todo, pueden (si me pienso como un animal) incitar continuamente en mí su juego regular, en cuanto representaciones, que estarían enlazadas, según leyes empíricas de la asociación, y de esta manera tendrían, asimismo, influjo en afecciones y apetitos [*Gefühl und Begehrungsvermögen*], sin que por esta vía reconozca absolutamente nada, ni siquiera mi estado, sin que sea consciente de mi existencia (suponiendo que aun tuviera conciencia de cada una de las representaciones pero no de la relación que tienen con la unidad de la representación de su objeto mediante la unidad sintética de la apercepción). — Es arriesgado conjeturar qué ideas han pasado por la cabeza de un hombre de pensamiento profundo que ni él mismo ha podido esclarecer del todo. No obstante, estoy plenamente convencido de que Leibniz no tenía en mente con su armonía preestablecida (que generalizó mucho, al igual que Baumgarten siguiéndolo en su Cosmología) la armonía de dos entidades distintas, a saber, los sentidos y el entendimiento, sino de dos facultades precisamente de la misma entidad, en la cual sensibilidad y entendimiento concuerdan y dan pie al conocimiento empírico [*Erfahrungserkenntnisse*]. Si quiséramos juzgar sobre su origen, a pesar de que una indagación de esta naturaleza se encuentra totalmente fuera del alcance de la razón humana, no podríamos alegar ningún otro fundamento más que el divino creador, si bien podemos explicar perfectamente mediante ellas el poder de juzgar *a priori* (esto es la *quid juris*), toda vez que nos son dadas.

Con esto debo darme por satisfecho y no puedo entrar en más detalles debido al poco tiempo con el que cuento. Solo hago notar que no es necesario aceptar con el Sr. Maimon las ideas del entendimiento. En el concepto de una circunferencia solo es pensado que todas las líneas rectas trazadas desde ella misma hacia un punto determinado (el centro) son iguales. Esto es una mera función lógica de la [53] universalidad del juicio, en el cual el concepto de una línea constituye el sujeto y solo significa *cualquier* línea que pueda ser

trazada en un plano desde un punto dado y no la totalidad de las líneas, pues de no ser así, cada línea sería con el mismo derecho una idea del entendimiento, porque comprende a todas las líneas como partes que pueden ser pensadas en ella entre dos puntos cualesquiera solo pensados, cuyo conjunto asimismo crece al infinito. Que esta línea pueda dividirse al infinito no hace de ella todavía una idea, pues solo significa la continuidad de la división que no puede ser detenida de ninguna manera por el tamaño de la línea. Pero, considerar esta división al infinito en su totalidad y, por ello, como acabada, es una idea de la razón de una absoluta totalidad de condiciones (de la composición) que se exige de un objeto de los sentidos, lo cual es imposible, porque lo incondicionado no puede hallarse de ninguna manera en los fenómenos.

Tampoco es meramente problemática la posibilidad de un círculo desde la perspectiva de una proposición práctica, por ejemplo, “trazar un círculo mediante el movimiento de una línea recta en torno a un punto fijo”, sino que es dada en la definición misma mediante la cual es construido, es decir, representado en la intuición, no ciertamente en el papel (empíricamente), sino en la imaginación (*a priori*). Pues, en cualquier momento puedo dibujar a mano libre con gis un círculo en el pizarrón, colocar un punto en él y así demostrar perfectamente todas las propiedades del círculo, presuponiendo la (así llamada) definición nominal, que de hecho es una definición real, aun cuando no coincida con un círculo trazado mediante la rotación de una línea recta fija a un punto. Asumo que los puntos de la circunferencia están a la misma distancia del centro. La proposición “traza un círculo” es un corolario práctico de la definición (o del llamado “postulado”) que no podría ser exigido en absoluto si la posibilidad, e incluso el tipo de posibilidad de la figura, no estuvieran ya dados en la definición.

Con respecto a la explicación de una línea recta, no puede darse adecuadamente a través de la identidad de la dirección de todas sus partes, ya que el concepto de dirección (como una línea recta, mediante la cual debe distinguirse el movimiento, sin considerar su dimensión) [54] presupone ya aquel concepto. Pero estas son nimiedades.

Por lo demás, el escrito del Sr. Maimon contiene tantas agudas observaciones que podría muy bien haberlo publicado, causando una impresión favorable y también sin contradecirme en lo más mínimo, aunque él tome un camino muy distinto al mío. Pues, con todo, está de acuerdo conmigo en que se tiene que

emprender una reforma del establecimiento de los principios metafísicos, de cuya necesidad solo unos cuantos están convencidos. Sin embargo, querido amigo, su solicitud de acompañar la publicación de esta obra con una ponderación mía no es viable, ya que una buena parte de la misma se dirige en mi contra. —Esta es mi opinión, si este escrito se publicara. Pero si quieren un consejo con respecto a sus planes de publicarlo así como está y suponiendo que al Sr. Maimon no le es indiferente ser comprendido del todo, considero que debería emplear el tiempo que toma la edición para ofrecer una obra completa en la que no solo deje en claro cómo entiende los principios del conocimiento *a priori*, sino también cuáles son las consecuencias de su sistema con respecto a la solución de las tareas de la razón pura, que constituye lo esencial de los fines de la metafísica. En donde las antinomias de la razón pura puedan, pues, proporcionar una buena piedra de toque, que quizá lo convenza de que no se puede aceptar que el entendimiento humano sea de la misma especie que el divino y que solo se distingue de aquel por las limitaciones, es decir, conforme al grado; que no se puede ver en él, como en aquel, una facultad de intuir, sino solo de pensar, la cual necesita enteramente el auxilio, o mejor aún, la materia, de una facultad (receptiva) de intuir completamente distinta para generar conocimiento y que las antinomias nunca se resolverán mientras no se deduzca la posibilidad de los enunciados sintéticos *a priori* de acuerdo con mis principios, puesto que la intuición solo nos facilita fenómenos [*Erscheinungen*] y la cosa misma es un mero concepto de la razón, de cuya confusión surgen completamente las antinomias.

Sigo siendo, como siempre, su fiel servidor y amigo

I. Kant

El 24 de mayo, envié por correo un paquete envuelto en tela verde encerada, dirigido a usted bajo el rótulo H. D. M., el cual contiene el manuscrito del Sr. Maymon.

Recibido: 08/07/2023

Aceptado: 13/09/2023



Recensiones

Reseña de Gustavo Leyva (Ed.): *Guía Comares de Immanuel Kant*. Granada, Comares, 2023, 712 pp. ISBN: 978-84-1369-582-2

PEDRO BOUZA BERNÁRDEZ¹

La *Guía Comares de Immanuel Kant* es el decimocuarto y último volumen publicado de una colección dirigida por el filósofo Juan Antonio Nicolás Marín. Esta colección, que viene siendo editada por la casa editorial granadina desde hace más de una década, incluye autores fundamentales de la historia de la filosofía como Nietzsche, Heidegger, Zubiri o Platón. Ante tal elenco de figuras, es motivo de celebración que haya salido por fin a la luz un volumen dedicado al que sigue siendo hoy en día un autor fundamental para comprender los vaivenes de esa modernidad en la que aún nos hallamos inmersos. Nos encontramos ante un volumen muy extenso cuyo carácter enciclopédico queda demostrado no sólo por la cantidad de autores de referencia que participan, sino también por la amplia gama de temas, problemas y debates de los que se ocupa con relación al sistema filosófico kantiano. La obra, editada y presentada por Gustavo Leyva, cuenta con veintiocho trabajos clasificados en cinco grandes apartados temáticos, una ‘Tabla cronológica de la vida y obras de Kant’ y una ‘Bibliografía selecta’, y su finalidad, en palabras del editor, es ser útil tanto para quien se adentra en los estudios kantianos como para quién ha recorrido ya un largo camino en los mismos (*cf.* p. XVII).

El primero de estos apartados, I) Vida de Kant y orígenes de la filosofía crítica (pp. 3-73), incluye cuatro ensayos centrados en la biografía tanto personal como intelectual del autor. En “Vida de Kant”, Dulce María Granja Castro ofrece una serie de datos de sumo interés acerca del entorno en el que se crio y vivió Kant, relacionados con su ciudad natal, Königsberg, así como sobre su infancia, educación, y carrera académica, incluyendo el episodio de censura que le acarreó, ya hacia el final de su vida, la publicación del texto *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1792). Manuel

¹ Universidad de Santiago de Compostela. Contacto: pedro.bouza@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1489-8504>.

Sánchez Rodríguez analiza en “Las raíces filosóficas de Kant: Rousseau, Hume y Leibniz” la influencia que cada uno de estos tres autores tuvo en el filósofo alemán, tanto de forma positiva, como la crítica humeana al conocimiento o el proyecto práctico-moral rousseauiano, como negativa, en el caso su enfrentamiento contra la metafísica dogmática de Leibniz y Wolff. En su ensayo “Immanuel Kant: el período precrítico (1747-1770)”, María Xesús Vázquez Lobeiras explica el origen de la división de la obra de Kant en período precrítico y período crítico, que coincide con el despertar del interés por la investigación histórico-evolutiva de su pensamiento, para, a continuación, centrarse en el período precrítico (1747-1770) destacando el irenismo kantiano o la voluntad explícita de mediación en las disputas intelectuales de su tiempo. Finalmente, el trabajo de Pedro Jesús Teruel, “Noción, sentido y ubicación sistemática de la ciencia en el itinerario filosófico de Kant”, explora la presencia que los estudios científicos tuvieron a lo largo de la vida de Kant y su contribución a ciertos campos como la medicina y la química, así como la ubicación sistemática de aquellos en la filosofía transcendental.

La siguiente sección, II) Filosofía teórica (pp. 77-220), engloba un total de ocho ensayos dedicados a las cuestiones centrales del idealismo transcendental, que constituyen el núcleo de la *Crítica de la razón pura*. Se abre con un trabajo de Álvaro Peláez Cedrés titulado “La filosofía de las matemáticas de Kant”. El autor comienza situando el estado actual de las investigaciones acerca de la filosofía de las matemáticas en Kant para a continuación revisar las principales tesis del filósofo acerca de las características del conocimiento matemático (necesidad, aprioricidad y completa exactitud de sus definiciones).

Los siguientes dos ensayos están dedicados a la deducción transcendental de las categorías: “Validez objetiva de las categorías y restricción de la experiencia: la Deducción transcendental en KrV B 129-269”, de Gonzalo Serrano, y “El Principio de la apercepción y la estructura de la argumentación de la Deducción B”, traducido del original en alemán por su mismo autor, Mario Caimi. En el primero, Serrano revisa los principales hitos de la deducción transcendental según la versión de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* considerando dos grandes apartados, de acuerdo con la ya común división del argumento: de los párrafos 15 al 20, se exploran nociones como la de síntesis, apercepción y forma del juicio; del

parágrafo 21 al 27, se expone la restricción del uso de las categorías del entendimiento y sus consecuencias para el establecimiento de los límites del conocimiento humano, así como los distintos niveles de síntesis categorial que Kant indica. Mario Caimi, por su parte, confronta precisamente las dificultades estructurales de la división empleada por Serrano como guía. Según su interpretación, al contemplar la deducción como el despliegue progresivo del principio de apercepción con el que se inicia, puede demostrarse que conserva la misma dirección y coherencia en todas sus partes, refutando con ello los argumentos a favor de una posible cisura en el texto.

El siguiente trabajo, “La concepción kantiana del Yo”, de Claudia Jáuregui, profundiza en el problema de la subjetividad en Kant, con el objetivo de analizar algunas de las paradojas y desafíos que presenta la novedosa concepción kantiana del yo en relación con su identidad y representabilidad. En “Kant y el escepticismo”, Luis Eduardo Hoyos establece tres momentos en la discusión de Kant con las tesis escépticas: la argumentación del filósofo contra la duda cartesiana acerca de los objetos del mundo externo; la respuesta de Kant al escepticismo humeano en torno a la noción de causalidad; la relación del autor con el método escéptico de la antigüedad a través del uso de las antinomias. A continuación, Julia Muñoz Velasco realiza en “La “dialéctica trascendental”” una lectura de los principales argumentos de este texto en la que comparte alguno de los debates más relevantes en el panorama de los estudios kantianos reciente. Cabe destacar la amplia bibliografía que acompaña el trabajo, que actualiza y enriquece sobremanera uno de los pasajes más amplios de la primera *Crítica*.

El apartado dedicado a la filosofía teórica de Kant concluye con dos artículos traducidos del alemán por el editor de este volumen, Gustavo Leyva. En “El *Opus Postumum* de Kant”, Eckart Föster realiza una breve, aunque densa, descripción de algunas de las ideas fundamentales desarrolladas por Kant en el manuscrito que elaboró en sus últimos años. El último artículo se titula “El “Contextualismo” de Kant. Sobre la lógica del hacer de la experiencia según Kant”, donde Thomas Sören Hoffmann define como ‘contexto’ lo que, según él, es el objeto mismo de reflexión de la crítica del conocimiento en Kant: el espacio de mediación o la lógica de producción donde lo que se tiene en primer lugar como experiencia sensible, al modo de

Hume, acaba por constituirse propiamente como experiencia, esto es, como conocimiento objetivamente validado en y a través de ese contexto general.

En el apartado III) Filosofía práctica y de la historia (pp. 223-378) se abordan tanto aspectos de la ética como de la política y el derecho en Kant. En el primer trabajo, titulado “La noción de sujeto en Kant: autoconciencia, autoconocimiento y conciencia moral” de Eduardo Molina, se presenta de nuevo el problema del yo kantiano, aunque orientado esta vez hacia la comprensión de la conciencia moral como una forma de autoconciencia para el ámbito práctico con la que se completaría la compleja teoría kantiana de la subjetividad. El siguiente ensayo, “La ética de Kant”, Fabiola Rivera Castro realiza una aproximación a las principales ideas de la ética kantiana expuestas en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, anticipando además algunos de los temas que Kant trata en otros escritos morales. A continuación, en “Amor y respeto en la Doctrina de la Virtud”, de Marcia W. Baron y traducido del inglés por Gustavo Leyva, se expone el problema de la contraposición que Kant realiza en el texto indicado entre los deberes de amor y los deberes de respeto. Mediante finas argumentaciones, Baron hace ver que dicha diferencia, sino inconsistente, puede al menos ser paliada, ofreciendo así una interpretación acerca de la significación moral del respeto y el deber que va más allá del sentido negativo y restrictivo que parece dominar en Kant.

Entre los trabajos que se ocupan de la política y el derecho kantianos se incluye, en primer lugar, “Filosofía del Derecho y del Estado”, de Gustavo Leyva. El autor realiza una minuciosa reconstrucción de las tesis capitales del texto sobre la Doctrina del Derecho de Kant, transitando desde la noción kantiana de Derecho Privado y la propiedad hasta el Derecho Público, donde se aborda el problema del Estado, su forma y tipo de ciudadanos, incluyendo también el Derecho de Gentes y, finalmente, el Derecho Cosmopolita. A continuación, Nuria Sánchez Madrid presenta en “Kant y la filosofía política de las relaciones internacionales” un balance sobre la teoría de Kant acerca de las relaciones entre Estados, centrándose sobre todo en aquellos casos que surgen al considerar las comunidades poseedoras de un Estado civil y aquellas otras comunidades ‘salvajes’ con las cuales no sería legítimo, según Kant, establecer ninguna forma de relación política y comercial de tipo colonial, de acuerdo al marco jurídico ideal del derecho cosmopolita. El penúltimo trabajo de esta sección, “Kant y la Ilustración: concepto, problemas, debates”, de

Ileana P. Beade, traza las principales líneas de debate acerca de la concepción kantiana de Ilustración, poniendo el foco en el uso privado y el uso público de la razón, el conflicto surgido entre el mantenimiento del orden civil y la libertad de pensamiento. Finalmente, Matthias Lutz-Bachmann, traducido del alemán por Gustavo Leyva, realiza en “Una introducción a la “Idea para una Historia Universal desde un punto de vista cosmopolita” de Kant (1784)” una extensa lectura de las nueve proposiciones que constituyen este texto donde polemiza contra algunos de los argumentos que ofrece Kant, ofreciendo de esta manera una imagen de la filosofía kantiana de la historia a la vez completa y asequible para cualquier lector, que se completa con una amplia y muy útil bibliografía.

En la siguiente sección se reúnen cinco ensayos dedicados a la IV) Estética, Antropología, Geografía y Religión (pp. 381-477) en el pensamiento de Kant. En primer lugar, se presenta póstumamente el trabajo de Jacinto Rivera de Rosales, titulado “Estética y teleología: La *Crítica de la Facultad de Juzgar*”, donde se tratan de forma sumaria e introductoria las principales tesis que Kant explora en la tercera *Crítica* al respecto de lo bello y el juicio teleológico. A continuación, Pablo Oyarzun explora con gran agudeza en “Kant: las bellas artes” el debate acerca de la noción kantiana de arte bella tanto desde el punto de vista de su naturaleza como de su producción, para lo cual se hace imprescindible tratar el concepto kantiano de ‘genio’. Gustavo Leyva traduce del alemán el siguiente texto de Reinhard Brandt, “La Antropología Pragmática y la autodeterminación del ser humano en Kant”. El autor problematiza el motivo fundamental de Kant a la hora de elaborar una ‘antropología’ y su objetivo de describir no sólo aquello que es o puede llegar a ser el ser humano, sino, y más importante aún, qué es lo que debe ser, es decir, aquello a lo que está (auto)determinado. En el siguiente trabajo, “Kant y la geografía”, Vicente Durán Casas nos presenta una descripción de la *Geografía física* de Kant, al tiempo que explora una de las facetas menos estudiadas del filósofo de Königsberg, a pesar de haber sido un pionero en la introducción de la geografía como disciplina autónoma en la universidad. Por último, Bernd Dörflinger, traducido del alemán por Gustavo Leyva, explora en “La preminencia de la Religión de la Razón sobre las Religiones históricas en Kant” los argumentos kantianos acerca del lugar que la fe y la divinidad pueden ocupar dentro del sistema de la razón práctica pura como supuestos de la racionalidad moral. El autor aborda también los argumentos que ofrece

Kant en favor de esta religión de la razón, superior al resto de religiones históricas gracias a su universalidad y necesidad.

La quinta y última de las secciones de esta *Guía*, V) Líneas de recepción (pp. 481-560), se compone de los siguientes cuatro trabajos: “La primera recepción de la filosofía trascendental de Kant”, de Rogelio Rovira; “Kant y la filosofía analítica”, de Efraín Lazos; “Kant y la filosofía contemporánea de la mente”, de Pedro Stepanenko; “Recepción de Kant en el siglo XX”, de Jesús Conill. En su artículo, Rogelio Rovira se encarga de clasificar un amplio número de autores según su posición como detractores o defensores de las tesis kantianas, visibilizando el panorama de la denominada la ‘*aetas kantiana*’ surgida tras la publicación, en 1781, de la *Crítica de la razón pura*. Los restantes trabajos centran su atención en la recepción del pensamiento de Kant durante el siglo XX, haciendo hincapié en una u otra tradición filosófica. En el caso de Efraín Lazos, su investigación se centra en la presencia de Kant a lo largo de la historia de la filosofía analítica, desde Frege hasta Langton. Por su parte, Pedro Stepanenko analiza con detalle los principales debates surgidos en el seno de la filosofía de la mente en la que la filosofía kantiana juega un papel fundamental, tal y como el problema de la conceptualidad o la teoría kantiana del yo. Finalmente, Jesús Conill amplía la historia de las influencias de la filosofía trascendental, recogiendo momentos y autores señalados de los siglos XIX y XX, como Cassirer, Heidegger, la filosofía moral y política de Apel, Habermas y Rawls y, por último, la recepción de Kant dentro del ámbito de habla hispana.

La *Guía* concluye con una detallada Tabla cronológica de la vida y obras de Immanuel de Kant (pp. 561-605) y una Bibliografía selecta (pp. 607-693) elaboradas por el editor del volumen, Gustavo Leyva. La tabla enmarca la vida y obra de Kant en su contexto histórico y cultural y la bibliografía aparece organizada según los grandes temas del pensamiento de Kant, ofreciendo también la referencia de obras de consulta de índole diversa (biografías, bibliografías, diccionarios, obras introductorias, recursos digitales, revistas académicas y asociaciones kantianas). Asimismo, aparecen recogidas en el listado las principales traducciones al castellano de las obras de Kant. Sin duda, con estos dos últimos apartados la *Guía Comares de Immanuel Kant* se convierte en una adición esencial para la biblioteca de aquellos lectores, especializados o no, que deseen adentrarse en el complejo

pensamiento de Immanuel Kant, un autor cuya presencia es y será siendo indispensable para el ejercicio de la reflexión filosófica.

**Reseña de Paula Mariel Órdenes Azúa: *Teleologische Erhabenheit der Vernunft bei Kant. Ein paradoxer Beweis der Einheit der Vernunft aus der Dualität des Erhabenen*,
Berlín/Boston, Walter de Gruyter, 253 pp. ISBN: 978-3-11-099132-1**

PABLO GENAZZANO¹

En las últimas décadas se ha podido apreciar un gran interés por una de las grandes categorías que, prácticamente desde sus inicios, ha constituido la disciplina de la estética: el *sentimiento de lo sublime*. En manos de filósofos como Derrida, De Man o Lyotard esta categoría estética se había convertido en una suerte de instrumento para deconstruir los fundamentos clásicos de esta disciplina filosófica, los cuales sólo parecían tener como objeto el placer, lo bello y lo perfecto. Naturalmente, uno de los momentos históricos cardinales que sirvieron para la investigación de la categoría estética de lo sublime fue la filosofía kantiana, concretamente la “Analítica de lo sublime”, un ‘mero apéndice’ de la *Crítica de la capacidad de juzgar*, obra que supuestamente debería servir de ‘tránsito’ y ‘unidad’ entre los dos grandes objetos de la razón humana: naturaleza y libertad.

Dentro de los estudios kantianos, en gran parte desligados de corrientes deconstructivistas y con el objetivo de desentrañar la verdad de la filosofía kantiana, ha emergido cierta tradición de estudios dedicados a la interpretación de la “Analítica de lo sublime”. Este tipo de estudios está dividido por dos corrientes. Por un lado, intérpretes como Paul Guyer, Robert Clewis y Birgit Recki —por mencionar algunas figuras del kantismo actual— acentúan el papel de la libertad y de la razón práctica en el sentimiento de lo sublime; se centran en lo ‘Sublime dinámico’. Por otro lado, intérpretes como Christine Pries y Rachel Zuckert acentúan el papel de la razón teórica en este sentimiento; para éstos, el momento esencial de la “Analítica de lo sublime” se encuentra en su primera sección: lo ‘Sublime matemático’. Como se puede

¹ Universität Potsdam. Contacto: pabloadriangenazzano@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4397-9998>.

apreciar, ambos tipos de interpretación están sintomáticamente condicionados por la escisión constitutiva de la razón entre su dimensión teórica y práctica, justamente la escisión que Kant quería suturar con la tercera *Crítica*.

La gran aportación de la investigación de Paula Órdenes ha sido la de demostrar la *unidad de la razón a partir del sentimiento de lo sublime*. Esta aportación es original en el método, pues ya no se plantea la clásica pregunta sobre el lugar de lo sublime en la tercera *Crítica*. La autora invierte la perspectiva e intenta *demostrar paradójicamente* la unidad de la razón en la teoría de lo sublime. Con esta metodología, la autora no sólo muestra la unidad filosófica de lo sublime, unificando así las dos corrientes mencionadas; además, responde a una de las cuestiones más fundamentales y con más transcendencia de la filosofía kantiana, a saber, la de la unidad de la razón. Como se aprecia, esta investigación está planteada contra aquellas lecturas que desvalorizan la importancia de lo sublime, como por ejemplo la de Guyer, quien llegó a afirmar que el sentimiento de lo sublime debía ser excluido de la filosofía kantiana si uno debía ser consecuente con ella. Por ello, este libro es de interés para los estudiosos tanto de la estética como de la filosofía kantiana en general.

Más allá de estas cuestiones intrínsecas a la estética y filosofía kantianas, cabe mencionar que la autora también enmarca su interpretación de lo sublime kantiano en el marco de discusiones contemporáneas. Debates analíticos sobre el conceptualismo, coherentismo o no-conceptualismo de la filosofía kantiana y cuestiones políticas como la posible relación de lo sublime kantiano con la estética del nacionalsocialismo encuentran en esta investigación una justa reflexión filosófica.

Para que los lectores puedan hacerse una idea general del recorrido de la investigación y de cómo la autora articula la tesis mencionada, esta reseña está dividida en dos partes: tras un resumen del libro, pasaré a consideraciones con las que se podría complementar.

En el primer capítulo son planteados los aspectos generales relativos a la tesis de la investigación. Con el propósito de demostrar la unidad de la razón a partir de la “Analítica de lo sublime” la autora tematiza su doble uso, el teórico y el práctico. En vistas a este doble uso de la razón y su intento de unificación en la tercera *Crítica* la autora considera la dualidad matemática y dinámica de lo sublime. Aquí lo sublime es caracterizado como un *modelo*

paradójico del tránsito entre naturaleza y libertad en el cual la unidad de la razón deviene sentida. En este primer capítulo se hace ya mención del concepto de ‘subrepción’, un concepto clave de la investigación y de la “Analítica de lo sublime”. El concepto de subrepción es interpretado por la autora como el momento del juicio estético en el que la dimensión teórica y práctica de la razón devienen unificadas de modo ‘dialéctico’, siendo al mismo tiempo la última causa de que el juicio estético de lo sublime no requiera deducción.

Además del esbozo general de esta tesis, en este primer capítulo se encuentra un excelente y detallado repaso bibliográfico dividido según los problemas que presenta lo sublime. Una gran cantidad de artículos y libros son organizados según seis aspectos: i) el origen histórico de la teoría kantiana de lo sublime; ii) su estatuto como juicio estético puro; iii) la cuestión del objeto sublime como tal; iv) su lugar en la arquitectónica del sistema kantiano; v) su relación con la naturaleza metafísica de la razón humana; vi) y el desarrollo de esta categoría fuera del marco kantiano. La investigación de Órdenes se centra principalmente en el segundo, tercer, cuarto y quinto aspecto.

El segundo capítulo es una genealogía de la división general de la “Analítica de lo sublime” en una parte matemática y dinámica, división prácticamente sin tematizar tanto en los estudios estéticos como generales sobre Kant. Aquello que Kant denomina ‘disposición’ [*Stimmung*] de la imaginación es investigado en el marco de la *Crítica de la razón pura*. El concepto clave aquí es el de *síntesis*. Tras la exposición del concepto de síntesis en las dos versiones de la “Deducción de las categorías” se llega a la conclusión de que en lo sublime matemático la imaginación elabora una ‘síntesis homogénea’ entre dos elementos cuya similitud se basa en la imposibilidad de ser representados: la ‘totalidad del objeto’ dada estéticamente en la intuición sensible y la ‘idea de totalidad’ que la razón teórica es capaz de concebir. En el caso de lo sublime dinámico, la síntesis de la imaginación es ‘heterogénea’, pues ella unifica dos elementos distintos: la naturaleza como un factor sensible y la libertad como otro suprasensible son ligados y unificados en esta experiencia.

El problema de la tensión entre lo sensible y lo inteligible se desarrolla orgánicamente en el tercer capítulo del libro, en el que se estudia la naturaleza del juicio estético de lo sublime. En este capítulo, lo específicamente estético

de lo sublime sale a la luz en su diferencia con lo bello: la autora destaca que, a diferencia de lo bello, el sentimiento de lo sublime tiene un ‘carácter paradójico’, pues se constituye mediante una ambivalencia entre placer y displacer. Basándose en las consideraciones del capítulo anterior, la autora distingue y analiza ambos momentos estéticos en su singularidad y unidad final: el displacer surge de un ‘colapso de la síntesis’ que la imaginación busca en la conjunción de su aprehensión estética. Este aspecto negativo, que se revela como algo contrario a la finalidad de la naturaleza [*zweckwidrig*], deviene de modo paradójico una fuente de placer, pues precisamente el fracaso de la imaginación en su intento de comprender la pluralidad sensible bajo una unidad se revela al mismo tiempo como la exposición de una idea de la razón.

El cuarto capítulo tiene una función casi instrumental, pues en él se analiza el uso teórico y práctico de la razón a partir de, respectivamente, la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, así como su unificación teleológica en la tercera *Crítica*, lo que le permitirá a la autora, ya en el quinto capítulo del libro, exponer su tesis sobre la unidad de la razón en lo sublime. Lo más importante de este cuarto capítulo es la defensa de una *visión orgánica de la razón*, pues la unidad teleológica de la razón es lo que de modo dialéctico se revela en el sentimiento de lo sublime.

El quinto y último capítulo del libro es la exposición concreta de la tesis de la investigación. La dualidad de la razón en su doble uso teórico-práctico es puesta en conexión con la dualidad de lo sublime en su dimensión matemática y dinámica. Lo sublime matemático, en tanto que está en conexión con la ‘capacidad de conocer’ [*Erkenntnisvermögen*] de la razón, es, según la autora, la confirmación de nuestra ‘disposición natural para la metafísica’. Lo sublime dinámico, en tanto que se funda en la ‘capacidad volitiva’ [*Begehrungsvermögen*] de la razón, es por su parte el sentimiento de la determinabilidad de la libertad de la razón. El tratamiento de esta dimensión práctica tiene también el objetivo de refutar los intentos de identificar lo sublime con el sentimiento moral, concretamente con el ‘respeto’ [*Achtung*] por la ley. Frente a autores como Robert Clewis y Melissa McBay Merrit, Paula Órdenes, si bien reconoce el factor moral de lo sublime, no lo reduce al sentimiento de respeto, sino que lo enmarca dentro de los límites estéticos de la *Crítica de la capacidad de juzgar*. En definitiva, el sustrato suprasensible que yace en la base de la naturaleza y es contenido en

la razón práctica bajo el nombre de libertad son revelados en lo sublime. La paradoja de este sentimiento, concluye la autora, no es únicamente el encuentro de lo sensible con lo suprasensible en el sujeto trascendental, sino, más allá de ello, la paradoja es también la búsqueda y el afán por algo en la exterioridad sensible que sólo en la interioridad puede ser encontrado.

Hasta aquí el contenido y la articulación general de la tesis de la investigación. Con el fin de reforzar el carácter paradójico de lo sublime que Paula Órdenes presenta y de indicar de qué modo podrían desarrollarse sus consideraciones me gustaría hacer unas breves indicaciones sobre el problema de lo sublime antes de su tratamiento trascendental por parte de Kant. El carácter paradójico de lo sublime ya fue advertido por el mismo Lessing. Cuando él envió sus notas sobre la *Enquiry* de Burke a su amigo Mendelssohn, uno de los aspectos que puso de relieve fue que lo sublime consistiera en un sentimiento mixto entre placer y displacer. Con otras palabras, a Lessing le era incomprensible que la percepción de un objeto negativo e imperfecto produjera un placer.

En un primer momento, concretamente en la primera edición de la *Rapsodia* (1761), Mendelssohn se excusa por no haber dado una explicación correcta y adecuada a este problema. No es sino hasta la segunda edición (1771) de este pequeño escrito que él puede formular una solución al problema de cómo un objeto imperfecto puede devenir fuente de placer. La solución que Mendelssohn propuso no fue sino el desarrollo sistemático de la solución que el mismo Lessing le había propuesto. Lessing sostiene que en cada ‘aborrecimiento’ devenimos al mismo tiempo conscientes de un ‘mayor grado de nuestra realidad’, por lo que esta conciencia no puede ser sino agradable. Por consecuencia, ‘todas las pasiones, también las más desagradables, son agradables en tanto que pasiones’. Puesto que Mendelssohn hizo pública esta idea en la segunda edición de la *Rapsodia*, es muy probable que Kant se hubiera basado en él, pues Mendelssohn fue el filósofo más popular en Alemania entre la muerte de C. Wolff y la publicación de la *Crítica de la razón pura*. Es en esta discusión donde el carácter paradójico de lo sublime kantiano encuentra su prehistoria.

Aparte de la prehistoria de la condición paradójica de lo sublime me gustaría indicar otro asunto que la autora aborda pero que, a mi juicio, no ha sido tratado en profundidad en la bibliografía dedicada a lo sublime kantiano. La autora hace constante énfasis en el hecho de que el displacer del

sentimiento de lo sublime tenga dos fuentes: si bien por un lado el *displacer* surge en la apreciación reflexiva del objeto —razón por la cual es calificado como algo ‘contrario a fin’— hay ciertos pasajes de la “Analítica” en los que el origen del *displacer* es ubicado en la razón.

Esta ambigüedad en el origen del sentimiento de *displacer* es una de las grandes inconsistencias de la “Analítica de lo sublime”. Esta ambigüedad en modo alguno es algo casual, sino que indica una de las grandes debilidades de esta sección de la tercera *Crítica*. En los estudios kantianos existe una discusión en torno a dos cuestiones relativas a *elementos estéticos negativos*: por un lado, se suele preguntar si fenómenos estéticos como *lo feo* se dejan integrar en el marco estético kantiano; por otro, hay muchos autores que denuncian la falta de un fundamento trascendental del *sentimiento de displacer*. Lamentablemente, los autores dedicados a lo sublime no suelen prestar atención a estas cuestiones, así como muchos de aquellos y aquellas que abordan las cuestiones del *displacer* y de lo feo rara vez prestan atención a la categoría de lo sublime. No obstante, la ambigüedad del origen del *displacer* claramente detectada por Paula Órdenes es, a mi juicio, un reflejo las dificultades filosóficas que conlleva la fundamentación de elementos estéticos negativos. Con otras palabras: la oscilación del origen del *displacer* entre naturaleza y razón es un síntoma de las dificultades que suponen elementos estéticos negativos dentro del paradigma trascendental.

Ambos aspectos mencionados, a saber, la prehistoria del carácter paradójico de lo sublime kantiano y la cuestión del estatuto trascendental de una estética negativa, son cuestiones que quedan fuera del marco metodológico de la investigación de Paula Órdenes. Una reflexión concreta de ambos aspectos es, creo yo, una tarea todavía pendiente. A pesar de ello, el libro aquí presentado constituye sin duda alguna una base excelente para su adecuada resolución.

Reseña de María del Rosario Acosta López y J. Colin McQuillan (Eds.): *Critique in German philosophy. From Kant to critical theory*, Albany, SUNY Press, 2020, 446 pp. ISBN: 978-1-43-848026-8

MIGUEL ALEJANDRO HERSZENBAUN¹

El libro editado por María del Rosario Acosta López y J. Colin McQuillan intitulado *Critique in German philosophy. From Kant to critical theory* consta de 19 capítulos escritos por distintos autores y precedido por una introducción que presenta el hilo conductor de la obra.

En este capítulo introductorio escrito por los editores se da cuenta de un breve resumen de cada uno de los capítulos y del recorrido que se presentará en el volumen. Allí se expresa el hilo conductor del libro —la noción de *crítica*—, su origen pre-kantiano, su recepción en Kant, el idealismo alemán, y sus posteriores recepciones y alteraciones, tanto en el romanticismo alemán, en Hegel, Marx y Nietzsche, como en el neokantismo, la fenomenología y la teoría crítica.

En el capítulo 1 “The Struggle between Dogmatism and Skepticism in the Prussian Academy. A Precedent for Kantian Critique”, Catalina González se propone introducir la noción kantiana de crítica en el contexto del debate sobre el escepticismo en la Academia de ciencias de Berlín. Según la autora, la Academia de Berlín se encontraba preocupada tanto por el escepticismo como por el dogmatismo. En este contexto, la Academia busca abordar el escepticismo en un intento de apropiarse de algunas de sus técnicas con el objetivo de ganar un terreno intermedio entre estos dos extremos y así preservar el lugar de la filosofía ilustrada. El abordaje que la Academia hace del escepticismo llevó a popularizarlo, pero al mismo tiempo también a disolver los límites entre escepticismo y dogmatismo. En el contexto de estas indagaciones filosóficas, la autora se ocupará de la obra antiescéptica de Jean-Pierre de Crousaz. Según la autora, la obra de Crousaz supone el uso de

¹ Facultad de Derecho, CONICET-UNIFE/Universidad de Buenos Aires. Contacto: herszen@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6396-5200>.

ciertos argumentos o estrategias escépticas, sólo que esta vez dirigidas contra el propio escepticismo. Este uso recursivo del escepticismo da origen, según la autora, a la actitud crítica kantiana. Y, así como en la Academia, en la filosofía crítica también se daría esta fusión de dogmatismo y escepticismo para dar lugar a un nuevo terreno para resolver las disputas filosóficas y religiosas.

En el capítulo 2 “Pure Sensibility as a Source of Corruption. Kant’s Critique of Metaphysics in the *Inaugural Dissertation* and *Critique of pure Reason*”, Karin de Boer se propone analizar la noción de *crítica* en la obra de Kant, sosteniendo como hipótesis cierta continuidad entre el período pre-crítico (especialmente, en la *Dissertatio*) y la *Crítica de la razón pura*. De Boer explica que en la *Dissertatio* Kant se propone presentar una ciencia propedéutica para la metafísica. Esta ciencia tiene como objeto mostrar que los principios de la sensibilidad no deben ser aplicados al conocimiento puramente intelectual de los objetos de la razón pura. Así, distinguiendo el significado intelectual del significado sensorial de ciertos conceptos, se puede resguardar el núcleo estrictamente conceptual de la metafísica. Los errores de la metafísica serían explicados por la contaminación que produce el uso indebido de los principios de la sensibilidad en el terreno de lo que debería ser conocido por medios puramente intelectuales. Esta concepción de la *crítica* no es abandonada por completo en la *Crítica de la razón pura*. De hecho, de Boer sostiene que la concepción kantiana de *crítica* del período de 1781 concuerda en muchos rasgos con la noción presente en la *Dissertatio*: en ambos períodos, Kant concibe a la *crítica* como una investigación de la posibilidad y límite de la metafísica, como una propedéutica al sistema de la razón pura y con una utilidad negativa, destinada a delimitar el uso de principios que pretenden extenderse por fuera del campo de la sensibilidad. La única diferencia que se introduciría en la noción de *crítica* entre estos dos períodos radica en que en la época de la *KrV* Kant rechaza el conocimiento puramente intelectual de cosas en sí.

En el tercer capítulo “Critique in Kant’s *Critique of Practical Reason*. Why This Critique is Not a Critique of Pure Practical Reason”, Avery Goldman comienza por preguntarse por qué la segunda *Crítica* no es una crítica de la razón *pura* práctica. El autor encuentra su respuesta analizando el cambio que la noción de ‘crítica’ sufre entre la primera y segunda *Crítica*. En este sentido, sostiene que la segunda *Crítica* permite alcanzar un

conocimiento sobre las ideas trascendentales, particularmente la idea de libertad, y esto se logra al convertir la noción de ‘crítica’ de la *KrV* (entendida hasta el momento como disciplina o tribunal) en términos de canon en la *KpV*. Esto lleva a concluir al autor que en la *Crítica de la razón práctica* la crítica (ahora entendida como canon) se convierte en un intento positivo de justificar la razón pura práctica.

En el cuarto capítulo “On an Aesthetic Dimension of Critique. The Time of the Beautiful in Schiller’s *Aesthetic Letters*”, María del Rosario Acosta López rastrea la lectura que Schiller hace de los pasajes de la *KU* en los que el autor vincula de manera no explícita ética y estética. En este sentido, la autora interpreta que para Schiller el libre juego de las facultades es un concepto éticamente relevante y encuentra en la estética de Kant más que una mera crítica trascendental. El placer estético abrirá para Schiller una nueva perspectiva, una nueva manera de ser y pensar que dan lugar a un nuevo punto de vista crítico: ya no se tratará de la perspectiva trascendental de Kant, sino un proyecto histórico-político. Así, la crítica en Schiller se convierte en una actividad histórico-filosófica.

En el quinto capítulo “Not Yet a System, Not Yet a Science. Reinhold and Fichte on Kant’s Critique”, J. Colin McQuillan estudia un problema fundamental en lo que se refiere al post-kantismo: El autor va a evaluar cómo dos filósofos post-kantianos, a saber, Karl Leonhard Reinhold y Johann Gottlieb Fichte, reaccionan al presunto fracaso de Kant a la hora de dar completitud a su sistema filosófico. El intento de Reinhold y Fichte de dar completitud al sistema kantiano se basa en los conocidos pasajes donde Kant indica que la *KrV* sería una propedéutica al sistema metafísico y no el sistema mismo. En el caso de ambos filósofos post-kantianos, se va a intentar construir esta respuesta buscando un primer principio que permita derivar todos los restantes elementos del sistema, dándole así su unidad.

En el sexto capítulo “Schelling’s Philosophical Letters on Doctrine and Critique”, G. Anthony Bruno explica el trabajo conceptual que realiza Schelling con las nociones de ‘dogmaticismo’ y crítica, y cómo esto le permite discutir y reelaborar el espinosismo y el fichteanismo. El autor explica que Schelling entiende la noción de crítica como un método que supone que la indagación es una tarea perpetua. En contraposición a la crítica, el ‘dogmaticismo’ confunde al sistema con un objeto de conocimiento en lugar de reconocer en él a un objeto de la libertad. Para Schelling, La *KrV*

brinda la metodología universal por medio de la cual el espinosismo y el fichteanismo pueden volverse verdaderamente sistemas para vivir.

En el séptimo capítulo “Critique with a Small C. Herder’s Critical Philosophical Practice and Anticritical Polemics”, Rachel Zuckert se propone explicar lo que ella entiende es un doble aspecto del pensamiento de Herder expresado en su *Metacrítica*. La autora explica que Herder, originalmente un discípulo de Kant, termina por tomar distancia del pensamiento kantiano maduro. En esta toma de distancia, Herder escribe contra el *Criticismo*, proponiendo, en contraposición, un *criticismo* con c minúscula, una concepción positiva de la crítica. La autora sostendrá que para Herder la crítica no debe dirigirse a las facultades naturales, sino a los productos humanos y, por tanto, la crítica —en su noción propiamente herderiana— debe convertirse en una conversación intersubjetiva sobre objetos accesibles públicamente, a fin de contraponer posiciones y ponderar esos objetos recurriendo a criterios compartidos y las facultades naturales.

En el octavo capítulo “Irony and the Possibility of Romantic Criticism. Friedrich Schlegel as Poet-Critic”, Karolin Mirzakhán explica que Schlegel desarrolla una filosofía romántica y antifundacionalista, elaborada como una respuesta crítica a Kant y Fichte. En este sentido, la autora se propone mostrar que Schlegel elaborará una noción de crítica que se va a contraponer al tipo de crítica kantiana. Para Schlegel, debe diferenciarse entre tres nociones de crítica. La primera noción se refiere a la crítica ordinaria, analítica, destinada a determinar qué es la cosa analizada. La segunda noción de crítica se refiere a la crítica kantiana, ocupada en determinar los límites de la razón. En este sentido, Schlegel va a criticar a Kant en tanto la crítica misma carece de autocrítica y autoevaluación. La tercera noción es la propia noción del filósofo en cuestión, el criticismo romántico, ahora interesado en la completitud de la obra a través de su recepción, siendo esto a su vez una respuesta a sus propios críticos.

En el novena capítulo “Alexander von Humboldt. A Critique of Nature”, Elizabeth Millán Brusslan analiza el tratamiento que Humboldt le da a la naturaleza. Según explica la autora, la exposición que Humboldt hace de la naturaleza combina la faceta epistemológica (es decir, el conocimiento de los hechos) con un tratamiento estético. El objetivo es *criticar* la naturaleza, así como el crítico realiza una crítica de la obra de arte y logra una mayor comprensión de la misma. Lo mismo cabe hacerse con la naturaleza; el

objetivo es integrar la naturaleza a nuestra experiencia estética y así alcanzar una comprensión más profunda de ella.

En el décimo capítulo “Critique, Refutation, Appropriation. Strategies of Hegel’s Dialectic”, Angelica Nuzzo se propone poner la lógica hegeliana en diálogo con la lógica formal, la lógica trascendental kantiana y la filosofía de Spinoza. Así, analizando la noción de absoluto en la doctrina de la esencia, la refutación del espinosismo en el comienzo de la doctrina del concepto y la idea absoluta, la autora se propone explicar el método dialéctico hegeliano. Según nos explica la autora, el método dialéctico hegeliano vendría a retomar la tarea crítica de Kant, pero con importantes diferencias. Por una parte, el método es apropiación transformadora del material tradicional de la filosofía. El método consiste en retomar este material, pero vivificándolo, instaurando sistematicidad, movimiento y vitalidad en él. Esta apropiación transformadora viene acompañada de una refutación o auto-refutación de los contenidos reelaborados y, finalmente, concluye con el *frei Entlassen*, el dejar ir de la idea que adopta o se despliega según sus propias formas.

En el capítulo décimo primero “Abstraction and Critique in Marx. The Case of Debt”, Rocío Zambrana se propone estudiar cómo Marx concibe al capitalismo, ya no como un mero sistema económico, sino como un orden social. En este sentido, la autora se ocupa de mostrar cómo la mirada marxista sobre las condiciones materiales de existencia da lugar a la formación de una noción de crítica de diversos estratos. En este orden de cosas, la autora pone en un lugar central la noción de deuda, a fin de explicar el orden capitalista financiero actual en clave marxista.

En el capítulo décimo segundo “Nietzsche’s Project of Reevaluation. What Kind of Critique?”, Daniel R. Rodríguez-Navas presenta un estudio sobre el valor y la inversión de los valores en Nietzsche. El autor se pregunta hasta qué punto las lecturas contemporáneas de Nietzsche no se mantienen dentro de una lectura moral tradicional, haciendo de esta manera imposible advertir verdaderamente el alcance de la crítica nietzscheana a la conformación de los valores. A fin de verdaderamente comprender la experiencia del valorar, debemos sobrepasar estas perspectivas interpretativas y así comprender profundamente el alcance de la crítica de Nietzsche.

En el capítulo décimo tercero “Kantian Critique, Its Ethical Purification by Hermann Cohen, and its Reflective Transformation by Wilhelm Dilthey”, Rudolf A. Makkreel se propone estudiar tres funciones de

la crítica en Kant, la función constitutiva (destinada a establecer las condiciones de posibilidad de la experiencia), la función regulativa (que nos orienta hacia ideales teóricos y prácticos) y la función reflexiva (que considera nuestros juicios en relación con otros). El autor sostiene que estas funciones de la crítica tienen valor especialmente en la toma de decisiones éticas y, a fin de demostrar esto, contrapone su lectura de Kant con las críticas que Cohen y Dilthey han dirigido al filósofo de Königsberg.

En el capítulo décimo cuarto “Transcendental Phenomenology as Radical Immanent Critique. Subversions and Matrices of Intelligibility”, Andreea Smaranda Aldea se propone estudiar de qué manera la filosofía de Husserl puede servir como una herramienta para el estudio crítico de las fuerzas históricas que conforman nuestro presente. En este sentido, la autora presenta cómo el estudio del mundo de la vida y de la sedimentación teórica y práctica permite llevar a cabo una crítica inmanente en la que se distingue lo trascendentalmente necesario de lo históricamente concebible, a la vez que se toma distancia de lo que se vive como posible desde la propia perspectiva y se lo distingue del mundo conformado por la sedimentación histórica.

En el capítulo décimo quinto “From the Metaphysics of Law to the Critique of Violence”, Peter Fenves pone en diálogo a Kant y a Benjamin en lo que respecta a la relación entre Derecho y violencia. Con respecto a Kant, el autor se ocupa de la Doctrina del Derecho y sostiene que las dificultades que encontramos en su fundamentación de la ley se deben a su necesidad de articular libertad y coerción. Luego, pasando a Benjamin, el autor lee sus textos tempranos que se ocupan de los textos tardíos de Kant y analizará la tesis de Benjamin según la cual —en congruencia con la *Crítica de la razón práctica*— no puede haber una crítica *pura* de la violencia.

En el capítulo décimo sexto “Is There Critique in Critical Theory? The Claim of Happiness on Theory”, Richard A. Lee Jr. se propone explicitar la noción de crítica que opera en la obra de Horkheimer. Para hacer esto, el autor explicita que lo que hace *crítica* a la teoría crítica es la operación de explicitar lo que la teoría tradicional oculta, a saber, la naturalización de la historia y el ocultamiento de esta naturalización. A fin de esclarecer la noción de crítica de Horkheimer, el autor la compara con la concepción kantiana, ocupada de limitar las aspiraciones desmedidas de la razón. En cambio, la crítica horkheimeriana se construye sobre la teoría de Marx y busca exponer las condiciones materiales y sociales de la existencia humana.

En el capítulo décimo séptimo “Critique as Melancholy Science” Amy Allen defiende que hay una continuidad entre la teoría crítica de Adorno y la crítica tal como es concebida por Foucault. En concreto, la autora sostiene que el naturalismo de Adorno no es incompatible con el historicismo de Foucault, puesto que comparten una noción similar de crítica. Aunque cabe aclarar que Adorno tiene una noción melancólica de crítica, puesto que nace de una experiencia de pérdida y pretende generar sentido a partir de tal pérdida.

En el capítulo décimo octavo “Reality and Resistance: Habermas and Haslanger on Objectivity, Social Critique, and the Possibility of Change”, Federica Gregoratto vincula las teorías de Habermas y Haslanger, procurando mostrar cómo estas teorías pueden complementarse mutuamente. La autora explica que luego de alejarse de la Escuela de Frankfurt, Habermas abandona su enfoque hegeliano-marxista para pasar a adoptar un enfoque kantiano destinado a reconstruir los fundamentos normativos del orden social. Por su parte, Haslanger viene de una tradición naturalista quineana, aunque ahora se enfoca en una crítica ideológica, llevando a cabo un análisis conceptual de las categorías o tipos sociales. Según la autora, la perspectiva pragmática formal de Habermas y el marco socio-ontológico de Haslanger deben integrarse y complementarse, brindando Habermas el fundamento de la necesidad para la búsqueda de lo justo y aportando Haslanger el análisis necesario para revelar las estructuras sociales que impiden las prácticas emancipatorias.

En el capítulo décimo noveno “The Critique of Law and the Law of Critique”, Christoph Menke presenta una aporía que involucra a la crítica y a la ley. Según el autor, toda crítica debe suponer también una crítica y revisión de sí misma y de la legalidad que rige a la crítica en cuestión. De esta manera, toda crítica es crítica de la ley. Pero a la vez, toda ley presupone una crítica, porque se sostiene sobre categorías, distinciones, clasificaciones, etc. Esto supone que crítica y ley se encuentran en un círculo vicioso. A fin de salir de este círculo, el autor se propone evaluar si puede haber una crítica no-legal.

Critique in German philosophy. From Kant to critical theory es, en mi opinión, un muy buen libro para quienes estén interesados en la historia de la filosofía moderna y contemporánea. Comenzando por el pensamiento pre-crítico y poniendo en un lugar muy significativo a Kant, el libro avanza hacia el romanticismo, el idealismo alemán, el neokantismo y la fenomenología, para luego poner el foco en el pensamiento contemporáneo,

atendiendo especialmente a Nietzsche, Habermas, Foucault, Adorno, Horkheimer, entre otros. Es, sin duda, un libro de consulta para todos aquellos que se interesen por la noción de crítica en la modernidad y su recepción y elaboración en el pensamiento contemporáneo.



Informe

Informe en torno a la inauguración de la Biblioteca-Archivo sobre post-neokantismo e idealismo crítico contemporáneo

MICHAEL BOCH¹

El 1 de octubre de 2021 se fundó en la Universidad de Wuppertal la Biblioteca-Archivo sobre post-neokantismo e idealismo crítico contemporáneo (Archivbibliothek *Post-Neukantianismus und kritischer Idealismus der Gegenwart*, APIG). Sus fundadores son el Prof. Dr. Alexander Schnell (director), Michael Boch (coordinador) y el Dr. Robert König (miembro de la junta directiva). La Biblioteca-Archivo se incorpora a la estructura del Departamento de filosofía trascendental y fenomenología (ITP), en el marco de la Cátedra de filosofía teórica y fenomenología ocupada por el Prof. Dr. Alexander Schnell. Tanto el consejo directivo, compuesto paritariamente por personas procedentes de seis países, como los aproximadamente cincuenta miembros asociados, muestran ya el amplio interés internacional por la investigación sistemática de la filosofía trascendental en la actualidad.

El objetivo de la Biblioteca-Archivo consiste en la investigación de la filosofía trascendental y sistemática propia de la segunda mitad del siglo XX y del siglo XXI. En particular, se hace hincapié en autores del post-neokantismo. Con este concepto se engloba a pensadores que o bien se mantienen en el ámbito trascendental como sistema-marco o bien han desarrollado o desarrollan sus propios planteamientos sistemáticos, que no se limitan a un comentario o una exégesis de la filosofía clásica alemana. Se trata más bien de actualizar problemas centrales que brotan de la tradición filosófica trascendental en la confrontación con debates contemporáneos y de abrirles así a estos problemas una perspectiva de futuro.

Los autores calificados de ‘post-neokantianos’ se alinean así en la tradición del neokantismo, que desde mediados del siglo XIX y a principios del XX llevó a cabo una actualización de la filosofía trascendental kantiana

¹ Bergische Universität Wuppertal, Alemania. Contacto: michael.boch@uni-wuppertal.de. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9932-0790>.

espoleada por el auge de las ciencias naturales y humanas. Recogen, pues, aspectos centrales del neokantismo, llevándolos sin embargo a un diálogo productivo con los resultados de la fenomenología, del idealismo alemán y de otras muchas corrientes. Bajo ‘idealismo crítico en la actualidad’ se entiende el proyecto de reactivación, en el contexto de debates actuales, de posiciones idealistas deudoras del viraje copernicano; con ellas se complementa la reelaboración histórica del post-neokantismo.

Autores de referencia del post-neokantismo son, entre otros, Claudia Bickmann, Wolfgang Cramer, Werner Flach, Erich Heintel, Ingeborg Heidemann, Harald Holz, Hans-Dieter Klein, Joachim Kopper, Hermann Krings, Wolfgang Marx, Hans Wagner y Kurt Walter Zeidler. En este sentido, y a raíz de su nexa con el departamento de filosofía trascendental y fenomenología (IPT), la APIG se halla en estrecha interlocución con el Archivo Marc-Richir (MRA), con el Centro Eugen Fink de Wuppertal (EFZW) y con el Centro internacional de Investigaciones Fichteanas (IFF), que tienen allí su sede. Por medio de dicha cooperación se pondrá en diálogo los resultados de las filosofías trascendental-fenomenológicas y post-neokantianas, para así poder discutir las aspiraciones teóricas de las principales corrientes filosófico-trascendentales de la actualidad. Al mismo tiempo se recoge la confrontación entre criticismo y fenomenología, incoada ya en el debate entre Husserl y los neokantianos de Marburgo e interrumpida por la segunda guerra mundial.

Las tres tareas institucionales de la APIG conciernen tanto la puesta a disposición y la catalogación como la organización de actividades de investigación:

(a) Puesta a disposición de la literatura científica de referencia sobre el post-neokantismo y el idealismo crítico en la actualidad, que será reunida en una biblioteca. Con ello se hará posible el trabajo en torno a una tradición apenas investigada. De esta manera se posibilitará la recepción, por parte de la nueva generación de investigadoras e investigadores, de la fase más reciente de dicha orientación filosófica. Junto al trabajo de colección de libros se contempla su digitalización en forma de banco de datos relativo a los proyectos mencionados.

(b) Catalogación del legado de post-neokantianos de particular relevancia. Con ello se pretende no solo el establecimiento de un propio fondo archivístico, sino también la conexión con otros archivos que custodian el

legado de autores de referencia. Cabe mencionar en este sentido el completo legado científico de Werner Flach, así como algunas obras y materiales de archivo inéditos del ámbito de la Asociación internacional de filosofía sistemática.

(c) Organización de jornadas, seminarios y actividades sobre la filosofía trascendental actual. Con ello se vehicularán en el presente contexto de investigación los resultados sistemáticos del post-neokantismo y se brindará, a la vez, una plataforma para la conexión y el intercambio entre investigadores/as especializados/as en la filosofía trascendental actual.

Entre el 15 y el 17 de febrero de 2023 tuvieron lugar en la Universidad de Wuppertal las jornadas internacionales de apertura de la APIG, tituladas “¿Continuidad o ruptura? Sobre la filosofía trascendental post-neokantiana después de 1945”. Su objetivo consistió en concitar a figuras reconocidas internacionalmente en la investigación sobre la filosofía trascendental en la actualidad y su pasado reciente y, al mismo tiempo, en brindar una posibilidad para la presentación de proyectos en marcha de jóvenes investigadoras e investigadores. En total se logró reunir a veinticinco ponentes de ocho países y tres generaciones de investigación filosófico-trascendental. La inauguración tuvo lugar, pues, bajo el signo del reavivamiento de la filosofía trascendental sistemática y de la investigación en torno a su pasado reciente. La cuestión candente de la jornada residió en la pregunta sobre si existe una continuidad en la investigación sistemática sobre la filosofía trascendental tras el ocaso del neokantismo o si no se constata más bien una ruptura en dicha tradición.

En términos generales, las jornadas de inauguración de la APIG mostraron el amplio debate contemporáneo en torno a temas de la tradición neokantiana y post-neokantiana. Por lo que respecta a su planteamiento teórico, y a pesar de la ruptura historiográfica a raíz de la segunda guerra mundial y de la disolución del neokantianismo, se pudo demostrar la continuidad en el planteamiento autónomo y sistemático, así como su relevancia para debates y fenómenos filosóficos actuales.

Esto es válido, sobre todo, para cuestiones que conciernen a la filosofía intercultural (Fabian Völker), la filosofía de la técnica (Primin Lang) y la teoría de la ciencia (Jan Podacker). Las ponencias de Tomasz Kubalica, Rudolf Meer, Manfred Baum y Felix Brandner expusieron la significación del neokantismo y de su recepción para la historiografía filosófica del siglo

XX. Se enmarcan ahí, como nuevos ámbitos de estudio abiertos después de 1945, tanto la historia de la investigación kantiana y de sus instituciones y órganos (Margit Ruffing) como la hasta ahora generalizada desatención hacia las mujeres que la representan (Michael Boch). Sucede algo similar con los más desconocidos contextos de recepción del neokantismo en Rusia (Vladimir Belov) o en lo que respecta a la confrontación con el neopositivismo y el empirismo (Hans-Dieter Klein y Rudolf Meer). Investigaciones actuales en la tradición del post-neokantismo y del idealismo crítico del presente muestran perspectivas conjuntas sobre cuestiones fundamentales a caballo entre autores/as del neokantismo y del idealismo alemán, en particular Hegel (Christian Krijnen, Jacinto P. Bonifaci, Kurt Walter Zeidler) y Fichte (Alexander Schnell, Michael Gerten), así como Kant mismo (Manfred Baum, Martin Bunte) y la tradición fenomenológica (Leonard Ip). Merecen ser destacadas las contribuciones de representantes del post-neokantismo (Hans-Dieter Klein, Christian Krijnen, Kurt Walter Zeidler), junto con las concernientes a la investigación sobre Hans Wagner (Leonard Ip), Wolfgang Cramer (Conrad Mattli) e Ingeborg Heidemann (Michael Boch). Igualmente suscitaban gran interés las intervenciones sobre el significado de las tradiciones filosóficas trascendentales para cuestiones de la filosofía del lenguaje (Robert König) y su planteamiento pragmático (Eva Buddeberg), así como la relevancia del pensamiento de Heinrich Rickert para la *theory of mind* (Anna Donise).

De cara al futuro se prevé intensificar el perfil investigador de la APIG y ampliar su red científica. Junto a la puesta a punto de la infraestructura investigadora relativa a la filosofía trascendental sistemática en la actualidad, serán cinco líneas temáticas las que determinarán el contenido del trabajo en los próximos cinco años. Dichas líneas se orientan a debates y temas contemporáneos que resultan particularmente significativos para el desarrollo ulterior del pensamiento trascendental pero que, no obstante, hasta ahora no han sido apenas objeto de confrontación. Con ello se pretende no sólo promover la diversidad en el correspondiente campo de investigación, sino abordarla activamente como problema filosófico y como desafío. A tal efecto se han establecido cinco líneas temáticas, representadas y configuradas por expertos: (1) Historia de la filosofía trascendental sistemática: Junta directiva de la APIG; (2) Teorías post- y descoloniales y filosofía trascendental: Prof. Dra. Gesa Wellmann (Oldenburg); (3) Filosofía intercultural y filosofía trascendental: Dr. Fabian Völker (Viena); Crítica feminista y filosofía

trascendental: Michael Boch (Wuppertal/Viena); (5) Inteligencia artificial y filosofía trascendental: Robert König (Viena).

Para facilitar la difusión y el anclaje institucional de la investigación en y en torno a la APIG se ha fundado una colección, con el título “SYSTEMATA. Estudios en torno al post-neokantismo y al idealismo crítico del presente”, editada por la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, que aparece desde 2023. Por otra parte, se ha creado una página web que proporciona información actualizada en torno a la red, los proyectos con los que colabora y el trabajo de la APIG (<https://apig.hypotheses.org/>).



Obituarios

In Memoriam: Henry E. Allison

ILEANA BEADE¹

El 5 de junio de 2023 la comunidad académica especializada en el estudio de la obra filosófica de Immanuel Kant ha perdido a uno de sus especialistas más destacados, el Prof. Henry Edward Allison. Se graduó en Filosofía en 1959, en la Universidad de Yale; amplió sus estudios en la Universidad de Columbia, cursando allí su Maestría, finalizada en 1961, año en el que inicia, en la misma Universidad, sus estudios doctorales. Luego de desempeñarse como Profesor en la Universidad Estatal de Nueva York, la Universidad Estatal de Pensilvania y la Universidad de Florida, dictó clases en la Universidad de California, San Diego, de 1973 a 1996. A partir de entonces, fue convocado para integrarse como Profesor en la Universidad de Boston.

Los trabajos de Allison representan una contribución de incalculable valor para el desarrollo de varias generaciones de investigadores abocados al estudio de la obra de Kant. Su obra es extensa y abarca el tratamiento de numerosos temas específicos, desde la teoría del conocimiento de Kant, hasta sus aportes en el ámbito de la filosofía moral, de la estética, la filosofía jurídica, y la filosofía de la historia. Entre sus vastas publicaciones, cabe destacar aquí las siguientes: *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy* (Cambridge University Press, 1996); *Kant's theory of freedom* (Cambridge University Press, 1990), *Kant's theory of taste: A reading of the Critique of aesthetic judgment* (Cambridge University Press, 2001), *Kant's groundwork for the metaphysics of morals. A commentary* (Oxford University Press, 2011) y *Essays on Kant* (Oxford University Press, 2012).

Además de estas valiosas contribuciones (y de otros trabajos dedicados a la filosofía de Lessing, Hume y Spinoza), quisiera destacar la importancia de su obra *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*, publicada en 1983 y reeditada en 2004 (*Kant's transcendental idealism. Revised and enlarged edition*, New Haven y

¹ Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Contacto: ileanabeade@yahoo.com.ar. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1944-9516>.

Londres, Yale University Press). Como señala Dulce María Granja Castro, en su Prólogo a la traducción española del libro,

esta obra representa el tratamiento más completo que se ha hecho de la Crítica de la razón pura en la filosofía anglosajona hasta el presente. La fuerza del libro de Allison reside en parte en su crítica firme y ajustada, y en parte en la forma en que escoge ciertos problemas particulares y trata de penetrarlos con escrupuloso cuidado y profundidad. En este sentido, su pensamiento es fiel heredero y continuador de la inteligencia analítica anglosajona. Además, su obra guarda un riguroso respeto por las distinciones expresadas o implicadas por el texto. La claridad, consecuencia y detenida atención, emblemáticas de la filosofía analítica, están presentes en el trabajo de Allison, y proporcionan el complemento necesario de la urdimbre de brillantes intuiciones kantianas en tomo al conocimiento, la experiencia y el ser (1992, p. 7).

El rigor con el que se aborda, en esta obra, aspectos fundamentales de la filosofía kantiana, no solo ha contribuido a una mejor comprensión de dicha filosofía, sino que ha permitido advertir que algunas de las tensiones y oscuridades presentes en la primera Crítica pueden ser disipadas a través de un estudio pormenorizado de la obra y de su trama argumentativa. Allison examina en ese texto diversas líneas de interpretación en torno a problemas específicos de la gnoseología crítica, y propone una lectura original de complejos problemas que plantea la comprensión de la doctrina del Idealismo trascendental. Sus sólidas argumentaciones, su análisis cuidadoso y detallista, sus rigurosas observaciones y sugerencias hacen de este libro uno de los principales aportes para el estudio de la filosofía teórica de Kant. A través de este y otros trabajos (todos ellos de indudable rigor filosófico), la memoria de Allison quedará sin duda entre nosotros.

Referencias

- Allison, H. (1990). *Kant's theory of freedom*. Cambridge University Press.
- Allison, H. (1993). *Kant's transcendental idealism: An interpretation and defense*. Yale University Press.
- Allison, H. (1996). *Idealism and freedom: Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge University Press.

Allison, H. (2001). *Kant's theory of taste: A reading of the Critique of aesthetic judgment*. Cambridge University Press.

Allison, H. (2004). *Kant's transcendental idealism: An interpretation and defense. Revisited edition*. Yale University Press.

Allison, H. (2012). *Essays on Kant*. Oxford University Press.

Allison, H. (2012). *Kant's conception of freedom*. Cambridge University Press.

Granja Castro, D. M. (1992). Prólogo. En H. Allison, *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*. Anthropos.

In Memoriam: Klaus Düsing

MARIO CAIMI²

El 8 de julio de 2023 ha dejado de estar con nosotros el querido y admirado profesor Klaus Düsing. Esto nos duele especialmente, porque reconocíamos en él un modelo y un maestro. Destacado conocedor de la filosofía del idealismo alemán y de la filosofía alemana en general, ha dejado una extensa obra. Escritos como *Die Teleologie in Kants Weltbegriff (La teleología en el concepto kantiano de mundo)*; *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel (Subjetividad y libertad. Investigaciones sobre el idealismo desde Kant hasta Hegel)*; la colección de artículos recogida en *Immanuel Kant: Klassiker der Aufklärung (Immanuel Kant: Clásico de la ilustración)* contienen observaciones preciosas. En particular se ha señalado que su trabajo “Selbstbewusstseinsmodelle. Apperzeption und Zeitbewusstsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant” (“Modelos de conciencia de sí. Apercepción y conciencia del tiempo en la discusión de

² Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Contacto: mcaimi3@yahoo.com.
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3924-7573>.

Heidegger con Kant”) expresa una contribución original a la filosofía del idealismo trascendental.

Quienes hemos tenido la suerte de conocerlo personalmente hemos podido apreciar su discreta amabilidad, su humanidad, su inteligencia, cualidades todas que nos han llevado a muchos a tomarlo como modelo de estudioso y de profesor. Su recuerdo y sus obras quedarán entre nosotros.



Normas para autores

Normas para autores

La revista publica trabajos redactados en lengua **castellana, alemana, francesa, inglesa, italiana y portuguesa** referidos a cualquiera de los ámbitos relativos a la filosofía kantiana o en los que la presencia de esta tenga una relevancia significativa. Exceptuadas las reseñas, las entrevistas, los informes, las convocatorias y los obituarios, todos los contenidos de la revista son sometidos a referato doble ciego. Luego de la admisión de las contribuciones por el equipo editorial de la revista, **el proceso de evaluación** demora entre 3 y 6 meses.

Las contribuciones deben ser originales y su extensión no podrá superar los **80.000 caracteres** con espacios. Las reseñas no excederán los **16.000 caracteres** con espacios.

Además de **artículos y reseñas**, la revista recibe propuestas de

- **Traducciones** al español de fuentes kantianas o en vínculo directo con su filosofía.
- **Traducciones** al español de artículos escritos en otros idiomas que sean de especial interés para la comunidad de estudios kantianos.
- Propuestas de **dossieres temáticos**.
- Propuestas de **discusiones** en torno a algún libro publicado para incluir en la sección “El autor y sus críticos” de esta revista. Esta sección contiene: una presentación, 3-5 artículos en los que se debaten los contenidos del libro, las respuestas del autor del libro a los comentarios y objeciones.
- **Informes** de eventos desarrollados y **convocatorias** a eventos kantianos.

En los tres últimos casos, hay que enviar las propuestas al correo de la revista (rek.kant@gmail.com), para que su consejo editorial determine la pertinencia y factibilidad de ellas.

Preparación y envío de las contribuciones

Los trabajos deberán ser enviados exclusivamente a través de la [plataforma virtual de la revista](#). Para enviar una contribución, los autores deben tener o generar un **usuario** en esta plataforma.

El perfil del usuario debe estar actualizado e incluir los siguientes datos:

- i) el correo electrónico de contacto,
- ii) la filiación institucional sin abreviaturas (por ejemplo, no debe decir “UBA”, sino “Universidad de Buenos Aires”) y el país de la institución,
- iii) el enlace de ORCID del autor.

ORCID es un registro gratuito y único de autores. Si el autor no ha generado ese registro, puede hacerlo [a través de este enlace](#).

En el proceso de envío a través de la plataforma, ha de cargarse un documento en formato **.doc / .docx** que contenga el texto de la contribución. Cada autor eliminará de este documento cualquier indicio que pudiera denotar su identidad. En el caso de que se aluda a publicaciones propias, se sustituirán todos los datos por la indicación: [Datos eliminados para favorecer la anonimidad del envío]. Del mismo modo, se cuidará de que el documento no contenga información sobre la autoría en sus propiedades informáticas.

Este documento debe adaptarse a las siguientes pautas formales.

Pautas formales

1. Encabezado

El texto será precedido por **título** (Times New Roman, 14 puntos), un **resumen** (máx. 200 palabras, Times New Roman, 10 puntos) y **cinco palabras clave** (Times New Roman, 10 puntos, separadas por comas).

Todos estos elementos deben desarrollarse tanto en la lengua propia del artículo como en inglés.

2. Estilo

2.1. Cuerpo de texto

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

2.2. Apartados

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

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

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

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

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

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

2.4. Citas

Las referencias relativas a una cita textual aparecerán en cuerpo de texto, según el modelo (estilo **APA 7th**):

...tal y como indica el naturalista inglés (Darwin, 1871, p. 32)... / ...tal y como indica el naturalista inglés Darwin (1871, p. 32)... / “...todo apuntaba en esa dirección” (Autor1 y Autor2, 2020, p. 15) / “...todo apuntaba en esa

dirección” (Autor1 et al., 2018, p. 15) [más de dos autores] / Autor1 et al. (2018) ha explicado que “...todo apuntaba en esa dirección” (p. 15).

Cuando las citas textuales superen las **40 palabras** se colocarán aparte, a 10 puntos, en un párrafo justificado y sangrado en primera línea a 1,25 cm.

Las citas textuales en un idioma distinto de aquel en el que esté escrito el artículo deben ir acompañadas de una traducción a este idioma.

2.5. Notas a pie

Las notas a pie de página (Times New Roman 9, interlineado sencillo, justificado) se destinan a comentarios explicativos y no se utilizan para indicar referencias. Estas deben quedar, en lo posible, plasmadas en el cuerpo del texto. Los números indicativos de las notas a pie de página (que en ningún caso se colocarán al final del documento, sino al final de cada página) deben encontrarse después de los signos de puntuación.

2.6. Referencias bibliográficas

La revista adopta las convenciones de la *Kant-Gesellschaft* [que se encuentran explicadas en este enlace](#) para referir las fuentes kantianas.

Así, por ejemplo, en el cuerpo del texto se indicará: (SF, AA 7:83 / SF, AA 7:83) o (KrV, A158/B197).

Las referencias bibliográficas completas aparecerán al final de la contribución, ordenadas alfabéticamente, en un apartado titulado “Referencias”. En caso de que se citen distintas publicaciones de un autor pertenecientes a un mismo año, aparecerán con caracteres (1999a, 1999b).

Estas se presentarán en conformidad con las [indicaciones de APA 7th](#).

Ejemplos:

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

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

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

Recursos de internet: Lemos, R. (2015). Conoce los beneficios del aburrimiento [Post]. *La mente es maravillosa*. <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

Guidelines for authors

The journal publishes papers written in **English, French, German, Spanish, Italian, Portuguese** and **French** on any of the fields related to Kantian philosophy or in which the presence of Kantian philosophy has a significant relevance. Except for reviews, interviews, reports, calls for papers and obituaries, all the contents of the journal are subject to double-blind refereeing. After the journal's editorial team accepts the contributions, the **evaluation process** takes between 3 and 6 months.

Contributions must be original, and their length may not exceed **80,000 characters** with spaces. Reviews should not exceed **16,000 characters** with spaces.

In addition to **articles** and **reviews**, the journal welcomes submissions of

- **Translations** into Spanish of Kantian sources or those directly related to Kantian philosophy.
- **Translations** into Spanish of articles written in other languages that are of special interest to the Kantian studies community.
- Proposals for **thematic dossiers**.
- Proposals for **discussions** on a published book to be included in the section "The author and his critics" of this journal. This section contains: an introduction, 3-5 articles discussing the contents of the book, the author's responses to comments and objections.
- **Reports** of events developed and **calls** to Kantian events.

In the last three cases, proposals should be sent to the journal's email address (rek.kant@gmail.com), so that its editorial board can determine their relevance and feasibility.

Preparation and submission of contributions

Contributions should be sent exclusively through the [journal's virtual platform](#). To submit a contribution, authors must have or generate a **user** on this platform.

The user profile must be updated and include the following data:

- (i) the contact email address,
- ii) the institutional affiliation without abbreviations (for example, it should not say "UBA", but "Universidad de Buenos Aires") and the country of the institution,
- iii) the author's ORCID link.

ORCID is a free and unique registry of authors. If the author has not generated such a record, he/she can do so through this link.

In the submission process through the platform, a document in **.doc / .docx** format containing the text of the contribution must be uploaded. Each author will remove from this document any indication that could denote his or her identity. In the case of references to own publications, all data must be replaced by the indication: [Data removed to favor the anonymity of the submission]. Similarly, care must be taken to ensure that the document does not contain any information on authorship in its computer properties.

This document must conform to the following formal guidelines.

Formal guidelines

1. Heading

The text should be preceded by a **title** (Times New Roman, 14 point), an **abstract** (max. 200 words, Times New Roman, 10 point) and **five keywords** (Times New Roman, 10 point, separated by commas).

All these elements must be in both the language of the article and in English.

2. Style

2.1. Body text

Texts should be written in **Times New Roman, 12 points, 1,15 points-spaced**, with **justified paragraphs and indented** (1.25 cm) on the first line, provided that it is not the paragraph that begins a section.

2.2. Headings

Headings of paragraphs and subsections should be numbered as follows: **1, 1.1, 1.1.1, 1.1.1.1**, etc., not in italics or bold, Times New Roman, 12 point. The numbering of listings shall use the codes **i, ii, iii**, etc. Each paragraph should be separated from the previous one by a blank space.

2.3. Use of inverted commas, hyphens, square brackets, and italics

Inverted commas (“ ”): for textual quotations, e.g. “everything pointed in that direction”; for titles of articles, book chapters, news items, posts, web entries, encyclopaedia entries, title of papers, etc., e.g. In the third chapter “The truth and the lie” / He demonstrated this in his article “The reception of colors”.

Single inverted commas (‘ ’): to add emphasis to a word or expression, e.g. That ‘truth’ was very relative.

Square brackets ([]): for the translation of foreign words, e.g. When Heidegger speaks of *Stimmung* [state of mind], he is referring to...

Italics: reserved for words or expressions in a language other than that of the manuscript, as well as for titles of books, magazines, newspapers, films, websites, blogs, conferences..., e.g. Thus, Kant describes it in the *Critique of Pure Reason* / The news appeared in *El País* / The journal *Evolutionary Anthropology* was responsible for the publication... / As the author points out on her website *Seeing is believing*...

2.4. Quotations

References to a textual quotation will appear in the body of the text, according to the model (APA 7th style):

...as indicated by the English naturalist (Darwin, 1871, p. 32)... / ...as the English naturalist Darwin (1871, p. 32)... / “...everything pointed in that direction” (Author1 and Author2, 2018, p. 15) / “...everything pointed in that direction” (Author1 et al., 2018, p. 15) [for more than two authors] / Author1 et al. (2018) has explained that “...everything pointed in that direction” (p. 15).

When quotations are longer than **40 words**, they should be set apart, at 10 points, in a justified paragraph and indented on the first line at 1.25 cm.

Quotations in a different language than the language in which the article is written must be followed by a translation of the quote in the language of the article.

2.5. Footnotes

Footnotes (Times New Roman 9, single-spaced, justified) are intended for explanatory comments and are not used to indicate references. They should, as far as possible, be included in the body of the text. Indicative footnote numbers (which should not be placed at the end of the document, but at the bottom of each page) should be placed after the footnotes.

2.6. Bibliographical references

The Journal adopts the conventions of the Kant-Gesellschaft which are explained in [this link](#) for referencing Kantian sources.

Thus, for example, in the body of the text: (SF, AA 07: 83 / SF, AA VII: 83) or (KrV, A158/B197).

Full bibliographical references should appear at the end of the contribution, in alphabetical order, in a section entitled “References”. Should different publications of an author be edited in the same year, they will appear with characters (1999a, 1999b).

These shall be presented in accordance with [APA, 7th edition](#).

Examples:

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

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

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

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