





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

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

ISSN-e: 2445-0669

Número 9.1, año 2024

Directores

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

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

Secretario de edición

Pedro Sepúlveda, Universidad Católica Silva Henríquez, Chile
pedro.sepulveda.zambrano@gmail.com

Secretario técnico

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

Secretaria de calidad

Laura Pelegrin, CONICET, Argentina
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, Universidad de Heidelberg, Alemania

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

- 1-16 Plotinus' Concept of 'We' and Its Relation to the Kantian Tradition
Yady Oren
DOI 10.7203/REK.9.1.27679
- 17-57 Una lectura contemporánea de *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* de Kant
Gaston Giribet
DOI 10.7203/REK.9.1.27508
- 58-76 El carácter sintético-originario de la intuición formal del espacio en Kant
Matías Oroño
DOI 10.7203/REK.9.1.27656
- 77-97 Sobre las diferencias y afinidades estéticas de Kant y Solger
Pablo Genazzano
DOI 10.7203/REK.9.1.27210
- 98-126 El origen discursivo del concepto y su necesaria modalización en la filosofía kantiana
Gustavo Ariel Cruz
DOI 10.7203/REK.9.1.28346
- 127-153 La deducción del imperativo categórico en la *Ética* de Fichte
Ramón Coletes Caubet
DOI 10.7203/REK.9.1.26169

Sección monográfica

- 154-157 Introducción
Lara Scaglia, Matías Oroño
DOI 10.7203/REK.9.1.28822
- 158-178 On the Semantics of Kant's Concept of Substance
Josep Clusa
DOI 10.7203/REK.9.1.28240
- 179-196 La función de 'lo problemático' en la distinción entre juicio y proposición en la *Lógica* y en la *Crítica de la razón pura*
Claudia Laos
DOI 10.7203/REK.9.1.28239
- 197-214 El significado objetivo de la categoría de necesidad en el criticismo de Kant
Matías Oroño
DOI 10.7203/REK.9.1.28268

- 215-234 Reason and Its *Bedürfnis*
Lara Scaglia
DOI 10.7203/REK.9.1.28138
- 235-253 Racionalidad transformativa en Kant: Una defensa
Pedro Stepanenko
DOI 10.7203/REK.9.1.28296
- 254-270 Objetividad y significado en los juicios analíticos
Stefano Straulino
DOI 10.7203/REK.9.1.28156
- 271-291 On the Intuitive Value of Aesthetic Ideas: Pleasure and Cognition in the *Critique of the Power of Judgment*
Clara Zimmermann
DOI 10.7203/REK.9.1.28151

Entrevistas

- 292-316 A trescientos años de Kant
REK
DOI 10.7203/REK.9.1.28802

Traducción

- 317-335 El concepto no-positivista de derecho de Kant
Robert Alexy
DOI 10.7203/REK.9.1.28134

Recensiones

- 336-342 Reseña de Luis Placencia: *Handlung und praktisches Urteil bei Kant. Eine historische und systematische Untersuchung zu Kants Konzeption des absichtlichen Handelns und ihren urteilstheoretischen Voraussetzungen*, Friburgo/Múnich, Karl Alber, 2019, 309 pp. ISBN: 978-3-495-48924-6
José M. Torralba
DOI 10.7203/REK.9.1.28847
- 343-346 Reseña de Joaquín Jareño Alarcón: *Historia de la Filosofía Moderna*, Madrid, BAC, 333 pp. ISBN: 978-84-220-2307-4
José Antonio García Lorente
DOI 10.7203/REK.9.1.27976
- 347-353 Reseña de Leslie Stevenson: *Animals, Humans, and Kant*, Valencia, Tirant Humanidades, 2023, 159 pp. ISBN: 978-84-19632-13-5
Pedro José Grande Sánchez
DOI 10.7203/REK.9.1.28508

Normas para autores

- 354-362 Normas para autores
REK
DOI 10.7203/REK.9.1.29014



Artículos

Plotinus' Concept of 'We' and Its Relation to the Kantian Tradition

YADY OREN¹

Abstract

Hailed as an innovative concept in antiquity, Plotinus' concept of the 'we' occupies a nuanced and somewhat elusive systematic position. On the one hand, it locates itself in the realm of the soul rather than the intellect; at the same time, however, it manifests a self-conscious dimension typically ascribed to the intellect rather than the soul. This paper attempts to resolve this ambiguity by interpreting the 'we' as a potential of self-consciousness, which explains why the 'we' can become similar to, but not identical with, the actual self-consciousness of the intellect. The proposed definition not only brings clarity to the seemingly paradoxical formulations surrounding the 'we' in Plotinus' philosophy, but also sheds light on the allegories that Plotinus employs. Moreover, my analysis highlights the similarity between the Plotinian 'we' and the characterizations of the self within the Kantian tradition. Drawing on Cassirer's distinction between concepts of substance and concepts of function, and Kant's assertion that the 'I think' represents a potentiality rather than an actuality of self-consciousness, this study attempts to provide a conceptual bridge between the Plotinian and Kantian frameworks.

Keywords: Plotinus, History of Philosophy, Self-consciousness, Neoplatonism, Kantian Tradition.

El concepto de 'nosotros' de Plotino y su relación con la tradición kantiana

Resumen

Considerado un concepto innovador en la Antigüedad, el concepto de 'nosotros' de Plotino ocupa una posición sistemática, si bien esquivada y llena de matices. Por un lado, se sitúa en el ámbito del alma más que en el del intelecto; al mismo tiempo manifiesta una dimensión autoconsciente típicamente atribuida al intelecto más que al alma. Este artículo intenta resolver esta ambigüedad interpretando el 'nosotros' como un potencial de autoconciencia, lo que explica por qué el 'nosotros' puede llegar a ser similar, pero no idéntico, a la autoconciencia actual del intelecto. La definición propuesta no sólo aporta claridad a las formulaciones aparentemente

¹ University of Potsdam. Contact: yadyoren@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1974-9452>.

paradójicas que rodean al 'nosotros' en la filosofía de Plotino; también arroja luz sobre las alegorías que Plotino emplea. Además, mi análisis pone de relieve la similitud entre el 'nosotros' plotiniano y las caracterizaciones del yo dentro de la tradición kantiana. Basándome en la distinción de Cassirer entre conceptos de sustancia y conceptos de función, y en la afirmación de Kant de que el 'yo pienso' representa una potencialidad más que una actualidad de la autoconciencia, este estudio intenta proporcionar un puente conceptual entre el marco plotiniano y el kantiano.

Palabras clave: Plotino, Historia de la Filosofía, Autoconciencia, Neoplatonismo, Tradición Kantiana.

Plotinus' concept of the 'we' is unique both in the history of philosophy and in its systematic context. The 'we' is considered by some to be an innovation of Plotinus, who is said to be the first in antiquity to separate the self or 'we' from the soul (Dodds, 1960; Oosthout, 1991). Some even claim that Plotinus' conceptualization of the 'we' brings him closer to modern philosophy (Bréhier, 1928).² The following discussion attempts to address one aspect of this concept, namely that of self-relation or self-consciousness.³ I will refer primarily to Plotinus' treatise "The Knowing Hypostases and the Transcendent" (*Ennead* V.3 [49]) and examine how Plotinus understands self-consciousness in relation to the 'we'. I will argue that Plotinus ascribes to the 'we' a unique kind of self-relation, namely a potential or possibility for self-consciousness.⁴ In order to assess the significance and innovation of defining the 'we' as a potential for self-consciousness, I will compare Plotinus' concept with that developed in the Kantian tradition. In doing so, I will examine the extent to which Plotinus' 'we' approaches the modern concept of the self.

² See also Aubry (2020, p. 212), who also claims that "although, of course, he [Plotinus] is not a 'modern' [philosopher], he is no longer an 'ancient' either".

³ A broad account of this concept can be found by O'Daly (1973), Remes (2007), Mortley (2013), and Hutchinson (2018).

⁴ The definition proposed here overlaps to some extent with Aubry's account of the 'we' (2020), as will be addressed in the course of the paper. My reading differs from Aubry's, however, particularly with regard to the relationship between the 'we' and the intellect and the distinction between self-consciousness and self-knowledge, as will be explained below.

I will first explain in what sense I use the term self-consciousness. I will then present how the concept of self-consciousness is integrated in the Plotinian structure of hypostases, as discussed in *Ennead* V.3. I will present Plotinus' ambiguity in claiming that the 'we' belongs to the soul and not to the intellect, but is nevertheless characterized by a self-consciousness that is typical of the intellect and not of the soul. I will then review the dispute in the literature regarding whether self-consciousness should be attributed to the soul. To resolve the ambiguity in Plotinus' formulations, I will then propose to define the 'we' as the soul's potential for self-consciousness. Through this definition, I hope to clarify Plotinus' formulations and allegories regarding the concept of the 'we'. Finally, I will conclude that, in attributing to the 'we' a potential for self-consciousness, Plotinus in some sense anticipates the conceptualization of the subject in the Kantian tradition. But first it will be useful to explain in what sense I use the term self-consciousness in this context.

In the history of philosophy, the term self-consciousness has had many different aspects. While in pre-modern philosophy it mainly carried a theoretical meaning, modern philosophy has added a practical meaning expressed by autonomy and political freedom. Although at the end of this paper I will discuss the similarities between Plotinus and modern philosophy, the use of the term self-consciousness here is almost exclusively concerned with a theoretical aspect, namely self-relation and the unity/complexity tension within self-relation. Plotinus begins his discussion in *Ennead* V.3 by asking whether "that which is conscious of itself" ["νοῦν ἑαυτὸ"] (V.3.1.1) must be complex.⁵ This question motivates Plotinus' discussion in the following sections, wherein he explores which hypostasis should be accorded self-consciousness. Plotinus concludes that the intellect is the hypostasis that has self-consciousness in the sense of self-relation, since it is directed toward itself and thus involves the unity within complexity that characterizes self-relation.⁶ I will restrict my treatment of self-consciousness to this sense.

⁵ Similarly, Plotinus addresses the problem of unity/complexity in relation to "know yourself" (VI.7.41.21–25).

⁶ As Plotinus claims in several places, the intellect is *ἐν πολλά*. See, for example, VI.7.14.11–12; IV.2.2.40.

1. The Ambiguity in Plotinus' Concept of the 'We'

Self-consciousness is a focal issue in Plotinus' philosophy. All three hypostases, the soul, the intellect, and the One, can be characterized in terms of directionality: the soul is directed to the external world, the intellect is directed inwardly, to itself, and the One is a simple unity that denies any distinction between inside and outside and thus denies the very possibility of being directed. Since the intellect is that which is directed to itself, it is clear why Plotinus considers the intellect to have self-consciousness rather than the soul or the One. In *Ennead* V.3, however, Plotinus discusses extensively the possibility that the soul also has self-consciousness in some sense. His discussion in this text reviews different aspects of the soul, in order to decide whether they have the quality of self-consciousness. Plotinus begins by denying self-consciousness to the perceptive part of the soul, claiming it is "perceptive only of what is external" (2, 3–4). Plotinus turns then to the reasoning part of the soul. The reasoning part is in charge of processing and judging the impressions perceived by the lower part. It deals indeed with the external, but in order to process and judge the impressions, it might also turn to itself and thus possess self-consciousness. However, Plotinus claims that, if the reasoning part turns to itself, then it is identical with the pure intellect. Such an identification annihilates the difference between the soul and the intellect and risks undermining the whole structure of the three hypostases. Although Plotinus is careful to avoid conflating the soul and the intellect, he does not deny that the intellect is an internal part of the soul. Rather, he makes two distinctions: first, between being in the soul and belonging to the soul, and second, between the soul and the 'we', as he states:

What then prevents pure Intellect from being in soul? Nothing, we shall reply. But should we go on to say that it belongs to soul? But we shall not say that it belongs to soul, but we shall say that it is *our* [ἡμέτερον] intellect, being different from the reasoning part and having gone up on high, but all the same *ours* [ἀλλ' ἔτι δεῖ λέγειν ψυχῆς τοῦτο; Ἄλλ' οὐ ψυχῆς μὲν φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν] (V.3.3.22–26).⁷

Plotinus is distinguishing between two different questions: what is the place of the intellect and to whom does it belong. The structural place of the

⁷ All English translations are from Plotinus (1966–1988).

intellect may indeed be *in* the reasoning part of the soul, but this does not entail that the intellect *belongs* to the reasoning part. Instead, Plotinus argues that it belongs to us. Specifically, Plotinus does not claim the self-conscious intellect is *in* us but rather that it is *ours*, it *belongs* to us. Such a statement has two implications: first, the 'we' is different from the soul, and second, the self-consciousness of the intellect belongs to the 'we'.

In the course of the discussion, however, Plotinus qualifies the statement that self-consciousness is ours, and speaks in paradoxical terms, stating (V.3.3.26–27): “self-thinking [τὸ νοεῖν ἑαυτὸ] [...] is ours [ἡμέτερον] and not ours; for this reason we use it [προσχρώμεθα] and do not use it”. He explains that the reason why we both have self-thinking and do not have it, is because our self-consciousness comes to us, or to the 'we', *through* the intellect [παρὰ τοῦ νοῦ ἔχει] (18). The 'we' does not have self-awareness of its own, but becomes aware of itself through the intellect. Accordingly, Plotinus argues that the 'we' has self-consciousness “in accordance with the intellect, because it *becomes* that intellect” (V.3.3.11). Since the intellect is what has self-consciousness in the strict sense, Plotinus argues that the 'we' must become identical with the intellect, in order to have self-consciousness. Such identification cannot be applied to the reasoning part of the soul, which is directed to the outside and thus cannot become identical with the intellect. The identification with the intellect is restricted to the 'we' alone. But the identification of the 'we' and the intellect is itself also qualified. Although we become identical with the intellect, Plotinus stresses that “we are not intellect” [“οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς”] (V.3.3.30). The 'we' is thus different from both the soul and the intellect. The intellect belongs to the 'we' rather than to the soul and the 'we' becomes identical with the intellect although the 'we' is not the intellect.

To explain the complex set of relationships between the 'we', the soul and the intellect, Plotinus turns to allegories. For example, he uses the metaphor of *flying* to refer to the process in which we become identical with the intellect. In Plotinus' words,

he who knows himself in accordance with Intellect because he has become that Intellect [τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον]; and by that Intellect he thinks himself again, not any longer as man, but having become altogether other and snatching himself [συναρπάσαντα ἑαυτὸν] up into the higher

world, drawing up only the better part of soul, precisely the part that can get wings to thought (V.3.3.11–14).

When the 'we' 'flies' to the intellect, that is, when it becomes aware of itself through the intellect, it takes the better part of the soul with it. Apart from the allegory of 'flying', Plotinus states that the 'we' is an *image* of the intellect. The intellect's self-consciousness is the source and the 'we' is an image or a representation of it. The image does not stand on its own, but only in relation to the source. This metaphor means that the 'we', as an image, is dependent upon the intellect just as a representation is dependent upon what it represents. Plotinus also uses the allegory of *seeking*: the 'we' seeks or looks for self-consciousness, whereas the intellect already possesses it. The difference between the intellect and the 'we' is also expressed in a temporal sense: Plotinus claims that the intellect *always* thinks of itself, whereas we do not always think of ourselves.

Plotinus' discussion about the 'we' and the use of metaphors point to the complexity of the relationship between the soul, the 'we' and the intellect. The 'we' is not the intellect but the intellect belongs to it; we are not the intellect but become identical with it; the intellect is ours and not ours, we use it and do not use it. On the one hand, the 'we' is part of the soul and not of the intellect. On the other, the 'we', as a first-person concept, also has to do with self-consciousness that characterizes the intellect. The 'we' is thus a part of soul which has the character of the intellect, namely, the character of self-consciousness.

2. The Dispute in the Literature

The ambiguity in Plotinus' discussion has led to different and opposing interpretations. The very independence of the concept of the 'we' is controversial. Some scholars do not treat the 'we' as an independent term. Beierwaltes and Kalligas claim the 'we' does not extend beyond the boundaries of the soul. Beierwaltes considers the 'soul' and the 'we' as synonymous and claims both represent the subject equally (Beierwaltes, 1991; Kalligas, 2014). Their interpretation, however, disregards Plotinus'

distinction between what belongs to the soul and what is ours.⁸ As explained above, Plotinus explicitly states that even if the intellect is inside the soul, it does not belong to the soul but to us. The soul and the 'we' are thus clearly distinguished.

In contrast to Beierwaltes and Kalligas, most interpreters consider the 'we' to be an independent term, distinct from the soul. Warren, for example, states that "to identify the self as soul will equally end in confusion" (1964, p. 97). He continues: "Plotinus always understood implicitly that the factor which determines one's experience is the peculiar power that enables the self to turn towards its object and cognize it" (Warren, 1964, p. 97). Yet, even though most scholars view the 'we' as independent, they find it difficult to determine its place between the soul and the intellect due to the paradoxical nature of Plotinus' formulations. Such ambiguity is expressed in Dodds' oft-quoted description of the 'we' as "a fluctuating spotlight of consciousness" (1960, p. 5; see also Hutchinson, 2018). Following Dodds, Blumenthal defines the 'we' as a "focus of consciousness" (1960, p. 5), while O'Daly claims that "it has a good degree of what we can call selfhood" (1973, p. 49).⁹ In a similar vein, Bréhier says that the 'we' is neither a "thing" nor a hypostasis, but "a subjective activity" (1928, p. 68).

Addressing the fluctuating character of the 'we', Sorabji attributes to the 'we' free choice, claiming that the 'we' "is something that you yourself can shape rather than something that has just been given you by nature" (2006, p. 119; see also Tornau, 2009). Aubry also grasps the 'we' "as a power of choice and self-determination", and, similarly to the definition suggested in this paper, also defines the 'we' as potentiality (2020, p. 218). His account differs from the present one, however, in terms of the relationship between the 'we' and the intellect, as I will elaborate below.

⁸ Cf. V.3.24–26: "But we shall not say that the intellect belongs to soul, but we shall say that it is *our* intellect, being different from the reasoning part and having gone up on high, but all the same ours, even if we should not count it among the parts of soul".

⁹ "The self is not a static *datum*, even if it exists potentially in its entirety: it is essentially a faculty of conscious determination, a mid-point which can be directed towards the higher or towards the lower" (1973, p. 49).

3. The 'We' as Potentiality

In what follows, I will attempt to substantiate an understanding of the 'we' as a potentiality for self-consciousness, in the hope that such a definition will serve to resolve the problems I have outlined so far. That is, such a definition should first clarify Plotinus' paradoxical formulations in which he claims that we have self-consciousness and do not have it, that we use it and do not use it. Second, in a broader sense, it should explain the structural place of the 'we' between the soul and the intellect, and the extent to which the 'we' belongs to each of the hypostases. Third, the definition should shed new light on the dispute in the literature about the independence of the 'we' from the soul.

I believe the key to understanding the self-consciousness of the 'we' lies in its relationship with the intellect. The intellect is defined as directed to itself and thus its self-consciousness is characterized by the Aristotelian concept of *actuality* [*energeia*]. Plotinus elaborates on this actuality, arguing that it constitutes the unity of knower and known. The 'we', as I have shown above, is not the intellect but rather a part of the soul. Nevertheless, it is "the part that *can* get wings to thought" and become identical with the intellect (V.3.3.13). The 'we' has the ability to shift from being directed to the outside, to being directed, as part of the soul, toward itself, and in this sense become similar to the intellect. Thus, the 'we', as part of soul, can be defined as *possibility* or *potential* for self-consciousness. The 'we' has the potential to become aware of itself. More precisely, the 'we' is *the soul's* ability and potential to turn to itself and thus become aware of itself. The systematic definitions are indeed unequivocal: the soul is directed to the outside and the intellect to itself. This definition of the soul, however, is not a complete denial of the self-consciousness of the soul. The soul can be defined as being directed to the external world and nevertheless have the potential for self-consciousness. This is due to the special character of the concept of potentiality. Potentiality or possibility indicates being there and not there; what exists, but only as potential of existence. The soul can be defined as being directed to the outside, to the world, but nevertheless can contain self-consciousness, as long as it is merely a possibility. Plotinus assigns this possibility or potentiality of the soul to the concept of the 'we', and thus refrains from undermining the soul's definition as being directed to the outside. When Plotinus argues that self-consciousness "is ours [*ἡμέτερον*] and not ours" and that "we use it [*προσχρώμεθα*] and do not use it" (V.3.3.26–2),

he expresses precisely the two sides of potentiality. Potential is what we both have and do not have, in the sense that we *can* have it, but we do not necessarily actually have it.

The relationship between potentiality and actuality gives substance to Plotinus' statement that the 'we' has self-consciousness *through* the intellect. By actualizing itself, potentiality becomes identical with actuality, just as the 'we' becomes identical with the intellect. It is thus clear why Plotinus can stress that "we are not intellect" (V.3.3.30), but all the same claim that the 'we' can become identical with the intellect. At this point I take issue with Aubry (2020), who distinguishes between self-consciousness, which belongs to the 'we', and self-knowledge, which belongs to the intellect. In my view, if the 'we' is understood as potentiality, once it becomes actual, there can be no distinction between the 'we' and the intellect.¹⁰ On my reading, the statement "we are not intellect" (V.3.3.30) is parallel to claiming that potential is not actual. But such a statement does not preclude that the potential *can become* actual.

In this sense, Plotinus distinguishes between the question of whether the intellect is *in* the soul and that of whether the intellect *belongs* to the soul. The question regarding the place of the intellect refers to the general structure of the three hypostases, that is, whether one hypostasis could be viewed as being within the other. The question of *to whom the intellect belongs*, on the contrary, refers to the use of the intellect. The intellect belongs to us to the extent that we use it, to the extent we fulfill our potential, and to the extent that we turn to ourselves and thus become identical with the intellect. The 'we' is not a hypostasis like the soul. The intellect cannot be 'inside' us. The 'we' is rather a possibility or a function of the soul. We take possession of the intellect to the degree that we use this function, fulfill our potential and become identical with the intellect.

I believe such reading can shed light on Plotinus' metaphors as well. The metaphor of "get[ting] wings" (V.3.3.13) to the intellect does not necessarily refer to a mystical experience (see Beierwaltes, 1991). It can simply refer to the act in which we fulfill the potentiality, turn to ourselves and become identical with the intellect. The metaphor of 'seeking' and 'possessing' resembles the relationship between potentiality and actuality. It

¹⁰ Cf. Plotinus (V.3.9–11): "he who knows himself in accordance with Intellect because he has become that Intellect" ["τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον"].

is, as if, the 'we' seeks out intellect's self-consciousness, in the same manner that potentiality, in a way, looks for actualization. The allegory of image and source thus becomes clear. The potentiality appears as an image of actuality, because it is similar to it, but not actual. In the same manner that the image is dependent on the source, but not *vice versa*, so the potentiality of the 'we' is dependent upon the actuality of the intellect. The intellect, for its part, is a pure actuality which is independent of potentiality.

Characterizing the 'we' as potential for self-consciousness explains why Plotinus attributes to the 'we' *freedom*, or free choice. Unlike the intellect, which by its nature necessarily thinks of itself, the 'we' does so by its own free will. Plotinus argues that by choosing between focusing on the external world and focusing on ourselves, we can become either messengers or kings, respectively. If we choose to focus on the external world, and thus remain part of the soul, we are "messengers" [ἄγγελος], whereas if we turn to ourselves, and thus become identical to the intellect, we are "kings" [βασιλεύς] (V.3.3.45). The allegory means that when we focus on the external world we are second to it, the world is the object and we are merely passively observing it. However, when we turn to ourselves, we become the observed object. Potentiality is a necessary condition for this free choice between being messengers and kings. We are free to be conscious only because we have the potential to be conscious.

Furthermore, the ability or freedom of the 'we' to turn from the soul to the intellect has a methodological advantage in Plotinus' theory, for it clarifies our status as philosophers. When Plotinus inquires into the self-consciousness of the intellect, he faces a methodological problem, which he implicitly addresses in *Ennead* V.3.4, right before turning from the soul to the intellect. Since we, as philosophers, "are not intellect" (V.3.3.30), how can we investigate it at all? If the intellect has self-consciousness, and we lack this quality altogether, how can we understand such a phenomenon which is completely beyond us? The pivotal place of the 'we' between the soul and the intellect solves this problem. Our ability to actualize the potential and thus become identical with the intellect's self-consciousness means that when we inquire into the intellect, we actually inquire into *ourselves*. This gives us, as philosophers, the methodological justification to explore the intellect, even though we are not intellect.

The definition suggested here can shed new light on the dispute in the literature regarding the status of the 'we'. Since potential for self-consciousness is something that "we have and do not have", as Plotinus states, it is clear why some scholars do not even consider the 'we' to be a distinguishable concept. Indeed, Beierwaltes' reading, according to which the 'we' is synonymous with the soul is correct to the extent that as long as 'we' do not fulfill our potential, the 'we' is indistinguishable from the soul. Moreover, when the 'we' fulfills this potential, it immediately becomes identical with the intellect. At any given point the 'we' is identical with one of the two. The independent place of the 'we' does not stem from it being separate from the other hypostases; the sole way to consider the 'we' is as a part of each. Instead, the independence of the 'we' stems from our ability to freely choose to be part of the soul or of the intellect. Such understanding of the independence of the 'we' corresponds with Dodds' description of the 'we' as a "fluctuating spotlight of self-consciousness" (1960, p. 5). This definition addresses the ability of the 'we' to fluctuate in this way, due to the constant oscillation of the 'we' back and forth between potentiality and actuality, from being directed to the world to being directed to the self.

However, in light of the discussion so far, a question arises: if this definition of the 'we' is indeed correct, why did Plotinus himself not define the 'we' as a potential for self-consciousness? Considering Plotinus' frequent use of the Aristotelian distinction between *δύναμις* and *ἐνέργεια*, why did he refrain from this definition? First, it should be remembered that the concept of the 'we' receives only a marginal place in Plotinus. Though he is the first in antiquity to separate the self from the soul, given his short discussion on the 'we', Plotinus did not pursue this separation to its fullest extent. It is very likely that Plotinus was not concerned with the precise definition of this term. An indication of this is the sparse discussion Plotinus devotes to the 'we' in an *Ennead* dealing with self-consciousness (V.3). Although the 'we', as a first-person pronoun, appears to be a first candidate to be examined in terms of its self-consciousness, Plotinus comes to discuss it only incidentally, as a transition between the soul and the intellect. The marginal place of the 'we' may be an indication that Plotinus did not fully consider its precise definition.

Another possible answer concerns Plotinus' argument against what he calls the "potential intellect" (II.9.1). Both in V.3.5 and in II.9.1 ("Against the Gnostics"), Plotinus criticizes the approach that divides the intellect into

potential and actual. Plotinus' claim is that the intellect is pure actuality without any potentiality (see Emilsson, 2007). It is thus possible that Plotinus refrains from the term potential in relation to the 'we' in order to avoid the confusion with the concept of the potential intellect. In the next section, in order to emphasize the contribution of the proposed definition, I will turn to a discussion of the extent to which such a definition of the 'we' anticipates the concept of the self as it is understood in the Kantian tradition.

4. The Plotinian 'We' and the Kantian Tradition

In the final part, I would like to suggest that my reading, as presented so far, can contribute not only to the comprehension of Plotinus' text alone, but hopefully also to the understanding of Plotinus' place in the history of philosophy in general. I will do this by pointing out a similarity between the Plotinian 'we' and the way the self is understood in the Kantian tradition. In pointing out such resemblance, it is not my intention to argue that Plotinus attributes to the self the same degree of centrality as has been attributed to the self in modern philosophy since Descartes. Whereas in modern philosophy the self is often both starting point and center, in Plotinus it plays merely a marginal role as a bridge between the soul and the intellect. My intention, instead, is to point to two main elements of the Plotinian 'we' that can also be found in Kantian and post-Kantian philosophy. The first pertains to the self's status as a *dynamic* rather than a static factor in the system. The 'we' is not understood as a substance [*ousia*] but rather as a concept that continually pivots from the soul to the intellect, from being a messenger to being a king. The self is not defined in itself but only *in relation* to the soul and the intellect. Here it would be helpful to introduce Cassirer's (1923) distinction between *Concepts of Substance* and *Concepts of Function*. In rather simplistic terms, Cassirer distinguishes between a concept of substance, which refers to concepts that exist in themselves, independently of other concepts, and a concept of function, which is only to be understood by virtue of the relation it has to other concepts and the role it plays in a system. Cassirer's distinction can be applied, *inter alia*, to the way concepts such as the self, the soul or God have been understood since Kant. Namely, they are viewed regarding the function and the role they fulfill rather than as independent entities. I believe Cassirer's distinction might explain the status of the 'we' in our discussion. In contrast to the hypostases of the soul and the intellect, which

can be seen as concepts of substance, the self or the 'we' is understood merely by the function it fulfills and the set of relationships it has. The difference between substance and function may further explain Plotinus' distinction between the question of whether the intellect is *in us* and the question of whether it *belongs* to us. The intellect may be in the soul, since the soul can be viewed as a concept of substance, for as a substance, it may be understood as something that contains in itself something else, namely the intellect. The 'we', however, cannot contain the intellect because the 'we' is merely a function. Rather, the intellect belongs to the 'we' to the extent that the 'we' uses it and becomes self-conscious. Therefore, in denying substantiality to the 'we' and concentrating on its function, Plotinus' 'we' is similar to the concept of the I or the subject in the Kantian tradition, wherein the self is understood as a function rather than a substance.

The second similarity between the Plotinian 'we' and Kantian philosophy concerns the definition of the 'we' as potential for self-consciousness, as presented here. This definition is reminiscent of Kant's famous formulation, according to which, the "*I think* must be *able* to accompany all my representations" (Kant, 1956, p. 131). Kant's formulation puts self-consciousness in a position of ability and potentiality. Kant does not claim that we are constantly aware of ourselves when we perceive the representations. Rather, he claims that we have the *ability* to attribute all the representations to ourselves. The ability of the I to attribute the representations to itself resembles the 'we' that has the potential to turn from the soul to the intellect, from the external to itself. In this sense, both Kant and Plotinus understand the self as ability and potentiality for self-consciousness. The similarity between Plotinus and Kantian philosophy does not indicate that Plotinus anticipates the modern discovery of subjectivity. It rather shows that to some extent his concept of the 'we' is a precursor of the characterization of the self in modern philosophy.

The similarities pointed out here between Plotinus and the Kantian tradition are part of a broader, growing tendency to compare Neoplatonism with the Kantian tradition and German Idealism. As part of this tendency, one can refer to studies that emphasize the similarity between the traditions and seek to explain Kant and his followers in the light of Neoplatonism (Halfwassen, 2002; Leinkauf, 2019; Rohstock, 2023); studies that examine the extent to which Neoplatonic philosophers can be seen as precursors of

Kantian insights (Halfwassen, 2004; Oren, 2020); and studies that emphasize the distance and difference between the two (Asmuth, 1995; Oren, 2022). The two similarities I point out here can contribute to this tendency by revealing the ways in which Plotinus anticipates some ideas that were later developed in the Kantian tradition.

In conclusion, I suggest viewing Plotinus' concept of the 'we' as potential for self-consciousness. I believe that potentiality, as distinct from the actual self-consciousness of the intellect, is the key to understanding the various characteristics of the 'we'. It explains its pivotal place between the soul and the intellect, the freedom Plotinus attributes to the 'we', and our methodological possibility as philosophers to explore the intellect. I further suggest understanding the Plotinian 'we', in the light of Kantian philosophy, as a concept of function rather than as a concept of substance. I hope that these suggestions may help to clarify the self-relation of the Plotinian concept of the 'we'.

References

- Asmuth, C. (1995). Wissenschaft und Religion: Perspektivität und Absolutes in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. *Fichte-Studien*, 8, 1–19.
- Aubry, G. (2020). An Alternative to Cartesianism? Plotinus's Self and Its Posterity. In R. Cudworth (Ed.), *Self-Knowledge in Ancient Philosophy* (pp. 210–230). Oxford University Press.
- Beierwaltes, W. (1991). *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V 3: Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*. Vittorio Klostermann.
- Blumenthal, H. J. (1971). *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. M. Nijhoff.
- Bréhier, E. (1928). *Histoire de la philosophie*. PUF.
- Cassirer, E. (1923). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. B. Cassirer.
- Dodds, E. R. (1960). Comment on H. R. Schwyzer: 'Bewusst' und 'unbewusst' bei Plotin. In E. R. Dodds (Ed.), *Les Sources de Plotin* (pp. 385–386). Fondation Hardt.

- Emilsson, E. K. (2007). *Plotinus on Intellect*. Clarendon Press.
- Halfwassen, J. (2002). Die Einheit des Selbstbewußtseins und der Zirkelwand: Zur subjektivitätstheoretischen Bedeutung von Hegels Interpretation der Nouslehre Plotins. In T. Kobusch, M. Burkhard, and O. F. Summerell (Eds.), *Selbst Singularität Subjektivität: Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus* (pp. 261–277). B. R. Gruner.
- Halfwassen, J. (2004). *Plotin und der Neuplatonismus*. Beck.
- Hutchinson, D. M. (2018). *Plotinus on Consciousness*. Cambridge University Press.
- Kalligas, P. (2014). *The Enneads of Plotinus, Volume 1: A Commentary. Vol. 1*. Princeton University Press.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft B. Meiner*.
- Leinkauf, T. (2019). Schelling and Plotinus. In S. Gersh (Ed.), *Plotinus' Legacy: The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era* (pp. 183–216). Cambridge University Press.
- Mortley, R. (2013). *Plotinus, Self and the World*. Cambridge University Press.
- O'Daly, G. (1973). *Plotinus' Philosophy of the Self*. Barnes & Noble.
- Oosthout, H. (1991). *Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 [49]*. John Benjamins Publishing.
- Oren, Y. (2020). Transcendental Considerations in Plotinus. *Dionysius*, 38, 168–196.
- Oren, Y. (2022). Fichte's Turn from Absolute I to Absolute Knowledge. *Idealistic Studies*, 52(2), 157–178.
- Plotinus (1966–1988). *Enneads*. Harvard University Press.
- Rappe, S. (1996). Self-knowledge and Subjectivity in the Enneads. In L. Gerson (Ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 250–274). Cambridge University Press.
- Remes, P. (2007). *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'*. Cambridge University Press.

Rohstock, M. (2023). *Das Absolute in uns: Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz in der neuplatonischen Tradition und bei Johann Gottlieb Fichte*. Karl Alber.

Schwyzler, H. R. (1960). "Bewusst" und "Unbewusst" bei Plotin. In E. R. Dodds (Ed.), *Les Sources de Plotin* (pp. 343–378). Fondation Hardt.

Sorabji, R. (2006). *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Clarendon Press.

Stenzel, J. (1929). *Metaphysik des Altertums*. R. Oldenbourg.

Tornau, C. (2009). What's a Person? Unity, Individuality And Self-Consciousness in the Plotinian Metaphysics of the Soul. *Les Études Philosophiques*, 332–360.

Warren, E. W. (1964). Consciousness in Plotinus. *Phronesis*, 9(2), 83–97.

Received: 12/11/2023

Accepted: 16/01/2024

Una lectura contemporánea de *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* de Kant

GASTON GIRIBET¹

Resumen

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels [Historia natural universal y teoría de los cielos] es, no sólo una de las obras más maduras del período precrítico de la biografía intelectual de Kant, sino uno de los libros más importantes que el prodigio de Königsberg haya escrito en toda su vida. Lejos de agotarse en meditaciones cosmológicas y una paráfrasis cualitativa de la teoría newtoniana de la gravitación, *Historia natural universal y teoría de los cielos* incluye una teoría para la extensión de la substancia, una metafísica de las leyes de la naturaleza, consideraciones sobre teología, sobre ética y, como sostendrán algunos, hasta sobre antropología. Aquí, ofrecemos una lectura original de *Historia natural universal y teoría de los cielos* deteniéndonos en algunos puntos cuya importancia ha sido desapercibida en algunos comentarios de esta. Nuestro análisis hace foco en el contexto histórico-científico en que el libro de Kant fue escrito. La influencia que pensadores como Swedenborg y Wright tuvieron sobre Kant, y la estrecha relación que la teoría cosmológica de Kant guarda con las especulaciones de otros filósofos naturales de finales del siglo XVIII, como Michell y Laplace, permiten vislumbrar el panorama científico de su época: cuáles eran las preguntas de la filosofía natural y de la metafísica de las ciencias de la naturaleza en el momento en que *Historia natural universal y teoría de los cielos* fue terminado (1755). Asimismo, ofrecemos también una lectura de las intuiciones cosmológicas de Kant desde el punto de vista de la física actual.

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

A Contemporary Reading of Kant's *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*

Abstract

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels [Universal Natural History and Theory of the Heavens] is not only one of the most mature works of the pre-critical period of Kant's intellectual biography, but also one of the most important books that the Königsberg prodigy has ever written in all his life. Far from

¹ New York University. Contacto: giribet@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5467-8429>.

exhausting itself in cosmological meditations and a qualitative paraphrase of the Newtonian theory of gravitation, *Universal Natural History and Theory of the Heavens* includes a theory of the extension of substance, a metaphysics of the laws of nature, considerations on theology, on ethics and, as some will maintain, even on anthropology. Here, we offer an original reading of *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, stopping at several points whose importance has gone unnoticed in some of studies. Our analysis focuses on the historical-scientific context in which Kant's book was written. The influence that thinkers such as Swedenborg and Wright had on Kant, and the close relationship that Kant's cosmological theory has with the speculations of other natural philosophers of the late 18th century, such as Michell and Laplace, allow us to glimpse the scientific panorama of his time: what were the questions of natural philosophy and of the metaphysics of the natural sciences at the time when *Universal Natural History and Theory of the Heavens* was completed (1755). Likewise, we also offer a reading of Kant's cosmological intuitions from the point of view of current physics.

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

1. Introducción

Kant estaba en lo cierto: la Vía Láctea, esa franja turneriana que, irreverente, taja el cielo nocturno, no se trata sino del Sol incansablemente repetido. En el detalle, su textura lechosa se disuelve en cientos de miles de millones de puntos; cada uno de esos puntos, una estrella; cada una de esas estrellas, un sol en la distancia. Hoy hemos aprendido que en torno a esas estrellas también orbitan mundos; otros júpiter, otras tierras; planetas ajenos que orbitan soles ajenos. Así, nuestro sistema solar se convierte en tan solo uno de los tantos sistemas estelares que componen nuestra galaxia. Cada uno de esos conjuntos individuales se formó a partir de un desordenado torbellino original, un huracán inmenso en el que fueron formándose grumos que más tarde fueron rocas y gas, y más tarde fueron mundos. También en esto acertaba Kant. Una fuerza invisible une a todos esos sistemas, sometiendo el movimiento de todo orbe a la presencia de todos los otros. La gravedad actúa severa y persistente a través del vacío, conectando todas las substancias con una intensidad que merma con el cuadrado de la distancia, y así hasta el infinito. Las substancias de mayor extensión, las estrellas, mantienen su forma gracias a una guerra de fuerzas que se desata en su interior: mientras su propia gravedad tiende a comprimirlas, una fuerza expansiva nace de sus entrañas y equilibra sus

cuerpos. Violentas reacciones termonucleares ocurren en su interior, otorgándoles a las estrellas la presión que les salva del colapso. La teoría kantiana de la materia anticipaba esta verdad.

Todas las estrellas de la galaxia, manteniendo sus caracteres, pero difiriendo entre ellas en detalles sutiles, giran en torno a un centro común en el que, como intuía Kant, existe un enorme astro. Laplace entendió la razón por la que ese astro permanece invisible a nuestros ojos: “los cuerpos más grandes en el universo podrían ser invisibles debido a sus propias magnitudes” (II [1796], 1799, pp. 1–6), sugería el marqués. Su invisibilidad es inmanente. Los astros de tales dimensiones, que hoy llamamos agujeros negros supermasivos, generan un campo gravitatorio tan intenso que ni siquiera la luz puede salir de ellos.

Kant entendió también que las nebulosas distantes no eran sino otras galaxias, otras copias de nuestra Vía Láctea. También los imaginados seres de los planetas que orbitan los soles de esas otras galaxias verían a su propia galaxia como una franja difusa pintada en el cielo, porque es así como un espiral se ve desde dentro del espiral. Habrá en esos otros espiralados conjuntos de estrellas otros sistemas solares, con soles en el centro y planetas orbitándolos, planetas rocosos y planetas gaseosos, planetas enormes y otros pequeños. Habrá estrellas gigantes, gigantes y azules; las habrá rojas; las habrá blancas y enanas; las habrá oscuras y hasta invisibles.

La *Historia natural universal* de Kant describe una forma y una historia del universo que se parecen mucho a las que hoy sabemos que éste tiene y tuvo. El origen de los astros, la manera en la que se distribuyen, la universalidad de las leyes que gobiernan su física; todo ello, un acierto de la intuición genial de Kant y de otros filósofos naturales del siglo XVIII. Pero quizá haya más: la filosofía natural de Kant y la metafísica que la envuelve proponen una imagen más completa del mundo, una cosmogonía que no sólo piensa el cielo, sino que se involucra tanto con la constitución de la materia como con la naturaleza emergente del espacio y el tiempo. Quizá podríamos preguntarnos, entonces, si también esas ideas fundamentales de la cosmología kantiana se encuentran en consonancia con la imagen del espacio y el tiempo que nos propone la física actual. La respuesta a tal pregunta es afirmativa; pero tratar todos esos temas, dada su variedad y extensión, sería imposible en un único trabajo. Aquí, nos concentraremos en la cosmología, en la teoría kantiana del cielo y en la metafísica que lo envuelve.

2. Una cosmología kantiana

2.1. Desde una metafísica cosmológica

Del análisis del contenido del primer libro escrito por Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, su libro sobre las ‘fuerzas vivas’, de 1749, deriva una serie de conclusiones importantes para entender la cosmología que expondría pocos años después, en su libro de 1755. Por un lado, aparece ya en ese primer libro la teoría de Newton de la gravitación universal como elemento fundamental de su filosofía natural. En el período en el que ese libro fue escrito —presumiblemente, entre 1744 y 1747— la referencia a una ley que decae como el cuadrado de la distancia, ley que organiza toda la física kantiana, no podía sino referir a la teoría de Newton (Carpenter, 2000; Giribet, 2023; Schönfeld, 2000; Veneroni, 2018, 2021). Se ha señalado muchas veces la importancia que la teoría de Newton tendría a lo largo de toda la obra de Kant; esto se ve expresado ya en su primer libro. La ley newtoniana de la inversa del cuadrado de la distancia aparece en la obra de Kant no sólo a lo largo del tiempo sino también a lo ancho del temario que ésta cubre, de la filosofía natural a la filosofía trascendental. La fuerza de atracción gravitatoria le sirve a Kant como ejemplo de una de las leyes fundamentales de la naturaleza, que junto con las fuerzas que dotan a la materia de su impenetrabilidad y capacidad de expansión, vienen a conectar las substancias, a explicar las propiedades de la materia, y, así, terminan por componer el mundo. Según la física de Kant, la fuerza gravitatoria de Newton, en competencia con las fuerzas internas de la materia, dotan a las substancias de su extensión y les otorga su propiedad de impenetrabilidad, que es lo que habilita a la materia a constituirse como fenómeno.

De todos modos, en este trabajo pretendemos ir más allá del limitado escenario en el que las substancias —los cuerpos— que nos rodean interaccionan entre sí y con nosotros. Junto con Kant, nos aventuraremos a especular sobre cómo las mismas fuerzas, la de la gravitación universal y la de expansión de la materia, componen el cosmos en su totalidad, desde nuestro sistema solar hasta los confines del universo observable. El alma [*Seele*], las galaxias, el universo [*Weltbaut*] aparecen en una descripción unificada de la naturaleza. Es eso lo que un conocimiento ‘universal’ de las leyes de la física significaría para Kant. Las mismas leyes fundamentales de la mecánica gobernándolo todo. En relación con esto, y a efectos de ponderar la importancia que la universalidad de las leyes físicas tendría más tarde, en

tiempos de la filosofía trascendental, reparemos en el siguiente fragmento de los *Prolegómenos*:

Si vamos aún más lejos, a saber, a las doctrinas básicas de la astronomía física, se manifiesta una ley física que se extiende sobre toda la naturaleza material, la ley de atracción recíproca, cuya regla [...] parece yacer como necesari[a] en la naturaleza misma de las cosas y, por lo tanto, *a priori* (Kant, 2016, pp. 184–185; cf. 1999).

Kant había descrito su empresa cosmológica en el prefacio de su libro de 1755 de la siguiente manera:

He elegido un proyecto que, tanto por su dificultad inherente como por su relación con la religión, es capaz de influir en el lector para que adopte un prejuicio desfavorable desde el principio. Descubrir el sistema que conecta las grandes partes de la creación en toda la extensión del infinito, derivar la formación de los propios cuerpos celestes y el origen de su movimiento a partir del primer estado de la naturaleza a través de leyes mecánicas: ideas como estas podrían parecer ir mucho más allá de los poderes de la razón humana. [...] Me he atrevido a emprender un viaje peligroso sobre la base de una ligera suposición y ya veo las estribaciones de nuevas tierras. Aquellos que tengan el coraje de continuar la exploración, pisarán esas tierras y tendrán el placer de otorgarles su propio nombre (citado en Watkins, 2015, p. 194).

Este tipo de teoría unificada, en la que las leyes que rigen el movimiento de los astros distantes resultan las mismas que las que son razón de la dinámica de los cuerpos cercanos y de nuestra percepción de ellos era esencial para Kant. Era eso lo que un conocimiento universal de las leyes del mundo significaría. Una teoría unificada de tales características, por otro lado, no era rara en los tiempos en los que Kant escribe su *Historia natural universal*. Si el siglo XVII había sido aquel en el surgieron las primeras teorías unificadas de la física, resumidas estas en la afirmación newtoniana de que todo orbitar es caer, el siglo XVIII venía a llevar esa búsqueda de una descripción matemática global de la naturaleza mucho más allá. El siglo XVIII fue el que vio nacer al demonio de Laplace, esa entidad capaz de conocer el futuro por tan solo haber sabido, en un dado instante inicial, la posición y la velocidad exactas de todos los componentes del mundo. El

determinismo de Laplace,² o el de otros, como Bosković, descansaba en la certeza de que el continuo actuar de leyes naturales era, no sólo necesario, sino también suficiente para describir exacta y completamente la historia del universo. Toda distinción substancial entre pasado y futuro queda así disuelta, y es por eso por lo que la discusión cosmológica en los siglos XVII y XVIII resultaba inescindible de problemas metafísicos tales como el problema del libre albedrío o el de la injerencia episódica de Dios en la historia del mundo.³ También se entrelaza con esto la pregunta genealógica acerca del surgir de las leyes naturales, que, en cuanto pregunta sobre el origen, desemboca en aquella sobre la finitud del tiempo. Por su parte, la pregunta sobre la (in)finitud del espacio también adquiere nuevas formas hacia mediados del siglo XVII, y lo hace a partir de la discusión sobre la necesidad y contingencia de las leyes naturales: la necesidad de que las leyes sean, y la necesidad de que las leyes sean aquellas que son. Así, la pregunta sobre la unicidad del mundo y la plausibilidad de realización de otros mundos —con otras leyes— se vuelve ineludible. Esto exigió un refinamiento de la ontología, siendo la prueba más notable de ello la forma elevada que el debate acerca del poder de elección de Dios adquiere a partir de mediados del siglo XVII. La discusión sobre la contingencia de la dimensionalidad del espacio en la *Teodicea* representa un claro ejemplo de esto. El contenido metafísico de las ciencias de la naturaleza se volvió, incluso desde antes de la indeleble contribución de Leibniz en esta materia, inseparable de la discusión sobre la forma del espacio. Las preguntas sobre la conectividad, la continuidad, la dimensionalidad y la finitud del espacio cobraron, a partir de entonces, formas que jamás serían abandonadas del todo en la física futura.

2.2. Hacia una cosmología metafísica

A comienzos del período precrítico Kant mostraba abrazar la piadosa idea de que la metafísica bastaría para develar, no sólo los aspectos cualitativos de las leyes de la naturaleza, sino también las causas subyacentes de estas. Hacia 1755, su física se volvería más sólida y, al menos en apariencia, menos dependiente de muchos de sus suposiciones metafísicas. Esto no se debe a que la física kantiana hacia mediados del período precrítico resultara

² Pierre-Simon, marqués de Laplace (1749–1827) fue un ingeniero, político, matemático, físico, filósofo y astrónomo francés, considerado uno de los más grandes científicos de todos los tiempos.

³ Se abre aquí la posibilidad de una tesis sobre la que sería interesante profundizar, la de si no es posible identificar en la obra de mediados del período precrítico una suerte de panteísmo germinal, una doctrina según la cual Dios afirma su perfección mediante un acto de auto-prescendencia.

incompatible en sentido alguno con las especulaciones metafísicas de su juventud, sino que responde a una maduración de sus conocimientos científicos, lo que le permitió prescindir de ciertos presupuestos injustificados.

Aun así, como decíamos, su cosmología se mantendría en concordancia, aunque por momentos indiferente, con los fundamentos metafísicos presentes en su primer libro, *Ideas de la verdadera valoración de las fuerzas vivas*. Schönfeld (2000) sostiene que, con *Historia natural universal*, al igual que con su *Monadología física* (1756), Kant buscaba unificar la ciencia y la metafísica en una filosofía sistemática de la naturaleza.

2.3. Historia natural universal y teoría de los cielos

En 1755 aparece el libro de Kant sobre el cosmos, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, escrito presumiblemente durante los dos años anteriores (cf. *Kants Werke, Akademie-Textausgabe*, 1902–1955, I, pp. 215–368). En castellano, el título completo sería *Historia natural universal y teoría de los cielos o un intento de explicar el origen constitucional y mecánico del universo sobre los principios newtonianos*. La primera traducción al castellano del que tengamos conocimiento fue publicada en 1946.

Fecha el 14 de marzo de 1755, el libro aparece de manera anónima. Fue editado por Johann Friedrich Petersen, quien sufrió el infortunio de quebrar al poco tiempo de que el libro de Kant fuera impreso. Esto fue muy desafortunado para Kant, dado que los ejemplares de libro fueron confiscados junto con los activos de la casa editorial, lo que llevó a que su libro de cosmología se mantuviese prácticamente desconocido por, al menos, cuatro décadas.

Al momento de terminar su libro, Kant se decidía a acabar sus estudios universitarios y se disponía a recibir una licencia para dictar clases como *privatdozent* en la Universidad de Königsberg. El 12 de junio de 1755 recibe el doctorado en filosofía, y el 27 de septiembre recibe la *venia legendi* para enseñar. Se disponía, pues, a regresar a su *alma mater* y emprender su carrera académica luego de casi una década de trabajar como tutor. Es por esto por lo que podemos decir que su libro de cosmología es escrito en un momento decisivo de su vida y de su carrera, un momento que marcaría un punto de inflexión también en su filosofía.

A *Historia natural universal* le habían precedido otros textos de filosofía natural, ensayos brevísimos en los que Kant estudia aspectos de geología a escala planetaria: la rotación de la Tierra (1754) y su edad según una perspectiva científica (1754). En 1755 también aparece su disertación sobre el fuego, *Meditationum quarundam de igne succinta delineatio*, que puede considerarse su tesis doctoral, supervisada por Teske. Su estudio de terremotos y las causas físicas de estos vendrían de la misma época,⁴ circa 1756, aunque continuaría con sus investigaciones de geología y geografía física más adelante. También de 1756 es su *Monadologia Physica*, o bien, *Metaphysicæ cum geometrica iunctæ usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*.

Los temas tratados por Kant eran de gran actualidad. Durante la segunda mitad del siglo XVIII se sucedieron importantes descubrimientos de geología y astronomía, y se lograron formulaciones abarcadoras de los fenómenos naturales. Son de ese período las primeras meditaciones sesudas sobre la composición química de los cuerpos celestes, que nacen de la aceptación amplia de la idea de que los astros se componen de materia ordinaria. Esta hipótesis permitió el aventurarse a inferir las propiedades físicas de los astros distantes —*e.g.*, sus densidades— en términos de la física aprendida en los laboratorios. También datan de ese período grandes avances en el entendimiento de la composición del interior terrestre, los intentos por explicar la dinámica tectónica en términos mecánicos, el estudio de los vientos como fluidos de gran superficie, las especulaciones sobre volcanes en otros astros. Las preguntas sobre el microcosmos, entre las que cabe resaltar la especulación acerca de la estructura íntima de la materia y el debate sobre la composición corpuscular de la luz, acompañaron esa renovadora mirada física del macrocosmos.

Es probable que hacia 1753–1755 Kant haya abrazado la idea de que la publicación de un texto de cosmología de una audacia como la de su *Historia natural universal* le allanaría el camino hacia una posición más encumbrada en la academia. Su libro, en el que la formación de los astros del sistema solar, la composición y habitabilidad de los planetas distantes, la existencia de otros sistemas solares en otras galaxias, y la evolución del

⁴ El 1 de noviembre de 1755 tuvo lugar el gran terremoto de Lisboa, episodio decisivo para muchos y en muchos aspectos, y en especial para aquellos que habían dedicado tiempo al estudio de la incipiente disciplina geofísica. Kant dedicó un estudio a este episodio, que publicó en 1756.

universo son tratados en un esquema unificado consistente con la teoría universal de la gravitación y con las propiedades conocidas de la materia, podría sin lugar a duda haber llamado la atención del claustro si no se hubiesen sucedido los hechos aciagos que llevaron a su olvido.

Historia natural universal y teoría de los cielos recién se haría ampliamente conocido hacia fines de la década de 1790; más precisamente, en 1797, momento de su primera edición oficial. Dos reediciones aparecieron poco más tarde, en 1798 y 1808 —el libro no se tradujo al inglés sino hasta 1900—. La edición de 1797 aparece tan solo un año después de la publicación de la *Exposition du système du monde* de Laplace. Se ha especulado varias veces con que el interés tardío por la obra de cosmología de Kant pudo haber sido provocado por la aparición del celebrado libro de Laplace (Shea, 1986).

La comparación entre los tratados de cosmología de Laplace y de Kant resulta interesante. Muestra tanto diferencias como coincidencias en muchas apreciaciones sobre la estructura del universo y, en particular, sobre la formación y composición de los astros. Las concepciones teológicas y filosóficas de ambos autores también quedan expuestas en sendos escritos⁵. Además del caso de Laplace, puede resultar provechoso comparar los temas de investigación de Kant hacia 1754–1756 con los de otros notables científicos del siglo XVIII. Un caso particularmente interesante es el de John Michell. Al igual que Kant y Laplace, Michell se abocó a la piadosa tarea de inferir la composición de los astros distantes a partir de las propiedades físicas que nos son familiares en la Tierra. Esta fortísima hipótesis epistemológica, educada a la luz de la llama aún encendida por los eventos científicos del siglo anterior, vendría a renovar de manera irreversible la forma en la que se pensaría el cosmos.

3. Hacia una teoría de los cielos

3.1. Una teoría de los cielos en el siglo XVIII

Como adelantábamos, *Historia natural universal y teoría de los cielos* no se publicó en inglés sino hasta comienzos del siglo XX, cuando William Hastie

⁵ A menudo se cita la anécdota de Laplace afirmando, ante la pregunta de Napoleón acerca el lugar que ocupaba el Creador en su modelo cosmológico, que la hipótesis de Dios no le era necesaria. Por su parte, para Kant la existencia de Dios se manifiesta en el mundo, no debido a su intervención en él, sino precisamente por la perfección que exhibe una obra que no necesita de dicha intervención para que emerja tal armonía.

lo tradujo⁶ en 1900. Hoy existen al menos otras tres traducciones al inglés. Existen también traducciones al castellano, como la que hiciera Pedro Merton a partir de la edición alemana de Meiner, Leipzig, y que apareciera en 1946 (Kant, 1946). Nosotros emplearemos la traducción al inglés que hiciera Olaf Reinhardt (Watkins, 2015) y presentaremos nuestra propia traducción al castellano de varios fragmentos importantes a partir de esta.

Aunque circuló de manera limitada antes de su publicación de 1797, su libro de cosmología no alcanzó repercusión a la altura de las expectativas de Kant. Aun así, los expertos han señalado en reiteradas oportunidades que se trata de un texto notablemente más maduro que los otros escritos científicos que Kant produjo en su juventud. Cassirer lo elogió, diciendo que en *Historia natural universal* se encuentra “una mirada intelectual libre y el juicio maduro sobre la totalidad de los problemas científicos” (2018, p. 50).

El carácter científico de los temas tratados en su libro de cosmología no sería suficiente para que Kant abandonara su estilo cualitativo. Kant no era un matemático brillante, y ni siquiera podría decirse que la física se encontraba entre sus habilidades más destacables. Su maestría radicaba en su intuición. A eso se debe la carencia de detalles cuantitativos en *Historia natural universal*, más allá de algunas estimaciones generales y no necesariamente bien justificadas. Esto contrasta con la precisión que sí encontramos en otros filósofos naturales de esos días dedicados a temas similares; por ejemplo, en Laplace y Michell. En el libro de Kant abundan las analogías y las estimaciones heurísticas informales. Aun así, muchos de sus argumentos resultan válidos y muchas de sus conclusiones terminaron siendo correctas. Un ejemplo notable es su explicación cualitativa del origen del sistema solar mediante un mecanismo de aglutinación de masa a partir de una materia original en acreción, *i.e.*, la llamada hipótesis nebular. También sus especulaciones acerca de la naturaleza de las nebulosas resultan adecuadas, incluso desde una perspectiva actual. Otras de las afirmaciones que aparecen en su libro han sido descartadas, lo que a nadie debe sorprender dada la ‘dificultad inherente’ del tema. El libro trata del comienzo del sistema solar, de la estructura y movimiento de la Vía Láctea, de la densidad de los planetas, de la disposición y movimiento de estos, de la posibilidad de otros mundos, de la longevidad de la Tierra y la composición del Sol, de la infinitud del

⁶ La traducción original de Hastie incluye solo partes del libro. La tercera parte se publicaría en inglés más tarde.

espacio, del final del mundo. El contenido es casi tan maravilloso como lo es el hecho de que muchas de sus conclusiones hayan sido acertadas.

Otro tema que aparece en varias partes del libro es la discusión acerca de la correcta interpretación de los rasgos de la perfección de Dios identificados en las leyes del universo. Sobre esto último, escribe Friedman:

Las opiniones de Kant sobre la fisico-teología [se] expresan en la *Historia universal y teoría de los cielos* de 1755 y más tarde, en una forma más completa y desarrollada, en *La única base posible para una prueba de la existencia de Dios* de 1763. La idea básica de Kant es que el orden y la armonía manifestados en el universo material no surgen ni de una intervención divina especial ni de un arreglo divino especial mediante el cual Dios adapta el mundo a fines útiles a través de su sabiduría providencial. Más bien, el orden y la armonía del universo material pueden explicarse completamente por las leyes fundamentales de las interacciones materiales [...] que determinan una evolución ordenada de la estructura del universo a partir de un caos primordial. Sin embargo, esta explicación puramente mecanicista es en sí misma la mejor prueba de un origen divino del universo; porque es Dios, y sólo Dios, quien ha establecido estas leyes fundamentales de interacción (1992, p. 11).

Historia natural universal concluye con una serie de especulaciones acerca de la posibilidad de habitar otros mundos y ver otros cielos, sobre la posibilidad de existencia de seres en astros lejanos, y sobre las posibles formas de vida allí.

3.2. La constitución sistemática del universo

Al momento de escribir su *Historia natural universal* Kant se encontraba fuertemente influenciado por la cosmología de Thomas Wright, autor de la *Original Theory or New Hypothesis of the Universe* (1750), obra que también impactaría a otros racionalistas que se dedicarían al estudio del cosmos durante la segunda mitad del siglo XVIII, como Herschel y Laplace. Wright fue el primero en reconocer las nebulosas como galaxias distantes, similares a nuestra Vía Láctea. Esos otros mundos de naturaleza aparentemente similar al nuestro, esos tantos otros conjuntos de soles, invitaban a pensar en la universalidad de las reglas naturales, en una visión unificada de todo lo que existe bajo el ajustado funcionar de esas mismas leyes universales, severas, precisas, continuas, sempiternas. Los nombres importantes que aparecen en el tratado de Kant, nombres de filósofos, físicos, naturalistas y astrónomos de

cuyas observaciones se valió, dejan asentada una exquisita lista de influencias de las cuales sus meditaciones abrevaban. Descuellan los nombres de Maupertuis⁷ y Halley, pero sin duda es Newton el director de tan delicado concierto. Tal como lo expresó Schönfeld, *Historia natural universal* es el trabajo en el que Kant declara definitivamente su adhesión al sistema newtoniano de mundo.

Kant tuvo la pretensión de una cosmología en la que la ley universal de la gravitación y las leyes que rigen las fuerzas internas de la materia determinarían la forma de todo el mundo, entendiendo por mundo todo nuestro tridimensional, infinito y conexo cosmos en el que las sustancias se afectan mutuamente a distancias siderales. Este concierto de fuerzas compone un universo que evoluciona, que se va formando a partir de un caldo primordial. La materia en acreción forma torbellinos gigantes de desordenada substancia que va aglutinando grumos. En millones de años esos grumos serán mundos, serán planetas orbitando soles. Los cometas y los planetas que orbiten en torno a esos soles a grandes distancias de ellos serán ligeros y, en función de esas distancias, comenzarán a sublevarse y a liberarse del plano orbital que heredaran del disco informe que les donó su substancia.

Con esto, Kant elaboraba sobre la hipótesis nebular acerca del origen de nuestro sistema solar, hipótesis que ya otros, como Swedenborg, habían contemplado poco antes. Mas es legítimo decir que Kant logró una sofisticación notable de esa idea, algo a lo que más tarde aportaría también Laplace.

Para valorar el aporte de Kant en esta materia, cabe revisar la historia de la hipótesis nebular; es decir, la teoría de que nuestro sistema solar —y acaso todos los sistemas estelares— se formó a partir de una distribución difusa de substancia. Los antecedentes históricos de ideas reminiscentes se remontan a la antigüedad, y sin demasiado esfuerzo llegaríamos hasta Demócrito, quien desarrolló la teoría de que el mundo se había originado en una vasta región en la que los átomos giraban formando un gran remolino. Según ese modelo geocéntrico del universo, la vorticidad llevó a la materia más ligera a alejarse de la Tierra y formar los astros. En todo caso, fue

⁷ Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759) fue un matemático, filósofo y escritor francés. Fue director de la *Académie des Sciences* y presidente de la Academia de Ciencias de Prusia, por invitación de Federico el Grande.

Emanuel Swedenborg⁸ quien, en su *Prodromus Principiorum Rerum Naturalium*, de 1734, propuso por primera vez la forma moderna de una hipótesis tal, según la cual todos los astros del sistema solar formaron parte alguna vez de un sol primigenio, seminal y nebuloso, y luego fueron individuándose hasta llegar a ser los planetas y lunas que hoy conocemos.

Kant conocía la teoría de Swedenborg y elaboró sobre ella en su libro de 1755. Hacia 1778, el conde de Buffon⁹ consideró una variación vesánica del origen del sistema solar y, junto a otros naturalistas del siglo XVIII, desafió la genealogía que el arzobispo Ussher¹⁰ había propuesto para el origen de la Tierra basándose en una exégesis de las sagradas escrituras. Si el siglo XX fue aquel en el que aprendimos que mirar al cielo es mirar al pasado, fue en el siglo XVIII cuando aprendimos que mirar al cielo es mirar la Tierra: los astros, incluso los más distantes, no son sino grandes cúmulos de materia constituidos por sustancias comunes cuya física está sujeta a las mismas leyes con las que nos es dado experimentar aquí en la Tierra. Así, por ejemplo, la velocidad de enfriamiento del hierro probado en los laboratorios nos diría sobre los tiempos geológicos del enfriamiento de nuestro planeta, y la volatilidad que medimos para los gases nos hablaría de la composición de Saturno. Sólo esta forma de pensar el universo haría posible saber algo de lo inmensamente distante. El escrutinio de la descomposición espectral de la luz proveniente de las estrellas lejanas nos permitiría estar ahí sin estarlo.

La hipótesis nebular de Swedenborg y Kant fue modificada por Laplace en 1796. La historia de los avances teóricos y observacionales logrados en los siglos XIX y XX que llevaron a la ampliamente aceptada teoría actual del modelo nebular solar no son materia en la que necesitemos detenernos. No obstante, quizá sí merezca la pena decir que incluso cien años después de la formulación de la hipótesis de Swedenborg y Kant, el tema se debatía en los claustros. A mediados del siglo XIX, algunos renombrados científicos aún se oponían a la idea de que nuestro sistema solar se hubiera formado de una nebulosa original. James Clerk Maxwell,¹¹ por ejemplo,

⁸ Emanuel Swedenborg (1688–1772) fue un teólogo, filósofo y científico sueco, cuyos escritos se encuentran teñidos de misticismo.

⁹ Georges-Louis Leclerc (1707–1788), conde de Buffon, fue un naturalista, matemático, astrónomo y erudito francés. Los más de treinta volúmenes de su *Histoire Naturelle* influyeron en las siguientes generaciones de naturalistas franceses.

¹⁰ James Ussher (1581–1656) fue el arzobispo de la Iglesia de Irlanda. Fue un prolífico escritor, erudito y líder de la iglesia.

¹¹ James Clerk Maxwell (1831–1879) fue un físico escocés conocido por la formulación de la teoría electromagnética, *i.e.*, la teoría clásica de campos que permite aunar en un único marco teórico los

argumentaba contra ello; también lo hacía con encono Sir David Brewster. No fue sino hasta 1969 que una teoría satisfactoria compatible con la versión laplaciana de la hipótesis nebular fue finalmente obtenida y el consenso alcanzado. Esto muestra la osadía de las meditaciones cosmológicas de Kant hacia 1755. Más de doscientos años serían necesarios para que su idea sobre el origen de los sistemas estelares fuera aceptada.

3.3. Contenido de la Historia natural universal de Kant

Epiluguemos el libro de cosmología de Kant (1755a) para entender cómo este viene a articular su metafísica presente en su primer libro (1749) con lo que más tarde serían sus trabajos sobre filosofía natural en la época crítica (1786).

Declara el autor en el prefacio que pretende “descubrir el sistema que conecta las grandes partes de la creación en toda la extensión del infinito” (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 194). Se propone “derivar la formación de los propios cuerpos celestes y el origen de su movimiento a partir del primer estado de la naturaleza a través de leyes mecánicas” (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 194).

El libro comienza con una digresión teológico-metafísica acerca de la injerencia de Dios en el mundo. Adelantándose al debate que podría suscitar una visión mecanicista y autosuficiente de la naturaleza, Kant (1755a) oficia de abogado del diablo:

Si el universo [*Weltbau*] con todo su orden y belleza es simplemente un efecto de la materia dejada a sus leyes generales de movimiento, si el ciego mecanismo de los poderes de la naturaleza sabe cómo desenvolverse de manera tan magnificante y con tal perfección, [entonces] la naturaleza [sería] suficiente en sí misma, el gobierno divino [sería] superfluo (citado en Watkins, 2015, p. 194),

pre-argumentaría. Nos dice que, en tal caso, “una filosofía impía pisotea la fe, que entrega a esa filosofía una luz brillante para iluminarla” (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 194). Es precisamente en el acuerdo entre su

efectos eléctricos, magnéticos y ópticos. Esta teoría es considerada la segunda gran unificación de la física, siendo la primera la unificación de los fenómenos gravitatorios realizada por Isaac Newton. Su estudio de la radiación electromagnética y de la termodinámica le valieron el lugar de uno de los científicos más importantes de la historia.

sistema y la religión donde Kant encuentra la confianza para sostener su modelo de mundo. Escribe:

Si las leyes universales de causalidad de la materia son también un resultado del plan más elevado, entonces presumiblemente no pueden tener otro propósito que el que se esfuerza por cumplir por sí mismas ese plan que la sabiduría suprema se ha propuesto (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 195).

Para Kant, el rasgo de perfección de la obra de Dios es precisamente ese funcionar mecánico, preciso, perfecto, según unas leyes suficientes que no requieren de su intervención. “[Sólo] la materia básica en sí, cuyas propiedades y fuerzas subyacen a todos los cambios, es una consecuencia directa de la existencia divina”, escribe (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 263). Kant habla del universo empleando palabras como ‘edificio’ [*Gebäude*] y ‘arquitecto’ [*Werkmeister*]: “La teoría que hemos propuesto nos abre una perspectiva sobre el campo infinito de la creación y presenta un indicio de la obra de Dios que es apropiado para la infinitud del gran arquitecto” (citado en Watkins, 2015, p. 222).

Incluso la misma evolución del cosmos es parte de ese mecanismo de arquitectura refinada. No tuvo necesidad Dios de echar a funcionar el gnomónico mecanismo¹² en su estado actual, sino que el estado actual del mundo se alcanza a partir de un caos original precisamente por gracia de esas perfectas leyes que determinaron su evolución hacia la magnificencia que hoy le reconocemos:

Veo que la materia se forma de acuerdo con las leyes de atracción establecidas y modifica su movimiento a través de la repulsión. Sin la ayuda de inventos arbitrarios, disfruto del placer de ver la creación de un todo bien ordenado gracias a las leyes de movimiento establecidas, que se parece tanto al sistema del mundo que tenemos ante nuestros ojos que no puedo evitar considerarlo igual a este (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 197).

¹² Kant (1755a) reserva las siguientes palabras para describir la obra de Newton en relación con su fisico-teología: “Newton, ese gran admirador de las cualidades de Dios desde la perfección de su mundo, que combinó los conocimientos más profundos sobre la excelencia de la naturaleza con la mayor reverencia hacia la revelación de la omnipotencia divina” (citado en Watkins, 2015, p. 269).

Vemos aquí que no sólo la fuerza gravitatoria es necesaria para la física kantiana, sino también lo son las fuerzas internas de la materia, que dotan a esta de su volatilidad, de sus presiones internas, de su impenetrabilidad y de su tendencia expansiva. A lo largo de *Historia natural universal* la discusión de la composición de la materia cobra un peso importante. La densidad de los planetas, la tendencia de la materia a organizarse a partir de una densa masa primigenia, y muchos otros asuntos le exigen a Kant inmiscuirse en la cuestión de la hechura de las substancias:

No negaré que la teoría de Lucrecio o la de sus predecesores, Epicuro, Leucipo y Demócrito, tiene mucho en común con la mía. Como esos filósofos, postulo un primer estado de la naturaleza como una dispersión universal del material original de todos los cuerpos del mundo, o átomos, como ellos los llaman. Epicuro postuló una pesadez que provoca la caída de estas partículas elementales y esto no parece ser muy diferente a la atracción newtoniana, la cual acepto; también les concedió una cierta desviación del movimiento en línea recta de su caída, aunque tenía nociones absurdas de sus causas y efectos: esta desviación corresponde en cierta medida al cambio en la caída recta que atribuimos a la fuerza repulsiva de las partículas (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 198).

Kant se confiesa atomista, aunque evita dar detalles de una teoría microscópica de la materia. Abordaría la cuestión de la materia en más detalle recién al año siguiente, en su *Monadología física* (1756). Más tarde, en *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786), su teoría sobre la constitución íntima de la materia se volvería más precisa, aunque manteniendo algunos de los rasgos de la audaz idea que ya bosquejaba en 1756. Kant postula la existencia de al menos dos fuerzas fundamentales de la naturaleza: la fuerza gravitatoria, tendiente a la agrupación de la materia y la unión de los cuerpos, y otra fuerza que viene a avivar el movimiento de los átomos. Al hablar de esta segunda fuerza, Kant refiere a las ‘nociones absurdas’ que Epicuro tenía al respecto, refiriéndose sin duda al *clinamen*, esa substancia hipotética que, según el celeberrimo samio, venía a zamarrear a los átomos en el aire, propinándoles su movimiento browniano, otorgándoles no sólo su vida sino también su indeterminado devenir. Pero no hay lugar en la física kantiana para devenires inciertos ni para átomos díscolos que siguen trayectorias indeterminables. En contra de la desviación “sin ninguna razón” que Epicuro consideraba para los átomos, Kant (1755a) escribe: “En mi teoría

[...] encuentro que la materia está ligada a ciertas leyes necesarias. En su completa disolución y dispersión, veo que un todo hermoso y ordenado se desarrolla de forma bastante natural” (citado en Watkins, 2015, pp. 198–199). Para Kant (1755a), la materia “[n]o está en libertad de desviarse de este plan de perfección” (citado en Watkins, 2015, p. 199). Ese perfecto plan es el que ordena a cada componente del mundo a ceñirse a las leyes naturales: “La materia, que es el material original de todas las cosas, está así sujeta a ciertas leyes, y si se deja libremente a [merced de] estas leyes, necesariamente debe producir bellas combinaciones” (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 199). Ese plan es, para Kant (1755a), causa y razón de la perfección: “[Un] Dios existe precisamente porque la naturaleza no puede comportarse de otra manera que no sea de una manera regular y ordenada, incluso en el caos” (citado en Watkins, 2015, p. 199).

3.4. Los *Principia*: Paráfrasis y extrapolación

La fuerza de la gravitación universal de Newton, *i.e.*, la ley de la inversa del cuadrado de la distancia, explica las trayectorias de los astros en el cielo: secciones cónicas cuya forma y dinámica son compatibles con las tres leyes de Kepler. Dos de estas leyes convierten a la de la inversa del cuadrado en una ley *necesaria*. Newton lo demostraba de manera apodíctica en el Libro 1 de sus *Principia*. Es precisamente debido a ello que, más tarde, en el período crítico, Kant parecería seducido por la idea de poder incorporar la ley de la gravitación universal como un *a priori*. Este riesgoso movimiento, que se perfila en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda ser presentada como ciencia* (1783), nunca llegó a concretarse del todo, sino simplemente aparece en la obra crítica de Kant como una insinuación. Incorporar las fuerzas fundamentales como leyes *a priori* o, tal como lo interpretara Friedman (1992), como leyes con un *status* mixto, demanda un giro inteligente que Kant emprende al intentar designar al entendimiento como mediador entre el espacio y la fuerza, entre las verdades geométricas y las leyes concordantes con estas. Pero regresemos a 1755 y a la extrapolación que Kant hacía entonces de la teoría newtoniana. En una paráfrasis de los *Principia* de Newton, con tono propedéutico, Kant escribe:

[Una] fuerza tiene que impulsar continuamente al planeta a través de toda su órbita hasta el punto central del Sol. Entonces, esta fuerza descendente, que se aplica a todo el sistema planetario y se dirige hacia el Sol, es un fenómeno establecido de la

naturaleza, y la ley por la cual esta fuerza se extiende desde el centro hasta los confines del espacio ha sido igualmente probada de manera confiable. Siempre disminuye en proporción inversa al cuadrado del aumento en la distancia desde el centro. Esta regla fluye de una manera igualmente infalible a partir del tiempo requerido por los planetas para sus órbitas a diferentes distancias. Estos tiempos son siempre las raíces cuadradas del cubo de las distancias medias al Sol, de las cuales podemos deducir que la fuerza que atrae a estos cuerpos celestes al centro de sus revoluciones debe disminuir en proporción inversa al cuadrado de la distancia (citado en Watkins, 2015, p. 213).

Preparando el terreno para proponer la universalidad de su sistema, agrega:

Precisamente la misma ley que se aplica entre los planetas en la medida en que orbitan alrededor del Sol, también se encuentra en los sistemas pequeños, a saber, los constituidos por lunas que orbitan alrededor de sus planetas principales. Las duraciones de sus órbitas son proporcionales a las distancias exactamente de la misma manera (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 213).

La ley de la gravitación es una ley fundamental para la cosmología kantiana. Para Kant, esa ley está incorporada a la esencia misma de la materia, y esa convicción lo llevaba a concluir que la gravedad debería ser ilimitada. “El Sol no limita la extensión de su fuerza de atracción a la región estrecha del sistema planetario. A todas las apariencias, lo extiende hasta el infinito” (1755a; citado en Watkins, 2015, p. 217), escribe. La creencia de que la ley de la gravitación de Newton tenía un alcance infinito y de que los astros extendían sus influjos hasta los confines remotos del cosmos no era poco frecuente entre los astrónomos de la época. Estribaba en esa creencia la idea de que era posible obtener un modelo cosmológico en el que el universo apareciera como una gran composición de todas sus partes:

Entonces, ¿esa relación sistemática que consideramos antes en todas las partes por separado ahora se extenderá al todo y abarcará el universo entero, todo en la naturaleza, en un solo sistema a través de la combinación de atracción y fuerza centrífuga? Yo digo sí; si sólo hubiera galaxias separadas que, entre ellas, no tuvieran conexión unificada con el infinito, se podría mantener a estos sistemas a salvo de la destrucción con la que los amenaza la atracción recíproca interna. Sin embargo, esto requeriría una determinación medida con tanta precisión en las

distancias equilibradas de acuerdo con la atracción, que incluso el más mínimo desorden provocaría la destrucción del universo y lo llevaría al colapso en largos períodos que, en última instancia, aún tendrían que llegar a un final. Una constitución mundial que no podría sostenerse sin un milagro no tiene el carácter de permanencia que es una característica de la elección de Dios; por lo tanto, es mucho más apropiado si tuviéramos que hacer un sistema de toda la creación, uno que relacione todos los mundos y órdenes de mundos que llenan la totalidad del espacio infinito a un solo punto central (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 264).

Una fuerza de dominio infinito interconecta todos los soles distantes. Sólo ante la presencia dominante de un astro central en cuyas inmediaciones se ubican mundos nos es permitido hablar de que esos mundos orbitan *su* sol. Mas sepamos que se trata de una ilusión. En realidad, todos los mundos sienten *todos* los soles y, de alguna manera, los orbitan. A su vez, los soles danzan en conjunto y forman galaxias, que forman cúmulos, que se distribuyen en filamentos de aspecto neuronal. Kant sabía de las galaxias; las sabía lejanas en distancia, y las intuía próximas en naturaleza. Sobre la nuestra, supo decir:

Cualquiera que mire el cielo lleno de estrellas en una noche despejada será consciente de la banda brillante que, por la gran cantidad de estrellas que se concentran allí más que en otros lugares y por el hecho de que en las enormes distancias ya no pueden ser visto como estrellas individuales, exhibe una luz uniforme, a la que se le ha dado el nombre de Vía Láctea (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 216).

Kant entendía que la Vía Láctea, esa estructura lechosa que surca el firmamento, no era sino la danza de muchos millones de soles, en torno a los que giran planetas, en torno a los que giran lunas. “Todos los soles del firmamento tienen movimientos orbitales alrededor de un punto central universal o alrededor de muchos”, escribía (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 217). Esa franja en el cielo sería un teselado compuesto por sistemas solares. Su ancho aparente se expresaría, también, como una sublevación de soles ante el infructuoso intento de las fuerzas por someterlos a un plano ecuatorial de escalas inimaginables. Esto conforma lo que Kant llama *Systematische Verfassung des Weltbaues*; es decir, la constitución sistemática del universo.

Pero las enormes distancias no son el infinito. De ser infinita la acción de las leyes, habría otras galaxias más allá de la nuestra. Kant también habló de ellas. Con timidez, las llamó ‘otras vías lácteas’. Afirmó que era natural pensar que las nebulosas, esos objetos del cielo de aspecto difuso, son también conjuntos de estrellas y no estrellas individuales de una enormidad inusual, tal como lo sugerirían el tamaño aparente que tienen y la distancia a la que inferimos que se encuentran. Escribe sobre esto:

Es mucho más natural y concebible que [las nebulosas] no sean estrellas únicas de tal tamaño, sino sistemas de muchas estrellas, cuya distancia de nosotros las exhibe como si estuvieran en un espacio tan estrecho que la luz, que es imperceptible desde cada una individualmente, se vuelve un pálido uniforme que reluce con su inconmensurable número (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 221).

También escribe:

Todas las estrellas fijas que el ojo descubre en la profundidad hueca de los cielos y que parecen demostrar una especie de extravagancia, son soles y puntos centrales de sistemas similares. La analogía, pues, no deja lugar a dudas aquí de que estos se formaron y generaron de la misma manera que en la que nos encontramos, a partir de las partes más pequeñas de materia elemental que llenaban el espacio vacío, esa extensión infinita de presencia divina. [...] Ahora bien, si las estrellas fijas constituyen un sistema cuya extensión está determinada por las esferas atractivas del cuerpo en el centro, ¿no habrán surgido más sistemas solares y, por así decirlo, más caminos en el campo ilimitado del espacio? (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, pp. 260–261).

Mostraba así Kant su certeza de que la Vía Láctea era un gran conjunto de estrellas, y le sumaba a ello su especulación acerca de que muchas de esas estrellas formarían sistemas solares individuales.

Ya en 1610 Galileo había logrado resolver con su telescopio las estrellas individuales que constituyen la Vía Láctea. Teniendo esto en cuenta, quizá la idea de que formamos parte de un conjunto compuesto por millones de sistemas estelares como el nuestro no resulte tan sorprendente. Mas la idea de que las nebulosas distantes sean también galaxias sí es de una osadía que es importante ponderar.

Dijimos ya que fue Thomas Wright el primero en identificar las nebulosas como galaxias distantes. Eso ocurrió hacia 1750, unos pocos años antes de que Kant escribiera su *Historia natural universal*. Sin embargo, hasta la década de 1920 era ampliamente extendida entre astrónomos la idea de que la Vía Láctea contenía la totalidad de estrellas del universo. Así fue al menos hasta el 26 de abril de 1920, cuando tuvo lugar el llamado ‘gran debate’. Se llevó a cabo en el Museo Smithsonian de Historia Natural y tuvo como protagonistas a los astrónomos Harlow Shapley y Heber Curtis. Mientras Shapley sostenía que las nebulosas distantes eran objetos estelares relativamente pequeños que poblaban la periferia de la Vía Láctea, Curtis defendía la idea de que esas nebulosas eran, en realidad, galaxias independientes. Esto último implicaba que debían esas ser enormes y distantes. La controversia se cerró más tarde con las observaciones de Edwin Hubble, que dejaban en claro que la Vía Láctea era sólo una de las muchas estructuras que comparten su fisonomía.

Esto deja en claro cuán genial resultaba aquella intuición de Kant acerca de la estructura replicada e infinita del mundo, en la que muchas vías lácteas concurren y se entrelazan tendiendo invisibles hilos newtonianos que cumplen con tejer el cosmos.

Nuestra galaxia, enorme estructura que no es sino una más de muchas. Nuestro sol, uno de los cientos de miles de millones de soles que la componen. Si en un acto de justicia poética nos fuera dado asignarle una estrella a cada alma que haya existido, aun quedarían en nuestra galaxia decenas de miles de millones de estrellas sin alma. Espiral gigantesca con un diámetro visible de cientos de miles de años luz, escoltada por galaxias satélites que acompañan su viaje. La Vía Láctea es parte del llamado grupo local de galaxias, que a su vez es parte del supercúmulo de Virgo, que, junto a otros cientos de miles de galaxias, componen el supercúmulo Laniakea. Esto viene a confirmar una cosmología similar a la que Kant ya intuía en su *Historia natural universal*.

Más allá de su osadía y de sus aciertos, Kant no abandonaría su cautela. Siendo consciente del carácter especulativo de muchas de sus afirmaciones, y tal como lo hiciera en tantas otras oportunidades, afirmaríase su preferencia por presentar sus pensamientos sobre el origen y constitución del mundo “en forma de hipótesis” (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 227).

3.4. Un retorno al problema de la materia

Entre los trebejos de los que dispone la cosmología kantiana, hay más fuerzas que la fuerza gravitatoria. Como dijimos, están también las fuerzas de la materia, que dotan a esta de su naturaleza expansiva, de su impenetrabilidad, de su volatilidad. Dice Kant (1755a) al respecto:

La naturaleza, sin embargo, tiene todavía otras fuerzas reservadas que se expresan principalmente cuando la materia se disuelve en sus partículas, fuerzas por las cuales pueden repelerse entre sí y, por su conflicto con la fuerza de atracción, producir ese movimiento, es decir, por así decirlo, una vida continua en la naturaleza (citado en Watkins, 2015, pp. 228–229).

Esta concurrencia de fuerzas sería desplegada en su *Monadología física* (1756) y, *mutatis mutandis*, en su posterior *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786) con mayor detalle y generalidad. Sobre las fuerzas de la materia, escribe:

A través de esta fuerza repulsiva, que se revela en la elasticidad de los vapores, en la emisión de cuerpos de olor fuerte y en la dispersión de toda la materia espirituosa, y que es un fenómeno indiscutible de la naturaleza, se desvían los elementos que descienden a sus puntos de atracción, desde la línea recta de su movimiento hacia un lado, y el descendente vertical finalmente cambia a movimientos orbitales que abarcan el punto central del descenso (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 229).

Si bien en *Historia natural universal*, el interés está mayormente puesto en el cielo, debemos recordar que para Kant y sus contemporáneos el cielo se rige por una física idéntica a la de nuestro entorno, aun cuando las escalas sean tan diferentes. Así, por ejemplo, Kant describe el movimiento browniano de la materia con la firme convicción de que una física idéntica aplicará en los otros orbes del sistema solar, cuyas diferencias con la Tierra se explicarían por la contingencia o por la dinámica, mas no por la validez de leyes distintas allí.¹³ Es por eso por lo que su conocimiento de las propiedades

¹³ Kant presenta teorías similares sobre la elasticidad de la materia y sobre la volatilidad de ciertas substancias con relación a muchos fenómenos y muy diversos. Algunos de esos fenómenos se encuentran en la Tierra; por ejemplo, su disertación sobre el fuego (Kant, 2015 [1755b]) incluye una discusión sobre las fuerzas de agregación de la materia similares a las expuestas en su libro de

de las sustancias comunes lo habilita a hablar de la acreción de sustancia que forma los astros, y de las distintas composiciones de los mundos. Incluso, Kant ensaya una hipótesis acerca de la razón por la que los planetas más lejanos al Sol tienen composiciones tan volátiles en comparación a la de los planetas como el nuestro: “Los planetas no tienen por qué tener, todos, la misma densidad”, señala Kant con razón (1755a; citado en Watkins, 2015, p. 233), y se aboca a discurrir acerca de la relación entre densidad y masa de los seis planetas conocidos del sistema solar.

La pregunta sobre la densidad de los astros sería de una tremenda importancia en la física de finales del siglo XVIII, aunque su importancia no se haría evidente sino hasta el siglo XX.

3.5. Contingencia de la cantidad de mundos¹⁴

Mencionamos arriba al pasar que, en sus digresiones sobre la composición de los planetas, Kant refería a los seis que eran conocidos en su tiempo. No obstante, Kant aceptaba abiertamente la posibilidad de que existiesen más planetas en el sistema solar. De hecho, afirma que sus consideraciones abarcan “desde Mercurio a Saturno, o tal vez, más allá de él si es que existen más planetas” (2015, pp. 233–234).

Urano, el séptimo planeta del sistema solar, y el tercero en tamaño, no sería formalmente descubierto sino hasta el 13 de marzo de 1781, día en el que Herschel anunció su hallazgo. El planeta es visible a ojo desnudo, pero su lento movimiento y su baja luminosidad aparente llevaron a que no se lo identificara como planeta sino hasta finales del siglo XVIII. Algo similar ocurrió con el octavo planeta, Neptuno, descubierto en septiembre de 1846 tras una búsqueda bien fundamentada: los vaivenes de Urano delataban su presencia. Urano fue el único planeta descubierto durante la vida de Kant, con la excepción notable del pequeño planetoides Ceres,¹⁵ descubierto el primer

cosmología. También en el caso de fenómenos de escala intermedia (e.g., fenómenos atmosféricos), Kant (1764) exponía ideas en las mismas líneas. No hay duda de que Kant consideraba que las leyes que gobernaban los estados de agregación de la materia eran de validez universal, las mismas leyes en las distintas escalas físicas y en escenarios físicos muy diferentes.

¹⁴ La palabra ‘mundo’ [*Welt*] en este contexto cosmológico adquiere un significado distinto al que recibe en otras obras de Kant. Por ejemplo, no refiere aquí a la posibilidad de ‘otros mundos’ en el sentido metafísico del que se habla en *Ideas de la verdadera valoración de las fuerzas vivas* (1749), sino a otros sistemas planetarios y estelares en nuestro universo.

¹⁵ Ceres es un planeta enano de nuestro sistema solar. Ubicado en el cinturón de asteroides, entre Marte y Júpiter, Ceres es el asteroide más grande (unos 950 kilómetros de diámetro) de los que existen entre el Sol y Neptuno. Debido a su gran masa (aproximadamente el 1,2% de la masa de la Luna), alcanzó el

día de 1801 —hace miles de millones de años, un Júpiter celoso expulsó del sistema solar a aquellos cuerpos que aspiraban a ser planetas y rehusaban fundirse con sus hermanos mayores. Mas uno luchó hasta quedarse: Ceres huyó de los gigantes y se refugió tras las rocas, en el cinturón de asteroides, entre Marte y Júpiter—.

El descubrimiento de nuevos planetas ha tenido siempre una enorme importancia para la filosofía natural. Esto se debe a que la existencia de nuevas masas orbitando el Sol nos permite evaluar hipótesis de contingencia o de necesidad de ello, e incluso nos permite descartar teorías sobre las leyes que rigen el orden del cosmos. Un ejemplo conocido es el modelo expuesto por Kepler en su *Mysterium cosmographicum* (1597), según el cual la cantidad y distribución de intersticios entre las órbitas planetarias estaba en concordancia con la posibilidad de inserción de sólidos platónicos entre las esferas celestes. Esta teoría es refutada por la existencia de un séptimo planeta. Un segundo ejemplo es el de la llamada ley de Titius-Bode, que merece ser comentado debido a que involucra a Hegel: la ley de Titius-Bode fue un modelo, posteriormente refutado, acerca de la disposición de los distintos planetas en el sistema solar.¹⁶ Se escribía como una fórmula matemática recursiva para la distancia entre el n -ésimo planeta y el Sol, aceptando ya la posibilidad de que muchos de ellos existieran. Si bien esta ley acertó correctamente las órbitas de Urano y de Ceres, se mostró falsa cuando, en 1846, Neptuno apareció, díscolo, donde quiso estar, desobedeciendo totalmente esa ley.

Hacia 1801, Hegel escribió su *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, donde criticaba la búsqueda de nuevos planetas basada en la ley de Titius-Bode. Ese mismo año Ceres era descubierto en el quinto lugar de la serie. Esta historia suele referirse erróneamente como un error de Hegel; pero no es que haya él negado la existencia de otros planetas, tal como se suele afirmar, sino que su crítica se dirigía, con acierto, al método con el que esos nuevos mundos estaban siendo buscados:

equilibrio hidrostático y a eso debe su esfericidad. Ceres fue descubierto el 1 de enero de 1801 por el astrónomo italiano Giuseppe Piazzi, sacerdote católico de la Academia de Palermo, Sicilia.

¹⁶ La ley fue formulada por Johann Titius (1766) y por Johann Bode (1772). Fórmulas similares habían sido consideradas por David Gregory (1715) y por Christian Wolff (1724).

[A]lgunas observaciones sobre las relaciones de los desplazamientos planetarios, que parecen ser sólo una cuestión de la experiencia. [...] [N]uestra búsqueda de las leyes de la naturaleza, y nuestro conocimiento de ellas, se basa en nada más que la creencia de que la naturaleza está formada por la razón y que estamos convencidos de la identidad de todas las leyes naturales. Siempre que aquellos que buscan leyes a través de la experiencia y la inducción se encuentran con algo que parece ser una ley, se regocijan con su hallazgo y la identidad de la naturaleza y la razón que hay allí, y cuando otras apariencias son difíciles de acomodar, sienten algunas dudas acerca de los experimentos anteriores e intentan por todos los medios de establecer armonía entre los hallazgos. Nuestro tema, las órbitas de los planetas, ofrece un ejemplo de esto: Si bien los desplazamientos [las posiciones respecto del Sol] de los planetas sugieren una progresión aritmética en la que, desafortunadamente, ningún planeta de la naturaleza corresponde al quinto lugar de la serie, se supone que realmente existe entre Marte y Júpiter, sin que lo sepamos, un planeta que se mueve a través del espacio exterior. Ahora se está buscando con impaciencia (Hegel, III [2009, p. 166]).

El descubrimiento de Ceres constituye una desafortunada casualidad para la *Dissertatio* de Hegel. Estaba él en lo cierto¹⁷ al sospechar de la mera contingencia de la fórmula de Titius-Bode. La aparición del planetóide en el sitio donde la falaz fórmula criticada por Hegel predecía la existencia del quinto planeta más cercano al Sol pareció quitarle su razón. Hegel murió quince años antes del descubrimiento oficial del planeta Neptuno, el primero que se atrevió a violar la fórmula de Titius-Bode. Es así que el descubrimiento de Neptuno, además de su evidente importancia científica, tuvo un contenido epistemológico nada despreciable, en cuanto vino a echar por tierra falaces interpretaciones de hechos contingentes y exponer la dialéctica de un caso en el que tales interpretaciones parecían incluso haberse confirmado.¹⁸

¹⁷ Aunque Hegel estaba en lo cierto acerca de la fórmula de Titius-Bode, la teoría que él mismo sugiere al final de su *Dissertatio* basándose en relaciones pitagóricas es también errónea y carece de toda justificación científica, incluso para el conocimiento científico de su época. La teoría de Hegel acerca de la ubicación de los planetas es una hipótesis *ad hoc* basada en observaciones del *Τίμαιος* de Platón, y en algún sentido puede ser comparada a la teoría que el joven Kepler expone en su *Mysterium cosmographicum*.

¹⁸ Acerca de esto, cabe atender a lo que Kant escribe sobre la posibilidad de que ciertas leyes naturales aparentes no sean verdaderas leyes —leyes necesarias— sino mera contingencia. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant escribe: “los investigadores de la naturaleza [c]omprendieron que la razón solo entiende lo que ella misma produce según su plan; que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, mas no debe solo dejarse conducir por ella como si fuera llevada del cabestro; pues de otro modo observaciones contingentes, hechas sin ningún plan previamente trazado, no se articulan en una ley necesaria, que es, empero, lo que la razón busca y necesita” (*KrV*, B XIII; cf. Kant, 2014, p. 19).

Decíamos antes que el descubrimiento de Neptuno, al igual que el de Urano, podría haberse anticipado largamente. En efecto, los dibujos realizados por Galileo el 28 de diciembre de 1612 y el 27 de enero de 1613, fieles trasuntos de lo que habrían sido algunas de sus primeras observaciones a través del telescopio, contienen unos puntitos intrigantes que coinciden con lo que, según sabemos ahora, habría sido la posición del por entonces desconocido Neptuno en aquellos días. Neptuno se encontraba en conjunción con Júpiter en el cielo nocturno de esas fechas. En ambas ocasiones, Galileo parece haber confundido a Neptuno con una estrella fija,¹⁹ y es por esto por lo que no se le atribuye a él su descubrimiento. Más de doscientos años debían pasar para que supiéramos de Neptuno. Estudios de historiadores sugieren que Galileo había incluso advertido el sutil movimiento de aquella estrella. Estuvo él, entonces, a muy poco de descubrir el octavo planeta.

3.6. La pregunta por el fin y la cuestión del espacio infinito

Uno de los temas más interesantes que Kant trata en su libro de historia universal y teoría de los cielos de 1755, aunque no se detiene demasiado en ello, es la pregunta por el fin. Deriva ésta de su modelo evolutivo del cosmos. Si el universo fluye según sus leyes hacia la magnificencia que hoy le reconocemos, habiendo partido de un caos inicial, tan antiguo y tan distinto, es inevitable preguntarse a dónde nos llevará ese devenir cósmico. Esta pregunta se entrelaza con la cuestión de la finitud del tiempo, sobre la que Kant (1755a) escribe:

Todo lo que es finito, que tiene un comienzo y un origen, tiene en sí mismo la cualidad de su naturaleza limitada; debe pasar y tener un final. La duración de una estructura mundial [*Weltgebäude*] tiene, gracias a la excelencia de su disposición, una constancia que se acerca a una duración infinita en términos de nuestros conceptos. Quizás mil, quizás un millón de siglos no lo destruyan, pero debido a que la vanidad que se adhiere a las naturalezas finitas está trabajando constantemente en su destrucción, la eternidad contendrá todos los períodos posibles y, por decadencia gradual, traerá el tiempo de su destrucción (citado en Watkins, 2015, p. 269).

¹⁹ Su lento andar por el cielo le sirve a Neptuno de camuflaje; es fácil confundirlo con una estrella. De todos modos, mejor camuflaje encontró Neptuno cuando, a partir de 1613, se ocultó detrás de Júpiter. Púdico ante la popularidad que el telescopio iba tomando en Europa, Neptuno no reapareció en el cielo sino hasta 1707.

Y como si pretendiese aliviar el tono atribulado de sus propias palabras, agrega:

Sin embargo, no debemos lamentar el fin de una estructura mundial [*Weltgebäude*] como la verdadera pérdida de la naturaleza. La naturaleza muestra su generosidad en una especie de extravagancia que, aunque algunas partes rinden homenaje a la fugacidad, se mantiene independientemente a través de innumerables creaciones nuevas en la extensión mundial de su perfección. Qué incontable masa de flores e insectos no destruye un solo día frío; pero, ¡qué poco los echamos de menos, aunque son espléndidas obras de arte de la naturaleza y pruebas de la omnipotencia divina! En otro lugar, esta pérdida se reemplaza nuevamente con abundancia. Los seres humanos, que parecen ser la obra maestra de la creación, no están excluidos de esta ley (citado en Watkins, 2015, p. 270).

Esa pregunta sobre el devenir cósmico también se entrelaza con aquella sobre la infinitud del espacio:

Todo lo que es finito, que tiene sus límites y una relación determinada con una unidad, está igualmente distante del infinito. Ahora bien, sería una tontería postular a la deidad como activa en una parte infinitamente pequeña de su capacidad creativa y considerar su fuerza infinita [...] La eternidad es insuficiente para captar las manifestaciones del ser superior si no se relaciona con la infinitud del espacio (citado en Watkins, 2015, p. 263).

Estas consideraciones de Kant acerca de la infinitud del espacio contrastan, por supuesto, con las que uno encuentra en el análisis que él hace de ese mismo problema en la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, al tratar las antinomias de la razón. Allí, Kant sostendrá que no es posible afirmar que el universo es infinito, tanto en lo que respecta al tiempo y al espacio, ya que el concepto de infinitud es empíricamente imposible y, por lo tanto, es absolutamente imposible también con respecto al mundo entendido como objeto de la experiencia (*KrV*, A520/B548; cf. Kant, 2014). Este contraste en la teoría cosmológica universal kantiana del período precrítico y la cuestión de la totalidad del mundo en las antinomias ha sido revisado por muchos estudiosos. En su libro *Kant's Cosmology: From the Pre-Critical System to the Antinomy of Pure Reason*, Brigitte Falkenburg (2020) discute *in extenso* la conexión entre la filosofía natural de Kant de la

década de 1750 y la filosofía del período crítico. En la opinión de Falkenburg, fue un supuesto colapso del proyecto precrítico por establecer una cosmología universal lo que lleva a Kant a la construcción de su filosofía crítica. Sin que esto implique que adherimos completamente a la perspectiva propuesta por Falkenburg, la cual desatiende ciertas continuidades entre el período precrítico y el crítico, nos interesa señalar que ella parece coincidir en que la obra del período crítico es deudora del proyecto precrítico.

Kant aborda en su libro otras cuestiones específicas sobre la física de los astros. Habla, por ejemplo, de una posible explicación para la especial rotación de la Luna, que la compele a darnos siempre la misma cara; habla de la ligereza de los planetas y su distribución relativa respecto al Sol; habla sobre de la habitabilidad de otros mundos. *Historia natural universal y teoría de los cielos* es un libro maravilloso, un texto que no es sólo un documento más de una época en el que un naturalismo racionalista se armaba con optimismo de nuevos instrumentos para extender nuestro conocimiento del mundo tanto en lo macro como en lo micro; se trata de una obra esencial, en la que se hace manifiesta la idea de que es posible una concepción global de la naturaleza en la que ese macro mundo y ese micro mundo se encuentran unificados.

3.7. Sobre la cuestión de la densidad de los mundos y lo invisible

Dijimos ya que la pregunta sobre la densidad de los astros, a la que Kant dedica parte importante de su *Historia natural universal*, fue de gran relevancia para la física de finales del siglo XVIII. Dijimos también que resultaba interesante comparar los temas de investigación de Kant sobre cosmología con los de otros científicos de su época dedicados a temas relacionados. El problema de la densidad de los astros nos proporciona un punto de contacto que facilita ese análisis comparativo.

Hablamos ya de John Michell, filósofo natural nacido en Inglaterra en la navidad de 1724. Michell fue un físico notable. Hizo aportes en geofísica, geología, óptica, física experimental y astronomía. Entre otras cosas, Michell fue la primera persona en proponer la existencia de los astros que hoy conocemos como *agujeros negros*, incluso antes de que lo hiciera su joven colega francés, el celeberrimo marqués de Laplace.²⁰ Se abría con eso la

²⁰ Laplace habló de los agujeros negros en una de las ediciones de su *Exposition du Système du Monde*, II (1796). En otras ediciones, esas especulaciones serían omitidas debido a que descansaban fuertemente en la hipótesis de la naturaleza corpuscular de la luz, materia que se encontraba en debate

posibilidad de, ya no sólo estudiar la física de lo inaccesiblemente distante, sino también la física de lo inmanentemente invisible.

Hoy sabemos que los agujeros negros existen. A partir del trabajo de Karl Schwarzschild²¹ (c. 1916) aprendimos que los agujeros negros son predicciones de la teoría general de la relatividad de Einstein (1915), y de hecho constituyen los objetos más intrigantes del universo. Su física es desconcertante, en cuanto su existencia tiene algo de paradójico: si bien se trata de objetos astrofísicos oscuros, fríos y silentes, terminan estando aparejados con los fenómenos más violentos, energéticos y luminosos del universo. Los agujeros negros desafían nuestra intuición hasta niveles asombrosos, y todas las nociones básicas de la física, como espacio y tiempo, se distorsionan cerca de ellos. Estos astros también desafían nuestra ontología ya que, desde una perspectiva moderna, es posible decir que, al menos para toda consciencia externa a ellos, los agujeros negros son la ausencia misma del espacio en el que *son*, e incluso, en tanto objetos teleológicos, existen en un tiempo que *aún* no es.

John Michell imaginó esos astros oscuros ya en 1783, el mismo año en el que se le atribuye haber diseñado la balanza de torsión que luego, en 1797, desembocaría en el famoso experimento llevado a cabo por su amigo Cavendish para medir con precisión la fuerza gravitatoria. El trabajo de Michell sobre la existencia de las estrellas negras —que no recibieron el

en ese momento (Montgomery et al., 2009); es interesante comparar con ediciones subsiguientes de *Exposition du Système du Monde*; por ejemplo, con la sexta edición de la parte II, de 1836. Acerca de la idea de Laplace sobre la luz podemos agregar que su hipótesis sobre la composición corpuscular del mundo no se detuvo en sus meditaciones sobre la luz, sino que avanzó sobre otros fenómenos: en el siglo XVIII era para muchos difícil aceptar la idea de una fuerza que actuara a la distancia sin un medio que oficiara de substancia transmisora. En el siglo anterior, Descartes y Leibniz habían considerado abstrusas teorías (e.g., de vórtices) para explicar la transferencia de acción dinámica de un cuerpo gravitante a otro distante. Es por eso por lo que la idea que Kant y otros de sus contemporáneos defendían hacia mediados del siglo XVIII acerca de que la gravedad actuaba de manera inmediata y a distancia (hasta el infinito) sin contacto ni mediación de substancia vehicular era revolucionaria. No debería entonces sorprender que haya sido Laplace, uno de los mayores científicos de finales del siglo XVIII, el primero en pensar una partícula que mediara la fuerza gravitatoria. Incluso se puede inferir que Laplace consideraba que la fuerza gravitatoria no tendría acción inmediata sino acción a una cierta velocidad de propagación finita.

²¹ Cerca de la Navidad de 1915, el astrónomo alemán Karl Schwarzschild (1873–1916), que se encontraba en batalla durante la primera gran guerra, le escribió a Einstein desde el frente ruso: “Como puede ver, la guerra es bondadosa conmigo al darme fuego —a pesar del feroz fuego de las armas— y permitirme, en la misma distancia terrestre, este paseo por el territorio de sus ideas” (Einstein, 1998, p. 163). Unos meses más tarde, como fruto de ese recorrido por el territorio de la teoría general de la relatividad, Schwarzschild descubriría los agujeros negros como una sólida predicción de la teoría de Einstein. Medio siglo después, en torno a 1964, se observarían los primeros candidatos astronómicos a ser agujeros negros.

nombre de agujeros negros sino hasta 1964— se publicaría al año siguiente, en 1784, en las *Philosophical Transactions of the Royal Society* de Londres (Michell, 1784). Su trabajo, sin embargo, fue tristemente ignorado hasta no hace tanto tiempo. Aun así, y sin mucho reparo, se reconoce a John Michell como el precursor de la idea de esos astros masivos y oscuros que hoy nos fascinan y cuyo estudio nos ocupa.

En 1783, Michell especulaba ya sobre la posibilidad de que existieran en el cosmos astros con masas enormes, capaces de generar cerca de ellos un campo gravitatorio tan intenso que imposibilitara incluso a la luz de escapar de su superficie. En palabras de Michell,

De existir en la naturaleza algún cuerpo de densidad no menor a la del Sol y cuyo diámetro sea mayor que 500 veces el diámetro del Sol, dado que su luz no podría alcanzarnos, [...] no podríamos tener información luminosa de ellos (1784, pp. 1, 6).

Michell no sólo pensaba que esos astros podrían existir, sino también que podríamos llegar a tener algún día evidencia de su existencia.

Por supuesto, en el siglo XVIII Michell no tenía a su disposición la teoría general de la relatividad, *i. e.*, la teoría de la gravitación de Einstein, que no aparecería sino hasta 1915. Por lo tanto, Michell realizó su trabajo valiéndose de la teoría de la gravitación de Newton. Esto le fue suficiente: resulta que, debido a una afortunada casualidad numérica, la teoría de Newton arroja resultados similares a la de Einstein cuando se trata de calcular ciertos parámetros de un agujero negro, parámetros tales como el cociente entre su masa y su diámetro —aunque la explicación física de los fenómenos es substancialmente distinta en ambas teorías—. Esto le permitió a Michell obtener resultados no sólo cualitativa sino también cuantitativamente acertados. Calculó la masa y el radio que debería tener una estrella para que la velocidad necesaria de un objeto para escapar de su influjo gravitatorio fuera la velocidad de la luz. Sus cálculos arrojaron como resultado valores de masa descomunales. Eso no detuvo sus especulaciones: después de todo, ¿por qué no habría uno de especular con astros de tal suerte en un cosmos tan vasto? Sin una teoría sobre la composición de las estrellas ni una teoría adecuada sobre la composición de la materia, a Michell no le quedó más

alternativa que suponer que las otras estrellas del cosmos tenían una composición y densidad similar a la de nuestro Sol.

El problema de la composición de los astros, y en especial la posibilidad de diferentes densidades de ellos, es discutida por Kant en el Capítulo 2 de la segunda parte de las que componen *Historia natural universal*. Aunque Kant dedica la mayor parte de esa discusión de la composición a los planetas y a la posible distribución de estos en torno a la estrella central, también dedica un apéndice a discutir su teoría sobre la composición del Sol. Kant piensa al Sol como una esfera ardiente. Lo sabe de una densidad relativamente baja, y piensa en la composición de su atmósfera. Concluye que debe tener aire²² para hacer posible y sostenible su fuego. Imagina una dinámica procelosa, en la que esbeltas columnas de humo se elevan acarreado partículas que más tarde precipitarán en forma de lluvias de lava y azufre.²³ Es claro que Kant y sus contemporáneos veían a las otras estrellas como astros de similares características.

Así, Michell supuso que un astro de la densidad del Sol²⁴ pero de muchísimo más tamaño podría existir. Calculó cuánto más grande debería ser ese astro para que la luz no pudiera escapar a su propia gravitación, y obtuvo un valor enorme: cerca de 500 veces más grande que el Sol, sus cálculos decían —esta manera de pensar suponía, ciertamente, adoptar una posición particular en el debate que se daba entonces acerca de la naturaleza de la luz. La hipótesis de una composición corpuscular de la luz sustentaba la idea de que esta sería afectada por la gravedad—. El radio del Sol es aproximadamente 700.000 kilómetros, lo que para Michell implicaba que sus hipotéticas estrellas negras —agujeros negros—, de existir, serían gigantescas: diámetros de cientos de millones de kilómetros, estimaba. Hoy sabemos que, de hecho, agujeros negros de tales tamaños existen en el universo; e incluso los hay más grandes y más masivos; colosales astros oscuros que someten gravitatoriamente a su propia luz y ejercen su influencia gravitatoria también sobre los otros astros. Michell vio en esto una manera de

²² La composición del Sol se entendería mucho más tarde. La presencia de helio en el Sol, siendo ese elemento el segundo en abundancia, no fue descubierto sino hasta 1868, cuando Janssen y Lockyer observaron su línea espectral. El helio fue encontrado en nuestro planeta en 1881 por Palmieri. Pensar al Sol como una enorme bola de gas compuesta en más de un noventa por ciento por hidrógeno estaba lejos de las posibilidades de Kant.

²³ Así imaginaba Kant en 1755 la física del Sol (y las otras estrellas); en breve: conteniendo una atmósfera que hiciera posible las llamas, una atmósfera compuesta de partículas ligeras que se elevan por convección para luego precipitar en lluvias sulfurosas que regresan a alimentar los fuegos.

²⁴ La densidad del Sol es 1,41 g/cm³.

observar el fenómeno; pensó en cómo el influjo de las estrellas negras sobre los otros astros nos permitiría saber de su existencia: aunque oscuros, aunque invisibles, esos astros enormes generarían un campo gravitatorio que afectaría el movimiento orbital de los cuerpos celestes que estuvieran cerca de ellos, y si esos otros cuerpos sí fueran luminosos entonces podríamos inferir de su extraño comportamiento la presencia de la enorme estrella oscura: “podríamos tener indicio [de su existencia] si se diera que algún otro cuerpo luminoso orbitara en torno a ellos, cuyos movimientos no pudiéramos explicar mediante otras hipótesis” (Michell, 1783, p. 35).

Es precisamente este fenómeno lo que hoy vemos, por ejemplo, en nuestra galaxia: el agujero negro del centro de la Vía Láctea, el gigantesco Sagittarius A*, es invisible a los ojos, pero el comportamiento de las estrellas cercanas a él, sometidas a su gravedad, termina delatándolo.

También hacia fines del siglo XVIII, de manera independiente y simultánea a Michell, Pierre-Simon Laplace imaginó la existencia de las estrellas negras. Lo hizo unos pocos años después, en las primeras ediciones de su *Exposition du Système du Monde*, aparecidas en 1796, pocos años después de la muerte de su colega inglés. Los detalles de los cálculos de Laplace aparecerían poco más tarde, en un trabajo de 1799 (véase también Montgomery, et al., 2009). A diferencia de Michell, Laplace consideraba en su *Exposition* la hipótesis de astros más densos, con densidades comparables a la de la tierra ($5,5 \text{ g/cm}^3$). Fue así como los diámetros de las estrellas negras pensadas por Laplace eran la mitad de los estimados por Michell. Laplace escribía: “La atracción gravitatoria de una Estrella con un diámetro 250 veces más grande que el diámetro del Sol y de una densidad comparable a la de la Tierra sería tan grande que la luz no podría escapar de su superficie” (1796, II).

Sugirió incluso que, debido a esto, “[l]os cuerpos más grandes en el universo podrían, entonces, ser invisibles debido a sus propias magnitudes” (1796, II; cf. 1799); o, tal como el marqués lo expresara: “*il est donc possible que les plus grands corps lumineux de l'univers, soient par cela même, invisibles*” (1796, II).

La hipótesis de que los agujeros negros tuvieran la densidad de astros conocidos, como el Sol o la Tierra, era por supuesto piadosa. El bestiario de objetos astronómicos es rico y variado, por lo que esa hipótesis no está justificada y, de hecho, resultó incorrecta. También era incorrecta la idea de

que la luz emitida por uno de esos astros dejaría por un lapso breve la superficie antes de volver a caer sobre sí misma: los agujeros negros no emiten luz en absoluto. Aun así, la intuición de Michell y Laplace, tan osada cuanto oscura, fue genial. Hoy tenemos evidencia incontestable de que su predicción más importante era cierta: “Los cuerpos más grandes en el universo [son] invisibles” (1976, II). Sin necesidad de ir más lejos, en el centro de nuestra propia galaxia —decíamos— existe uno de esos enormes astros invisibles. Kant conjeturó la existencia de ese astro y se preguntó sobre la posibilidad de verlo. Escribió (2015 [1755a], p. 278):

Si los centros de todos los grandes sistemas mundiales son cuerpos ardientes, con mayor razón se puede suponer lo mismo del cuerpo central de aquel inmenso sistema que forman las estrellas fijas. Pero este cuerpo cuya masa debe estar relacionada a la magnitud de su sistema, ¿no se destacaría ante los ojos, si fuera un cuerpo de luz propia o un sol, con extraordinario brillo y tamaño? Sin embargo, no vemos lucir en el ejército celeste ninguna estrella fija que se distinga especialmente.

Acaso porque Kant identificó erróneamente ese astro central con alguna estrella,²⁵ propuso la siguiente explicación de su visibilidad:

no debe extrañarnos que no sea así [que no destaque ante nuestros ojos]. Pues aun cuando superase 10.000 veces nuestro sol en magnitud y si se supiese su distancia 100 veces mayor que la de Sirio, no podría aparecer con mayor tamaño y brillo que éste (2015 [1755a], p. 278).

Nuevamente, vemos aquí la ley del cuadrado de la distancia.

La existencia de un astro invisible en el centro de la Vía Láctea hoy es ciencia cierta: la mitad del premio Nobel de física de 2020 se les otorgó a Reinhard Genzel y a Andrea Ghez por el descubrimiento de que el

²⁵ Se ha sugerido que Kant insinuó que el centro de la galaxia sería Sirio (*Alpha Canis Majoris*). Sirio es la estrella más brillante del cielo. Acaso por su luminosidad, Kant llegó a creer que Sirio se trataba de un sol enorme y distante que yacía en el centro de la Vía Láctea. Se trata, en realidad, de un sistema estelar binario relativamente cercano: a unos 8,6 años luz de distancia de nuestro planeta, miles de veces más cerca que el centro galáctico. De todas formas, nuestra interpretación es que Kant no confundió a Sirio con la estrella del centro de la Vía Láctea, sino que Kant simplemente menciona a Sirio sólo como ejemplo de una estrella que podría parecerse, desde nuestra perspectiva, a aquella enorme que sí ocupa el centro galáctico.

movimiento de estrellas en el centro de nuestra galaxia delata la presencia de Sagittarius A*, un astro invisible cuya masa es 4.200.000 de veces superior a la de nuestro sol. El centro de la Vía Láctea se ubica, visto desde aquí, en la constelación de Sagitario, a unos 26.000 años luz de nuestro sistema solar. La presencia de un astro allí fue conjeturada por Kant y fue anticipada de manera donosa por Edgar Allan Poe en su *Mellonta Tauta*,²⁶ esa hermosa bitácora imaginada de un viaje en globo por la galaxia:

El movimiento evidente de nuestro sistema en los cielos fue (¡extraño decirlo!) referido a una órbita alrededor de una estrella prodigiosa en el centro de la galaxia. Acerca de esta estrella, o en todo caso acerca de un centro de gravedad común a todos los globos de la Vía Láctea [...] Este orbe central, sin embargo, dinámicamente, debería haber sido más grande que todos los orbes circundantes tomados en conjunto. Entonces, podría haberse hecho la pregunta: “¿Por qué no lo vemos?” [...] Pero incluso admitiendo que el orbe central no fuera luminoso, ¿cómo arreglárselas para explicar que no se hiciera visible por la incalculable hueste de gloriosos soles que deslumbraban en todas direcciones a su alrededor? (Poe, 1849, pp. 288, 301).

La intuición de Kant resultó correcta: los centros de todos los grandes sistemas contienen cuerpos con masas relacionadas a sus enormes magnitudes. Las galaxias con núcleos activos que iluminan el cielo son, como Kant aventuraba, grandes sistemas mundiales con centros ardientes de masas comparables a las de miles de millones de soles. Esos centros ardientes, sin embargo, cobijan celosamente astros centrales que son invisibles.

3.8. Una materia original

El contenido cosmológico de *Historia natural universal y teoría de los cielos* es, desde una perspectiva actual, asombroso. Kant vislumbró una estructura del universo con enormes similitudes a la imagen que hoy tenemos de él. De entre todas las intuiciones felices que Kant presentó en ese libro, hay un acierto que descuella: el de haber pensado en un universo en evolución. Kant pensó al universo como un desenvolvimiento evolutivo a partir de un estadio original distinto al actual. Sobre esto, escribió:

²⁶ También en *Eureka* afirma Poe: “we know that non-luminous suns actually exist” [“sabemos que soles no-luminosos en efecto existen”] (1875, p. 6). Dice allí que Mädler fue lejos al identificar a Alcyon como la estrella en torno a la cual girarían todas las otras. Refiere a la teoría de Johann Heinrich von Mädler (1794–1874), que ubicaba el centro de nuestra galaxia en las Pléyades.

[El] espacio está completamente vacío o al menos vacío en buena medida; por lo tanto, debe haber estado una vez constituido de manera diferente y lleno de materia²⁷ lo suficientemente poderosa como para transmitir movimiento a todos los cuerpos celestes contenidos en él y hacerlo consonante con el suyo y, por lo tanto, con el de todos los demás, y después de que la atracción haya purificado todo los espacios antes mencionados y reunido toda la materia dispersa en bultos particulares los planetas, con los movimientos una vez impresos en ellos, deben continuar sus órbitas libremente y sin cambios en un espacio no resistente (Kant, 1755a; citado en Watkins, 2015, p. 227).

La imagen que hoy tenemos del cosmos se parece a ese devenir que Kant describe. Vivimos en un universo que se expande y cambia, y que así viene haciéndolo hace casi catorce mil millones de años. En ese tiempo se originó la materia tal como hoy la conocemos: primero, los núcleos atómicos; luego, los átomos; más tarde, los astros y las grandes estructuras; y luego los elementos químicos pesados, y la vida, y la razón. Pero el cosmos no siempre ha sido el que hoy es, no siempre contuvo todo lo que hoy contiene, no siempre ha sido enorme y casi vacío y frío y transparente. Cuando no había transcurrido aún un tercio de millón de años desde la gran explosión que le dio origen a todo (*¿ex nihilo?*), el universo era un caldo opaco que poco se parece al cosmos actual de las noches estrelladas. Era un plasma caliente en el que los átomos no lograban formarse aún debido a la gran agitación térmica: los núcleos atómicos, que sí ya se habían formado, no lograban capturar a los electrones en sus órbitas sin que el zamarreo de ese tumultuoso universo temprano terminara por arrancárselos de cuajo. Recién cuando el universo cumplió poco más de un tercio de millón de años de vida, la temperatura bajó lo suficiente como para que a los electrones les fuera posible quedar atrapados en torno a los núcleos y, así, formar finalmente átomos estables. Fue entonces cuando el universo se volvió transparente: al formarse los átomos, la luz dejó de interactuar con los electrones y quedó, así, liberada. Desde aquel momento, esa luz primitiva navega el cosmos libremente, llevando la imagen de aquella etapa del universo. Es por eso por lo que decimos que el universo tiene su brillo intrínseco, su luz inmanente. Se trata de una luz que no es aquella que ven nuestros ojos ante el firmamento poblado, sino una luz más lejana, más antigua; una luz ubicua y tenue, casi imperceptible. Esa luz nos trae la imagen de lo que el universo fue en sus

²⁷ Kant se refería a la “material original” con la que hubo estado formado el universo como *Urstoff*, que puede traducirse como “substancia original” (1755a; citado en Watkins, 2015, p. 199).

inicios. Podemos leer en ella la entera historia del cosmos. Si nos fuera dado el poder de apagar cada estrella, cada uno de esos soles, si pudiéramos acallar por un minuto cada uno de los sucesos violentos que iluminan el espacio, aun así, el universo brillaría. Lo haría tímidamente, con un color frío; pero brillaría. Ese brillo, esa luz, es testigo de una época en la que el universo era muy otro, muy distinto al que es hoy. La especulación de Kant acerca de un universo que otrora era muy otro resultó, pues, un acierto.

4. Derivas de una teoría cosmológica

4.1. Ética cosmológica

Como tantos otros territorios, los textos también se van fragmentando a medida que acaban, y en el caso de *Historia natural universal* esos fragmentos nos traen deliciosas especulaciones de Kant acerca de la habitabilidad de otros planetas y de las formas de vida allí. “No es precisamente necesario afirmar que todos los planetas deben estar habitados, aun cuando sería una incongruencia negarlo con respecto a todos o a la mayoría de ellos”, sostiene Kant (2015 [1755a], p. 295), y se lanza a especular sobre seres livianos y sutiles que viven en los planetas exteriores del sistema solar. Allí, según nos dice Kant, la mortalidad y las pasiones se adherirían menos a las almas de los habitantes, tanto más espirituales que nosotros. Al igual que la gravedad, el calor decrece con la ley del cuadrado de la distancia, y la temperatura de los mundos sería un factor importante para templar el espíritu de esos seres. Su digresión alcanza perfiles éticos y esto lleva a Kant a concluir sobre el especial lugar del universo en el que nos ha tocado ser, una zona apacible para el desarrollo, pero no lo suficientemente fría como para superar del todo las pasiones. Cerca del Sol gobernaría un desenfreno del que los seres de los planetas exteriores nada saben. Los habitantes de los planetas exteriores serían espíritus elevados y racionales, mientras que los seres de los mundos cercanos al Sol estarían dominados por sus impulsos apetitivos. El pecado, que nace de la tensión entre esos extremos, es sólo posible aquí, en la Tierra, o acaso también en Marte (Bilbao, 1978).

Vemos, pues, que, en la cosmogonía kantiana, incluso la ética es plausible de explicaciones en términos de fuerzas universales que actúan en el espacio. Esto nos muestra, además, cuán abarcadora era la idea de ‘seres dotados de razón’ que Kant contemplaba desde temprano en su filosofía. No

se nos escapa, por otro lado, el paralelismo entre las digresiones de Kant acerca de los diferentes templos que tendrían los habitantes de los distintos planetas y la taxonomía étnico-geográfica que ensayará en su antropología. No obstante, no nos detendremos aquí en ello. Digamos, sí, que la existencia de seres en otros astros es mencionada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, cuando, en la dialéctica trascendental, discute la ‘creencia doctrinal’.

4.2. Metafísica cosmológica

Dado que estamos en los terrenos más especulativos de la filosofía natural kantiana de mediados de su etapa precrítica, quizá sea pertinente detenernos a discutir cuál es el rol de la cautela y de la especulación para Kant hacia esa etapa de su pensamiento. Pocas formas más precisas de tratar este punto se nos ocurren que citar sus propias palabras: al momento de emprender su digresión acerca de la habitabilidad de los mundos en *Historia natural universal*, Kant opina que “sería deshonesto el carácter de la filosofía si se la usara para afirmar con una especie de ligereza libres divagaciones del ingenio con alguna verosimilitud”, y agrega que, debido a ello, se limitará a presentar en su ensayo sólo proposiciones que realmente “puedan contribuir a ampliar nuestro conocimiento y cuya probabilidad esté al mismo tiempo tan bien fundada que no se podrá menos que reconocerlas” (2015 [1755a], p. 295).

En la advertencia del riesgo de las “libres divagaciones del ingenio con alguna verosimilitud” (2015 [1755a], p. 295), podríamos ver germinar lo que sería su descubrimiento, hacia el año 1769, de los giros de la razón pura, cuya máxima expresión quedarían evidenciadas por las antinomias, *i.e.*, la posibilidad de demostrar, mediante las divagaciones del puro ingenio, tanto ciertas proposiciones como sus opuestas. En esto consisten las ilusiones del entendimiento de las que se ocuparía tanto más tarde. También nace de esto la importancia de la sensibilidad.

En *Monadología física*, texto de 1756, Kant se expresaba acerca de las divagaciones de una manera similar, pero en ese caso lo hace preparando un contraataque metafísico. Comienza escribiendo allí: “Los filósofos más sutiles que se afanan en la investigación de la naturaleza concuerdan unánimemente en que ha de evitarse diligentemente que en ciencia natural se deslicen ficciones temerarias y conjeturas licenciosas” (Kant, 1756, p. 475; *cf.* Smith, 2013). Mas luego, en una oda a la especulación metafísica, escribe:

Como apenas es posible para un mortal avanzar con paso firme por el recto camino de la verdad, sin desviarse aquí y allá hacia un lado o el otro, hay quienes favorecen esta norma hasta el punto que casi no se atreven a aventurarse en aguas profundas en busca de la verdad, juzgan preferible navegar pegados a la costa y no admiten sino aquello que se conoce de modo inmediato por el testimonio de la experiencia. Por esta vía podemos sin duda poner de manifiesto efectivamente las leyes de la naturaleza, mas no el origen de las causas de las mismas. Quienes sólo van tras los fenómenos de la naturaleza distan siempre tanto de la comprensión recóndita de sus causas primeras y están tan lejos de alcanzar jamás la ciencia de la naturaleza misma de los cuerpos como quienes trepando cada vez más alto hacia la cima de una montaña se persuadiesen de que al cabo van a tocar el cielo con la mano (Kant, 1756, p. 475).

Inmediatamente después, afirma: “Sólo la metafísica, de la que muchos creen poder cómodamente prescindir en el terreno de la física, puede aquí prestar ayuda y encender la luz” (Kant, 1756, p. 475).

5. Conclusiones

Como decíamos al comenzar, *Historia natural universal y teoría de los cielos* es una de las obras más importantes que Kant haya escrito. Lejos de agotarse en meditaciones cosmológicas y una paráfrasis de la teoría newtoniana de la gravitación, el contenido de ese libro abarca una teoría de la extensión de la substancia, la metafísica de las leyes naturales, la teología, la ética y la antropología. En ese libro, un Kant filosóficamente maduro pero que aún se resiste a abandonar la metafísica especulativa, ensaya sobre la universalidad de las leyes fundamentales de la naturaleza, la constitución de la materia, la idea de un universo con historia, la hipótesis nebular para la formación de los sistemas estelares y de nuestro sistema solar, la existencia de otras galaxias, la composición de otros planetas y la existencia de planetas aún por descubrir, la vida en esos otros planetas y la existencia de otros seres inteligentes. Muchos de estos temas retornarán más tarde, en el período crítico, aunque lo harán de distintas formas: por ejemplo, la pregunta por la infinitud o finitud del mundo es un problema que Kant retomará en las antinomias de la *Crítica de la razón pura* (1781–1787). Otro ejemplo es su teoría de la materia, que reaparecerá, ya en una versión no-monadológica pero preservando las mismas bases físicas, en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786). En este último libro, perteneciente al período crítico, las leyes de la

materia se derivan de principios trascendentales. Hubo incluso quienes afirmaron que en su libro de cosmología de 1755 se ven prefigurados su antropología, su teología e incluso elementos de su filosofía práctica. Es debido a todo esto que sostenemos que atender al contenido de *Historia natural universal y teoría de los cielos* es imprescindible para comprender acabadamente los elementos germinales de la filosofía madura de Kant.

Referencias

Fuentes primarias y sus traducciones

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

Kant, I. (2015 [1755a]). *Universal Natural History and Theory of the Heavens or Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Whole Universe According to Newtonian Principles*. Cambridge University Press.

Kant, I. (2015 [1755b]). *Succinct Exposition of Some Meditation on Fire*. Cambridge University Press.

Kant, I. (1756). *Monadologiam Physicam*. En K. Lasswitz (Ed.), *Obras de Kant*, vol. I (pp. 475–487). EA.

Kant, I. (1900 [1786]). *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. von Pfeffer.

Kant, I. (1946 [1755a]), *Historia natural y teoría general del cielo* (traducción de Pedro Merton, comentada por Manuel Sadosky), Lautaro.

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

Kant I. (1984 [1781–1787]). *Crítica de la razón pura*. Hyspamerica.

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

Kant, I. (1989 [1786]), *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (traducción de C. Másmela), Alianza Editorial.

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

Kant, I. (1997 [1786]). *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Felix Meiner Verlag.

Kant, I. (1997b [1777]). *On the Different Races of Man*. Backwell.

Kant, I. (1998 [1781–1787]). *Kritik der Reinen Vernunft*. Philosophische Bibliothek.

Kant, I. (2016 [1783]). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Ágora de Ideas.

Kant, I. (2015 [1749]). *Thoughts on the True Estimation of Living Forces and Assessment of the Demonstration that Leibniz and other Scholars of Mechanics Have Made Use of in This Controversial Subject, Together with Some Prefatory Considerations Pertaining to the Force of Bodies in General*. Cambridge University Press.

Watkins, E. (Ed.) (2015), *Natural Science, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge University Press.

Bibliografía complementaria

Bilbao, C. (1978). *La ciencia del hombre en el siglo XVIII*. Centro Editor de América Latina.

Cassirer, E. (1918). *Kants Leben und Lehre*. Yale University Press.

Cassirer, E. (2018). *Kant, vida y doctrina*. Fondo de Cultura Económica.

Carpenter, A. (2000). Review of *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*. *Kantian Review*, 5, 147–153.

Einstein, A. (1998). *The Collected Papers of Albert Einstein, Volume 8, The Berlin Years: 1914-1918*. Princeton University Press.

Falkenburg, B. (2020). *Kant's Cosmology from the Pre-Critical System to the Antinomy of Pure Reason*. Springer.

Friedman, M. (1992). *Kant and the Exact Sciences*. Harvard University Press.

Hegel, G. W. (2009 [1801]). *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum, Las órbitas de los planetas*. Universidad del País Vasco.

Laplace, P.-S. (1799). Beweis des Satzes, dass die anziehende Kraft bey einem Weltkörper so gross seyn könne, dass das Licht davon nicht ausströmen kann. *Allgemeine Geographische Ephemeriden*, 4, 1–6.

- Laplace, P.-S. (1984 [1796]). *Exposition du Système du Monde II*. Fayard.
- Michell, J. (1784). On the means of discovering the distance, magnitude &c. of fixed stars, in consequence of the diminution of the velocity of their light, in case such a diminution should be found to take place in any of them, and such other data should be procured from observations, as would be farther necessary for that purpose. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 74, 35–57.
- Montgomery, C., Orchiston, O. y Whittingham I. (2009). Michell, Laplace and the Origin of the Black Hole Concept. *Journal of Astronomy History and Heritage*, 12, 90–96.
- Schönfeld, M. (2000). *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*. Oxford University Press.
- Shea, W. (1986). Filled with Wonder: Kant's Cosmological Essay, the 'Universal Natural History and Theory of the Heavens'. En R. Butts (Ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science; The Western Ontario Series in Philosophy of Science*, vol. 33. Springer.
- Smith, S. (2013). Kant's Picture of Monads in the Physical Monadology. *Studies in History and Philosophy of Science, A*, 44(1), 102–111.
- Veneroni, S. (2018). Osservazioni fisico-teoriche attorno al primo scritto di Kant sulle forze vive del 1746 (1749). *Physis*, LIII, 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*, LIX(1), 99–105.

Recibido: 05/10/2023

Aceptado: 18/03/2024

El carácter sintético-originario de la intuición formal del espacio en Kant

MATÍAS OROÑO¹

Resumen

El espacio puede ser concebido como forma de la intuición y como intuición formal. En el primer caso, es considerado como una de las formas a través de las cuales nuestra sensibilidad es capaz de recibir representaciones. En el segundo caso, el espacio es considerado como una representación unitaria que contiene una multiplicidad dentro de sí. En este trabajo, se sostiene que la unidad de la intuición formal del espacio es el resultado de una síntesis categorial que remite a la unidad sintética de la apercepción, aplicada a una multiplicidad sensible que es dada según la forma del espacio.

Palabras clave: espacio, intuición formal, unidad sintética, apercepción.

The Synthetic-Originary Character of Kant's Formal Intuition of Space

Abstract

Space can be conceived as a form of intuition and as formal intuition. In the first case, it is considered as one of the forms through which our sensibility is able to receive representations. In the second case, space is considered as a unitary representation that contains a multiplicity within itself. In this paper, it is argued that the unity of the formal intuition of space is the result of a categorial synthesis that refers to the synthetic unity of apperception, applied to a sensible multiplicity that is given according to the form of space.

Keywords: space, formal intuition, synthetic unity, apperception.

¹ CONICET – Universidad de Buenos Aires. Contacto: matiasoro@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7963-1838>.

1. Introducción

En los últimos años se ha debatido intensamente en torno al fundamento de la unidad del espacio en el criticismo de Kant.² Por un lado, algunos intérpretes sostienen que el espacio posee una unidad que surge de la sensibilidad aislada y no presupone ninguna síntesis efectuada por el entendimiento. Esta es una de las tesis fundamentales de quienes ven en el criticismo de Kant un tipo de no conceptualismo (Allais, 2009; Allison, 1983; de Sá Pereira, 2020; Falkenstein, 1995; Fichant, 1997, 2004; Heidegger, 1991, 1995; Lazos, 2018; McLear, 2015; Melnick, 1973; Raysmith, 2022; Roche, 2018). Por otro lado, encontramos interpretaciones que sostienen que la unidad del espacio reposa sobre algún tipo de síntesis que no puede ser realizada por la sensibilidad y es el resultado de la actividad ejercida por el entendimiento. Esta es una de las tesis fundamentales de quienes encuentran en el criticismo kantiano un tipo de conceptualismo [Cohen, 1907, 1987; Dufour, 2003; Friedman, 2012; 2020; Guyer, 2018; Land, 2016; Longuenesse, 1998, 2000, 2005; Messina, 2014; Rosefeldt, 2022; Shaddock, 2017; Waxman, 1991; Williams, 2017). Por mi parte, en este trabajo defiendo la tesis según la cual la unidad del espacio se funda sobre la unidad de la apercepción trascendental, en la medida en que esta última es aplicada al múltiple sensible que es dado según la forma del espacio. Esta aplicación tiene lugar a través de las categorías de cantidad. De este modo, la unidad del espacio presupone la aplicación de las categorías de cantidad.

En primer lugar, voy a analizar los rasgos del espacio que se desprenden de los argumentos tercero y cuarto de la “Exposición metafísica del espacio”. En segundo término, me detendré en el estudio de la noción de intuición formal del espacio, tal como es presentada en el §26 de la “Deducción trascendental de las categorías [B]” (de aquí en adelante: DTB). El análisis de estos textos, me permitirá concluir que la unidad del espacio reposa sobre la unidad sintética de la apercepción trascendental, en la medida en que esta última es aplicada a un múltiple sensible que es dado según la forma del espacio. De este modo, aquí se sostiene que el espacio posee un carácter sintético originario que se identifica con la unidad sintética de la apercepción trascendental dirigida a un múltiple dado según la forma de nuestro sentido externo.

² Ciertamente, esta indagación también puede llevarse a cabo en torno al tiempo. En este trabajo, por motivos de extensión, me voy a focalizar en el problema referido a la unidad del espacio.

2. Los argumentos tercero y cuarto de la “Exposición metafísica del espacio”

La “Exposición metafísica del espacio” es la representación distinta (aunque no detallada) de lo que pertenece a la representación del espacio, en la medida en que dicha representación es considerada como dada *a priori* (*KrV*, A23/B38). Esta exposición consta de cuatro argumentos.³ Aquí únicamente me demoraré en el análisis de los últimos dos argumentos. El tercer argumento de la “Exposición metafísica” del espacio es desarrollado en los siguientes términos:

El espacio no es un concepto discursivo, o, como se suele decir, universal, de relaciones de las cosas en general; sino una intuición pura. Pues en primer lugar uno puede representarse solo un único espacio; y cuando se habla de muchos espacios, se entiende por ellos solo partes de uno y el mismo espacio único. Y estas partes tampoco pueden preceder al único espacio omniabarcador, como si fueran elementos de él (a partir de los cuales fuese posible la composición de él); sino que solo *en él* pueden ser pensadas. Él es esencialmente único; lo múltiple en él, y por tanto, también el concepto universal de espacios en general, se basa simplemente en limitaciones. De aquí se sigue que, con respecto a él, una intuición *a priori* (que no es empírica) sirve de fundamento de todos los conceptos de él. Así, todos los principios geométricos, p. ej. que en un triángulo, dos lados, sumados, son mayores que el tercero, nunca se deducen de los conceptos universales de línea y de triángulo, sino de la intuición; y ello *a priori*, con certeza apodíctica (*KrV*, A25/B39).

El objetivo de este argumento es demostrar que el espacio no es un concepto. Para ello, se toma en cuenta la unicidad del espacio. Esto significa que solo podemos representarnos un único espacio y cuando hablamos de muchos espacios nos referimos a partes de un único espacio. Veamos esta cuestión con el siguiente ejemplo: podemos representarnos el espacio de una habitación, el cual es parte del espacio de una casa, el cual a su vez es parte del espacio de una ciudad, el cual a su vez es parte del espacio de una región geográfica, etc. Es decir, cuando hablamos de múltiples espacios, ellos son simplemente partes o limitaciones que tienen lugar dentro de un único espacio omniabarcador. Asimismo, Kant sostiene en este argumento que las partes del espacio no pueden ser elementos a partir de los cuales pueda ser compuesto el espacio como un todo. Esto debe comprenderse en el siguiente sentido:

³ Excede los objetivos de este trabajo analizar la estructura argumentativa de la “Estética trascendental” en su conjunto. Sobre esta cuestión puede consultarse Caimi (1996).

dado que las partes del espacio son espacios particulares (*e.g.*, el espacio de una habitación, el espacio de una ciudad, etc.), los cuales surgen como resultado de limitar o recortar el espacio único, dichos espacios particulares presuponen el espacio como un todo. De otro modo, no sería posible tener representaciones de espacios particulares. Expresado en otros términos, la representación originaria del espacio es una intuición unitaria y las partes del espacio solo son posibles sobre el trasfondo de esta representación intuitiva de un espacio único.

Tras señalar esta primacía del todo sobre las partes en nuestra representación del espacio, Kant afirma que el concepto universal de espacios en general presupone limitaciones de un espacio único e intuitivo. Es decir, es posible pensar el espacio como un concepto universal y común a diversos espacios particulares. Así pues, podríamos representarnos diversos espacios determinados (*e.g.*, el espacio que ocupa una casa, el espacio que ocupa un río y el espacio que ocupa una montaña) y subsumir estos espacios bajo el concepto común y universal de espacios en general. Ahora bien, estos espacios particulares presuponen un único espacio a partir del cual ellos pueden surgir como recortes o limitaciones. De aquí se sigue que el concepto universal de espacios en general reposa en última instancia sobre la representación intuitiva de un espacio único y omniabarcador, dentro del cual es posible pensar múltiples espacios particulares.

Este espacio único que debemos presuponer a fin de poder representarnos espacios particulares es una intuición pura. Su origen no es empírico, pues se trata de una representación intuitiva *a priori* que debemos presuponer a fin de tener representaciones de espacios particulares. Sobre este carácter puro de la representación intuitiva de un espacio único reposan todos los conceptos particulares que podemos tener sobre el espacio. Así pues, el principio geométrico que afirma que en un triángulo dos lados sumados son mayores que el tercero se fundamenta sobre los condicionamientos que impone la intuición pura del espacio, pues a partir de los conceptos de línea y de triángulo (haciendo abstracción de la intuición del espacio) no sería posible inferir el principio geométrico antes mencionado.

El cuarto argumento de la “Exposición metafísica” es formulado en los siguientes términos:

El espacio es representado como una cantidad infinita *dada*. Ahora bien, todo concepto se debe pensar como una representación que está contenida en una multitud infinita de diferentes representaciones posibles (como la característica común de ellas), y que por tanto las contiene a estas *bajo sí*; pero ningún concepto, como tal, puede ser pensado como si contuviese *en sí* una multitud infinita de representaciones. Y sin embargo, así es pensado el espacio (pues todas las partes del espacio, hasta el infinito, son simultáneas). Por tanto, la representación originaria del espacio es *intuición a priori*, y no *concepto* (*KrV*, A25/B39–40).

Este argumento se encuentra íntimamente conectado con el anterior. Mientras que el tercer argumento ofrece razones para negar la naturaleza conceptual del espacio, este cuarto argumento tiene como finalidad ofrecer razones a favor de la naturaleza intuitiva del espacio. Ahora bien, es cierto que ya en el tercer argumento aparece anticipada la tesis que afirma la naturaleza intuitiva de nuestra representación del espacio. Con el fin de comprender con mayor claridad los respectivos alcances del tercer y cuarto argumento de la “Exposición metafísica del espacio”, podemos señalar lo siguiente. El tercer argumento contiene una estrategia argumentativa que puede ser resumida en los siguientes términos: nuestra representación originaria del espacio no es un concepto, pues una representación conceptual debe poder aplicarse a instancias particulares capaces de ser lógicamente subsumidas bajo aquel concepto. Estos espacios particulares solo pueden ser representados como recortes o limitaciones de un espacio único y de naturaleza intuitiva. Este resultado es tomado como punto de partida en el cuarto argumento, el cual parte de un espacio único e intuitivo y ofrece razones adicionales a favor de la naturaleza intuitiva del espacio.

En el cuarto argumento de la “Exposición metafísica del espacio” Kant contrasta dos modos de relación entre el todo y sus partes. Por un lado, el espacio contiene *dentro de sí* infinitas representaciones (*i.e.*, todas las partes del espacio son simultáneas). Así pues, el espacio en tanto representación intuitiva pura contiene *dentro de sí* infinitas representaciones espaciales. Por otro lado, ningún concepto puede contener *en sí* infinitas representaciones, sino que las contiene *bajo sí*. A modo de ejemplo, el concepto de *mesa* no contiene *en sí* infinitas mesas particulares, sino que estas últimas se subsumen lógicamente bajo el concepto de *mesa*, el cual contiene notas que son comunes a las distintas mesas particulares. En términos generales, el espacio contiene intuitivamente infinitos espacios particulares.

En contraste con ello, un concepto contiene características comunes a distintas representaciones que pueden ser lógicamente subsumidas bajo aquel concepto. Dado que el espacio es representado como conteniendo *dentro de sí* infinitas representaciones, él es una intuición y no un concepto.

Ahora bien, hasta este punto de nuestra exposición no hemos analizado la primera afirmación de este cuarto argumento de la “Exposición metafísica” del espacio. Allí se afirma: “El espacio es representado como una cantidad infinita *dada*” (*KrV*, A25/B39). Una posible lectura podría conducirnos a afirmar que el espacio es dado como una cantidad infinita que contiene infinitas partes. Sin embargo, tal como hemos visto en nuestro análisis del tercer argumento de la “Exposición metafísica” del espacio, las partes del espacio son resultado de trazar recortes o limitaciones sobre la base intuitiva de un espacio único. Así pues, que el espacio sea representado como una cantidad infinita no puede significar que él sea representado como una infinitud que contiene infinitas partes, sino como una infinitud que puede contener infinitas partes que resultan de los recortes que podemos efectuar sobre la base de un espacio único. Cabe destacar que las partes del espacio son espacios, los cuales pueden dividirse al infinito. Esto significa que lo dado en la representación del espacio no es una infinitud actual, sino una infinitud potencial, en el sentido de que siempre es posible trazar nuevas divisiones dentro del espacio. Esta lectura es corroborada por la formulación de este mismo argumento de la “Exposición metafísica del espacio” en la primera edición de la *KrV*. Allí Kant sostiene:

El espacio es representado como una cantidad infinita *dada*. Un concepto universal de espacio (que es común tanto a un pie como a una vara) no puede determinar nada con respecto a la cantidad. Si no fuera por la ausencia de límites en el progreso de la intuición, ningún concepto de relaciones encerraría en sí un *principium* de la infinitud de ellas (*KrV*, A25).

Esta primera versión del cuarto argumento de la “Exposición metafísica del espacio” opera del siguiente modo:

- i) El espacio es representado como una cantidad infinita *dada*.
- ii) El concepto universal de espacio no puede determinar nada con respecto a la cantidad (*i.e.*, las notas que pueden estar contenidas en el concepto

universal de espacio no dicen nada en lo que se refiere a la cantidad, sino que únicamente permiten establecer relaciones de exterioridad recíproca entre las partes que pueden ser subsumidas bajo el concepto universal de espacio).

iii) La infinitud de las relaciones de exterioridad recíproca no reposa sobre un concepto, sino sobre la ausencia de límites en el progreso de la intuición.

Es decir, la infinitud del espacio hace referencia a una progresión sin límites en la intuición. El espacio puede ser dividido siempre en cantidades cada vez más pequeñas (o ampliado, dando así lugar a representaciones espaciales cada vez más grandes). Esta ausencia de límites en el progreso de la intuición es lo que permite afirmar que el espacio es representado como una cantidad infinita dada, donde lo dado es la capacidad de progresar sin límites en la intuición.

En suma, el estudio del tercer y cuarto argumento de la “Exposición metafísica del espacio” nos permite concluir lo siguiente: i) el espacio no es un concepto, pues las partes del espacio están contenidas *dentro* de la representación originaria del espacio único, lo cual no podría ocurrir si el espacio fuese un concepto; ii) el espacio es único, pues las partes contenidas dentro de él no son elementos que precedan a la totalidad del espacio, sino que dichas partes presuponen la intuición de un espacio único; iii) todos los conceptos sobre el espacio (*e.g.*, aquellos que están implicados en los principios de la geometría) reposan sobre la intuición pura del espacio, ello es así porque el espacio entendido como concepto presupone una pluralidad de espacios particulares que solo es posible sobre la base de un espacio único, *a priori* e intuitivo; iv) el espacio es representado como una magnitud infinita dada, lo cual significa que se trata de una representación intuitiva que admite una progresión sin límites en la intuición.

3. La intuición formal del espacio

En el marco de la DTB encontramos algunas afirmaciones que parecen generar una tensión con algunos de los resultados obtenidos a partir de los argumentos tercero y cuarto de la “Exposición metafísica del espacio”. Así pues, en el §26 de la DTB Kant traza la distinción entre *forma de la intuición* [*Form der Anschauung*] e *intuición formal* [*formale Anschauung*]. Con ello, el autor indica que mediante la forma de la intuición nos es dado meramente un múltiple, mientras que la intuición formal indica que el espacio y el tiempo son representados como intuiciones que contienen un múltiple dentro de sí.

Ciertamente, esta noción de una intuición que contiene dentro sí una multiplicidad no debería ser una novedad, pues se trata de una tesis que ya se encuentra presente en el cuarto argumento de la “Exposición metafísica del espacio”, donde se señala que el espacio es representado como una intuición que contiene *en sí o dentro de sí* una multitud de infinitas representaciones (*i.e.*, los espacios particulares que surgen como resultado de las limitaciones o recortes que son efectuados sobre la base de un único espacio intuitivo).

A mi modo de ver, la distinción entre forma de la intuición e intuición formal remite a una doble perspectiva que es posible adoptar frente a la representación originaria que tenemos del espacio y/o del tiempo. En caso de adoptar la perspectiva de la forma de la intuición, se enfatiza justamente la forma en la cual nuestra mente puede recibir una multiplicidad. En caso de adoptar la perspectiva de la intuición formal, queda destacada la unidad *a priori* de esa multiplicidad que es dada según las formas de nuestra sensibilidad. En este sentido, en una polémica nota a pie de página perteneciente al §26 de la DTB Kant sostiene lo siguiente:

la *forma de la intuición* suministra un mero múltiple, pero la *intuición formal* [suministra] unidad de la representación. Esta unidad la conté, en la Estética, como perteneciente meramente a la sensibilidad, solo para hacer notar que ella precede a todo concepto, a pesar de que presupone una síntesis que no pertenece a los sentidos, por la cual, empero, llegan a ser, ante todo, posibles todos los conceptos de espacio y de tiempo. Pues como por medio de ella (al determinar el entendimiento a la sensibilidad) son dados, en primer lugar, el espacio o el tiempo como intuiciones, entonces la unidad de esa intuición *a priori* pertenece al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento (*KrV*, B160–161).

La forma de la intuición indica únicamente que un múltiple es dado según ciertas relaciones. Así pues, la forma del espacio implica relaciones de exterioridad recíproca, mientras que la forma del tiempo establece relaciones de sucesión. La intuición formal implica no solo un múltiple dado según cierta forma, sino que además contiene unidad de la representación. Es decir, en la intuición formal el múltiple que es dado según ciertas formas sensibles (*i.e.*, espacio y/o tiempo) se encuentra enlazado en una única representación, la cual es denominada *intuición formal*. Kant sostiene que en la “Estética trascendental” esta unidad fue contada como perteneciente meramente a la sensibilidad. Pero inmediatamente añade que con ello únicamente se

pretendía señalar que dicha unidad precede a todo concepto. Aquí es de vital importancia tomar posición frente a la expresión ‘todo concepto’, pues no queda claro si la unidad de la intuición formal precede a todo concepto en general (incluyendo, por ejemplo, las categorías) o bien si únicamente se trata de una unidad que precede a todo concepto de espacio y de tiempo. Según mi interpretación, Kant está teniendo en cuenta los conceptos de espacio y tiempo al momento de subrayar que la unidad de la intuición formal precede a todo concepto (de espacio y tiempo), dejando así lugar a la posibilidad de que la unidad de la intuición formal repose sobre la actividad categorial.

Cabe destacar que en este punto tomo distancia de las interpretaciones de Friedman (2020), Longuenesse (2005) y Williams (2017), quienes sostienen que la unidad de la intuición formal se funda en la unidad de la apercepción trascendental y al mismo tiempo afirman que se trata de una unidad anterior a la aplicación de las categorías. En contraste con estas interpretaciones, considero que la unidad de la apercepción trascendental funda la unidad de la intuición formal, en la medida en que se aplican las categorías a un múltiple dado según las formas de nuestra sensibilidad. La interpretación que aquí propongo es coherente con la siguiente afirmación de Kant que encontramos en el §21 de la DTB:

En lo que sigue (§ 26) se mostrará, a partir de la manera como es dada la intuición empírica en la sensibilidad, que la unidad de ella no es otra que aquella que la categoría, según el precedente § 20, prescribe al múltiple de una intuición dada en general; y solo al explicar, entonces, la validez de ellas *a priori* con respecto a todos los objetos de nuestros sentidos, se alcanzará enteramente el propósito de esta deducción (*KrV*, B145).

Para comprender este pasaje es preciso recordar que la DTB se encuentra dividida en dos grandes momentos. En un primer paso (§§15–20) se demuestra que todas las intuiciones sensibles (haciendo abstracción de la forma espacial y temporal mediante la cual aparecen ante nuestra sensibilidad) están bajo las categorías, pues solo de ese modo lo múltiple de las intuiciones sensibles puede llegar a reunirse en una conciencia. En un segundo paso (§§21–27) se demuestra que las categorías se aplican a nuestra intuición sensible espacial y temporal. En virtud de esta aplicación, las categorías pueden ser referidas a los objetos empíricos de nuestra experiencia

cotidiana, y solo con ello, es alcanzado el propósito de la deducción trascendental de las categorías. Dicho en otros términos, la interpretación aquí propuesta es coherente con el principal objetivo de la DTB. Si la unidad de la intuición formal se hallase fundada en el principio de la apercepción trascendental, pero sin recurrir al operar de las categorías (tal como sostienen Friedman [2020], Longuenesse [2005] y Williams [2017]), entonces quedaría garantizada la aplicación del yo pienso de la apercepción trascendental al múltiple de nuestra intuición empírica sin que ello involucre una prueba de la validez objetiva de las categorías.

Kant sostiene que la unidad de la intuición formal presupone una síntesis en virtud de la cual “llegan a ser, ante todo, posibles todos los conceptos de espacio y de tiempo” (*KrV*, B161). Es decir, la intuición formal tiene dos características: i) presupone una síntesis, la cual es realizada por una facultad activa (el entendimiento) que opera con representaciones conceptuales; ii) es anterior a todos los conceptos de espacio y de tiempo. La clave para comprender esta última característica de la intuición formal se halla en el tercer argumento de la “Exposición metafísica del espacio”. Tal como ya hemos visto, con dicho argumento Kant demuestra que todos los conceptos de espacio presuponen recortes o limitaciones de un espacio único de naturaleza intuitiva. Cada uno de estos recortes espaciales puede ser pensado como un particular que se subsume bajo el concepto general de espacio. De este modo, todo concepto de espacio reposa, en última instancia, sobre la intuición pura o formal del espacio.

Si bien la unidad de la intuición formal es anterior a los conceptos de espacio y de tiempo, no es anterior a todo concepto. La intuición formal presupone síntesis categorial en virtud de la cual el múltiple es enlazado en un único espacio y en un único tiempo. En la “Estética trascendental” no se indagan los fundamentos de la unidad de la intuición pura (sea esta espacial o temporal). En el marco del §26 encontramos que la unidad de la intuición formal reposa sobre una actividad de síntesis, la cual no puede provenir de la sensibilidad, sino únicamente del entendimiento. En suma, la unidad de la intuición formal reposa sobre la actividad de síntesis ejercida por el entendimiento, la cual consiste en realizar enlaces según reglas contenidas en las categorías. De aquí se sigue que la unidad de la intuición formal no es anterior a todo concepto en general, pues nos hallamos frente a una unidad sensible intuitiva que reposa sobre la actividad categorial.

Veamos con mayor detalle el razonamiento que permite afirmar que la intuición formal reposa sobre una síntesis categorial. Tal como ya lo he anticipado, por razones de extensión aquí sólo me ocuparé de la intuición formal del espacio. El argumento contenido en el §26 de la DTB cumple la función de legitimar la aplicación de las categorías a un múltiple sensible que es dado según las formas de nuestra sensibilidad. Esta aplicación es denominada “uso empírico” (*KrV*, A246/B303) de las categorías. El argumento en cuestión puede ser reconstruido del siguiente modo:

P1: La síntesis de la aprehensión es la composición de lo múltiple en una intuición empírica. Dicha síntesis hace posible la percepción de objetos empíricos.

P2: Toda multiplicidad sensible debe ser dada en conformidad con las formas de la intuición, a saber: espacio y tiempo.

P3: La síntesis de la aprehensión debe hallarse en conformidad con las formas de nuestra intuición, pues toda multiplicidad empírica es dada según estas formas.

P4: El espacio y el tiempo no son sólo formas de la intuición, sino que ellos mismos son intuiciones formales (*i.e.* representaciones unitarias que contienen un múltiple sensible).

P5: El enlace contenido en las intuiciones formales reposa sobre una síntesis efectuada por las categorías.

Conclusión: Con la unidad de las intuiciones formales es dado un enlace categorial al cual debe conformarse todo lo que haya de poder ser percibido.

Una comprensión global de este argumento permite vislumbrar que la estrategia kantiana para legitimar el uso empírico de las categorías reposa sobre la articulación de dos tipos de síntesis. Veamos brevemente cada uno de ellos. Por un lado, tenemos una síntesis de la aprehensión, la cual hace posible la percepción de objetos empíricos. Por otro lado, nos encontramos con una síntesis categorial que le otorga unidad a las intuiciones formales. La estrategia argumentativa de Kant consiste en afirmar que sin la unidad de las intuiciones formales, no sería posible la síntesis de la aprehensión. Ahora bien, dado que la unidad de las intuiciones formales reposa sobre una síntesis categorial, de allí se sigue que todo aquello que haya de poder ser percibido

está sujeto a las categorías, pues la síntesis de la aprehensión no sería posible sin la unidad sintética que es dada junto con las intuiciones formales. Si este argumento es exitoso, entonces las categorías se refieren de manera necesaria a todo objeto de nuestra experiencia posible, pues ellas se hallan presupuestas en toda percepción de objetos empíricos.

A continuación, abordaré algunos de los presupuestos de este argumento que considero más problemáticos y que podrían ser fuente de objeciones.

Presupuesto 1: la síntesis de la aprehensión solo puede tener lugar bajo la unidad sintética que es dada junto con las intuiciones formales.

Frente a este presupuesto, podría objetarse que es posible aprehender una multiplicidad empírica sin que esa multiplicidad (dejando de lado los aspectos materiales) se encuentre previamente sintetizada en la unidad que es dada junto con la intuición formal. Los elementos para una posible respuesta a este tipo de objeciones pueden hallarse dentro del §26 de la DTB:

cuando convierto en percepción la intuición empírica de una casa, mediante la aprehensión de lo múltiple de ella, me sirve de fundamento la *unidad necesaria* del espacio y de la intuición sensible externa en general, y trazo, por así decirlo, la figura de ella, de acuerdo con esa unidad sintética de lo múltiple en el espacio (*KrV*, B162).

La percepción de una casa presupone la unidad necesaria del espacio. Supongamos que la unidad del espacio no es necesaria. De allí, se seguiría que una parte del múltiple pertenece a un espacio A, mientras que otra sección del múltiple sería parte de un espacio B, y así al infinito. Bajo este presupuesto de un espacio carente de unidad, emerge la posibilidad de que las distintas partes de la casa pertenezcan a diferentes espacios, con lo cual la percepción misma de objetos ordinarios se vería amenazada. Por lo tanto, la síntesis de la aprehensión (*i.e.*, aquella que hace posible la percepción de objetos empíricos ordinarios) reposa sobre la unidad necesaria del espacio. En consecuencia, percepción de cualquier objeto del sentido externo solo es posible bajo la unidad sintética del múltiple puro que se halla contenido en la intuición formal del espacio.

Presupuesto 2: la unidad sintética de las intuiciones formales es el resultado de una síntesis categorial.

Algún lector podría sostener que la unidad de la intuición formal del espacio se genera a partir de la sensibilidad aislada, sin que para ello sea preciso el concurso del entendimiento. Los elementos para formular una posible respuesta a esta objeción se hallan, una vez más, dentro del propio §26 de la DTB. En el ejemplo de la percepción de una casa, luego de señalar que la percepción reposa sobre la necesaria unidad sintética del espacio, Kant añade lo siguiente:

precisamente la misma unidad sintética, si hago abstracción de la forma del espacio, tiene su asiento en el entendimiento, y es la categoría de la síntesis de lo homogéneo en una intuición en general, es decir, la categoría de la *cantidad*, a la cual tiene que ser completamente conforme aquella síntesis de la aprehensión, es decir, la percepción (*KrV*, B162).

Dado que la sensibilidad es una facultad pasiva, ella no puede realizar ningún tipo de síntesis. Recordemos que Kant plantea que las formas de la intuición nos proporcionan un mero múltiple (sin enlace alguno). La unidad necesaria del múltiple espacial es el resultado de una síntesis efectuada según las categorías de cantidad (a saber: unidad, pluralidad y totalidad). El espacio es único; aquí se aplica la categoría de unidad. El espacio contiene una multiplicidad enlazada en una representación unitaria, dicha multiplicidad presupone la aplicación de la categoría de pluralidad. Esta multiplicidad es dada dentro de una totalidad omniabarcante; aquí se aplica la categoría de totalidad.

Esto no significa que el espacio sea el resultado de una composición de espacios particulares, pues como ya hemos visto, los espacios particulares presuponen un espacio único. Aquí parece emerger un conflicto entre la tesis de la “Estética trascendental”, según la cual el espacio no es el resultado de una composición a partir de espacios particulares y la tesis contenida en la DTB, donde el espacio presupone una síntesis. Con el fin de ofrecer una respuesta a este aparente conflicto es preciso avanzar en el análisis de un tercer presupuesto subyacente al argumento contenido en el §26 de la DTB.

Presupuesto 3: la síntesis categorial que fundamenta la unidad sintética de la intuición formal es coherente con los presupuestos del idealismo crítico, dentro de los cuales cabe destacar la radical heterogeneidad entre la sensibilidad y el entendimiento.

Este presupuesto ha dado lugar a lecturas diametralmente opuestas que en las últimas décadas se ha manifestado bajo la forma de un debate entre conceptualistas y no conceptualistas en torno al idealismo crítico. En líneas generales, los conceptualistas sostienen que la unidad del espacio es deudora de una síntesis categorial, siendo imposible que emerja algún tipo de unidad espacial pre-categorial. Algunos autores que han defendido una postura conceptualista sobre este problema son: Cohen (1907, 1987); Dufour (2003); Friedman (2012, 2020); Guyer (2018); Land (2016); Longuenesse (1998, 2000, 2005); Messina (2014); Shaddock (2017); Waxman (1991) y Williams (2017). Por su parte, los no-conceptualistas abogan por una suerte de unidad espacial que emerge a partir de la propia sensibilidad, sin colaboración alguna por parte del entendimiento. Algunos intérpretes que han desarrollado una posición no-conceptualista en torno a la unidad del espacio son: Allais (2009); Allison (1983); de Sá Pereira (2020); Falkenstein (1995); Fichant (1997, 2004); Heidegger (1991, 1995); McLear (2015); Melnick (1973); Raysmith (2022) y Roche (2018).

En virtud de lo que he desarrollado hasta este punto, considero que la teoría kantiana del conocimiento debe ser leída como un tipo de conceptualismo, pues como hemos visto, la unidad de la intuición formal del espacio reposa sobre una síntesis categorial. La principal crítica a este tipo de lecturas conceptualistas consiste en subrayar que esta propuesta hermenéutica desdibuja la radical heterogeneidad entre la sensibilidad y el entendimiento, en la medida en que hace reposar la unidad de las intuiciones formales sobre una actividad que es efectuada por el entendimiento. Aquí simplemente quisiera dejar el esbozo de una posible respuesta a esta crítica. En el marco de la DTB, Kant distingue cuidadosamente entre los conceptos de *forma de la intuición* e *intuición formal*, con lo cual establece dos perspectivas en torno al espacio y al tiempo. Desde la perspectiva ofrecida por la forma de la intuición es dado un mero múltiple, mientras que la intuición formal contiene un enlace unitario de dicho múltiple.⁴ La *forma de la intuición* pone de manifiesto de qué manera la mente humana es capaz de recibir intuiciones sensibles. Esta receptividad con sus formas puras no se ve contaminada por la actividad intelectual ejercida por el entendimiento. Ahora bien, cuando tratamos de pensar la unidad del múltiple puro que es recibido por la

⁴ En este sentido, Nakano (2008) sostiene que la intuición formal es un híbrido de intuición pura y conceptos puros.

sensibilidad, debemos recurrir a una facultad activa que sea capaz de enlazar dicha multiplicidad sensible. Esta facultad es el entendimiento, el cual a través de la síntesis categorial le otorga unidad al múltiple puro que está contenido en el espacio. De este modo, la unidad sintética del espacio reposa sobre la síntesis categorial, sin que ello amenace la receptividad de las formas de la intuición. La intuición formal se revela como una representación cuya unidad pertenece a la sensibilidad, pues nos hallamos respectivamente frente a la unidad del espacio y del tiempo. Ahora bien, esta unidad sensible de la intuición formal presupone la aplicación originaria del entendimiento a nuestra sensibilidad, lo cual tiene lugar por medio de la aplicación de las categorías de cantidad. En suma, prestar atención a la distinción entre los conceptos de *forma de la intuición* e *intuición formal*, tal como es desarrollada en el marco de la DTB, es de vital importancia para comprender de qué manera la unidad sintética necesaria del espacio es efectuada por la actividad categorial, sin que ello amenace la radical heterogeneidad entre la sensibilidad (cuyo rasgo fundamental es la pasividad) y el entendimiento (caracterizado como una facultad activa).

Aun así, subsiste el problema que algunos intérpretes (Lazos, 2018; Messina, 2014; Onof y Schulting, 2015; Rosefeldt, 2022) caracterizan como una *inversión mereológica* entre las posiciones sostenidas respectivamente en la “Estética trascendental” y en la DTB. Esta inversión mereológica puede resumirse en los siguientes términos: en la “Estética trascendental” el espacio como un todo es anterior a las partes (*i.e.*, a los espacios particulares). En contraste con ello, pareciera que en la DTB hay una primacía de las partes sobre el todo, pues la unidad de la intuición formal es el resultado de una síntesis. Por mi parte, considero que esta inversión mereológica es aparente. En la “Estética trascendental” se establece que el espacio es una totalidad que precede a sus partes (*i.e.*, a los espacios particulares). En la DTB no se niega este resultado, pues la unidad del espacio es el resultado de una síntesis que no se efectúa sobre las partes del espacio, sino sobre una multiplicidad sensible que es dada en conformidad con la forma del espacio. Es decir, quienes observan una inversión mereológica en torno al espacio parecen confundir las partes del espacio (*i.e.*, los espacios particulares) con la multiplicidad que es dada según la forma del espacio.

La unidad de la intuición formal reposa sobre una síntesis ejercida sobre un múltiple dado según las formas de nuestra sensibilidad. Esta síntesis

posibilita el espacio y el tiempo como intuiciones formales. Solo sobre la base del espacio y del tiempo como unidades que contienen una multiplicidad es posible trazar recortes o divisiones que permiten pensar espacios y tiempos particulares o determinados. En suma, la aparente inversión mereológica se diluye si tenemos en cuenta que las partes del espacio son espacios particulares, los cuales no se identifican con la multiplicidad sensible que es dada según la forma del espacio.

La unidad de la intuición formal es, en última instancia, la unidad del yo pienso de la apercepción trascendental aplicada a un múltiple sensible que es dado según las formas de nuestra sensibilidad. Así pues, la unidad de la intuición formal se funda en la unidad de la apercepción trascendental. De este modo, nuestra representación originaria del espacio es una unidad intuitiva que contiene un múltiple dentro de sí, dado que se trata de una representación que presupone la actividad sintetizante del yo pienso aplicada a un múltiple dado según la forma del espacio. En ese sentido, debe ser interpretado el siguiente pasaje del §26 de la DTB:

ya juntamente con (no en) estas intuiciones es dada *a priori* a la vez, como condición de la síntesis de toda *aprehensión*, la *unidad de la síntesis* de lo múltiple, fuera de nosotros o en nosotros, y por tanto también [es dado] un *enlace* al cual debe conformarse todo lo que haya de poder ser representado determinadamente en el espacio o en el tiempo. Pero esta unidad sintética no puede ser otra que la [unidad] del enlace de lo múltiple de una dada *intuición en general*, en una conciencia originaria, de acuerdo con las categorías, solo que aplicada a nuestra *intuición sensible* (*KrV*, B161).

Junto con las intuiciones formales del espacio y del tiempo es dada una unidad de la síntesis de lo múltiple. Esta unidad sintética es la unidad sintética de la apercepción trascendental, solo que aplicada a nuestra intuición sensible. Es decir, la unidad de la intuición formal es la unidad sintética del yo pienso de la apercepción trascendental, solo que aplicada al múltiple de nuestra sensibilidad. De este modo, la intuición formal posee un carácter sintético originario, pues coincide con la actividad sintética originaria del yo pienso, en la medida en que este se dirige al múltiple de nuestra intuición sensible.

4. Conclusiones

El espacio puede ser concebido como forma de la intuición y como intuición formal. En el primer caso, es considerado como una de las formas a través de las cuales nuestra sensibilidad es capaz de recibir representaciones. En el segundo caso, el espacio es considerado como una representación unitaria que contiene una multiplicidad dentro de sí. En este trabajo, he sostenido que la unidad de la intuición formal del espacio es el resultado de una síntesis categorial que en última instancia remite a la unidad sintética de la apercepción. Así pues, aquí se ha señalado que la unidad del espacio, considerado como intuición formal, reposa sobre la unidad sintética de la apercepción trascendental, en la medida en que esta última es aplicada a una multiplicidad sensible que es dada según la forma del espacio.

Referencias

- Allais, L. (2009). Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space. *Journal of the History of Philosophy*, 47(3), 383–413.
- Allison, H. (1983). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Yale University Press.
- Caimi, M. (1996). About the Argumentative Structure of the Transcendental Aesthetic. *Studi Kantiani*, 9, 27–46.
- Cohen, H. (1907). *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Meiner.
- Cohen, H. (1987). *Kants Theorie der Erfahrung*, Vol. 1.3. Olms.
- de Sá Pereira, R. (2020). Cassirer and Kant on the Unity of Space and the Role of Imagination. *Kant Yearbook*, 12(1), 115–135.
- Dufour, E. (2003). Remarques sur la note du paragraphe 26 de l'Analytique transcendente: Les interpretations de Cohen et de Heidegger. *Kant-Studien*, 94(1), 69–79.
- Falkenstein, L. (1995). *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*. Toronto University Press.
- Fichant, M. (1997). L'espace est représenté comme un grandeur infinie donnée: La radicalité de l'esthétique. *Philosophie*, 56, 20–48.

- Fichant, M. (2004). Espace esthétique et espace géométrique chez Kant. *Revue de métaphysique et de morale*, 44(4), 530–550.
- Friedman, M. (2012). Kant on Geometry and Spatial Intuition. *Synthese*, 186, 231–255.
- Friedman, M. (2020). Space and Geometry in the B Deduction. En C. Posy (Ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics* (pp. 200–228). Cambridge University Press.
- Grüne, S. (2016). Sensible Synthesis and the Intuition of Space. En D. Schulting (Ed.), *Kantian Nonconceptualism* (pp. 81–98). Palgrave Macmillan.
- Guyer, P. (2018). The Infinite Given Magnitude and Other Myths About Space and Time. En O. Nachtomy y R. Winegar (Eds.), *Infinity in Early Modern Philosophy* (pp. 181–204). Springer.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 25. Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 25. Klostermann.
- Kant, I. (2022 [1781–1787]). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Land, T. (2016). Moderate Conceptualism and Spatial Representation. En D. Schulting (Ed.), *Kantian Nonconceptualism* (pp. 145–70). Palgrave Macmillan.
- Lazos, E. (2018). Unidad del espacio, mereología y geometría desde la estética trascendental. *Revista de Estudios Kantianos*, 3(1), 46–68.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton University Press.
- Longuenesse, B. (2000). Point of View of Man or Knowledge of God. En S. Sedgwick (Ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel* (pp. 253–282). Cambridge University Press.
- Longuenesse, B. (2005). Synthesis and Givenness. En *Kant on the Human Standpoint* (pp. 64–78). Cambridge University Press.
- McLear, C. (2015). Two Kinds of Unity in the *Critique of Pure Reason*. *Journal of the History of Philosophy*, 53(1), 79–110.

- Melnick, A. (1973). *Kant's Analogies of Experience*. Chicago University Press.
- Messina, J. (2014). Kant on the Unity of Space and the Synthetic Unity of Apperception. *Kant-Studien*, 105(1), 5–40.
- Nakano, H. (2008). La distinción kantiana entre forma de la intuición y la intuición formal. *Signos filosóficos*, X(19), 69–94.
- Onof, C. y Schulting, D. (2015). Space as Form of Intuition and as Formal Intuition: On the Note to B160 in Kant's *Critique of Pure Reason*. *Philosophical Review*, 124(1), 1–58.
- Raysmith, T. (2022). Kant's Original Space and Time as Mere Grounds for Possibilities. *Kantian Review*, 27, 23–42.
- Roche, A. (2018). Kant's Transcendental Deduction and the Unity of Space and Time. *Kantian Review*, 23(1), 41–64.
- Rosefeldt, T. (2022). Kant on Decomposing Synthesis and the Intuition of Infinite Space. *Philosophers' Imprint*, 22(1).
- Shaddock, J. (2017). Kant's Conceptualism: A New Reading of the Transcendental Deduction. *Pacific Philosophical Quarterly*, 99(3), 464–488.
- Waxman, W. (1991). *Kant's Model of the Mind: A New Interpretation of Transcendental Idealism*. Oxford University Press.
- Williams, J. (2017). Kant on the original synthesis of understanding and sensibility. *British Journal for the History of Philosophy*, 26(1), 1–21.

Recibido: 07/11/2023

Aceptado: 02/01/2024

Sobre las diferencias y afinidades estéticas entre Kant y Solger

PABLO GENAZZANO¹

Resumen

Este artículo presenta las diferencias y afinidades entre las teorías estéticas de Kant y Solger. Para demostrar sus diferencias, la primera sección se centra en las objeciones de Solger a la estética kantiana, las cuales se dirigen al estatuto formal de lo bello y a su contenido moral. Tras ello, la segunda sección explica el significado dialéctico negativo de lo bello en la filosofía de Solger. Para mostrar las afinidades entre Kant y Solger, en la tercera sección se pone en relación el concepto kantiano de lo sublime con el concepto solgeriano de lo bello. Ambas categorías estéticas se asemejan en que las dos expresan una relación negativa entre lo particular y lo general. En términos generales, este artículo sostiene la tesis de que en la estética postkantiana la categoría de lo sublime es integrada en la categoría de lo bello.

Palabras clave: estética, particular, general, bello, sublime.

On the Aesthetic Differences and Affinities Between Kant and Solger

Abstract

This article presents the differences and affinities between the aesthetic theories of Solger and Kant. To demonstrate their differences, the first section focuses on Solger's objections to Kantian aesthetics, which are addressed to the formal status of the beautiful and its moral content. After that, the second section explains the negative dialectical meaning of the beautiful in Solger's philosophy. To show the affinities between Kant and Solger, in the third section the Kantian concept of the sublime is related to the Solgerian concept of the beautiful. Both aesthetic categories are similar in that both express a negative relationship between the particular and the general. In general terms, this article supports the thesis that in post-Kantian aesthetics the category of the sublime is integrated into the category of the beautiful.

Keywords: aesthetics, particular, general, beautiful, sublime.

¹ El autor defendió su tesis doctoral en enero de 2024 en la Universidad de Potsdam. En el semestre de verano de 2024 imparte un curso sobre estética clásica alemana en la Universidad de Oldenburg. Contacto: pabloadriangenazzano@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4397-9998>.

1. Introducción

En los estudios sobre filosofía y estética románticas la figura de Karl Wilhelm Ferdinand Solger está siendo paulatinamente rescatada del olvido.² Una de las principales razones de este olvido fue la temprana muerte del filósofo. El propio Hegel, quien también es considerado como una de las causas de este olvido, fue uno de los primeros en lamentar la muerte de Solger y en resaltar su papel en la historia de la filosofía, hecho del todo sorprendente dadas sus duras y constantes críticas al modo de pensar romántico. El gran respeto de Hegel hacia Solger se puede observar en su extensa recensión de las *Obras póstumas* de Solger, editadas por sus amigos Ludwig Tieck y Friedrich von Raumer. Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, la figura de Solger no ha ocupado un lugar fijo en la historia de los últimos siglos. El filósofo ha sido interpretado como mero epígono del romanticismo inaugurado por Fr. Schlegel y Novalis, como eslabón perdido entre la filosofía de la identidad de Schelling y el idealismo absoluto de Hegel, como intermediario entre Fichte y Hegel, e incluso como mero seguidor de Schelling.³

Uno de los aspectos menos estudiados del pensamiento de Solger es su recepción de Kant. Aunque ubicar el papel de Solger en el idealismo de Fichte, Schelling y Hegel y en la estética romántica es de gran importancia para la comprensión de su pensamiento, no hay que descuidar la influencia de Kant. La escasa investigación dedicada a la relación entre la estética de Solger y la estética de Kant coincide en que ambos autores no hablaban el mismo lenguaje, lo cual se aprecia en los numerosos malentendidos que se encuentran en esta recepción.⁴

A pesar del abismo que separa a ambos filósofos, este artículo pretende, por un lado, ofrecer una imagen general de las críticas principales que Solger dirige a Kant. Por otro lado, y a pesar de ellas, también pretende demostrar una cierta afinidad. Esta afinidad se deja apreciar en el concepto

² Más allá de los estudios dedicados a su pensamiento, los cuales serán referenciados a lo largo de este artículo, el interés creciente en Solger puede apreciarse especialmente en las recientes ediciones y traducciones de sus escritos. Véase p. ej. la traducción al italiano de las *Vorlesungen über Ästhetik* de Giovanna Pinna, *Lezioni di estetica* (Solger, 1995). Hace pocos años, Giovanna Pinna también elaboró la edición crítica de las *Lecciones, Vorlesungen über Ästhetik* (Solger, 2017). También existe una antología de los escritos de Solger en francés, elaborada por Mildred Galland-Szymkowiak, *Écrits philosophiques* (Solger, 2015).

³ Para una visión general del lugar de Solger en la historia de la filosofía y del estado actual de la cuestión, véase Galland-Szymkowiak (2019, 2020); Pinna (1994, 2017).

⁴ Para la relación entre Kant y Solger véase Decher (1994), Henckmann (1971), Boucher (1934).

kantiano de lo sublime. Concretamente, más allá de las diferencias estéticas entre Solger y Kant, este artículo pretende demostrar que el concepto solgeriano de lo bello es muy similar al de lo sublime kantiano. Con esta comparación se pretende desarrollar un poco más una de las tesis históricas principales para la interpretación del romanticismo, a saber, que en la filosofía poskantiana las cualidades de lo sublime son transferidas a la categoría de lo bello.⁵

2. Solger y sus críticas a la estética kantiana

Uno de los documentos más importantes para estudiar la recepción de Kant por parte de Solger son las *Lecciones sobre estética*, impartidas en la Universidad de Berlín en 1819, poco antes de su muerte. En ellas, Solger discute sistemáticamente lo que en su otra obra capital *Erwin. Cuatro diálogos sobre lo bello y el arte*, de 1815, se expresa en forma de diálogo. En las *Lecciones* sorprende que Solger no atribuya a Kant un lugar importante en la historia de la estética. Tras un repaso histórico de los problemas generales de la estética y de sus principales figuras, Solger dice que “no podemos atribuir a Kant un verdadero avance en la ciencia filosófica de lo bello, ya que él no ha tratado sino las relaciones formales entre lo general y lo particular” (V, p. 42).⁶ Estas “relaciones formales” que Solger subraya se refieren a la estructura general de la filosofía trascendental, a saber, de aquel “conocimiento que no se ocupa tanto de los objetos, sino con nuestros conceptos a priori de los objetos en general” (*KrV*, A11/B25).

Solger se permite esta valoración de Kant por estar por encima de las escisiones de la filosofía trascendental. Bajo influencia directa del pensamiento poskantiano, preocupado por el desarrollo científico de la filosofía, Solger basa su sistema sobre un único ‘principio especulativo’ que fundamenta la totalidad de lo real. Esto es evidente en la forma en que subraya el problema del arte y lo bello. Según Solger, para indagar la naturaleza de lo bello no es posible partir de una filosofía basada en la escisión entre lo

⁵ Esta tesis ha sido desarrollada ampliamente por Pinna (2007, 2014, 2017, 2022).

⁶ Abreviaturas y ediciones citadas de las obras de Solger: “Erwin”: Solger (1907), *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*; “V”: Solger (2017), *Vorlesungen über Ästhetik*; “NS”: Solger (1973), *Nachgelassene Schriften*. Las citas de las obras de Kant seguirán las prescripciones de la *Kant-Gesellschaft*. Tanto por el hecho de que no existe ninguna traducción española de las obras de Solger como por cuestiones de estilo, todas las traducciones del presente artículo son del autor.

universal y lo particular, el sujeto y el objeto, sino todo lo contrario. Para Solger

debe haber un punto de vista en el que ambos [sujeto y objeto] sean lo mismo desde el principio, y que constituya una unidad en la que el concepto y su representación particular coincidan en un único punto y sólo a través de sus relaciones se escinda en contrarios. Es el punto de una *autoconciencia superior*, y a esta unidad de conocimiento la llamamos *idea* (V, p. 52).

Por tanto, la primera diferencia entre Solger y Kant que se puede apreciar es relativa a su método filosófico: en lugar de basarse en la escisión entre lo universal y lo particular, lo subjetivo y lo objetivo, Solger se ubica en la ‘unidad originaria’ de ambas dimensiones: la idea.

Solger adoptó este punto de vista durante sus años universitarios (Galland-Szymkowiak, 2019). Durante el invierno de 1801–1802, Solger asistió a las lecciones de Schelling en Jena, las cuales estaban basadas en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) y en la *Exposición de mi sistema de la filosofía* (1801). Poco después, entre 1804 y 1805, asistió a las lecciones de Fichte en Berlín, una de ellas dedicada a la *Wissenschaftslehre*. Aunque Solger ve en ambos filósofos los “hombres más grandes de su tiempo” (NS, I, p. 134) intentó elevar sus puntos de vista a uno superior. Como dice en una carta de 1817 a Rudolf Abeken, no sólo creía haber alcanzado su propia filosofía, sino que incluso pensaba haber superado la filosofía de sus maestros:

Ahora mi filosofía se ha extendido a tal punto que la puedo desarrollar con plena seguridad. Ella no es la fichtiana ni tampoco, como algunos parecen creer, la schellingiana, sino que es, según mi convicción, un nuevo y consecuente desarrollo de la filosofía alemana (NS, I, pp. 573, 568).

Esta postura crítica hacia Fichte y Schelling se percibe también en las *Lecciones de estética*. Solger no es menos crítico con sus maestros de lo que lo es con Kant:

Todavía menos podemos conceder a Fichte un tal avance, quien precisamente ha dicho que el arte es una mera escuela preparatoria [*Vorschule*] para la moralidad, la cual debe acostumbrar nuestro sentimiento a un punto de vista moral, lo cual es en sí imposible (V, p. 42).

Frente a esta moralización del arte, Solger prefiere el punto de vista de Schelling. “Sólo en Schelling, quien parte de la unidad originaria de lo subjetivo y objetivo, sale a la luz el principio especulativo” (V, p. 42). Aunque en muchos puntos Solger coincide con Schelling, es posible apreciar una diferencia fundamental entre ambos. A diferencia de Schelling, para Solger lo universal y lo particular no son una unidad indiferenciada. Al contrario, ambas dimensiones permanecen en una tensión y oposición indisolubles (Colette, 1983; Pinna, 2014, 2017). Por esta razón, aunque Schelling haya alcanzado el punto de vista especulativo, a su filosofía le falta la “debida formación” [*gehörige Ausbildung*] de este primer y absoluto principio, lo cual se debe, según Solger, a cómo Schelling ha tratado la “intuición intelectual” (V, pp. 42–43).

Dejando a un lado la cuestión de si Solger supera con éxito ambos puntos de vista, es necesario subrayar un aspecto que le acerca al idealismo y le aleja de la teoría estética kantiana. Este aspecto es la exclusión de la *belleza natural* de la ciencia filosófica de la estética. En efecto, la consideración de lo bello como apariencia objetiva de la idea, como lugar donde lo absoluto se revela, conduce a una exclusión de la dimensión natural de lo bello. La conversión de la relación entre lo particular y lo general de una esfera subjetiva a otra objetiva tiene por consecuencia el traslado del concepto de arte a toda contemplación de lo bello natural:

Puesto que en lo bello está contenido un pensamiento originado en la autoconciencia, lo bello no puede encontrarse en la naturaleza como algo dado por sí mismo, sino que sólo puede aparecer como resultado de la autoconciencia, como un pensamiento puesto en la materia. De aquí que no haya belleza fuera del arte (V, p. 4).

Al ver lo bello y el arte como una actividad de la autoconciencia, como ya hizo Fichte, Solger excluye el arte de la parte teórica de la filosofía y lo introduce en la parte práctica.

Aunque la relación entre Solger y la escuela idealista es de importancia, no debemos desviarnos de la recepción de Kant por parte de Solger. Como ahora se mostrará, la crítica principal que Solger dirige a la teoría estética kantiana concierne a dos aspectos: en primer lugar, al *estatuto formal de lo bello*; en segundo lugar, al *contenido moral de lo bello*.

La primera crítica se deriva de la crítica metodológica general a la filosofía kantiana. Puesto que para Kant las condiciones de la verdad son formales y subjetivas, resulta en vano buscar una determinación *objetiva* de lo bello. Siguiendo a Solger, la belleza

no yace, por tanto, según él [Kant], en los objetos, sino en la relación de las facultades anímicas humanas; de ahí que nunca pudiera explicar por qué, a pesar de todo, los objetos mismos son llamados bellos y lo subjetivo deba seguir necesariamente a lo objetivo (V, p. 31).

Siguiendo esta crítica, la incapacidad de Kant para definir el objeto estético es un síntoma de su propia filosofía. Si bien Kant, por la unidad y consistencia mismas de su filosofía trascendental, quiere comprender las condiciones de lo bello previas a su experiencia actual y particular, debe dejar su valor objetivo fuera de consideración.

A pesar de este formalismo o subjetivismo es posible ver que Kant, en ciertos momentos de la *Crítica del Juicio*, también intenta dar un papel y significado objetivo al fenómeno de lo bello. En efecto, su modo de deducir la verdad de lo bello, su significado trascendental, está determinado por una aporía: no es posible juzgar si la verdad de lo bello debe deducirse del objeto o del sujeto (Kaulbach, 1984). Por un lado, la finalidad estética de la belleza “tiene su fundamento en el objeto y su forma” (*KU*, AA 05: 279.13), es decir, el placer “depende de una representación empírica y no puede asociarse a priori con ningún concepto” en el juicio de gusto (*KU*, AA 05: 279.26). Por otra parte, la finalidad de un objeto, “en cuanto representada en la percepción, tampoco es una propiedad del objeto mismo (pues tal cosa no puede ser percibida)” (*KU*, AA 05: 189.20). Paradójicamente, la finalidad puede ser percibida y no puede ser percibida. Como dice Kant, se trata de una “percepción reflexionada” (*KU*, AA 05: 189.20).

Esta aporía o tensión entre la necesidad de la representación empírica de la belleza y su estatuto meramente subjetivo-formal es uno de los puntos clave de la crítica de Solger. La dificultad de la *Crítica del Juicio* se debe, según el romántico, a una “fluctuación entre el empirismo y el racionalismo” (V, p. 38). Esta fluctuación entre el valor objetivo y subjetivo de la belleza es criticada en vistas a uno de los intentos de Kant de encontrar el valor objetivo de lo bello. Este lugar es para Solger el §17 de la “Analítica de lo bello”, cuando Kant establece, dentro de su propio marco estético, la diferencia entre el ‘ideal’ y la ‘idea normal’ de lo bello.

Lo que a Solger le resulta paradójico es que Kant, cuando intenta dar un valor objetivo a lo bello, tenga que asumir que el contenido de lo bello sea dado por una idea de la razón:

Así llegó él [Kant] a la suposición de que a cada objeto bello le debe subyacer una *idea* o un *ideal*. Aquí se invierte la relación y surge una contradicción evidente, pues al ideal siempre le corresponde de forma necesaria la belleza fija y adherente (V, p. 34).

La cuestión puede ser formulada del siguiente modo: ¿cómo es posible sostener que, por un lado, la belleza debe purificarse de todo elemento conceptual y de todo interés, pero que, por otro, es posible afirmar que al objeto bello le debe subyacer una idea o ideal?

Esta fluctuación entre empirismo y racionalismo, entre objetivismo y subjetivismo, guarda una estrecha relación con los objetivos fundamentales de la *Crítica del Juicio*, a saber, la unificación del mundo sensible con el suprasensible. En el modo en que ambos filósofos consideran el problema del tránsito [*Übergang*] entre lo sensible y lo suprasensible es posible advertir otra diferencia fundamental. Mientras que para Kant el tránsito es algo que tiene su lugar en la capacidad de conocimiento del sujeto, para Solger el tránsito es objetivo y real:

Si pudiéramos captar el acto por el cual la idea se arroja a la realidad, sin que por ello deje de ser una idea, entonces el tránsito sería lo que realmente tendríamos ante nosotros, y los extremos serían captados por nosotros sólo en este tránsito. Lo bello, pues, sólo puede residir en una actividad concebida de tal modo que reconozcamos los contrarios en el acto de su tránsito (V, p. 109).

Gracias a esta definición objetiva del pasaje, Solger está en condiciones de definir lo bello y lo sublime de un modo objetivo: lo “sublime y lo bello no consisten en el mero estado de nuestras capacidades de conocimiento, como para Kant, sino en la relación del objeto con la idea” (V, p. 87). Sin embargo, como se verá más adelante, aunque la idea parece cancelar la contradicción entre lo general y lo particular mediante su caída en una existencia objetiva y particular, estas dos dimensiones permanecen en una oposición dialéctica irreconciliable.

Esta objeción se repite cuando Solger aborda el concepto kantiano de lo sublime. Aunque la reflexión estética de Kant no tiene en cuenta el punto de vista especulativo, llama la atención que la “Analítica de lo sublime”, de modo similar a la definición del ideal estético de la razón, sea precisamente uno de los lugares en los que, en virtud de una ‘subrepción’ de la facultad de juzgar, la experiencia estética se entienda como ‘exposición’ [*Darstellung*] de una idea. Como subraya Solger, Kant “vio que la idea pura de la razón no podía ser el fundamento de lo bello, y por eso la puso como fundamento de lo sublime” (V, p. 36). Sin embargo, ante las aporías metodológicas que presenta la tercera *Crítica*, él critica también la definición formal de lo sublime: “Es absurdo que lo sublime consista únicamente en un sentimiento subjetivo. Más bien, nosotros nos entregamos al objeto y sentimos respeto por él, no impulsados al vacío por el orgullo que hay en nosotros, sino aprendiendo con humildad y modestia” (V, pp. 37–38).

La crítica al estatuto formal de lo estético es acompañada por la crítica a su *contenido moral*. Aquí se puede apreciar la segunda diferencia fundamental entre ambos filósofos: mientras que Kant a lo largo de la *Crítica del Juicio* descubre diferentes puntos de encuentro entre lo estético y lo moral, Solger entiende estos dos ámbitos como independientes entre sí.

Contra Kant, Solger se centra en disolver la relación entre lo bello y el bien, esto es, en rechazar lo bello como “símbolo de la moralidad” (*KU*, AA 05: 361). La moralización kantiana de lo bello se remonta a Platón, para quien lo bello debía reducirse al bien [*καλόν και αγαθόν*]. Contrariamente a la tradición platónica, Solger considera que esta identidad pierde validez en la filosofía moderna, concretamente a partir de la división entre lo estético y noético inaugurada por Baumgarten. Lo bello para Platón es “el lado aparente de lo bueno. Sin embargo, esto deviene erróneo si nos fijamos en el concepto

de lo bueno según la filosofía reciente” (V, p. 12). Esta crítica al contenido moral de lo bello se dirigirá más tarde a Kant:

A menudo se ha considerado lo bello como símbolo del bien moral, pero desde un punto de vista inferior. No podemos considerar lo bello como un medio para realizar el bien; y no podemos tener la perfecta conciencia de la idea del bien sin tener al mismo tiempo la idea de lo bello. Siempre consideraremos el bien como una exigencia o deber si no lo reconocemos al mismo tiempo como algo bello (V, p. 71).

La subordinación de lo bello al bien es para Solger inadmisibles. Desde esta perspectiva, criticará también el estoicismo, cuya influencia en la filosofía moderna es indudablemente perceptible en Kant. Según el estoicismo, el mundo natural es un impedimento para el desarrollo moral. Por tanto, la virtud moral, según esta doctrina, consiste en sobreponerse a los impulsos naturales. Desde este marco teórico, lo estético queda reducido a la conciencia de la superioridad humana. En efecto, lo sublime para Kant “revela una facultad de juzgarnos como independientes de [la naturaleza]” (KU, AA 05: 261), e incluso rechaza su sublimidad:

la sublimidad no está contenida en nada de la naturaleza, sino sólo en nuestro espíritu, en la medida en que podemos llegar a ser conscientes de ser superiores a la naturaleza dentro de nosotros y, por tanto, también a la naturaleza fuera de nosotros (en la medida en que influye en nosotros) (KU, AA 05: 264).

Esta interpretación de la voluntad como independiente de la naturaleza es para Solger una visión prosaica. Según el estoicismo,

la libertad de la voluntad se basa meramente en la apariencia de que somos seres autónomos que pueden querer. Nuestro valor moral, sin embargo, reside más bien en el hecho de que consideramos toda actividad en nosotros como actividad de la idea, de lo divino. Perderse en el sentimiento subjetivo de una dignidad y un poder morales conduce a la vanidad y a la arrogancia, y por tanto no es ni moral ni artístico, tan poco como lo mero sensible (V, pp. 99–100).

Resumiendo, las críticas de Solger a Kant se centran en dos aspectos. Por un lado, en el estatuto formal de lo bello, lo cual se reduce a la escisión

básica trascendental entre lo inteligible y lo sensible o, en otros términos, entre el sujeto y el objeto. Por otro lado, la debilidad del planteamiento kantiano se encuentra en la moralización de la estética, tanto en su definición de lo bello como de lo sublime. Con el fin de entender mejor ambas críticas, en la próxima sección se analizará el papel de lo bello en la filosofía de Solger.

2. Lo bello en la filosofía de Solger

Para abordar el romanticismo es importante resaltar su superación del dualismo entre lo bello y lo sublime, lo cual alcanzó a través de la transferencia de los atributos del concepto de lo sublime a la categoría de lo bello. Propiedades de lo sublime como lo ‘ilimitado’ o lo ‘informe’ pasan a encontrarse en la descripción de este sentimiento —puede definirse, según Giovanna Pinna (2007), como un ‘concepto sumergido’—. Que en este periodo histórico lo sublime no sea la contrapartida antitética de la belleza puede deberse al hecho de que la estética poskantiana no tiene la necesidad de suplir la deficiencia del conocimiento teórico (Homann, 1971). En efecto, como ya se ha señalado, la manifestación de lo suprasensible no es contemplada desde una perspectiva subjetiva o formal, sino como manifestación real y objetiva de la idea. En este sentido, Schelling afirma que “lo sublime en su absolutez comprende lo bello, así como lo bello en su absolutez comprende lo sublime” (2018, p. 193). Esta unidad constituye para Solger el núcleo de la experiencia estética (Pinna, 2014).

Como ya se ha dicho, Solger, al argumentar contra Kant, esboza la misma identidad en la construcción dialéctica de lo bello: “Sublimidad y belleza no consisten meramente en un estado de nuestra capacidad de comprensión, como en Kant, sino en la relación de los objetos con la idea” (V, p. 87); por ello, Solger excluye la posibilidad de una contradicción entre ambos sentimientos: “Lo sublime consiste en que advertimos la idea como desarrollándose, haciendo surgir de sí misma la oposición de la apariencia. Por tanto, una contradicción contra lo bello o la apariencia esencial no se encuentra presente en lo sublime” (V, p. 87).

Para Solger, lo bello y lo sublime no son más que dos caras distintas del tránsito de la idea, dos modos de relación entre la esencia y la apariencia. Mientras que lo sublime es el movimiento de la idea, lo bello es el momento en el que la idea encuentra su autonomía en una forma particular. Como se

dice en el *Erwin*: “La sublimidad se parece más a una actividad que irradia desde un punto, y la belleza más a un estado que se extiende sobre la superficie de lo existente” (p. 173; v. V, p. 86). Lo sublime pone en primer plano la prioridad de lo universal, que determina la forma estética, pero sin disolverse enteramente en ella. Aquí, es evidente que la idea prevalece sobre el medio sensible que la acoge y manifiesta (Pinna, 2007). Por el contrario, la belleza es el momento en que la idea se ha integrado en el mundo material, cuando se convierte en realidad objetiva y adquiere existencia particular (Mueller, 1941).

Esta concepción de la belleza contiene una dificultad. Puesto que lo universal se expresa en lo particular a través de su aniquilación, lo particular parece ser sólo la expresión de una pérdida. Por tanto, la cuestión consiste en saber cómo puede una idea manifestarse en el mundo sin perder su carácter universal. Si esta reconciliación tiene lugar en lo finito, ¿cómo puede lo particular estar en condiciones de representar lo universal? Solger resuelve esta dificultad de forma paradójica. Para Solger, la belleza es la reconciliación de contrarios, es decir, de la idea y lo real, en la medida que ambas partes permanecen opuestas en una expresión particular. La expresión de esta oposición es lo bello.

Esta paradoja entre reconciliación y oposición es el núcleo del método de Solger y sirve para definir la belleza desde una doble perspectiva: “La belleza, considerada en su relación con la idea, aparece como algo donde la idea debe ser todavía buscada, pero que se disuelve como fenómeno tan pronto como la idea es encontrada” (V, p. 89). En su relación con la idea, la belleza desempeña un papel tanto negativo como positivo. La autonomía de lo finito no es el mero efecto o consecuencia de la auto-aniquilación de lo universal, sino más bien su expresión; y, aunque la idea se haya destruido a sí misma, esta autonomía finita también debe aniquilarse si quiere hacer justicia a la universalidad de la idea. Esta última disolución de la apariencia en la idea es lo “bello en sentido estricto” (V, p. 86).

Por tanto, lo bello debe suscitar un sentimiento melancólico, ya que la apariencia misma desaparece en cuanto la disolvemos en la idea. Poseemos lo bello sólo como efímero, y todo el concepto de lo bello consiste en lo efímero [*Vergänglichkeit*] [...] En lo bello, la apariencia tiene siempre un sentido negativo (V, p. 89).

Como ha subrayado O. Becker, esta ‘fragilidad’ [*Hinfälligkeit*] de lo bello es la característica principal de la estética de Kant y Solger. Aunque ambos autores parten de puntos de vista diferentes, Becker señaló que la “complacencia desinteresada” de Kant tiene el mismo valor negativo que la “belleza en sentido estricto” (1929, p. 33). Para reforzar este argumento de Becker, más adelante en este artículo se afirmará que el lugar propio de la negatividad en la teoría kantiana no debe buscarse en lo bello, sino en lo sublime.

Una vez definida la negatividad de la belleza, Solger intenta conectar el ámbito estético con el religioso. La negatividad de la belleza, es decir, “el lugar donde la apariencia se disuelve en la idea, es el punto de vista religioso” (V, p. 92). La esencia de la belleza es divina, pero al mismo tiempo esta esencia no puede liberarse de las cadenas terrenales del tiempo, sino que “se hunde ante Dios con todo el resto de la apariencia en la nada” (Erwin, p. 185). En un contexto teológico, Solger denomina esta característica negativa de lo bello como la ‘relación trágica en lo bello’, pues, en la medida en que la idea alcanza su autonomía y expresión particular, lo bello debe disolverse y aniquilarse a sí mismo como si fuera nada:

La relación trágica en lo bello radica en que lo bello, como apariencia, se opone a la idea divina como esencia pura y la contradice [...] Por eso, en un primer momento, lo trágico se nos presenta como una destrucción de la realidad, en la que, sin embargo, advertimos inmediatamente una revelación de lo divino, por la que lo real se destruye, no como mera apariencia, sino en cuanto que es lo bello (V, 94–95).

La destrucción tanto de la idea como de su apariencia particular es la revelación de lo divino. Esta belleza religiosa está, sobre todo al final de la vida de Solger, en estrecha relación con el concepto de ironía. La ironía y el punto de vista religioso son inseparables. Como Solger expresa brevemente en una carta de 1818 a Tieck, “la mística es [...] la madre de la ironía” (NS, I, p. 689). Esto lo vio claramente Kierkegaard (1961), quien afirmó que Solger convirtió la existencia de Dios en una ironía. Dado que el concepto de ironía es de suma importancia para comprender la estética solgeriana, señalaré brevemente sus principales características.

Como puede verse en las últimas páginas del *Erwin*, el concepto de ironía parece tener un papel especial en el momento en que lo bello aparece como precedero. Su definición es la siguiente:

Así, cuando la idea pasa a lo particular a través del entendimiento artístico, no sólo se expresa en él, ni aparece meramente como temporal y efímera, sino que se convierte en lo real presente, y, puesto que no hay nada aparte de ella, se convierte en nada y decadencia. Una pena inconmensurable debe apresarnos cuando vemos lo más glorioso, a través de su necesaria existencia terrenal, disolverse en la nada [...]. Lo meramente temporal y terrenal nunca perece; se mantiene en la existencia a través de un continuo cambio y renovación de sus partes. Por el contrario, el momento de transición, en el que la idea plantea su propia destrucción, es la sede del arte [...]. Aquí, el espíritu del artista debe recoger todas las direcciones en una sola mirada, y a esta mirada que todo lo comprende y todo lo destruye la llamamos ironía (p. 387).

Aunque es posible encontrar una similitud entre la ‘belleza en sentido estricto’ y su destrucción irónica, Solger piensa que este diálogo no explica el concepto de ironía con “suficiente claridad” (NS, I, p. 413). Aunque Solger definió el concepto de ironía especialmente desde su filosofía del arte, en vistas a su preocupación por la ironía cabría pensar que, de no haber muerto tan joven, no sólo habría investigado el concepto de ironía en otros campos, como el moral, sino que lo habría convertido en el centro de su filosofía (Henckmann, 1987). Precisamente porque el concepto de ironía alcanza su significación sistemática al final de la vida de Solger, cabe suponer que la ironía es la solución final a todas las tensiones que habían configurado su pensamiento (Pinna, 2005). Como se ha visto en las definiciones de lo bello y lo sublime, la exposición de la idea es por esencia irónica, aunque el término ironía no aparezca en absoluto.⁷

3. De Solger a Kant

Definidas las principales características de la estética de Solger, podemos volver a la estética de Kant. Si bien en la primera sección se han explicado las diferencias entre sus métodos filosóficos, ahora es el momento de observar sus afinidades. A pesar de las diversas objeciones que Solger hizo a la

⁷ De hecho, es posible encontrar bibliografía que toma todo el sistema de Solger como *ironía dialéctica* (Bubbio, 2009a,b; Frank, 1989; Heller, 1928; Nishimura, 1980; Ophälders 2016).

metodología kantiana y a su moralización de lo bello y lo sublime, lo más sorprendente que podemos descubrir es que la ‘belleza en sentido estricto’ de Solger es muy similar a lo sublime kantiano. Lo que se pretende destacar en este último apartado es la afinidad entre la negatividad de lo sublime kantiano y la negatividad de la belleza trágica solgeriana.

Una estrecha relación entre la negatividad de lo sublime kantiano y la negatividad de la belleza solgeriana se percibe en cómo Solger describe la experiencia mística que surge ante la caducidad de lo bello:

Es cierto que siempre podemos pensar lo bello sólo como deleite y satisfacción, no como actividad, y sentirnos encantados por ello; pero al mismo tiempo sentimos el dolor de ser conscientes de poder disolver completamente la apariencia en la idea si fuéramos conscientes de ella con plena claridad. Con la reducción de lo bello a la idea estamos siempre ocupados; por ello, en Kant, lo bello aparece también como subjetivo (V, p. 90).

Aparentemente, aunque Solger parece estar en total desacuerdo con la estética formal de Kant, intenta dar razón de su subjetivismo a través de la negatividad que constituye la belleza. Ya se ha mencionado que, según Becker, la ‘complacencia desinteresada’ comparte fenomenológicamente la misma fragilidad de la belleza trágica. Sin embargo, es mucho más apropiado buscar la negatividad de la estética kantiana en otra parte, a saber, en lo sublime. Incluso a pesar de las diferencias fundamentales entre lo bello y lo sublime que se observan en la *Crítica del Juicio*, es posible concebir lo bello como un estadio anterior a lo sublime (Rogozinski, 1998). Mientras que lo bello se juzga ‘desinteresadamente’ y ‘al margen de un concepto’, lo sublime representa toda la naturaleza fuera de nuestro alcance. Lo sublime “es un objeto (de la naturaleza) *cuya representación determina al espíritu a pensar en la inalcanzabilidad de la naturaleza como presentación de ideas*” (KU, AA 05: 268). En sentido literal y según un punto de vista lógico, las ideas no pueden presentarse. Esta presentación sensible de las ideas se debe a una ampliación de nuestra facultad de representación; pero esta ampliación sólo “nos obliga a pensar la naturaleza misma en su totalidad, como la presentación de algo suprasensible, subjetivamente, sin poder producir esta presentación objetivamente” (KU, AA 05: 268). Aunque de un modo subjetivo, la tensión y conflicto entre la particularidad del objeto estético y la universalidad de la idea alcanza en lo sublime su máximo grado.

Si bien la negatividad de lo bello es para Solger la manifestación objetiva de la idea, es importante resaltar que independientemente del punto de vista —sea objetivo o subjetivo— en ambos autores encontramos una concepción de la negatividad muy similar. Tanto en lo sublime kantiano como en la belleza solgeriana la negatividad estética es la manifestación de una idea. Con otras palabras, el caos estético es pensado en íntima relación con el mundo suprasensible.

La relación entre lo racional y el objeto sublime es planteada por Kant de modo paralelo a lo bello. Así como en el sentimiento de lo bello la imaginación, en su libre juego, se comporta conforme a las leyes del entendimiento, en el sentimiento de lo sublime la imaginación se adecua a la legalidad de la razón en la medida que el objeto se encuentra fuera de su capacidad representativa:

Lo exuberante [*das Überschwengliche*] para la imaginación [...] es como un abismo en el que ella teme perderse; sin embargo, para la idea de lo suprasensible de la razón lo sublime no es exuberante, sino que produce un esfuerzo tal que la imaginación deviene conforme a su legalidad. [Lo sublime] es por tanto atractivo [*anziehend*] en la misma medida que es repugnante para la sensibilidad (*KU*, AA 05: 258).

El juicio de lo sublime presenta la relación de la imaginación con la razón de modo ‘armónico’ a través de su ‘contraste’. A través del ‘conflicto’ [*Widerstreit*] entre ambas facultades lo sublime representa una finalidad —no de la *naturaleza*, sino de la *razón* en su contemplación de la naturaleza—. Por tanto, el placer de lo sublime es despertado en la medida que la deformidad sensible de la imaginación concuerda de forma armónica y libre con la forma suprasensible de la razón.⁸

Del mismo modo que en Kant, para Solger el placer va acompañado de dolor. El dolor de ser “conscientes de poder disolver completamente la apariencia en la idea” (V, p. 90) es, en la terminología de Kant, un ‘placer negativo’. Dado que “la mente no es meramente atraída por el objeto, sino que también es recíprocamente repelida por él, la satisfacción en lo sublime no contiene tanto placer positivo, sino admiración o respeto, es decir, merece

⁸ La reciente investigación de Órdenes (2023) sobre lo sublime kantiano se ha centrado especialmente en esta paradoja.

ser llamado placer negativo” (*KU*, AA 05: 245). Este placer negativo fue definido por Kant por primera vez en el *Intento de introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía* (1763). Estas magnitudes “no son negaciones de magnitudes [...], sino algo verdaderamente positivo en sí mismo, aunque algo opuesto a las magnitudes positivas” (*NG*, AA 02: 169).

Como ha sugerido Tonelli, la negatividad del placer surge en la percepción de la “falta de estructura teleológica del objeto” (1954, p. 443); es decir, la negatividad del placer surge porque el juicio puede determinarse contra el mismo principio trascendental que lo constituye. Como dice Allison (2001, p. 311):

Aunque el juicio sigue siendo tanto estético como reflexivo, la facultad aquí claramente no está funcionando de forma autónoma. En lugar de legislar meramente para sí mismo, en la experiencia de lo sublime, el juicio encuentra algo que entra en conflicto con sus propios requisitos, por lo que la evaluación del juicio reflexivo como tal, es decir, como operando de acuerdo con sus propios principios, debe ser negativa, resultando en una aversión por el objeto.

Esta negatividad se plasma principalmente en el concepto de lo ‘contrario a fin’. Según Kant

aquello que [...] suscita en nosotros el sentimiento de lo sublime, puede ciertamente aparecer en su forma como contrario a fin [*zweckwidrig*] para nuestro juicio, inadecuado para nuestra facultad de presentación, y como si ejerciera violencia contra nuestra imaginación, pero sin embargo es juzgado tanto más sublime por eso (*KU*, AA 05: 245).

Con esta misma falta de estructura teleológica Solger caracteriza la belleza trágica. En la disolución de la apariencia en la idea, la finalidad de la naturaleza no tiene lugar:

En la tragedia, la idea y la apariencia real deben cruzarse como completamente opuestas. Pero los dos se oponen sólo en la medida en que se supone que la idea reside en la apariencia misma [...] El principio de la finalidad debe quedar aquí fuera de juego (V, p. 95).

A mi juicio, es evidente que la contra-finalidad de los objetos que producen lo sublime se traslada a la negatividad de la belleza trágica; esta negatividad de lo sublime se convierte en la estética de Solger en el momento fundamental del devenir real y objetivo de la idea. Es importante resaltar que también para Kant la experiencia de lo sublime representa un conflicto entre lo inteligible y lo sensible. Según Solger, Kant vio que

debe existir una conexión entre aquello que pertenece al concepto y aquello que yace en el fenómeno individual, y que esta relación no es aquello que produce el entendimiento mediante abstracción. Según él, se debe presuponer una unidad originaria y armonía entre el concepto y el objeto (V, p. 31).

Esta misma armonía es lo que Kant denomina finalidad de la naturaleza: “la causalidad de un *concepto* en relación a su *objeto* es la finalidad” (KU, AA, 05: 220). En otras palabras, la finalidad de la naturaleza tiene la pretensión de que los objetos de la naturaleza se adecuen a conceptos, lo que en cierta medida parece insertar el proyecto de la tercera *Crítica* en el marco racionalista. Como dice Spinoza, “*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*” (1999, p. 108; *Ethica*, II, Prop. VII). La ruptura de este orden y armonía entre conceptos y objetos, entre lo universal y lo particular, es lo sublime.

Por esta razón, es posible afirmar que, en términos generales, lo sublime kantiano y la belleza solgeriana están emparentados en *la relación negativa entre lo particular y lo universal*. El modo en que lo sublime se representa en la naturaleza concuerda precisamente con el modo en el que una idea de la razón podría representarse, esto es, mediante la imposibilidad de su representación. Lo irrepresentable de la naturaleza sublime concuerda con la imposibilidad de una representación estética de las ideas de la razón. Esta misma tensión entre lo universal y lo particular de lo sublime kantiano es lo que constituye la belleza para Solger: “La revelación de la esencia es del todo imposible sin el hundimiento de la apariencia” (V, p. 110).

4. Conclusión

Este artículo ha tenido como objetivo la exposición de las diferencias y afinidades entre las teorías estéticas de Kant y Solger. Mientras que las

diferencias entre ambos filósofos han sido expuestas a la luz de las críticas de Solger a la filosofía kantiana, sus similitudes han salido a la luz en la comparación del concepto solgeriano de lo bello con el concepto kantiano de lo sublime. Además, en esta comparación se ha confirmado una de las grandes tesis históricas que permiten analizar y comprender la estética poskantiana, a saber, que las cualidades estéticas propias de la categoría de lo sublime son integradas y traducidas en la categoría de lo bello.

Para concluir este artículo es preciso indicar un aspecto que, por cuestiones relativas a la metodología de este ensayo, no se ha podido tratar. La razón aducida por la que las categorías de lo bello y lo sublime dejan de ser antitéticas en la estética poskantiana es que lo estético como tal no tiene que suplir las carencias o límites de la epistemología kantiana. Esta tesis, a mi juicio, debe ser repensada de forma fundamental. En realidad, la razón de que lo estético y lo bello dejen de ser antitéticos se debe a que la filosofía poskantiana es capaz de pensar lo negativo como momento esencial y determinante de la filosofía y del pensamiento como tal. La razón de fondo de por qué la estética poskantiana es capaz de unificar lo bello y lo sublime se debe principalmente a que integra la negatividad en el espíritu.

Demostrar esta tesis requeriría algo más que un mero proceder comparativo, como el seguido en este artículo. Ello requeriría un análisis histórico del problema de cómo el idealismo alemán otorga un fundamento propio a lo negativo. En lugar de ello, y para concluir este artículo, basta con indicar que aquello que parece un déficit en la filosofía de Kant, a saber, la negatividad de lo sublime, deviene un elemento fundamental en la estética de Solger. Como es sabido, la “Análítica de lo sublime” ocupa en la *Crítica del Juicio* el lugar de un ‘mero apéndice’, hecho que parece situar lo sublime fuera del canon estético kantiano. Así como lo negativo parece incomprendible para Kant, es para Solger la clave de su estética. Sólo dentro de un sistema filosófico en condiciones de poder ofrecer un fundamento propio a lo negativo es posible pensar la unidad categórica de lo sublime y lo bello.

Referencias

Allison, H. (2001). *Kant's Theory of Taste*. Cambridge University Press.

- Becker, O. (1929). Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. *Festschrift für Husserl, Ergänzungsband zum Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung*, 27–52.
- Boucher, M. (1934). *K.W.F. Solger. Esthétique et philosophie de la présence*. Stock.
- Bubbio, P. D. (2009a). Solger's Notion of Sacrifice as Double Negation. *Heythrop Journal*, 50(2), 206–214.
- Bubbio, P. D. (2009b). Solger and Hegel, Negation and Privation. *International Journal of Philosophical Studies*, 17(2), 173–187.
- Colette, J. (1983). Art, Mystique et Négativité: K. W. F. Solger. *Les Études Philosophiques*, 1, 69–86.
- Decher, F. (1994). *Die Ästhetik K.W.F. Solgers*. Winter.
- Frank, M. (1989). *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Suhrkamp.
- Galland-Szymkowiak, M. (2019). Between Romanticism and Idealism: Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Philosophy as the Thought of Revelation. *Symphilosophie International Journal of Philosophical Romanticism*, 1, 39–59; 2, 313–346.
- Heller, J. (1928). *Solgers Philosophie der ironischen Dialektik*. Von Reuther & Reichard.
- Henckmann, W. (1971). Nachwort. En W. Henckmann (Ed.), *Karl W. F. Solger: Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst* (pp. 471–541). Fink.
- Henckmann, W. (1987). Der Begriff der Ironie bei K. W. F. Solger. En *Begegnung der Kulturen in Ost und West Festschrift für Hyogmyon Kwon zu s. 60. Geb.* (pp. 155–170). Soeul.
- Homann, R. (1971). Erhabene, das Erhabene. En J. Ritter, K. Gründer y G. Gabriel (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. II (pp. 624–636). Schwabe.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften*. Walter de Gruyter.
- Kaulbach, F. (1984). *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*. Königshausen & Neumann.

- Kierkegaard, S. (1961). *Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*. Eugen Diederichs.
- Mueller, G. E. (1941). Solger's Aesthetics – A Key to Hegel (Irony and Dialectic). En A. Schirokauer y W. Paulsen (Eds.), *Corona: Studies in Celebration of the Eightieth Birthday of Samuel Singer* (pp. 212–27). Duke University Press.
- Nishimura, K. (1980). Die Struktur des ästhetischen Bewußtseins bei K.W.F. Solger. Die Bedeutung der dialektischen Ironie. *Perspektiven der Philosophie*, 6, 29–45.
- Ophälders, M. (2016). *Dialettica dell'ironia romantica*. Mimesis.
- Órdenes, P. (2023). *Teleologische Erhabenheit der Vernunft bei Kant. Ein paradoxer Beweis der Einheit der Vernunft aus der Dualität des Erhabenen*. Walter de Gruyter.
- Pinna, G. (1994). *L'ironia Metafisica. Filosofia e teoria estetica in K.W.F. Solger*. Pantograf.
- Pinna G. (2005). Solgers Konzeption der Ironie. En A. Gethmann-Siefert, L. de Vos y B. Collenberg-Plotnikov (Eds.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste* (pp. 325–336). Fink.
- Pinna, G. (2007). *Il Sublime Romantico. Storia di un concetto sommerso*. Centro Internazionale Studi di Estetica.
- Pinna, G. (2014). Zum Verhältnis von Schönheit und Erhabenheit bei Solger. En A. Baillot y M. Galland-Szymkowiak (Eds.), *Grundzüge der Philosophie K.W.F. Solgers* (pp. 39–50). LIT.
- Pinna, G. (2017). Einleitung. En *Solger, K. W. F. Vorlesungen über Ästhetik* (pp. VII–L). Felix Meiner.
- Pinna, G. (2022). Un sentimento eccentrico. Friedrich Schlegel e il sublime romantico. *Symphilosophie International Journal of Philosophical Romanticism*, 4, 189–412.
- Rogozinski, J. (1998). A la limite de l'Ungeheuer sublime et 'monstrueux' dans la Troisième Critique. En H. Parret (Ed.), *Kants Ästhetik* (pp. 642–59). Walter de Gruyter.
- Schelling, F. W. J. (2018). *Historisch-Kritische Ausgabe*, vol. 6.1. Frommann-Holzboog.

- Spinoza, B. (1999). *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Felix Meiner.
- Solger, K. W. F. (1907). *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*. Wiegandt & Grieben.
- Solger, K. W. F. (1995). *Lezioni di estetica*. Aesthetica.
- Solger, K. W. F. (2015). *Écrits philosophiques*. Vrin.
- Solger, K. W. F. (2017). *Vorlesungen über Ästhetik*. Felix Meiner.
- Solger, K. W. F. (1973). *Nachgelassene Schriften*. Lambert Scheider.
- Tonelli, G. (1954). La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft. *Revue Internationale de Philosophie*, 30(4), 423–448.

Recibido: 31/07/2023

Aceptado: 10/05/2024

El origen discursivo del concepto y su necesaria modalización en la filosofía kantiana

GUSTAVO ARIEL CRUZ¹

Resumen

En la *Crítica de la razón pura*, Kant define los juicios modales como un tipo especial de enlace, que pone en relación a los conceptos con las propias facultades cognoscitivas. Las categorías modales no expanden en lo más mínimo el contenido de un conocimiento, sino que son las formas en las que se pueden pensar los conceptos como conocimiento, esto es, en relación con algo como *posible*, *efectivo* o *necesario*. Esta peculiaridad de la teoría lógica kantiana está siendo estudiada de forma renovada en los últimos años, principalmente por la corriente analítica. Nuestro interés dentro de este tema es la relación entre la modalidad, el pensamiento discursivo y los conceptos; y cómo el concepto, por su propia naturaleza discursiva, está siempre acompañado de la conciencia de su posibilidad.

Palabras clave: Modalidad, conceptos, lógica, discursividad, posibilidad.

The Discursive Basis of Concept and Its Necessary Modalization in Kant's Philosophy

Abstract

In the *Critique of Pure Reason*, Kant defines modal judgments as a special kind of synthesis, that links the concepts with the cognitive faculties themselves. Modal categories do not extend the content of knowledge in the least, but they are the forms in which concepts can be thought as knowledge, i.e., in relation to something *possible*, *actual* or *necessary*. The study of this peculiarity of Kant's logical theory has been rekindled over the last decades, mainly by the Analytic School. Our interest within this subject is the connection between modality, discursive thought and concepts, and how the concept is always accompanied by the conscience of its possibility, due to its own discursive nature.

Keywords: Modality, concepts, logic, discursivity, possibility.

¹ Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Buenos Aires. Contacto: gustavoarielcruz.96@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-2536-1827>.

1. Introducción

El interés académico por la teoría de la modalidad en Kant no es, en líneas generales, nuevo. Sin embargo, es en las últimas décadas que la cuestión pareció alcanzar cierta autonomía de la mano, principalmente, de la tradición analítica. Por ejemplo, en *Kant and The Foundations of Analytic Philosophy* (2001), Robert Hanna refiere a la problemática general de la primera *Crítica* como el ‘problema modal’, el cual se interconecta con, y en parte se resuelve en, el ‘problema semántico’. Estas dos problemáticas serían, según Hanna, las principales fuentes kantianas para la filosofía analítica,² las cuales no pueden ser completamente comprendidas sin “emprender al mismo tiempo una revalorización crítica de la recepción filosófica y el destino de estas doctrinas en la tradición de la filosofía analítica hasta Quine” (Hanna, 2001, p. 3, a. trad.).³ La manifestación más acabada de esta revalorización, y que podríamos tomar como signo de la definitiva independización de la problemática, la encontramos en la obra *Kant’s Revolutionary Theory of Modality* (2019) de Uygur Abaci, donde sostiene, por un lado, que la cuestión de la modalidad es un punto ineludible para comprender la totalidad del sistema crítico kantiano, y, por el otro, que lo netamente revolucionario de la teoría kantiana es que la modalidad es irreductiblemente relacional y discursiva.

Como aproximación preliminar al tópico de este artículo diremos que Kant⁴ caracteriza a la modalidad como un tipo especial de enlace/juicio que

² También en términos más generales, dice Hanna (2000, p. 5, a. trad.): “Pero el hecho más profundo es que la tradición analítica *emerge* de la filosofía kantiana en el sentido de que sus miembros pudieron definir y legitimar sus posiciones solo a través de un compromiso intensivo y extendido con la primera *Crítica*, y un rechazo parcial o completo de ella” [“But the deeper fact is that the analytic tradition *emerged* from Kant’s philosophy in the sense that its members were able to define and legitimate their views only by means of an intensive, extended engagement with, and a partial or complete rejection of, the first *Critique*”].

³ “Si en el fondo la *Crítica de la razón pura* es, en efecto, una semántica cognitiva general y una teoría general de la verdad necesaria, entonces me parece que no podemos comprender correctamente la primera *Crítica* sin emprender al mismo tiempo una revalorización crítica de la recepción filosófica y el destino de estas doctrinas en la tradición de la filosofía analítica hasta Quine” [“If the *Critique of Pure Reason* is indeed at bottom a general cognitive semantics and a general theory of necessary truth, then it seems to me that we cannot properly understand the first *Critique* without undertaking at the same time a critical reassessment of the philosophical reception and fate of these doctrines in the tradition of analytic philosophy up to Quine”] (Hanna, 2001, p. 3, a. trad.).

⁴ Referiremos a la obra de Kant según las abreviaturas de la Kant-Forschungsstelle, citando la *Crítica de la razón pura* según la primera y la segunda edición (A/B), y el resto de obras según la edición de la Academia de Ciencias de Berlín (1902–ss) (AA). Las traducciones al español son las siguientes: en el caso de la primera *Crítica*, la de Mario Caimi (2022), en el caso de la *Crítica del discernimiento*, la traducción de Roberto Aramayo y Salvador Mas (2016), en el caso de las lecciones de *Lógica* y las *Reflexiones de lógica*, la traducción de María Jesús Vázquez Lobeiras (2000), en el caso de *Los*

no se limita a una relación de notas, conceptos o juicios entre sí, sino que pone en relación el concepto (y su objeto) con la facultad de conocimiento misma (*KrV*, A219/B266),⁵ lo cual nos da a entender que es por medio de las diferentes modalidades judicativas que los conceptos se pueden elevar a conocimiento. Nosotros nos enfocaremos en este tema, trayendo al diálogo, además de la *Crítica de la razón pura*, tanto las lecciones de *Lógica* (*Log*, AA 9: 1–88) y las *Reflexionen* de lógica (AA 16) y metafísica (AA 17–18), como también los últimos párrafos de la Dialéctica del discernimiento teleológico de la tercera *Crítica*, para ver, por un lado, que el problema de la posibilidad atraviesa todo el sistema y, por el otro, que la modalidad es una cualidad indisociable del pensamiento (discursivo) del entendimiento humano y sus conceptos.

Dentro de este marco, surge nuestra siguiente interrogante: ¿por qué el entendimiento discursivo conlleva un pensamiento modal? Sin embargo, esta interrogante, cuyo tratamiento atraviesa una enorme parte de la obra kantiana, adquiere tantas formas como abordajes se intenten. Por esta razón, preferimos tomar de manera consciente uno de esos abordajes y reestructurar la interrogante de la siguiente manera: ¿por qué todo concepto determinado discursivamente se encuentra modalizado?

Es cierto que Kant dice que las categorías de modalidad “tienen la peculiaridad de que no incrementan en lo más mínimo, como determinación del objeto, al concepto al que son unidas como predicados, sino que sólo expresan la relación con la facultad de conocimiento” (*KrV*, A219/B266). Sin embargo, más adelante en la *Crítica* dice que

toda cosa, por lo que respecta a su posibilidad, está además bajo el principio de determinación *completa*, según el cual a ella le deben convenir uno de *todos los posibles* predicados de las cosas en la medida en que son comparados con sus contrarios (*KrV*, A571–572/B599–600).

progresos de la metafísica, la de Caimi (2008). En el caso de las “Reflexiones de metafísica”, la traducción es propia.

⁵ Cf. *KrV*, A219/B266: “Las categorías de modalidad tienen la peculiaridad de que no incrementan en lo más mínimo, como determinación del objeto, al concepto al que son unidas como predicados, sino que sólo expresan la relación con la facultad de conocimiento”.

Cabe esperar, entonces, que, si bien la posibilidad no agrega una determinación al objeto como nota adicional de su concepto, hay aun así un vínculo entre la naturaleza discursiva del pensamiento, la determinabilidad del concepto y la necesaria modalización que acompaña al objeto de este último.

En el primer apartado, vamos a referir brevemente al estado del tema de la modalidad en Kant y a las tesis principales del filósofo de Königsberg respecto a los juicios modales. En el segundo apartado, señalaremos el vínculo estrecho que hay entre los conceptos y el pensamiento discursivo, y con base en el §76 de la *KU*, veremos con mayor evidencia que la modalidad es algo que compete al entendimiento humano y no a la cosa en sí misma, es decir, es algo que se corresponde a la forma de nuestras facultades cognoscitivas y no al objeto determinado por esas facultades. En el tercer apartado, nos detendremos en el proceso discursivo por medio del cual se determina un concepto, el principio de determinabilidad que presenta Kant en el capítulo del Ideal trascendental,⁶ y cómo podemos pensar una posibilidad, aunque solo formal, a partir de eso. En el cuarto apartado, trabajaremos el principio de determinación completa (del mismo apartado de la *KrV* señalado) que presenta una conexión entre la determinación y la posibilidad que ya no compete solo a la forma, sino también al contenido del pensamiento. En el quinto apartado, sobre lo pensado en el apartado anterior, veremos las implicancias de esta manera de pensar la posibilidad más allá de los límites estipulados por la Analítica trascendental dentro de la filosofía kantiana.

2. Apuntes sobre la modalidad en la filosofía crítica

El hecho de que la teoría kantiana sobre los juicios modales y las categorías de modo sea una importante novedad introducida por la filosofía crítica, es algo que vemos con solo analizar la primera *Crítica*. Podríamos señalar, sin ir más lejos, la modalización de la existencia, es decir, la incorporación de la existencia [*Dasein*] como un juicio modal (juicio asertórico) (*KrV*, A70–76/B95–101) que extrae a la existencia del plano de las predicaciones de

⁶ Como señala Abaci (2019), los cuatro lugares principales de la *KrV* donde Kant se detiene a trabajar los juicios modales o las categorías modales son en la deducción metafísica de las categorías (*KrV*, A74–76/B100–101), en el comienzo del esquematismo (*KrV*, A114–115/B184), en los Postulados del pensar empírico en general (*KrV*, A218/B266) y en el Ideal de la razón pura (*KrV*, A571/B599ss.).

cualidades o determinaciones del objeto,⁷ para pasar a ser la consciencia del enlace entre el concepto y la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] (*KrV*, A80–83/B106–116), *i.e.*, con una percepción en espacio y tiempo (*KrV*, A218/B265). Dicha *modalización* de la existencia corresponde al agrupamiento de la existencia junto a la posibilidad [*Möglichkeit*] y la necesidad [*Notwendigkeit*] como categorías de modalidad. Esta tesis respecto a la existencia, por su relación inmediata con la refutación del argumento ontológico, no se pudo pasar nunca por alto (Abaci, 2008; Forgie, 2008a). También, podemos mencionar cómo el tratamiento crítico-trascendental sobre las categorías modales, que resultó en los Postulados del pensar empírico, de la mano con una teoría de los juicios que incluyó los juicios modales como funciones específicas de unidad del entendimiento (Blecher, 2013), fue central en la distancia epistemológica y ontológica que tomó Kant y la filosofía trascendental de los supuestos racionalistas sobre la correlación entre concepto y cosa. Esto último se evidencia incluso en la reubicación de la Refutación al idealismo en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, incluyendo este apartado como una sección parentética dentro de los Postulados (*KrV*, B274–279).

Ahora bien, cuando referimos a la modalidad en Kant, ¿debemos limitar la cuestión a la crítica kantiana de la ontoteología o a su distanciamiento del racionalismo? Abaci (2019) realiza un meticuloso y completo trabajo de investigación en torno a la modalidad que abarca no solo el tratamiento crítico de Kant, sino también su desarrollo progresivo en las

⁷ Justamente en referencia a la tradición analítica, podemos mencionar la similitud que hay entre la tesis kantiana de que la existencia no es un predicado de realidad con el propio Frege, uno de los padres de dicha tradición. En efecto, Frege sostiene en *Fundamentos de aritmética* (1973) y en “Función y Concepto” (2017) que el predicado de existencia corresponde a una función de segundo grado o segundo orden, y luego aclara que: “En este sentido, la existencia es análoga al número. La afirmación de la existencia, no es, en efecto, sino la negación del número cero. Porque la existencia es una propiedad del concepto, la prueba ontológica de la existencia de Dios no alcanza su objetivo” (2017, p. 77). Dicha refutación del argumento ontológico, en el menor de los casos, resuena a la refutación kantiana tanto en el *Único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (*BDG*, AA 2: 62–164) como en la *KrV* (A592–602/B620–630). También dentro de la tradición analítica se ha analizado la correspondencia entre Kant y Frege en este respecto. Forgie (2000, 2008b), por ejemplo, sostiene que hay una correspondencia entre ambos autores, y habla, como otros comentaristas, de una existencia como predicado de segundo orden en Kant. Esta tesis fue cuestionada por Kannisto (2017), quien dice que, si bien Kant y Frege comparten opinión respecto a lo que la existencia no es (*i.e.*, predicado de realidad), no es correcto asimilar las tesis positivas sobre el concepto de existencia de ambos autores. En términos generales, podemos ver que en Kant la existencia, como categoría, encontrará un material positivo que valide su referencia objetiva en la síntesis del concepto con el material de la percepción; mientras que Frege lo interpretará en términos matemáticos: la existencia como unidad numérica del concepto.

obras precríticas, a la vez que presenta las discusiones y disidencias de Kant con la filosofía de la época; y uno de los principales puntos de la obra de Abaci es, justamente, su tesis interpretativa de que la modalidad es un elemento crucial en el desarrollo del pensamiento kantiano y fuente elemental de las problemáticas presentadas y resueltas en la *KrV*. Dicha interpretación es un claro ejemplo de la independencia que tomó la discusión sobre la modalidad de otras discusiones de la literatura kantiana. “Esta revolucionaria teoría de la modalidad [dice Abaci] es en efecto central para toda la teoría del conocimiento en la *KrV*, más allá de la tendencia entre los comentaristas clásicos por disminuir o directamente ignorar su importancia” [“This revolutionary theory of modality is indeed central to Kant’s overall theory of knowledge in the CPR, despite the tendency among classical commentators to diminish or altogether ignore its importance”] (Abaci, 2019, p. 2, a. trad.).

Puesto que nuestro trabajo no pretende abarcar la totalidad de la problemática en torno a la modalidad de los juicios y las categorías modales, retomaremos, como síntesis general de las tesis críticas de Kant sobre la modalidad, el punteo que presenta Abaci:

- i) La modalidad es una característica indispensable de todos los juicios.
- ii) La modalidad de un juicio se distingue de las otras funciones en que es extrínseca a su contenido proposicional (o sea, la modalidad es extra-proposicional).
- iii) La modalidad de un juicio es una característica relativa a su contenido proposicional.
- iv) La modalidad de un juicio compete a la verdad formal de su contenido, el cual es constituido por sus relaciones lógicas con otros juicios (o sea, la modalidad es interproposicional).
- v) La modalidad de un juicio compete a la relación de su contenido con la facultad cognitiva del sujeto (2019, p. 151, a. trad.).⁸

⁸ “1. Modality is an indispensable feature of all judgments.

2. The modality of a judgment is distinct from other functions in that it is extrinsic to its propositional content (i.e., modality is extra-propositional).

3. The modality of a judgment is a relative feature of its propositional content.

4. The modality of a judgment is about the formal truth of its content, which is constituted by its logical relations with other judgments (i.e., modality is interpropositional).

5. The modality of a judgment is about the relation of its content to the cognitive faculty of the subject”.

Este último elemento posiblemente sea el punto de mayor originalidad kantiana. Como dice Abaci:

Este punto es crucial, porque es lo que conecta la discusión de Kant sobre la modalidad de los juicios con lo que es tan revolucionario en la totalidad de su teoría crítica de la modalidad: modalidad es una característica de la relación entre la representación de un objeto y la facultad cognitiva (2019, p. 162, a. trad.).⁹

A partir de estas características, vemos en primer lugar, que los juicios modales no afectan ni a la forma ni al contenido pensado en el juicio, pero que, sin embargo, deben corresponder a un tipo especial de unidad que se expresa en el enlace modal, y que garantiza su incorporación a la tabla de los juicios (como juicios *problemáticos*, *asertóricos* y *apodícticos*)¹⁰ con su equivalente lugar en la tabla de las categorías (como *posibilidad*, *existencia* y *necesidad*).¹¹

Ahora bien, los juicios modales se incorporan a la tabla como cuarto momento (*KrV*, A80/B106), lo cual supone una suerte de progresión, al menos expositiva, donde la modalidad es pensada sobre las bases de las demás categorías. Dicha progresión se debe a que los juicios modales se encuentran por fuera de las determinaciones de cualidad y cantidad del concepto, y que incluso van a suponer las diferentes formas de unidades relacionales.¹² Pero que el enlace modal presuponga las demás funciones de enlace, no debe conllevar que se lo entienda como un elemento subsidiario al acto judicial. Más bien, cada uno de los cuatro tipos de funciones, incluyendo el modo, debe entenderse como manifiestos en todos los juicios; es decir, que “todo juicio *debe estar* determinado con respecto a la ‘cualidad’,

⁹ “This point is crucial, because it is what connects Kant’s discussion of the modalities of judgment to what is so revolutionary in his overall critical theory of modality: modality is a feature of the relationship between the representation of an object and the cognitive faculty”.

¹⁰ *Problematische, Assertorische, Apodiktische* (*KrV*, A80/B106). Respecto a esta terminología, cf. Blecher (2013, p. 46, a. trad.): “Es distintivo en su terminología: si bien tienen obvias resonancias con la tradición, los términos ‘problemático’, ‘asertórico’ y ‘apodíctico’ son una invención kantiana” [“It is distinctive in its terminology: though they have obvious cognates in the tradition, the terms ‘problematic’, ‘assertoric’, and ‘apodeictic’ are Kant’s invention”].

¹¹ *Möglichkeit, Dasein (Wirklichkeit), Notwendigkeit* (*KrV*, A70/B95).

¹² Cf. *KrV*, A74/B99: “La modalidad de los juicios es una función muy especial de ellos, que posee el carácter distintivo de que no contribuye en nada al contenido del juicio (pues fuera de la cantidad, la cualidad y la relación, no hay nada más que constituya el contenido de un juicio), sino que solo interesa al valor de la cópula con respecto al pensar en general”.

‘cantidad’, ‘relación’ y ‘modalidad’, tomando uno de los tres momentos listados bajo cada uno de ellos” [“every judgment *must be* determined with respect to ‘quality’, ‘quantity’, ‘relation’ and modality’, by taking on one of the three moments listed under each of them”] (Abaci, 2019, p. 146, a. trad.). Esto quiere decir que todo juicio debe ser o bien problemático, o bien asertórico, o bien apodíctico, tal como aclara el primer punto del listado de Abaci y Blecher en “Kant on Formal Modality” (2013).

Además, los juicios modales se comportan de una manera especial. Aquella progresión que va de lo problemático a lo apodíctico no se construye en momentos de negación, sino que cada momento incorpora el anterior. Tal como dice Blecher:

En primer lugar, los valores modales persisten de uno al siguiente. La misma posibilidad que es representada en un juicio problemático es también representada en un juicio asertórico; la misma realidad efectiva que se representa en un juicio asertórico es también representada en un juicio apodíctico. [...] En segundo lugar, los valores más bajos anticipan los más altos. La posibilidad que es representada en un juicio problemático no es solo contrastada con la efectividad y la necesidad (como, por ejemplo, la afirmación es contrastada con la negación). El juicio problemático ya incluye la representación de que es el primer paso en un progreso que culmina en el juicio apodíctico (2013, pp. 53–54, a. trad.).¹³

Sin embargo, esto no deja sin problemas el lugar de los juicios modales dentro de la tabla de los juicios. Como señala Abaci (2019), el §9 de la *KrV*, donde Kant presenta las razones del armado de la tabla, ha dado lugar a distintas interpretaciones, que podrían distinguirse en dos grupos. El primero reduciría la cuestión modal solo a la actitud de quien realiza el juicio, lo cual acarrea una lectura que, en el mejor de los casos podría ser entendida como epistemológica, en el peor como psicologista, y que por lo tanto licua la relevancia lógico-trascendental de los juicios modales. Esta lectura es cercana a la de Kemp Smith, quien en su clásico comentario a la primera *Crítica* (2003) entiende los tres momentos modales como mera progresión en

¹³ “I want to draw two implications from this. First, the modal values persist from one to the next. The same possibility which is represented in a problematic judgment is also represented in an assertoric judgment; the same actuality which is represented in an assertoric judgment is also represented in an apodeictic judgment. [...] Second, the lower values anticipate the higher. The possibility that is represented in a problematic judgment is not merely contrasted with actuality and necessity – as, for example, affirmation is contrasted with negation. The problematic judgment already includes the representation that it is the first stage in a progress culminating in apodeictic judgment”.

el nivel de asentimiento psicológico del sujeto con respecto a los juicios que produce, lo cual deja a lo problemático, asertórico y apodíctico como distintos niveles de seguridad declarativa¹⁴ o del “tener por verdadero” (*Log*, AA 9: 65–66).¹⁵ Por otro lado, el segundo grupo descrito por Abaci, que va en la línea interpretativa de Béatrice Longuenesse (1998), se enfoca en la localización de los juicios modales dentro de inferencias racionales (cuestión que Kant refiere en *KrV* §9) y que, según Abaci (2019), reduce la relevancia de la modalidad solo a una topología silogística.¹⁶ Ambas interpretaciones, si bien no carecen de fundamentación textual y si bien logran dilucidar ciertas aristas de la problemática, fallan a la hora de dar cuenta de lo original de la idea kantiana, esto sería, “el reconocimiento de la tarea de la modalidad de los juicios como establecedora de relaciones entre los juicios individuales y la totalidad del sistema de cognición, y, así, como constructora del sistema en sí mismo” [“the recognition of the task of the modality of judgments as establishing relations between individual judgments and the whole of the

¹⁴ Cf. Kemp Smith (2003, p. 194, a. trad.): “De hecho, la observación de Kant [respecto a que las tres funciones de la modalidad son distintos momentos del pensamiento en general] es irrelevante y engañosa. El avance desde la conciencia de lo problemático, a través de la determinación de eso como efectivo hasta su explicación como necesario representa solo un orden psicológico en la mente del individuo” [“As a matter of fact, Kant’s remark is irrelevant and misleading. The advance from consciousness of the problematic, through determination of it as actual to its explanation as necessary, represents only a psychological order in the mind of the individual”]. Este pasaje es comentado y discutido por Blecher (2013), puesto que el hecho de que epistemológica o psicológicamente el ser humano tenga una tendencia progresiva en su aprender no implica que deba hacerlo necesariamente en el proceso marcado lógicamente por las formas modales, y, por lo tanto, —agregamos nosotros— hay que dar cuenta de esto último en término trascendentales.

¹⁵ El carácter subjetivo de la modalidad es, en efecto, un elemento que Kant señala en la *Log* (AA 9: 65–66), al introducir la perfección del conocimiento según la modalidad. Dice Kant: “Verdad es *propiedad objetiva* del conocimiento; el juicio a través del cual algo es *representado* como verdadero —la relación con un entendimiento y por consiguiente con un sujeto particular— es *subjetivamente el tener por verdadero*”. Ahora bien, esta no es la única manera en la que la modalidad se incorpora al conocimiento de la cosa, sino solo la forma en que se produce en asentimiento subjetivo respecto a una verdad (lo cual se realiza siguiendo los tres enlaces modales).

¹⁶ Respecto a la interpretación de Longuenesse, véase también el comentario de Blecher (2013, p. 52, a. trad.): “Longuenesse (entre otros) concluyó que ‘la modalidad de un juicio es determinada por su relación con las formas de pensamiento involucradas en los razonamientos deductivos (juicios y silogismos).’ [...] Claramente, hay un sentido en el cual ella está en lo correcto. La modalidad de un juicio puede ser tomado para corresponder a la forma en la cual ingresa dentro de las formas de inferencia. Es importante, sin embargo, no sobreestimar su significancia. En particular, no es una explicación de [la proposición *todos los juicios son, como tales, problemáticos, asertóricos o apodícticos*]” [“Longuenesse (among others) has concluded that ‘the modality of a judgment is determined by its relation to the forms of thought involved in deductive reasoning (judgments and syllogisms).’ [...] Clearly, there is a sense in which she is correct. The modality of a judgment can be taken to correspond to the manner in which it enters into forms of inference. It is important, however, not to overstate the significance of this. In particular, it is not an explanation of (M)”].

system of cognition, and thus as constructing the system itself”] (Abaci, 2019, pp.145–146, a. trad.).¹⁷

3. Concepto y pensamiento (discursivo)

Tomemos como horizonte de reflexión la *Observación* [*Anmerkung*] que compone el §76 de la *Crítica del discernimiento* cuando Kant presenta el concepto de un entendimiento intuitivo y lo contrapone al discursivo como herramienta en su resolución de la antinomia del discernimiento teleológico (*KU*, AA 5: 401–405). Cabe aclarar que en este caso no tenemos como objetivo reflexionar sobre la naturaleza de un entendimiento intuitivo,¹⁸ sino tomar ese concepto problemático, como punto de comparación, para retornar a la naturaleza discursiva del entendimiento humano y, desde este punto, comprender la modalidad de sus conceptos.

Para empezar, vemos que Kant dice que el distinguir entre la posibilidad [*Möglichkeit*] y la efectividad o realidad [*Wirklichkeit*] es una necesidad absoluta del entendimiento humano; esto a causa de la naturaleza de sus facultades.

Pues [dice Kant] si para el desempeño de estas capacidades no se requiriesen dos elementos totalmente dispares, el entendimiento para los conceptos y la intuición sensible para los objetos que le corresponden, entonces no se daría tal distinción (entre lo posible y lo real) (*KU*, AA 5: 401).

Un entendimiento que conociera de manera intuitiva (inmediata) no procedería distinguiendo entre la posición¹⁹ del concepto como posibilidad en

¹⁷ Una interpretación similar, aunque menos radical, la presenta Blecher en “Kant on Formal Modality” (2013, p. 45, a. trad.): “Parece ser la mirada de Kant que ese valor [de la modalidad de todo juicio] es lo que distingue a los juicios de los meros predicados: pues no solo relaciona conceptos, sino también les asigna una cierta significación cognitiva” [“It seems to be Kant’s view that this value is what distinguishes judgments from mere predications: for does not just relate concepts, but also assigns them a certain cognitive significance”].

¹⁸ No buscamos en este artículo problematizar la correspondencia entre el intelecto arquetípico y la intuición intelectual de la *KrV* con el entendimiento intuitivo de la *KU*. Nos apoyaremos en ambos puntos solo con la finalidad de aclarar la naturaleza de la modalidad del pensamiento discursivo.

¹⁹ La teoría crítica de la posición [*Position*] y del verbo *ser* como expresión del acto de posición [*Setzung*] está contenida, principalmente, en *KrV* A598–602/B626–631. Sin embargo, la teoría crítica sobre los juicios modales como un determinado posicionamiento del objeto había ya sido prefigurada por Kant en el *BDG* (cf. AA 2: 70–77), si bien en esta obra solo se reparaba en la existencia como un predicado que *ponía* de forma *absoluta* el concepto y no de manera *relativa* con otros conceptos en un

relación al pensamiento y como existente efectivamente en relación a lo dado en la intuición. En cambio, el mismo acto de posicionamiento intelectual del objeto conllevaría su existencia y, por lo tanto, no procedería con aquella distinción entre posible y real, es decir que “no tendría otro objeto que lo real [*das Wirkliche*]” (KU, AA 5: 402); o como dice Abaci (2019, p. 267) estaríamos hablando de una “actualidad amodal”. Entonces, dice Kant:

Toda nuestra distinción entre lo meramente posible y lo real descansa en que lo primero solo significa la posición [*Position*] de la representación de una cosa respecto a nuestro concepto y en general respecto a la capacidad de pensar, mientras que lo segundo significa el emplazamiento [*Setzung*] de la cosa en sí misma (al margen de ese concepto) (KU, AA. 5: 402).

El objeto, en tanto cosa pensada en un concepto, supone su posicionamiento dentro de un juicio, ya sea en relación con el entendimiento, o ya sea con la percepción.

Ahora, puesto que nuestro (humano) entendimiento discursivo es aquel que procede por medio de una serie de actos de síntesis o juicios, conoce de las partes hacia el todo, “atribuyendo un predicado a un sujeto, o, lo que es lo mismo, subsumiendo varias representaciones bajo una representación común”, tal como dice Sandra Palermo (2018, p. 11). Un entendimiento que intuye no sería ajeno a la multiplicidad porque la conocería partiendo de la unidad de la totalidad, y lo múltiple estaría “inmediatamente dado o producido con y por la simple consciencia (=representación) de sí mismo” (Palermo, 2018, p. 11). En el caso de nuestro entendimiento, este tiende a la unidad de manera progresiva sobre un múltiple que le es dado por la

juicio. Pero basta ver en esta obra ya un atisbo de lo que luego será la teoría crítica de la existencia como juicio modal y, a su vez, de los tres juicios modales como una determinada posición [*Position* o *Setzung*] del concepto y su objeto. Abaci (2019) señala que el *BDG* falla en asignarle a la posibilidad y a la necesidad las consecuencias que extrae de la existencia, justamente porque Kant aún no había interpretado estos tres conceptos como los tres momentos de los juicios modales. Por lo tanto, la conceptualización sobre los juicios modales es posterior a la de los dos tipos de posición: la relativa, que expresa las determinaciones del concepto (S es P), y la absoluta, que expresa el predicado de existencia (S es). Pero podemos ver que en las reflexiones de metafísica de 1770 Kant ya está comprendiendo posibilidad, efectividad y necesidad como tres formas modales y tres formas de posicionamiento: “Posibilidad, efectividad y, de ambos, necesidad no son conceptos de cosas ni predicados, sino posiciones del objeto” [“Möglichkeit, Wirklichkeit und aus beiden Notwendigkeit sind nicht Begriffe von Gegenständen noch Prädikate, sondern Stellungen des Objekts”] (*Refl.*, 4288, AA 17: 497, a. trad.). También véase la *Refl.* 4371 (AA 17: 522, a. trad.): “Posibilidad y existencia son *positiones absolutae*, aquel del concepto (algo), este de la cosa” [“Möglichkeit und Dasein sind *positiones absolutae*, jene des Begriffs (Etwas), dieses der Sache”].

exterioridad, siempre de manera mediata, y a la cual busca llevar a la unidad por la potencia de la apercepción, produciendo conceptos que permiten esa unificación.²⁰ La discursividad es, por lo tanto, este proceso constante (y necesario) de unificación que atraviesa el entendimiento humano: conjunto de juicios que subsumen lo múltiple de forma progresiva.

A partir de esto podemos pensar a los propios conceptos como productos discursivos. En la *Lógica* Kant define a los conceptos como un tipo de conocimiento, *i.e.*, representación referida a objeto, que lo representa de manera universal y discursiva [*repraesentatio discursiva*] (*Log*, AA 9: 91). Y continúa: el “conocimiento mediante conceptos se llama *pensamiento* [*Denken*] (cognitio discursiva)” (*Log*, AA 9: 91). Jessica Leech, por ejemplo, describe el carácter discursivo de los conceptos como “la manera en la que conceptos reúnen cosas de forma general, por medio de sus marcas/características, en lugar de forma directa” (2014, p. 343), y más adelante señala que los conceptos “no son dados pasivamente a la mente, sino que la mente es activa en la generación de estas representaciones” (2014, p. 344). Esta idea se reafirma en la *Refl.* 1693, donde Kant aclara que “el conocimiento por medio de conceptos es el pensamiento” (AA 16: 85).

Queda, por lo tanto, establecido un vínculo entre las nociones de pensamiento, discursividad y concepto que impide la consideración de unos sin la incumbencia de los otros, puesto que el pensar es propiamente la forma de proceder de la discursividad, un proceder por conceptos, lo cual directamente asimila ‘pensamiento’ a ‘discursividad’. Esto conlleva que la noción de ‘pensamiento intuitivo’ no sea más que un oxímoron (cosa que no ocurre con ‘entendimiento intuitivo’). *Pensamiento* es la forma del proceder cognitivo del entendimiento discursivo, por lo que no parece ser la vía correcta de interpretación la de predicar del entendimiento intuitivo un tipo de pensamiento, incluso cuando lo hagamos apelando solo a la condición

²⁰ Surge acá la pregunta (en cierto sentido siempre especulativa) respecto a si un entendimiento intuitivo procedería o no por medio de categorías. Cf. Palermo (2021, pp. 11–12): la autora trae la lectura de Giuseppe Giannetto en su *Intuizione intellettuale*, quien sostendría que incluso un entendimiento intuitivo procedería por síntesis y que, por lo tanto, le competen las categorías. En primer lugar, un entendimiento intuitivo no ‘procedería’, puesto que no debería construir conocimiento de forma sucesiva ni sintética. En segundo lugar, y enfatizando el §76 de la *KU*, el entendimiento intuitivo no poseería conceptos —podemos agregar: ni empíricos, ni puros—. Por otro lado, en la segunda edición de la *KrV* se señala que las categorías, si bien en nuestro caso deben corresponder a una intuición sensible, “se extienden también a los objetos de la intuición en general, ya sea semejante a la nuestra o no lo sea, *con tal que sea sensible y no intelectual*” (B148, cursiva añadida). Esto abre la posibilidad de otros tipos de intuición sensibles donde aplicarían las categorías, pero a su vez niega que se las pueda adjudicar a un intuir intelectual [*intellectus archetypus*].

activa de este, que es lo que intenta hacer Leech (2014). El problema con esta interpretación es que el pensamiento es la forma que toma la espontaneidad en el caso del entendimiento discursivo, porque sus actos cognitivos son síntesis progresivas o sucesivas.²¹ De esta manera, escribe Kant en la *Refl.* 1700:

Dado que la lógica es una ciencia de las reglas del entendimiento, no parte pues de la intuición, ya que ésta pertenece a los sentidos; sino que parte del concepto: puesto que éste, como representación discursiva, es el primer elemento del pensar (AA 16: 86).

Es justamente esa discursividad la que produce los conceptos, como las formas del pensar (*Log*, AA 9: 93) y como funciones de enlace.

Entonces, como dice Sandra Palermo:

La índole de nuestro entender es tal, escribe Kant, que el mismo implica una distinción ineliminable entre posibilidad y realidad; distinción que descansa sobre la completa heterogeneidad de entendimiento y sensibilidad, el primero como facultad de pensar los objetos, la segunda como facultad autónoma de recibir un contenido que no es producido por el mismo entendimiento. De esta distinción deriva que de la mera posibilidad no pueda concluirse la realidad, mas tal imposibilidad, escribe Kant, no puede demostrarse como perteneciente a las cosas mismas, sino que responde a la estructura propia de nuestro entender, en razón de que el mismo se halla limitado por la sensibilidad (2018, p. 14).

Tal como nos decía en la *KrV*, la posibilidad cae del lado del entendimiento,²² como si este se moviera en un plano paralelo al de la realidad efectiva que brinda únicamente la intuición y que solo en enlace con ella (por

²¹ Creemos que Leech problematiza el tema desde una perspectiva especulativa que no es necesariamente la vía que toma Kant al hablar de un entendimiento intuitivo. El camino que sigue la autora acaba por plantear, por ejemplo, el problema sobre la posibilidad o imposibilidad de la concordancia de la idea que tiene el entendimiento intuitivo con el mundo que este intuye, dado que es pura espontaneidad y bien podría moverse en un plano donde la inmediatez de su objeto sea pura ficción. Esta problematización, donde se baraja la posibilidad especulativa de lo que podríamos llamar un Dios esquizoide, no parece ser la de Kant.

²² Cf. *KrV*, A75/B100 [nota]: “Tal como si el pensar, en el primer caso [lo posible], fuese una función del entendimiento, en el segundo [lo efectivo] de la facultad de juzgar, y en el tercero [lo necesario], de la razón”. Cf. también *Refl.* 4288 (AA 17: 497) y *Refl.* 4802 (AA 17: 733).

medio de otra facultad: el discernimiento) se puede predicar la existencia de sus conceptos. Ahora bien, dado que el entendimiento trabaja con (o produce) conceptos, estos serán siempre, con respecto a la realidad efectiva, meras posibilidades, tal como dice Kant en el fragmento de la *KU* citado arriba (AA 5: 402).

Esta discursividad del entendimiento se debe a su forma particular de relación con el material intuitivo, puesto que no se comporta de una manera completamente pasiva, recreando todo (y solo) lo percibido por la sensibilidad, ni tampoco como un entendimiento intuitivo, que produciría su objeto en su puro acto cognoscitivo.²³ En nuestro caso, podríamos decir, resulta indispensable el concepto e incluso el pensamiento. Dado que el pensar es una condición cognoscitiva del entendimiento humano (discursivo) (cf. *KU*, AA 5: 402), vemos que el problema de la modalidad —i.e., tener que distinguir entre lo posible y lo real— trae consigo el problema del concepto como producto de esa discursividad. De la misma manera, un entendimiento intuitivo carecería tanto de aquella modalidad como de conceptos, puesto que estos “atañen simplemente a la posibilidad de un objeto” (*KU*, AA 5: 402).²⁴ Como dice Leech, el hecho de que no esté garantizado que lo pensado con ese concepto exista efectivamente es una consecuencia directa de la forma en la que los conceptos son producidos. Y aclara: “Efectividad [*actuality*] requiere aporte de la sensación. Para que un pensamiento sea sobre algo efectivo, necesita confirmación de la sensación, i.e. de la intuición sensible” [“Actuality requires input from sensation. For a thought to be about something actual, it needs confirmation from sensation, i.e. from sensible intuition”] (Leech, 2014, p. 344, a. trad.). Por este distanciamiento discursivo

²³ Cf. Pelegrín (2022) respecto a la distinción entre intelecto ectípico y arquetípico, y su función argumentativa en la *KrV*; y en articulación de este punto con la *KU*, cf. Winegar (2017) respecto a la cuestión del acto creativo del *intellectus archetypus* que rodea la argumentación kantiana del §76 de la *KU* sobre el entendimiento intuitivo.

²⁴ Es interesante en este respecto el comentario de Henry Allison (1983, pp. 65–66, a. trad.): “Dado que el empirismo clásico sigue un modelo de cognición que es tanto no-conceptual como receptivo (la aprehensión inmediata de ideas simples o impresiones sensibles), parece extraño que Kant conecte un modelo de cognición no-conceptual e intuitivo específicamente con la mente divina y creativa. Esto puede ser entendido empero como una consecuencia directa de su rechazo a la asunción de los empiristas de que puede haber una aprehensión puramente receptiva de un objeto sin una conceptualización” [“Since classical empiricism appeals to a model of cognition that is both non conceptual and receptive (the immediate apprehension of simple ideas or sensible impressions), it seems strange that Kant connects a nonconceptual, intuitive mode of cognition specifically with a creative, divine mind. This can be understood, however, as a direct consequence of his rejection of the empiricists’ assumption that there can be a purely receptive apprehension of an object, without any conceptualization”].

del concepto respecto a la realidad efectiva es que aquel se pensará con relación a esta última como mera posibilidad.

4. La determinación del concepto

Entonces tenemos como punto de apoyo la idea de que tanto el concepto como la modalización del conocimiento son elementos que competen únicamente al entendimiento discursivo, que avanza por enlaces progresivos y *piensa* objetos; puesto que, si el entendimiento fuera intuitivo, no existirían “tanto los conceptos (que atañen simplemente a la posibilidad de un objeto) como intuiciones sensibles (que nos aportan algo, sin que ello lo lleguemos a conocer en cuanto objeto)” (*KU*, AA 5: 402). Por consiguiente, los conceptos son el resultado de operaciones del entendimiento, tal como escribe Kant en la *Refl.* 2856 que: “[l]a cuestión lógica no es ¿cómo llegamos a los conceptos?, sino ¿qué operaciones del entendimiento constituyen un concepto?” (AA 16: 548).

Es inevitable, en este respecto, preguntarse, tal como se pregunta Kant, por la manera en la que los conceptos se producen, porque, más allá de que su contenido deba ser dado, ya sea *a priori*, ya sea *a posteriori*, hay un elemento que es siempre *hecho* [*gemacht*], y que corresponde a su naturaleza discursiva: la forma (*Log*, AA.9: 93). El pensamiento no se encuentra, en la forma de su proceder, derivado de la experiencia, sino que sigue una serie de actos lógicos del entendimiento (Allison, 1983). Estos actos son la comparación, la reflexión y la abstracción.²⁵ El resultado de este proceso dividido en tres momentos es la acción judicativa de asignarle al concepto una marca o nota que le agrega a este una determinación.

Así, tal como mediante procesos de abstracción continuados se producen conceptos superiores, mediante determinación continuada se

²⁵ Cf. *Log*, AA, 9: 94–95: “Los actus lógicos del entendimiento, mediante los cuales se producen conceptos por lo que respecta a su forma, son:

1) La *comparación*; esto es, la equiparación de representaciones entre sí en la relación con la unidad de la conciencia.

2) La *reflexión*, esto es, la deliberación acerca de cómo pueden ser comprendidas las diferentes representaciones en una conciencia; y finalmente,

3) La *abstracción* o la segregación de todo lo restante, en lo que se diferencian las presentaciones dadas”.

Cf. también *Refl.* 2854 (AA 16: 547): “Los actos lógicos en los conceptos son: *primero* la representación de una nota como común: comparatio; *segundo*: ésta como fundamento cognoscitivo de una cosa: reflexio, *tercero*: la abstracción de lo que es diferente de otras cosas”.

producen conceptos inferiores (*cf. Log*, AA 9: 96–98.). Este proceso da lugar a la conciencia de dos límites: uno de la mayor abstracción posible, donde se encontraría el concepto más abstracto, “del cual no se puede eliminar mediante el pensamiento ninguna determinación ulterior” (*Log*, AA 9: 99), y el de una suma determinación que produciría “un concepto *totalmente determinado* (conceptum omnimode determinatum), es decir, un concepto tal que no cupiese añadirle ninguna determinación ulterior” (*Log*, AA 9: 99). Sin embargo, esos dos límites suponen problemas: por un lado, un concepto al que ya no puedo extraerle ninguna determinación es un concepto vacío (toda la jerarquía de géneros y especies se termina refiriendo al concepto vacío de sustancia); y, por el otro, “la determinación lógica no se puede considerar nunca como consumada” (*Log*, AA 9: 99), puesto que la determinación, en este caso, significa siempre ‘especificación’ y nunca alcanzaría el punto del particular concreto (Longuenesse, 2005).

Sin embargo, de este proceso de abstracción-determinación se formula un principio del pensamiento discursivo: *el principio de determinabilidad de los conceptos*. Este principio es formulado por Kant en la segunda sección del capítulo sobre el Ideal Trascendental de la primera *Crítica*, aunque no es en absoluto un principio nuevo dentro de la obra (Longuenesse, 2005). En cambio, estamos ante un principio que se sigue de la propia teoría de los juicios de Kant y que recorre toda la Lógica trascendental (desde la tabla de los juicios),²⁶ aunque es formulado explícitamente recién en el último capítulo de la Dialéctica trascendental de la siguiente manera: “Todo *concepto*, en lo que respecta a aquello que no está contenido en él, es indeterminado, y está bajo el principio de la *determinabilidad*: que *de cada dos* predicados opuestos contradictoriamente entre sí, solo uno puede convenirle” (*KrV*, A571/B599). Este principio de determinabilidad puede ser entendido como el “uso *lógico* de la razón en el silogismo disyuntivo” que “se produce por aplicación del ‘principio meramente lógico’ de tercero excluido” (Caimi, 2014, p. 63). De hecho, en la *Lógica* (AA. 9: 52–53) y en la *Refl.* 2178 (AA 16: 260), Kant señala los tres principios formales de la verdad: el principio de identidad y de contradicción, el de razón suficiente y el de tercero excluido; y son pensados como los

²⁶ Longuenesse (2005) señala que el problema de la determinabilidad está presente en la justificación de Kant para incluir el juicio infinito en la tabla de las categorías de cualidad.

criterios de verdad meramente formales para los tres juicios de relación: categóricos, hipotéticos y disyuntivos, respectivamente.

Además, el principio de tercero excluido es el principio que opera en las inferencias disyuntivas (*Log*, AA 9: 130). En la *Lógica*, aparece también esta idea de la referencia de un predicado con la esfera total de predicados posibles como elementos de una disyunción. Allí dice Kant:

Todos los juicios disyuntivos representan por tanto diferentes juicios *como en la comunidad de una esfera* y producen cada juicio sólo mediante la limitación de los otros en relación con la esfera total. Determinan, pues, la relación de cada juicio con la esfera total y a través de esto a su vez la relación que mantienen los diferentes miembros de la división (membra disiunta) entre sí. Por lo tanto aquí un miembro determina a cada uno de los otros sólo en la medida en que todos ellos están en comunidad como partes de una esfera total de conocimiento, *fuera de la cual en cierto respecto no se puede pensar nada* (*Log*, AA 9: 106–107).

Y más adelante aclara que la característica propia de los juicios disyuntivos es que está compuesto por proposiciones problemáticas, dado que la disyunción pone el contenido de esas proposiciones en una referencia a la esfera total que ambos contenidos en disyunción co-determinan (*Log*, AA 9: 107).²⁷

El principio de determinabilidad es, entonces, meramente formal, y estipula que el concepto, como función de unidad,²⁸ tiene siempre, más allá del contenido que ya pensamos en él (y de lo analíticamente contenido en él), un vacío predicativo, respecto al cual se encuentra indeterminado.²⁹ Ahora, dado que se encuentra indeterminado respecto a cierto contenido, le corresponden necesariamente un predicado de cada par posible de predicados opuestos entre sí, y como los predicados posibles son infinitos, es siempre posible una determinación consecuente. Esta ‘apertura’ constante del concepto a una determinación es el principio lógico de determinabilidad.

²⁷ Este elemento textual, junto con los señalados arriba del §9 de la *KrV*, que parece sustentar la lectura silogística de la modalidad de Longuenesse.

²⁸ Cf. *KrV*, A68/B93: “los conceptos [se basan], por consiguiente, en funciones. Entiendo por función la unidad de la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común”.

²⁹ Como señala Longuenesse (2005, p. 215, a. trad.): “Determinar un concepto es producir una especificación de él añadiendo al concepto inicial una noción que no está analíticamente contenida en él” [“To determine a concept is to produce a specification of it by adding to the initial concept a mark that is not analytically contained in it”].

Cuando una nueva determinación, que no estaba contenida en el concepto ni se deriva de él por el principio de no contradicción y, por lo tanto, supone un enlace sintético, se realiza en ese concepto, lo hace sobre un marco de referencia lógica que fundamenta esa determinación como la *posible* afirmación o la negación del predicado enlazado, i.e. la determinabilidad. En eso se basa, entonces, el principio *formal* de determinabilidad: la susceptibilidad de todo concepto para ser determinado por todo predicado pensable o su contrario. Pero no deja de ser un principio que refiere únicamente al principio de no contradicción y que, si refiere a una posibilidad, lo hace solo a la posibilidad lógica, es decir, la falta de contradicción dentro de las notas de un concepto (Abaci, 2019). Y según lo deducido por la Analítica trascendental, la posibilidad real es aquella que refiere a las condiciones formales (tanto intuición como concepto) de la experiencia posible (*KrV*, A218/B265), y, por lo tanto, la posibilidad real o material no sería más que la referencia a las condiciones subjetivas bajo las cuales lo material es dado.

5. La posibilidad de la cosa en general

Sin embargo, en la sección segunda del Ideal trascendental, a continuación del principio de determinabilidad Kant presenta otro principio, que ya no piensa solo lógicamente al concepto, sino a la cosa [*Ding*] como algo material y dice que, en lo que respecta su posibilidad, ella “está además bajo el principio de determinación *completa*, según el cual le debe convenir uno de *todo los posibles* predicados de las *cosas* en la medida en que son comparados con sus contrarios” (*KrV*, A571–572/B599–600). En este caso, ya no entendemos únicamente aquella susceptibilidad determinativa del concepto según *X* predicado posible, sino también la totalidad de las determinaciones de la cosa particular y su consecuente posibilidad completa. Según este principio se realiza una acción de comparación de cada cosa con la esfera total de la entera posibilidad, donde se piensan el conjunto de todos los predicados posibles de las cosas, que no es otra cosa que una presuposición material. Kant define esta presuposición como: “la de la materia *de toda posibilidad*, la cual se supone que contiene *a priori* los *data* para la posibilidad *particular* de cada cosa” (*KrV*, A573/B301).

El principio de determinación completa (u omnimoda) toma como punto de partida el acto determinativo y piensa, no solo la forma lógica de

este (como aseveración con exclusión de lo opuesto), sino que piensa el contenido *real* (cosidad, *Dingheit* o *realitas*)³⁰ del conjunto total de las determinaciones que *deben* corresponder a la cosa, y que por lo tanto la colman omnímodamente.³¹ Es por esta razón que la posibilidad pensada a partir de aquel principio no refiere únicamente a la no contradicción del enlace sujeto-predicado, ni a la predicabilidad de *A* o no *A*, sino a la comparación efectiva de la cosa con el conjunto total de la realidad (conjunto total de predicados posibles), y, a partir de ahí, a la posibilidad de ella. Pero esta materialidad no corresponde necesariamente a las condiciones formales de la experiencia, sino que toma como materia lo que la razón misma puede producir por medio de una presuposición material respecto a cómo toda cosa *debe* estar determinada. Ahora, si esta posibilidad se puede pensar materialmente solo hallando como fundamento una presuposición, ¿qué impide que carezca de relevancia crítica y no sea más que el primer paso en la hipóstasis del *ente realísimo*?³² Consideramos importante aclarar el sentido en el que son tomados algunos de los términos presentes en dicha sección, puesto que esto no está libre de problema.

En primer lugar, cuando Kant dice ‘cosa’ no entendemos ‘objeto de experiencia’, sino el objeto en tanto conjunto total de notas contenido en un concepto, que podría pensarse en relación a la experiencia, pero no

³⁰ No se debe entender real como efectivo [*wirklich*], sino como cualidad (*KrV*, A574/B602). También cf. *Los progresos de la metafísica* (*FM*, AA 20: 301) donde Kant traduce *realitas* por *Dingheit überhaupt* (“cosidad en general” según la traducción de Mario Caimi [Kant, 2008]), o la representación de un ser.

³¹ Como dijimos más arriba, estos principios no son completamente novedosos dentro de la obra, si bien no habían sido formulados como tales previamente. En la “Anfibología de los conceptos de reflexión”, Kant ya había presentado la idea de una realidad ilimitada como materia de toda posibilidad y “a la limitación de ella (negación) como aquella forma por la cual una cosa se distingue de otra según conceptos trascendentales” (*KrV*, A266/B322), aunque lo había hecho en el marco de la presentación de la vía tomada por el ‘filósofo intelectual’ previo a una correcta analítica del entendimiento. En cambio, en la sección segunda del Ideal trascendental, el principio de determinación completa aparece, en efecto, como un principio trascendental que encuentra su legitimidad no por una referencia objetiva, sino por su función como principio regulativo.

³² En efecto, el principio de determinación completa es el primer paso que lleva a la razón hacia el concepto de un ente realísimo o ideal trascendental. Dado que se piensan todas las determinaciones de la cosa en relación comparativa con la totalidad de los predicados de realidad, lo que se hace es poner esa cosa particular en diálogo disyuntivo con una presupuesta ‘totalidad de la realidad’ [*omnitudo realitatis*], la cual es luego enlazada *a priori* por la razón en un objeto único del cual se predica la suma realidad, esto es, el ente realísimo. Este proceso, que Kant llama “proceso natural de la razón humana” (*KrV*, A583/B611, nota) acaba por realizar ese ideal, luego es hipostasiado como objeto existente más allá de su concepto, y luego es personificado, dándole una inteligencia y una voluntad. Todo este proceso lo que hace, en definitiva, es tomar como fundamento objetivo de las cosas y su omnimoda determinación, lo que es en realidad un fundamento subjetivo y lógico-trascendental que regula el accionar sintético del entendimiento (cf. también *FM*, AA 20: 301–302).

necesariamente. Esta cosa es, como parece señalar luego el texto kantiano, un concepto problemático, una forma de comprender la cosa a partir de un concepto posicionado de forma absoluta, es decir, sin relación a una síntesis determinativa, sino como completamente determinado, como un conjunto de posibilidad. Nos encontramos frente a un enunciado que, basado en una presuposición trascendental, se sostiene de manera problemática en referencia al conjunto completo de todos los predicados para cumplir una función regulativa, como señala Mario Caimi (2016).

En segundo lugar, nos encontramos con el concepto de ‘realidad’, es decir, una de las tres categorías de cualidad, lo cual nos puede llevar a interpretar, ya finalizada la Analítica trascendental, que debemos entenderla de manera crítica como *quantum* de la sensación (*KrV*, A166–176/B207–218). En este respecto, recordemos que los conceptos puros, si bien adquieren validez objetiva solo en su aplicación a la experiencia posible, pueden ser usados para pensar la cosa en general, ya que ellos “pueden ser comparados lógicamente, sin preocuparse acerca de dónde pertenezcan sus objetos, si como *noumena*, al entendimiento, o como *phaenomena*, a la sensibilidad” (*KrV*, A269/B325).³³ Por lo tanto, no deberíamos caer en una interpretación de ‘realidad’, tal como aparece en el principio de determinación completa, solo como realidad empírica, sino como realidad predicativa.³⁴ Esto se debe a que, a partir de este presupuesto trascendental, el principio de determinación omnimoda puede pensar una materialidad para la cosa en general, sin verse limitado al objeto de experiencia posible.³⁵

En tercer lugar, debemos hacer algo similar con el concepto de ‘posibilidad’. La posibilidad de que la habla el principio de determinación completa parece seguirse de aquel presupuesto trascendental, tomando esa

³³ También cf. *KrV*, A290–291/B346–347: “El concepto más alto, por el cual se suele comenzar una filosofía trascendental, es habitualmente la división en lo posible y lo imposible. Pero puesto que toda división presupone un concepto dividido, debe indicarse uno más alto todavía, y éste es el concepto de un objeto general (tomado problemáticamente, y sin decidir si es *algo*, o *nada*). Como las categorías son los únicos conceptos que se refieren a los objetos en general, la diferenciación de un objeto: si él es *algo* o *nada*, procederá según el orden y precepto de las categorías”.

³⁴ Es decir, no debemos reducir el *algo positivo* de la predicación únicamente a la forma esquemática que debe seguir la categoría de cualidad para tener un contenido legítimo. Es decir, el concepto de realidad que nos topamos al comienzo de la segunda sección del capítulo sobre el Ideal Trascendental no está siendo pensado como *realitas phaenomenon* o *quantum* de la sensación empírica (*KrV*, A166/B288ss.). Una interpretación distinta parece ser la de Longuenesse (2005), quien propone una lectura de la realidad (y la totalidad de la realidad) en referencia a la sensibilidad.

³⁵ Cf. *FM*, AA 20: 301: “La razón quiere, en la metafísica, formarse un concepto del origen de todas las cosas [...], y empieza subjetivamente por el concepto originario (*conceptus originarius*) de la cosidad en general (*realitas*), esto es, por aquello cuyo concepto representa en sí mismo un ser”.

materialidad como la esfera completa de la realidad y determinando la cosa particular por actos de afirmaciones y negaciones que caen dentro de una disyuntiva. Las operaciones lógico-trascendentales de la determinación pueden ser diagramadas y pensadas *a priori*, puesto que parten de un presupuesto material absoluto, que es la *esfera general* que se divide y delimita internamente en una serie de disyunciones.³⁶ Toda realidad es predicada como recorte o división de una realidad mayor, y de esa misma manera la posibilidad surge como recorte de una posibilidad mayor. La completa determinación de la cosa por predicados de realidad (cosidad) trae consigo su posibilidad. En este respecto, parecería acertada una lectura que enfatice la modalidad como una topología silogística (Abaci, 2015). Esto no quiere decir que toda vez que se piensa la posibilidad de un concepto se lo haga de manera silogística, es decir, como parte de un elemento de un juicio de relación donde se relaciona con otros conceptos según determinadas reglas de inferencia, lo cual, como señala Abaci, fallaría en dar cuenta del elemento principal de la teoría kantiana de la modalidad: la referencia a la facultad cognoscitiva.³⁷ Sin embargo, hay que notar que nos encontramos pensado la posibilidad desde el ámbito de la razón, cuyas operaciones lógicas son los silogismos, y

[la] determinación lógica de un concepto por la razón se basa en un silogismo disyuntivo en el cual la premisa mayor contiene una división lógica (la división de la esfera de un concepto universal); la premisa menor limita esa esfera a una parte, y la conclusión determina mediante esta el concepto (*KrV*, A576–577/B604–605).

Aun así, que la posibilidad sea pensada *a priori*, en este caso, por el lugar del concepto en un silogismo, no inhabilita que haya también una referencia implícita a la facultad cognoscitiva, como señalaremos más adelante.

³⁶ Kant propone pensar el juicio disyuntivo y la categoría de relación como la delimitación o división de una esfera, tanto en el plano meramente lógico, como en plano material y metafísico (por ejemplo, *KrV*, A74–75/B100–101, B112–113; *Log*, AA 9: 106–107; *FM*, AA 20: 301–302).

³⁷ Además, Abaci (2019) sostiene que el pensamiento modal que ingresa en los juicios de relación, si bien es señalado por Kant en varias ocasiones, no es lo que define a la modalidad por sí misma, sino que son ejemplos de juicios problemáticos que no deben confundirse con una regla o definición de la problematicidad en sí misma.

Entonces, la ‘cosa’ de la que habla el pasaje del Ideal trascendental es un concepto que produce la razón, y, como tal, opera como figura regulativa del entendimiento. Esto se evidencia a partir la proposición que se sigue del principio de determinación omnimoda, que estipula que “*todo existente está completamente determinado*” (KrV, A573/B601). Esta proposición expresa una certeza de razón derivada del principio de determinación, es decir, la certeza de que la cosa de la experiencia está bajo esa determinación completa y, como consecuencia de su existencia efectiva, la razón piensa como efectiva también esa materialidad que *presupone* en todas sus predicaciones posibles. Pero aquella proposición no debe ser entendida como una verdad de la experiencia, ni un principio del entendimiento en su aplicación a ella, sino solo como un concepto regulativo de la razón,³⁸ tal como aclara Kant a continuación:

³⁸ En contra de esta interpretación parece estar la de Béatrice Longuenesse. Según la autora, el entendimiento sintetiza la intuición sensible, la cual es dada como omnimodamente determinada, o completamente especificada; y, por lo tanto, aquella proposición estaría haciendo referencia a la intuición sensible. Cf. Longuenesse (2005, p. 215, a. trad.): “La única representación completamente determinada (que no es más determinable, i.e. especificable) es una intuición. De la misma manera, los objetos están completamente determinados, i.e. los objetos singulares, solo en tanto ellos son objetos de intuición” [“The only fully determinate (not further determinable, i.e. specifiable) representation is an intuition. Correspondingly, objects are fully determinate, i.e. singular objects, only insofar as they are objects of intuition”]. Esta forma de entender la proposición “todo existente está omnimodamente determinado” como una aseveración fáctica en lugar de problemática, es uno de los motivos por los cuales Longuenesse sostendrá su tesis de que Kant otorga más peso al ideal trascendental del que le correspondería dentro de la filosofía crítica (2005, p. 214). Hay que señalar que dicha lectura de aquella proposición no es infundada, dado que el propio Kant señala en la *Lógica* que “[ya] que sólo las cosas singulares o individuos están totalmente determinados, solamente puede haber conocimientos totalmente determinados como *intuiciones*, pero no como *conceptos*” (Log, AA 9: 99). No podemos ignorar esto, puesto que, en efecto, se presenta como un problema interpretativo (que Longuenesse [2005] relaciona a una ambivalente relación de Kant con la tradición racionalista). Henry Allison (1983, p. 67, a. trad.), por ejemplo, señala esta aparente contradicción en la definición de ‘intuición’, y dice: “Sin embargo, una tensión, si no abierta contradicción, se ha notado habitualmente entre la definición oficial de ‘intuición’ como ‘representación singular’ y la explicación de la intuición sensible. El problema es que, según la teoría kantiana de la sensibilidad, la intuición sensible provee a la mente solo con la *data* cruda para la conceptualización, no con el conocimiento determinado de objetos. Tal conocimiento requiere no solo que la *data* sea dada por la intuición, sino también que sea puesta bajo alguna descripción general o ‘reconocida en un concepto’. Solo ahí podemos hablar de ‘representación de un objeto’” [“Nevertheless, a tension, if not outright contradiction, has often been noted between the official definition of ‘intuition’ as a “singular representation” and the account of sensible intuition. The problem is that, according to Kant’s theory of sensibility, sensible intuition provides the mind with only the raw data for conceptualization, not with the determinate knowledge of objects. Such knowledge requires not only that the data be given in intuition, but also that it be taken under some general description of ‘recognized in a concept’. Only then can we speak of the ‘representation of an object’”]. Winegar (2017, pp. 318–319), por su lado, también dirá que lo posible es aquello que se mantiene indeterminado, mientras que lo que se representa como determinado es efectivo, lo cual también supone una lectura de la proposición “todo existente está completamente determinado” en términos efectivos. Abaci (2019) critica esta lectura basándose en lo que el propio Kant dice en varias ocasiones: no importa si el concepto de una cosa está completamente determinado, siempre puedo preguntar si esta cosa existe

La determinación completa es, en consecuencia, un concepto que nunca podemos exhibir *in concreto* en su totalidad, y en consecuencia se basa en una idea, la que tiene su sede solamente en la razón, la cual prescribe al entendimiento la regla de su uso integral (*KrV*, A573/B601).

Esa regla que prescribe la razón es que, si buscamos conocer completamente a una cosa particular, debemos determinarla conociendo también la totalidad de lo posible.³⁹ Pero, como esta tarea es infinita, la cosa pensada en dicha regla se mantiene siempre problemática.

6. Más allá de los límites del entendimiento humano

Podemos preguntarnos respecto a esto lo siguiente: ¿la posibilidad pensada tal como la piensa la razón, esto es, según las relaciones silogísticas de las determinaciones de la cosa, hipotetizando un principio material superior a todo lo pensable, es una forma de pensar la posibilidad que niega la tesis crítica de que el juicio de modo relaciona el concepto con la facultad cognoscitiva? La respuesta parecería ser positiva si vemos este proceso como un mero proceso lógico de problematización disyuntiva, puesto que se hablaría de lo posible solo por la apertura del concepto tanto a la determinación *A* como a no *A*. No obstante, la posibilidad de la que habla Kant en el Ideal transcendental no es solo lógica, sino que comprende un acto comparativo, i.e. un posicionamiento de la cosa en referencia a un fundamento que la razón

o no. Nosotros proponemos entender que la tesis de que la intuición es lo completamente determinado (o especificado) no corresponde al acto de captación donde el material intuitivo es dado, sino a un supuesto metodológico de la razón sobre esa intuición. Puesto que el entendimiento sintetiza o determina la cosa (y su concepto) de forma progresiva y siempre inacabada, la razón presupone que la intuición del objeto con la cual trabaja el entendimiento se encuentra efectivamente determinada de forma completa; de esta manera, la razón brinda la regla a la tarea infinita de determinaciones que realiza el entendimiento.

³⁹ Si vamos al fragmento de *Los progresos de la metafísica* que refleja esta sección de la *KrV*, dice Kant: “Es verdad que si queremos formarnos a priori de una cosa en general, esto es, ontológicamente, un concepto, ponemos siempre por fundamento, como concepto originario, en nuestros pensamientos, el concepto de un ser realísimo; pues una negación, como determinación de una cosa, es siempre sólo una representación derivada, porque no se la puede pensar como supresión (*remotio*) sin haber pensado antes la realidad opuesta a ella como algo que es puesto (*positio s. reale*), y así, si hacemos de esta condición subjetiva del pensar una condición objetiva de la posibilidad de las cosas mismas, todas las negaciones deben ser consideradas como meras limitaciones del conjunto universal de las realidad, y por lo tanto todas las cosas, salva esta única que es la posibilidad de ella, deben ser consideradas sólo como derivadas de esta última cosa” (*FM*, AA 20: 302). Vemos en este fragmento que hay un primer momento válido para la razón donde esta debe pensar la cosa con relación a un todo, como derivada de esta. Pero la metafísica tradicional transgrede el límite de este primer momento, netamente subjetivo, y lo vuelve objetivo, como condición de la existencia de la cosa en sí misma.

piensa de forma necesaria. Entonces, nosotros creemos que, si se reconoce, junto con Kant, el acto de poner un todo de posibilidad en calidad de fundamento de la cosa en general como un principio subjetivo del pensamiento discursivo y no como un fundamento objetivo, entonces se reconoce, también, que ese su-puesto es el resultado de un acto de reflexión donde la cosa particular que pensamos se revela como producto del propio pensar (discursivo). Esto, por un lado, vuelve a reforzar la idea de que la modalidad enlaza el concepto con la facultad cognoscitiva, y, por el otro, muestra la originalidad crítica que conlleva esta misma idea con respecto a la tradición: el modo-posibilidad se puede pensar en el concepto solo porque este es el producto discursivo de actos determinantes y, por lo tanto, la modalidad compete solo al entendimiento discursivo. Si se hipostasiasa la modalidad, como un modo de existencia de las cosas, entonces también se toman por objetivas las consecuencias del principio de determinación omnímoda.⁴⁰

En definitiva, en la raíz de los juicios modales hay un acto de reflexión, puesto que la reflexión es “la conciencia de la relación de representaciones dadas, con nuestras diferentes fuentes de conocimiento” (*KrV*, A260/B316). Este acto de reflexión relaciona al concepto y la cosa pensada en él con la propia facultad que lo produce, lo cual lleva a conciencia el origen discursivo del concepto;⁴¹ y puesto que ‘determinar’ es la manera en que la discursividad procede, enlazando en juicios, diferentes notas a un concepto, debemos suponer un acto de reflexión en todo acto de determinación. Por esta razón, el principio de determinación completa no piensa solo el contenido de las determinaciones, sino también la posibilidad de la cosa. Dado este proceso discursivo, el propio concepto, al operar como unidad de un contenido *X*, va a conllevar necesariamente la modalización del objeto que se piensa bajo él, sea este objeto de una experiencia posible o no.

⁴⁰ Y, desde este punto, se habilita a hablar de la existencia de un ente realísimo, fundamento de todo particular.

⁴¹ El juicio modal es condición del tipo de conciencia que lo acompaña, y no al revés (es decir que el tipo de conciencia sea condición del juicio modal). Cf. *Log*, AA 9: 108: “Por lo que respecta a la modalidad, momento mediante el cual se determina la relación del juicio total con la facultad cognoscitiva, los juicios son o *problemáticos*, o *asertóricos*, o *apodícticos*. Los problemáticos van acompañados de la conciencia de la mera posibilidad, los asertóricos de la conciencia de la realidad y los apodícticos finalmente de la conciencia de la necesidad del juzgar”. En este punto podemos ver que el estado de conciencia es una consecuencia de la forma del juicio modal, y no su condición, lo cual descartaría la lectura psicologista de la modalidad que mencionamos más arriba.

Puede surgir ahora la interrogante respecto a la relevancia que puede tener dentro del sistema crítico trascendental una reflexión sobre la posibilidad que no opere, a nivel material, en referencia a la experiencia posible, sino en base a un presupuesto de la razón. El mismo Kant señala que, más allá de lo que se pueda pensar *a priori* respecto la posibilidad de un objeto, i.e. su concepto, se debe luego reparar en la validez de ese objeto en articulación con las facultades humanas para conocerlo. En *KrV* (A600/B628), dice el filósofo:

Pues, aunque a mi concepto nada le falte del posible contenido real de una cosa en general, falta empero todavía algo en la relación con mi entero estado de pensar, a saber, que el conocimiento de ese objeto sea posible también *a posteriori*.

Y, más adelante, reafirma que no importa cuánto contenga un concepto en términos de realidad (determinación predicativa), siempre se tiene que salir de él para ver si a este le corresponde un objeto dado, es decir, si se puede afirmar de él la existencia. Se abre así un reino de cosas que, si bien se pueden pensar por medio de una presuposición, no parecería ser posible predicar de ellas categorías modales, puesto que, aunque se piense en ellas posibilidad, se encuentra vedado el tránsito hacia los siguientes modos (característica propia de los juicios modales, como vimos más arriba), y ante las cuales nos vemos obligados a suspender el juicio (Abaci, 2019).

Sin embargo, esa cosa que cae por fuera de las condiciones humanas de conocer y a la cual parecería no ser lícito siquiera predicar su posibilidad, se la piensa como posible, a su manera, al mantenerse como el concepto de una cosa en general producido por la propia razón según sus necesidades y su hipótesis procedimental, y opera como concepto límite, regulativo, que habilita el pensar un más allá de lo estrictamente posible para el entendimiento humano. Entonces, estos conceptos problemáticos desvelan, si bien no un objeto efectivo, sí la insuficiencia de un concepto de lo posible solo en términos de postulado del pensar empírico, puesto que se abre todo otro reino de posibles que no se limita a la experiencia posible, y que la razón piensa en su propia reflexión.

Este plano suprasensible, aun cuando siempre problemático, no solo le permite a la razón, en el ámbito teórico, pensar la separación fenómeno-

noúmeno —al reconocer que la experiencia y la naturaleza corresponden a las formas y principios de las facultades humanas y no a cualidades de las cosas en sí mismas—, sino también pensar lo posible como causa de lo efectivo, o el concepto como fundamento de la existencia, esto sería, el ámbito práctico.⁴² Desde esta perspectiva, lo posible tendrá siempre una esfera mayor que lo efectivo. La apertura al ámbito práctico requiere que se pueda pensar una causalidad nouménica, puesto que, como dice Kant en el Canon de la razón pura: “Práctico es todo lo que es posible por libertad” (*KrV*, A800/B828). Por esta misma razón —podemos suponer—, en el §76 de la tercera *Crítica*, cuando se señala que el entendimiento intuitivo prescindiría tanto de conceptos como de distinciones modales, se afirma que prescindiría también de un ámbito exclusivamente práctico donde las leyes morales se presenten como mandatos (*KU*, AA, 5: 403–404). En cualquier caso, la libertad que podríamos predicar de Dios sería, según Abaci (2019), amodal o premodal, *i.e.*, sin distinción entre la necesidad de las leyes morales y la contingencia de su realización.

En definitiva, hay un uso legítimo para estos conceptos que se mantienen, dentro de la esfera de lo posible en general, siempre como problemáticos para la razón humana, si bien será un uso regulativo y no referirá a la cosa en sí misma, sino a las condiciones humanas, subjetivas y discursivas en las cuales podemos pensar y determinar la cosa en general, sea sensible o intelectual.

7. Conclusión

Al comienzo de este trabajo formulamos la interrogante *¿por qué todo concepto determinado discursivamente se encuentra modalizado?* La cuestión era comprender, o por lo menos aproximarnos, a la manera en la cual los conceptos surgen del proceso discursivo-judicativo, y cómo, por consiguiente, el concepto *es puesto* en relación a ese origen discursivo cuando se adhiere a él la posibilidad de su objeto. Tal como se había dicho al comienzo, si bien la posibilidad no agrega una determinación al objeto que pensamos, es el propio hecho de encontrarse discursivamente determinado lo que modaliza el concepto, lo que lo separa de la sensibilidad o efectividad

⁴² Cf. *Log*, AA 9: 102: “Se llaman proposiciones *teóricas* aquellas que se relacionan con un objeto y determinan lo que le conviene y no; proposiciones *prácticas*, por el contrario, son las que enuncian la acción mediante la cual un objeto deviene como posible como condición necesaria del mismo”.

como un mero modo del pensamiento cuya relación con la efectividad es, desde su origen, problemática.

En principio, fue necesario señalar, así sea pormenorizadamente, las tesis principales de Kant sobre los juicios modales y la relevancia actual del tópico, sobre todo en el ámbito analítico, pero también en otras discusiones, como en la interpretación de los últimos párrafos de la Dialéctica el discernimiento teleológico. Recién cumplido este propósito es que nos detuvimos en la idea de la discursividad y su implicancia en la modalización del conocimiento, tomando como punto de partida y contrapunto explicativo la figura del entendimiento intuitivo, como un entender desprovisto de conceptos y modalidad. Quedó abierta entonces la interrogante sobre la forma en la que los conceptos son hechos o producidos, puesto que se revelan como herramientas de la cognición discursiva del entendimiento humano, en principio escindidas de la sensibilidad.

Una vez que reparamos en esos puntos, nos vimos ante la cuestión de la doble posibilidad que piensa Kant en referencia al concepto: la formal y la real/material. La primera, referida únicamente al principio de no contradicción y el principio de determinabilidad, no es suficiente para poder pensar la posibilidad del contenido judicativo, sino solo la forma de lo posible como susceptibilidad del concepto a una determinación de notas no contradictorias. Sin embargo, gracias al principio de determinación completa, vemos que, en efecto, la posibilidad se piensa a partir de las determinaciones y, en definitiva, a partir de las propias operaciones discursivas. La cuestión que surgía en este punto era si la posibilidad real debía corresponder únicamente a lo estipulado por el esquematismo de la Analítica trascendental, o si Kant, en el Ideal trascendental, estaba abriendo una vía especulativa para pensar la posibilidad en referencia al contenido del pensamiento, que no se circunscribía a los límites del entendimiento humano. Nuestra respuesta es afirmativa, aunque dicha posibilidad pensada será siempre problemática y carente de una progresión hacia otro modo de conocimiento.

En definitiva, podemos sostener que la modalidad es un juicio que eleva a conciencia el acto reflexivo del pensamiento que produce el concepto como unidad de un contenido, y que, por lo tanto, está presente implícitamente como modalidad en todo acto judicativo. Y también podemos concluir que lo posible se *supone* como una esfera mayor a la de lo realmente efectivo, y ese plano donde únicamente podemos pensar objetos como

problemáticos o como posibles, sin poder asentir sobre su existencia, no se encuentra carente de sentido, puesto que esos conceptos problemáticos abren a todo otro ámbito de la filosofía trascendental.

Referencias

- Allison, H. (1983). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Yale University Press.
- Abaci, U. (2008). Kant's Theses on Existence. *British Journal of History of Philosophy*, 16(3), 559–593.
- Abaci, U. (2019). *Kant's Revolutionary Theory of Modality*. Oxford University Press.
- Blecher, I. (2013). Kant on Formal Modality. *Kant-Studien*, 104(1), 44–62.
- Caimi, M. (2016). La función regulativa del ideal de la razón pura. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 42(42), 61–79.
- Chignell, A. (2014). Kant and the 'Monstrous' Ground of Possibility. *Kantian Review*, 19(1), 53–69.
- Frege, G. (1973). *Fundamentos de aritmética*. Editorial Laia.
- Frege, G. (2017). *Escritos lógico-filosóficos*. Colihue.
- Forgie, W. (2000). Kant and Frege: Existence as a Second-Level Property. *Kant-Studien*, 91, 165–177.
- Forgie, W. (2008a). How Is the Question 'Is Existence a Predicate?' Relevant to the Ontological Argument? *International Journal for Philosophy of Religion*, 64(3), 117–133.
- Forgie, W. (2008b). Kant and Existence: *Critique of Pure Reason* A 600/B 628. *Kant-Studien*, 99(1), 1–12.
- Hanna, R. (2001). *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Clarendon Press.
- Kannisto, T. (2017). Kant and Frege on Existence. *Synthese*, 195(8), 3407–3432.
- Kant, I. (1902–ss). *Gesammelte Schriften*. 23 vol. Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

- Kant, I. (2000). *Lógica. Un manual de lecciones*. Akal.
- Kant, I. (2008). *Los progresos de la metafísica*. FCE.
- Kant, I. (2016). *Crítica del discernimiento*. Antonio Machado Libros.
- Kant, I. (2022). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Kemp Smith, N. (1918). *A commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*. Macmillan and Co.
- Leech, J. (2014). Making Modal Distinctions: Kant on the Possible, the Actual, and the Intuitive Understanding. *Kantian Review*, 19(3), 339–365.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton University Press.
- Longuenesse, B. (2005). The transcendental ideal, and the unity of the critical system. En *Kant on the Human Standpoint* (pp. 211–235). Cambridge University Press.
- Palermo, S. (2018). Más allá de los límites del pensar discursivo. Notas sobre la figura del entendimiento intuitivo en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. *Verifiche*, 47(1–2), 5–37.
- Pelegrin, L. (2022). Sobre una referencia implícita a la distinción entre *intellectus archetypus* e *intellectus ectypus* en el párrafo 14 de la *Crítica de la razón pura*. *Revista de Estudios Kantianos*, 7(2), 342–359.
- Winegar, R. (2017). Kant on God's Intuitive Understanding: Interpreting *CJ* §76's Modal Claims. *Kantian Review*, 22(2), 305–329.

Recibido: 23/02/2024

Aceptado: 14/03/2024

La deducción del imperativo categórico en la ética de Fichte

RAMON COLETES CAUBET¹

Resumen

El artículo investiga la cuestión de la validez moral, analizando primero la explicación kantiana de la estructura moral *a priori* que permite entender la posibilidad de la ley moral como *factum* de la conciencia, para a continuación, aclarar el sentido de su deducción genética en Fichte. Se exponen los supuestos lógicos de la Doctrina de la Ciencia, así como el método de la reflexión abstractiva que usa el filósofo para deducir genéticamente la ley moral desde el principio del Yo. Esta exposición permite destacar los aspectos más originales de la fundamentación fichteana de la moral.

Palabras clave: Filosofía trascendental, ética, principio moral, deducción genética, validez moral.

The Deduction of the Categorical Imperative in Fichte's Ethics

Abstract

This paper investigates the question of moral validity. First, it analyzes the Kantian explanation of the *a priori* moral structure that allows us to understand the possibility of the moral law as a *factum* of conscience. Next, it makes clear the sense of its genetic deduction by Fichte. The logical assumptions of the Doctrine of Science are exposed, and the method of abstractive reflection as the tool used by the philosopher to genetically deduce the moral law from the principle of the Self. This exposition makes it possible to highlight the most original aspects in the Fichtean foundation of morality.

Keywords: Transcendental philosophy, ethics, moral principle, genetic deduction, moral validity.

¹ Societat Catalana de Filosofia – IEC, España. Contacto: racocau@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-9703-2020>. Este artículo está dedicado a la memoria de Jacinto Rivera de Rosales. Se ha seguido su traducción para los textos de la *Ética* de Fichte; el resto de los textos se han traducido directamente teniendo en cuenta las traducciones existentes. Para las obras citadas, se han usado las abreviaturas: *KrV* (*Crítica de la razón pura*), *KpV* (*Crítica de la razón práctica*), *GMS* (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*); y de Fichte: *GA* (edición completa de la academia bávara de las ciencias), *FW* (edición de las obras a cargo de I. H. Fichte). Las obras de Kant se citan de acuerdo con la edición crítica de la Academia de Berlín y también se añade paginación con las siglas de sus ediciones (A/B), tal como se encuentra por ejemplo en la *Werkausgabe* de W. Weischedel.

1. Introducción

En este artículo se establece una comparación entre ciertos aspectos de la fundamentación de la moral en Kant y en Fichte. Es interesante previamente aclarar algunos puntos sobre cómo se lleva a cabo tal comparación y lo que se trata o no se trata en ella para así entender mejor el enfoque que se toma en él, pues sin lugar a duda toda interpretación presupone cierto punto de vista e implica tomar ciertas decisiones, de lo cual hay que ser consciente para evitar en lo posible los sesgos que pueden comprometer su aceptabilidad.

Tradicionalmente se han entendido el pensamiento de Kant y el de Fichte como pertenecientes a esferas radicalmente distintas y opuestas. Por un lado, Kant es el pensador que con su crítica pone fin a los debates de la Modernidad sobre las grandes cuestiones de la metafísica —y en concreto a toda la corriente racionalista continental—, dando un nuevo fundamento a la objetividad del conocimiento científico dentro de los límites impuestos por la experiencia posible. Por otro lado, Fichte se ha considerado el primer representante de una nueva forma de hacer filosofía conocida como Idealismo Alemán² que, aunque se inspira en el pensamiento crítico kantiano, no respeta sus limitaciones, pues rechaza aspectos esenciales del proyecto kantiano como el concepto de cosa en sí. Ciertamente, Fichte mantuvo una agria polémica con el kantiano C. K. E. Schmid (Frank, 1997) y el propio Kant marca finalmente distancias con Fichte cuando declara públicamente que su sistema es totalmente insostenible (*Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, Ak XII, 396–397). La elaboración de la edición completa de las obras de Fichte ha matizado la profundidad de tal diferencia en especial en lo que respecta a la visión que el propio Fichte tiene de su filosofía como partícipe en el proyecto común de lo que podemos denominar *filosofía transcendental*,³ y que busca completar la tarea pendiente de construcción de un sistema de filosofía acorde con las limitaciones impuestas por la crítica kantiana, emprendiendo una fundamentación más profunda de sus principios en la conciencia.⁴

² Sólo recientemente se ha empezado a tratar el pensamiento de Fichte de forma sustantiva, y no como simple eslabón entre Kant y Hegel (Turró, 2019).

³ Una lectura de Fichte desde el punto de vista de un transcendentalismo de corte kantiano que inicia Lauth (1965, 1971) y que siguen autores como B. Navarro (1975) o M. J. Siemeck (1984).

⁴ En esta última línea de interpretación destaca especialmente D. Henrich para quien, con esta radical búsqueda del fundamento en la conciencia, Fichte consigue superar la “teoría de la reflexión” moderna (1967, p. 9).

Beiser resume bien esta posición cuando afirma que, frente al idealismo absoluto de Schelling o Hegel, el idealismo crítico o formal de Kant y Fichte

sostiene la realidad empírica de los objetos en el espacio, limita el papel del entendimiento a proporcionar la forma de la experiencia, y postula cierta realidad independiente de la materia de la experiencia, sea una cosa en sí o cierto “freno” u “obstáculo” [*Anstoss*] (2002, p. 3).

A partir de la lectura de los textos de Kant y de Fichte, el presente artículo explora tal continuidad en el ámbito de la fundamentación de la moral, y desde esta hipótesis examina en qué consiste la originalidad de Fichte respecto a Kant. Se prioriza una lectura conciliadora, destacando aspectos que permiten tender puentes, aun asumiendo diferencias entre ambos autores que se destacan brevemente a continuación.

En primer lugar, la fundamentación de Fichte presupone que Kant llega a ciertos resultados que se basan en hechos que son incuestionables, pero que necesitan de una justificación. Como se expone en el artículo, Fichte entiende esta justificación como la exposición de la génesis de tales hechos a partir de unos principios superiores de evidencia incuestionable. En el caso de la filosofía moral de Kant, la afirmación de la ley moral como *factum* de la razón prueba para Fichte la necesidad de una fundamentación que vaya más allá de la constatación de tales hechos incuestionables de la conciencia y busque su origen en una actividad originaria de la misma. Esta lectura fichteana es controvertida si abandonamos la hipótesis continuista, tal como lo demuestra el debate contemporáneo precisamente sobre la interpretación del papel del *factum* en la fundamentación moral kantiana.

La amplia literatura kantiana sobre este problema ha propuesto una gran variedad de interpretaciones posibles sobre el *factum* de la razón (Wolff, 2009, p. 511): como un hecho [*Tatsache*], como “acto” [*Tat*] comprobado en términos jurídicos e incluso como un contrasentido [*Unding*]. En la literatura más reciente se han propuesto interpretaciones vinculadas con las pruebas de tipo científico, como parte de un experimento mental según el modelo de la química (Ware, 2014) o de un postulado en geometría (Wolff, 2009), o como prueba de que Kant es un intuicionista moral (Schönecker, 2013). A estas interpretaciones hay que añadir todavía la de ser el hecho *a priori* de la

manifestación de la propia razón en la conciencia (Henrich, 1973), un sentido que también tiene afinidad con la interpretación propuesta en este artículo: el *factum* es un hecho que expresa la espontaneidad absoluta de la razón como legisladora. A pesar de su diversidad, todas estas concepciones parecen compartir que el hecho de la razón del que habla Kant es una forma privilegiada de conciencia inmediata de la autoridad de la razón en la conciencia del agente moral, tal como lo expresa Allison: “la conciencia de la ley moral como gozando de suprema autoridad o, de forma equivalente, la conciencia del imperativo categórico” (2020, p. 372). Como veremos, Fichte no cuestiona la existencia de esta conciencia, pero entiende que de ella debe darse una explicación filosófica satisfactoria.

Un problema común en la filosofía trascendental consiste en hacer comprensible la finitud de la conciencia. Para ambos pensadores, el sujeto es una conciencia finita, pero esta finitud se entiende de forma distinta en uno y en el otro, comprensión que tiene consecuencias en sus respectivas fundamentaciones de la normatividad moral. Por ejemplo, la explicación de Kant de la coerción que experimenta el sujeto por el imperativo moral tiene su justificación en la dualidad que el propio sujeto presenta entre su sensibilidad empírica y su racionalidad nouménica o inteligible. Fichte desplaza el problema hacia una tensión entre un sujeto inteligible o Yo, y un No-Yo que se le opone. El Yo práctico es Yo, libertad, pero a la vez tiene como condición de su conciencia el límite de la necesidad natural que le impone el No-Yo. El problema es ver hasta qué punto el Yo práctico en su interacción con el No-Yo está determinado causalmente *en general* por la legalidad natural, más allá del caso particular del influjo que tienen en él la costumbre, las inclinaciones, etc. Es este carácter de necesidad versus libertad lo que destaca en el planteamiento de Fichte, que busca integrar satisfactoriamente ambos aspectos en su explicación de la obligación moral.

El presente artículo desarrolla con cierto detalle el método que usa Fichte para su análisis de la moral. Esto permite un mejor seguimiento del desarrollo de la argumentación fichteana, porque ambos, el método y su aplicación efectiva, se iluminan y clarifican mutuamente. Esto es posible porque Fichte, ante las dificultades de comprensión de su obra, se ve obligado a exponer una y otra vez su forma de proceder (dificultades que aun representan un reto para el lector contemporáneo). Respecto al método de Kant previo a la fundamentación de la moral, este artículo da algunas

indicaciones procedimentales, que se consideran suficientes para su propósito. Porque, en definitiva, la cuestión central es la validez de las normas morales y la justificación *a priori* de los principios en los sistemas morales, todo ello en el marco de la conciencia como característica común de la filosofía trascendental, analizando en especial la fundamentación del principio de la moralidad en la *Ética* de Fichte como respuesta a su lectura de Kant, que le convencerá de ciertas limitaciones teóricas a las que trata de dar respuesta.

2. La cuestión de la validez en la filosofía trascendental de Kant y Fichte

Este artículo sigue el siguiente principio hermenéutico: el asunto que interesa a la filosofía trascendental de Kant y Fichte es la explicación de la validez, es decir, de la objetividad de nuestros enunciados en el ámbito del conocimiento y la normatividad de nuestras máximas de actuación en el ámbito de la ética. Ambos pensadores aspiran a llevar a la conciencia los fundamentos de nuestra capacidad para distinguir entre verdadero y falso, o entre una acción moralmente buena y una acción moralmente reprochable. Además, buscan el fundamento en el propio sujeto que juzga o decide, y deben hacerlo sin caer en un subjetivismo relativista.

El subjetivismo limita lo verdadero o lo bueno a lo que es válido según el punto de vista de un individuo o de un grupo. Su superación aspira a llegar a principios objetivos tanto en el conocimiento como en la ética. “Objetivo” es lo que todo el mundo sin excepción debe aceptar como válido, y tiene las características de ser universal y necesario, pues vale para todos los seres racionales (*GMS*, prólogo, viii–ix; Ak IV, 389).

El problema de la validez consiste pues en cómo explicar el tránsito de lo subjetivo, que es particular y contingente, a lo objetivo, que es universal y necesario. En el uso teórico de la razón tiene lugar en el paso de la opinión (yo creo que algo es de una determinada manera) al saber (yo sé que efectivamente es de esa manera) (*KrV*, A822/B850; Ak III, 532–533). En el caso de la filosofía práctica, que es el asunto que nos interesa, la cuestión de la validez debe explicar el paso de las máximas de conducta individuales y subjetivas a los deberes (*KpV*, A37; Ak V, 20). Este tránsito puede entenderse también como el paso del querer hacer una acción al tener que querer hacerla, sin el cual se hace incomprensible el hecho de la normatividad en la moral.

Pues si lo correcto viene determinado por los gustos y preferencias individuales, que es lo que el sujeto de hecho ya quiere, resulta entonces absurdo hablar de obligaciones. Se evita con este tránsito un relativismo subjetivista que contradice la propia posibilidad de la moral como conjunto de derechos y deberes comunes que posibilitan un orden moral.

De acuerdo con lo que Kant denomina el giro copernicano en filosofía, la pregunta por la validez es una pregunta que nos interroga por una estructura permanente en la conciencia del sujeto que enuncia o decide, estructura que Kant califica de *a priori* y que hace posible la distinción entre lo correcto o lo incorrecto en el ámbito del conocimiento y en el de la moral, o sea, es el fundamento de su validez. Es en el *a priori* de la conciencia donde hay que buscar por tanto la respuesta a la pregunta por la validez.

3. El principio moral según la filosofía trascendental de Kant

A continuación, presento el desarrollo de la investigación del *a priori* que lleva a cabo Kant para explicar el hecho de la normatividad en la moral. Kant propone observar qué hace internamente la voluntad cuando se decide a hacer una acción. Esto significa que hay que emprender un análisis de este complejo fenómeno para encontrar, mediante la reflexión trascendental (*KrV*, B317; Ak III, 215), el elemento *a priori* buscado, localizar en qué facultad tiene su origen, hacer comprensible cómo garantiza la validez en la moral y finalmente ver su aplicación como criterio de moralidad.

El concepto de voluntad de un ser racional se convierte así en el concepto capital de la filosofía práctica. Kant lo define de la siguiente manera: “todos los seres racionales, en tanto tienen en general una voluntad, es decir, una facultad para determinar su causalidad por medio de la representación de reglas” (*KpV*, A57; Ak V, 32; *GMS*, BA37; Ak IV, 412).

En esta definición se vinculan sintéticamente dos aspectos. Por un lado, la voluntad se determina a actuar causalmente de determinada forma, es decir, a producir unos efectos concretos en el mundo de los fenómenos. La voluntad tiene así una realidad. Además, hay un aspecto reflexivo, puramente cognitivo: la determinación viene producida por el hecho de que el sujeto se representa una regla, o sea, una norma o ley, que regula su acción. Al sujeto no puede atribuírsele la responsabilidad moral de una acción si no puede saber (es decir, si no tiene una representación de) porque actúa como lo hace, pero

tampoco si a pesar de poder distinguir entre lo que está bien y está mal, no puede actuar según esta representación. Por lo tanto, la volición no es únicamente un acto de reflexión o representación como el pensamiento teórico. La representación debe mover la voluntad a querer hacer una acción, debe disponerla hacia la acción efectiva como su fin.

Es importante determinar cuál de los elementos que constituyen la representación de la regla funciona en cada caso como fin para la acción. En toda representación hay que distinguir una materia y una forma. Por un lado, las necesidades del individuo aparecen en la conciencia en forma de inclinaciones hacia la acción (*KpV*, A214; *Ak V*, 118; *GMS*, BA38, nota al pie; *Ak IV*, 413–414), que ‘inclinan’ la voluntad en un sentido, pero no la determinan completamente; es decir, el ser humano puede decidir no seguirlas. Estas inclinaciones tienen siempre como fin la existencia de un objeto constatable por medio de nuestra sensibilidad. La realidad del objeto es lo representado en la regla como fin de la acción, es decir, la materia (*KpV*, A38; *Ak V*, 21) de esta representación (lo deseado). Por otra parte, la representación apremia a actuar de una determinada manera por el carácter general de la regla “*para la voluntad de todo ser racional*” (*KpV*, A35; *Ak IV*, 401) al margen de su sensibilidad, que incluye la voluntad del individuo particular. Este carácter puramente formal de la regla es en este caso aquello representado como fin y lo que mueve a la acción como “representación de la ley en sí misma” (*GMS*, BA16; *Ak IV*, 401).

Ambas formas de conciencia son posibilidades de decisión para la libertad de la voluntad o libre albedrío (*KpV*, §5, A52; *Ak V*, 28–29). Los organismos irracionales no son libres: aquello que para los seres racionales son inclinaciones que se representan en su conciencia sólo como una posibilidad para su libertad, para los animales son instintos —*Instinkt* (*GMS*, BA5; *Ak IV*, 395) o *Naturinstinkt* (*GMS*, BA7; *Ak IV*, 396)—, es decir, fuerzas de la naturaleza en forma de actos reflejos o automatismos, que determinan su conducta completamente y sin alternativa. Estos seres carecen de voluntad, pues no pueden actuar por la representación de leyes, sino sólo por las leyes mismas; es decir, actúan sometidos a las leyes naturales.

De estos dos elementos de la representación de la regla, Kant examina cuál de ellos, su materia o su forma, permite explicar la validez en la moral. Para empezar, se pregunta si la representación de la existencia del objeto puede ser exigida en una norma práctica y constituir el deber moral. ¿Por qué

un sujeto puede querer la existencia de un objeto, es decir, sentirse inclinado hacia él? La respuesta sólo puede venir del carácter finito del ser humano que lo convierte en un ser necesitado [*bedürftig*] (*KpV*, A46, segunda observación; Ak V, 25). Esta finitud se expresa fenoménicamente como dependencia del ser humano de todo aquello que necesita para su subsistencia y que percibe a través de su sensibilidad, que es la que determina el fin de la acción. En presencia de determinadas sensaciones el sujeto experimenta placer o dolor según características empíricas que varían de sujeto en sujeto, y que determinan la idiosincrasia física y mental de un individuo. Hay así ciertas sensaciones que producen en él un sentimiento de placer, y las experimenta como agradables, y otras que producen un sentimiento contrario, que experimenta como desagradables [*Gefühl der Lust und Unlust*]. La facultad del individuo que lo mueve a perseguir lo placentero y a rechazar lo doloroso es la facultad de desear [*Begehrungsvermögen*], vinculada pues necesariamente a su sensibilidad. De forma natural, la voluntad quiere siempre lo perceptible, que es un objeto concreto de la experiencia, y lo quiere movida por el deseo.

Se trata de una exigencia condicionada por la sensibilidad propia del sujeto y por ello la norma práctica resultante es un imperativo hipotético: si quieres conseguir un objeto cuya existencia te causa placer, tienes que seguir un determinado curso de acción (*GMS*, BA38, nota al pie; Ak IV, 413; *GMS*, BA40; Ak IV, 414). La condición (el ‘si’) depende del interés para desear ese objeto según la sensibilidad del sujeto. Por ello, cualquier juicio sobre estas relaciones no tendrá el carácter de objetividad necesario para fundamentar la validez en el ámbito de la decisión moral.

Los imperativos hipotéticos son subjetivos todavía en otro sentido: no son externos a la voluntad, sino que dependen de ella, ya que lo que mandan depende de que *de facto* el sujeto quiera el objeto a conseguir (si quieres A). Únicamente dependen de la razón en su uso teórico, que está condicionada completamente por el querer: la razón teórica se limita a exponer los medios (B) para conseguir el fin querido, no obliga a la voluntad en el querer. Evidentemente, querer el objeto deseado (A) implica querer los medios para conseguirlo (B), de manera que la orden racional (haz B) se encuentra implícita en el querer (A) y no se le añade desde fuera de la voluntad. Este tipo de relación interna a la voluntad propia del imperativo hipotético la llama Kant “analítica” (*GMS*, BA45; Ak IV, 417).

Por estas razones, Kant concluye que la materia de la representación produce únicamente máximas de conductas subjetivas, pero no principios prácticos objetivos que den razón de la validez en la moral (*KpV*, A46–47; Ak V, 25–26).⁵ La validez en la moral no se encuentra pues en el carácter sensible del agente moral.

En la estructura de la representación de la regla queda examinar el papel de la forma en la explicación de la validez en la moral. Para Kant, actuar moralmente implica tener conciencia de la diferencia entre lo que el individuo *de facto* quiere de acuerdo con sus inclinaciones y lo que debe querer porque es lo correcto. Lo correcto, lo que debe ser, requiere de la conciencia de leyes universales. Estas leyes no pueden ser generalizaciones a partir de la experiencia, pues la generalización de cualesquiera rasgos del carácter sensible del sujeto excluye una universalidad auténtica (*KpV*, A47; Ak V, 26). En el caso de la decisión moral (*GMS*, BA98; Ak IV, 447), el carácter universal de la regla es precisamente su forma: es la universalidad en sí misma la que permite la distinción anterior entre querer y deber, y por tanto este aspecto puramente formal de la norma es el elemento *a priori* buscado. La validez objetiva en el ámbito moral se explica así por la universalidad en la representación de la regla que toma la voluntad como fin, y es esta universalidad la que debe exigir la ley moral: toda norma moral debe ser auténticamente universal.

Kant localiza el origen de la exigible universalidad de la norma en la razón. Esta exigencia no está condicionada por las contingencias de la naturaleza empírica del agente moral, por lo que es objetiva (*GMS*, BA37; Ak IV, 412–413). En este caso, aquello en el ser humano independiente de su naturaleza empírica sólo puede ser él mismo considerado desde un punto de vista inteligible como ser racional. La exigencia para actuar de cierta manera procede de la razón en su uso práctico.

Lo que el sujeto empírico experimenta como una exigencia o una orden, es decir, como deber, es pues resultado de una imposición de la razón en su conciencia. ¿Cómo es esto posible? En general, la actividad de la razón

⁵ Kant deja claro que no puede explicarse la validez práctica por medio de una descripción psicológica de los mecanismos mentales que exponga simplemente la conexión *de facto* de ciertos estados mentales. Así no se explica la exigencia u obligatoriedad de que algo deba ser el caso. Se puede describir el mecanismo del deseo y clasificar los deseos, y con ello explicar lo que pasa cuando alguien desea algo, o incluso que mucha gente lo haga, pero es absurdo deducir de todo ello que alguien tenga la obligación de desearlo.

consiste en imponer espontáneamente leyes universales de forma absoluta e incondicionada, es decir, libre de toda dependencia de la sensibilidad. Este acto de afirmación de la legalidad pura de la razón se experimenta en la conciencia como una exigencia incondicionada. O sea, es un imperativo categórico: haz X (*KpV*, A58; Ak V, 32). La necesidad [*Notwendigkeit*] de los enunciados teóricos encuentra su equivalente práctico en este concepto de exigencia [*Nötigung*] (*KpV*, A145; Ak V, 81).

El imperativo categórico es un mandato incondicionado y universal. Como procede de la razón, externa a la voluntad, pero se aplica a la voluntad humana, que está a su vez patológicamente afectada por las inclinaciones sensibles, la ley se experimenta como un constreñimiento o deber. La relación del imperativo categórico con la voluntad humana es pues sintética por la heterogeneidad entre razón y voluntad. La conciencia de la ley moral supone por tanto un juicio sintético *a priori* (*KpV*, A57; Ak V, 81; *GMS*, BA51 y nota al pie; Ak V, 32): la unidad de conciencia de la ley moral se añade sintéticamente y *a priori* a los fines de la voluntad humana.

Las representaciones de la razón aparecen pues en nuestra conciencia en la forma de leyes objetivas (*KpV*, A35; Ak V, 19). Para saber si una norma de conducta es conforme al deber, Kant toma como punto de partida las máximas que de hecho regulan habitualmente la conducta del individuo (*GMS*, BA51; Ak IV, 420–421). Una máxima es la norma subjetiva que sigue un individuo concreto ante una situación también concreta.

Para determinar si una máxima es conforme al deber moral, la cuestión clave es que el imperativo categórico determine su forma. El imperativo de la razón sólo puede exigir que la máxima cumpla el aspecto formal de la universalidad, que es la característica racional y por tanto objetiva de la representación de la norma. La relación del imperativo con las máximas de la voluntad, por tanto, es la siguiente: una máxima es moralmente válida si y sólo si puede adoptar una formulación universal, o sea, si puede ser válida para todo ser racional (*KpV*, A54; Ak V, 30; *GMS*, BA52; Ak IV, 421). La posibilidad de universalización de la máxima demuestra su racionalidad y se convierte así en el criterio de moralidad de la máxima. El único criterio es que se pueda querer que la acción exigida la hagan todos los seres racionales y precisamente por ello se quiere.

La universalidad de la norma, válida para todos los seres racionales, implica su necesidad (*GMS*, BA29; Ak IV, 408), ya que cualquier alternativa

que niegue el imperativo categórico responde a un interés particular porque está condicionada por las inclinaciones del individuo, por su naturaleza sensible y, por eso, cuando se quiere convertir en norma válida para todo ser racional, resulta en una contradicción (*GMS*, BA58; Ak IV, 424). Es decir, cualquier alternativa al imperativo categórico es imposible desde un punto de vista moral: debe hacerse la acción mandada por el deber, no hay una alternativa correcta moralmente. Por eso el imperativo es categórico. Y por eso también sólo es posible un único orden moral al margen de idiosincrasias individuales o grupales, con lo que la propuesta kantiana supera el subjetivismo relativista en la moral.

Por otro lado, obedecer el mandato de la ley moral no hace pasivo al sujeto, sino que aumenta su actividad. La voluntad del sujeto inicia espontáneamente una serie de fenómenos, y esto es posible porque actúa según su naturaleza inteligible, una posibilidad que ha dejado abierta la crítica de la razón pura en su solución a la antinomia de la libertad, pues la persona “que actúa se considera al mismo tiempo como noúmeno (como inteligencia pura en su existencia que no puede ser determinada según el tiempo)” (*KpV*, A206; Ak V, 114). Cuando actúa por lo que recibe de la naturaleza, las inclinaciones que conforman su carácter sensible, la persona se somete al orden natural, por lo que en este sentido es pasiva (*KpV*, A59; Ak V, 33).

Que el sujeto sea máximamente activo es por tanto una exigencia puramente racional que afirma la espontaneidad del sujeto frente a su dependencia de la sensibilidad, “pues la disminución de los obstáculos de una actividad es promoción de esa misma actividad” (*KpV*, A140; Ak V, 79). En este sentido, sólo merece respeto la actividad de la propia voluntad [*Tätigkeit eines Willens*], no el objeto de las inclinaciones (*GMS*, BA14; Ak IV, 400). Por todo ello, la razón exige la autonomía del sujeto individual como ser racional (*KpV*, A58; Ak V, 33). Le muestra lo a todas luces inconcebible: que puede actuar por encima de los deseos sensibles característicos de un ser finito, físicamente necesitado y dependiente, y hacerlo por el único motivo de la pura forma universal de la ley. Ésta es la expresión de la afirmación de la razón (*KpV*, A52; Ak V, 28) y, por tanto, la *ratio cognoscendi* de la libertad en sentido transcendental: “una ley incondicionada es simplemente la autoconciencia de una razón pura práctica, que coincide plenamente con el concepto positivo de la libertad” (*KpV*, A53; Ak V, 29). Esta presencia constatada de la ley racional en la conciencia moral no es un hecho empírico

sino un *factum a priori* de la conciencia, el único *factum* de la razón pura (*KpV*, A56; Ak V, 31) que anuncia a la conciencia que la razón es originalmente legisladora, por lo que merece respeto.

4. Los límites de la propuesta kantiana

Una vez presentada sucintamente la justificación de la validez moral en Kant, veamos cuáles son las limitaciones que encuentra Fichte. La validez última en la moral se justifica según Kant en el hecho *a priori* de la ley moral, una ley universal y necesaria, y por tanto objetiva. Este hecho significa que en la estructura de la conciencia moral se da la síntesis *a priori* entre una voluntad anclada en la finitud y una razón universal. En el imperativo hipotético, la razón simplemente ofrece los medios para conseguir lo deseado, medios que se siguen analíticamente del concepto del objeto deseado, de modo que la orden de la razón de seguir esos medios está implícita en el querer de la voluntad: la relación entre ambas es analítica. En el imperativo categórico, en cambio, el mandato de la razón no se sigue analíticamente del querer de la voluntad. De hecho, el deseo es a menudo contrario a tal mandato, de modo que hay una resistencia de la voluntad frente a la razón, lo que hace que la orden tome la forma de un constreñimiento de la razón sobre la voluntad que la obliga a actuar de cierta manera. Hay pues una diferencia entre las posiciones respectivas de la voluntad y de la razón, y su conexión es sintética. La descripción de esta estructura relacional es por tanto un juicio sintético *a priori*.

De acuerdo con la tarea de justificación de la validez que tiene la filosofía trascendental, cabe preguntarse cómo es posible esta síntesis *a priori*. Pero la única forma de deducir una síntesis *a priori* según Kant es por medio de un elemento mediador. En la filosofía teórica, la imaginación y sus esquemas permiten esta justificación de la síntesis entre intuición y concepto. Sin embargo, en el ámbito puramente inteligible de la ley moral, tal mediación queda excluida, pues claramente no hay intuición empírica ni pura, ni puede haber por tanto un esquematismo. La ley moral no puede justificarse más que en la constatación del *factum* como tal de su existencia en la conciencia moral. Esto es algo con lo que Fichte no se va a conformar. Tal como destaca Henrich, Fichte intenta encontrar una demostración [*Begründung*] tal que “si fuera convincente, daría a la teoría kantiana del respeto a la ley y del *factum* de la razón la justificación de la que carecen” (1982, p. 52). De hecho, Fichte

expresa su insatisfacción con la demostración kantiana en una temprana carta a Reinhold del 29 de agosto de 1795: “el *factum* de la ley moral, que tampoco puedo permitir que tenga validez sin deducción” (GA III/2, 385).

5. El sentido general de una deducción en la filosofía trascendental de Fichte
Según Fichte, para resolver la cuestión de la validez lo que se debe explicar es el sentimiento de necesidad de ciertas representaciones que se encuentran en la conciencia (GA I/4, 186; FW I, 422–423). La reflexión trascendental de Kant explica esta necesidad a partir de los elementos *a priori* de la conciencia (las intuiciones puras de espacio y tiempo, las categorías, etc.). Fichte considera que la explicación no puede detenerse en su descubrimiento y exposición, pues estos elementos son a su vez también aspectos necesarios de la conciencia y surge entonces la pregunta por su origen y fundamento. La genialidad de Kant los ha encontrado, pero su estatuto de elementos simplemente constatados por la reflexión revela una naturaleza fáctica, que no da cuenta de su necesidad. Según Fichte, esta limitación se observa por ejemplo en la forma poco rigurosa con la que Kant elabora su lista de las categorías (GA I/4, 230). Para Fichte, la necesidad debe explicarse por la pertenencia de estos elementos a un todo unitario o sistema completo a partir de principios que permitan entender en su desarrollo porqué son estos los elementos *a priori* y no otros. Así pues, la necesidad de lo establecido por la filosofía trascendental debe quedar justificada definitivamente en una exposición genética desde el principio del saber humano, un principio que es válido porque en él mismo encontramos el porqué de su certeza.

El sistema completo del saber humano es la Doctrina de la Ciencia. La certeza de las proposiciones que forman la Doctrina de la Ciencia se explica en la relación entre su contenido y su forma. En la proposición, el contenido es aquello de lo que se habla y la forma es aquello que se sabe de aquello de lo que se habla, es decir, la forma es la manifestación del contenido por medio de la proposición (GA I/2, 121; FW I, 49).

La validez del sistema depende de su certeza y la certeza es la adecuación completa del contenido con la forma: “se acepta que saber con certeza [*gewiss wissen*] no significa otra cosa que tener la intelección [*Einsicht*] de la inseparabilidad de un determinado contenido respecto a una determinada forma” (GA I/2, 123; FW I, 51).

Una proposición es cierta cuando, por un lado, la forma agota completamente el contenido, o sea, cuando no hay en el contenido nada más que lo que se sabe de él, y, por otro lado, cuando el contenido solo puede expresarse de esa forma, o sea, el contenido exige necesariamente esa forma y solo ésta para su manifestación. Cuando se cumplen ambas condiciones tenemos una unidad de sentido autosuficiente que goza de certeza absoluta e inmediata: un principio.

En el caso de la Doctrina de la Ciencia, el principio debe expresar la unidad de forma y contenido de todo posible saber (GA I/2, 120; FW I, 47–48). El principio no solo es cierto, sino que en él se comprende el porqué de la certeza en general. Fichte encuentra este principio absolutamente primero en el concepto del Yo: el fundamento absoluto de la validez del saber es la unidad subjetivo-objetiva o Yo (GA I/4, 275; FW I, 527). El contenido de este principio no es un hecho *a priori*. Fichte examina la naturaleza del proceso reflexivo y observa que la reflexión sobre el propio pensamiento consiste en la fijación de un contenido (la parte objetiva) que aparece en la conciencia en una forma determinada. Lo que se fija, por tanto, no es previamente algo estático sino una actividad, la propia actividad del Yo (la parte subjetiva). Esta actividad espiritual aparece pocas veces en la conciencia común, ya que en el pensar ordinario siempre queda oculta en su resultado: el hecho representado que es objeto del pensamiento en cuestión, tanto si es un hecho *a priori* como *a posteriori*. Por ejemplo, en la evidencia de la proposición $A=A$ en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, ejemplo de hecho *a priori* (GA I/2, 256; FW I, 92) o en el acto de pensar la pared o la mesa en la Doctrina de la Ciencia *nova methodo*, ejemplos *a posteriori* (GA I/4, 278; FW I, 531). A esta (auto)actividad originaria pre-reflexiva la llama Fichte *Tathandlung*.

Por lo tanto, el ponerse del Yo por él mismo es su actividad pura. El Yo se pone a sí mismo y es por sí mismo, gracias a su simple posición; y a la inversa, el Yo es, y pone su ser por medio de su simple ser. Es a la vez quien actúa y el producto de la acción: lo activo y lo que se produce por medio de la acción; acción [*Handlung*] y hecho [*Tat*] son uno y lo mismo; y por eso *Yo soy* expresa una autoactividad [*Tathandlung*] (GA I/2, 259; FW I, 96).

La actividad originaria es el fundamento de la conciencia y elimina el riesgo del retroceso infinito de la reflexión⁶ (GA I/4, 274–275; FW I, 526), lo que significa que esta actividad no está condicionada por nada más: pone incondicionalmente la estructura completa de contenido y forma sin suponer nada previo, de manera que contenido (‘ser’) y forma (‘para sí’) gozan de completa identidad. En ella se da así una unidad absoluta de sujeto y objeto que evita el efecto espejo de la reflexión causada por la distancia entre el observador y aquello observado, una inadecuación característica de la constatación de hechos. De esta forma, aunque a la conciencia del filósofo el Yo aparezca escindido entre sujeto y objeto, cada uno de ellos remite necesariamente al otro dada su identidad y unidad como actividad originaria. En el propio acto de reflexión aparecen el Yo-sujeto que reflexiona y el Yo-objeto sobre el que se reflexiona, pues es una acción que vuelve sobre sí misma. Con la palabra ‘yo’ designamos pues la actividad que sabe de sí misma inmediata y simplemente en su propio realizarse. Por eso en el principio del Yo se expresa una adecuación completa entre contenido y forma: el contenido (el ser de la actividad) se agota en la forma (es saber de sí misma) y viceversa (GA I/4, 216).

El resto de las proposiciones del sistema gozan de una certeza derivada o mediata, pues deben completar con ayuda externa la adecuación de su contenido y su forma, gracias a proposiciones superiores y en último término al principio del sistema (GA I/2, 121; FW I, 48), del cual se deriva la certeza del resto de proposiciones del sistema: “todas sus proposiciones se pueden reducir por medio de igualdades a una proposición” (*Züricher Vorlesungen*, GA IV/3, 25). El sistema se completa cuando se han desplegado deductivamente de forma necesaria las proposiciones que describen todas las propiedades esenciales del saber, es decir, los elementos *a priori* descubiertos por Kant (nota al pie, GA I/4, 230–231; FW I, 478–479). Estas propiedades son las condiciones para poder saber en general algo y están presentes en todas las manifestaciones del saber, o sea, en los diferentes saberes o ciencias.

La propuesta fichteana es original por la explicación de la validez en términos de actividad. Es por eso por lo que, en este contexto dinámico de fundamentación del saber, Fichte puede introducir conceptos como libertad o

⁶ Un riesgo que corren las teorías de la reflexión que toman el Yo como un contenido que escapa a todo saber. Su razonamiento viene a ser: cuando reflexionamos sobre el Yo, lo sabido es sabido por un Yo sobre el que cabe preguntarse nuevamente qué es ese Yo que reflexiona sobre la reflexión, y así *ad infinitum*.

necesidad como características de las actividades que son el fundamento explicativo de las ciencias. Por tanto, la Doctrina de la Ciencia aporta a los principios de las ciencias “lo necesario y la libertad en general” (GA I/2, 134; FW I, 63).

Es decir, el objeto de una ciencia permite que puedan iniciarse libremente en él diferentes cursos de acción; una vez iniciados, las acciones dejan de sentirse como libres. Fichte pone los ejemplos de la geometría y de las ciencias naturales. En el caso de un objeto geométrico, lo necesario para cualquier acción son el espacio y el punto; la libertad consiste en situar el punto donde se quiera y empezar a trazar líneas con él. Con estas acciones descubrimos las propiedades de las figuras geométricas de acuerdo con las condiciones que impone el espacio en su construcción.⁷ En el caso de las ciencias naturales, lo necesario es la naturaleza y lo libre es la actividad del científico, que toma la iniciativa y plantea preguntas a la naturaleza con sus experimentos (GA I/2, 136; FW I, 65).

6. La deducción de la ley moral en la *Ética* de Fichte

Por lo que respecta a la ética, el objeto de estudio es una nueva forma de conciencia, la conciencia moral, que se debe deducir también del sistema de la Doctrina de la Ciencia: se debe demostrar cómo el deber moral se deduce del principio del Yo. Con ello se demuestra su certeza y, por tanto, su validez. Como en el caso de las ciencias, la deducción culminará cuando se muestre satisfactoriamente la integración final entre libertad y necesidad de acuerdo con el sistema de la Doctrina de la Ciencia.

Ahora bien, este ámbito práctico del saber muestra diferencias importantes respecto al de las ciencias teóricas. La más remarcable es que su principio es completamente independiente de la experiencia y, por tanto, independiente tanto de la intuición pura como de la intuición empírica de la naturaleza. Según Fichte, sabemos del imperativo categórico porque tenemos

⁷ Por ejemplo, la verdad de enunciados como ‘el triángulo tiene tres lados’ viene dada por la conciencia de necesidad que sentimos cuando construimos una figura cerrada que debe tener exactamente tres ángulos y su construcción en el espacio sólo nos permite que tenga tres lados, pues cualquier otra alternativa nos resulta imposible de realizar. El espacio en geometría impone estos límites a nuestra actividad libre, en ella experimentamos esta necesidad y la validez del enunciado queda de este modo comprendida y justificada.

de él una intuición intelectual:⁸ “esta conciencia es indudablemente una conciencia inmediata, pero no sensible, es decir, precisamente lo que yo llamo intuición intelectual” (GA I/4, 225; FW I, 472) y “en la conciencia de esta ley [...] se basa la intuición de la autoactividad y de la libertad” (GA I/4, 219; FW I, 466). Para realizar su tarea, el filósofo cuenta precisamente con la intuición intelectual de la propia actividad del Yo (Stolzenberg, 1986, p. 135).

Llamo intuición intelectual a este intuirse a sí mismo atribuido al filósofo al efectuar el acto por el cual le surge el Yo. Es la conciencia inmediata de que actúo y de lo que hago; es aquello mediante lo cual sé alguna cosa porque la hago (GA I/4, 216–217; FW I, 463).

Con la ayuda de la intuición intelectual, el filósofo emprende una reflexión abstractiva que le permite aprehender las actividades puramente racionales del Yo, depuradas de todo elemento empírico y fijarlas en proposiciones así genéticamente justificadas: “una reflexión sobre aquello que se debe tomar como necesario, y una abstracción de todo lo que no le pertenece realmente” en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (GA I/2, 255; FW I, 91). En las *Lecciones sobre espíritu y letra* lo denomina Fichte la “atención” del filósofo:

El filósofo debe a voluntad, con conciencia y mediante la autoactividad [*Selbstthätigkeit*] de su espíritu rechazar una representación presente, debe abstraer; debe poner otra en su lugar, debe reflexionar. A todo este asunto se le llama ‘atención’ [*Aufmerksamkeit*] (GA II/3, 326).

El filósofo puede hacer esta aprehensión de las actividades de la conciencia en su propia conciencia moral. En el estudio de la conciencia moral se distinguen así dos niveles de conciencia: por un lado, el de la propia conciencia real del filósofo tomado como agente moral, y por otro, la conciencia del filósofo *qua* filósofo que reflexiona por medio de la intuición intelectual sobre el objeto de estudio que es su conciencia moral, y que fija lo que descubre mediante los conceptos técnicos propios de su disciplina. Con

⁸ Beiser (2002) hace una esclarecedora comparación entre los conceptos de intuición intelectual en Kant y en Fichte.

ello, el resultado de la deducción del filósofo es un constructo teórico del dinamismo de la conciencia a examen, cuya verificación exige que no aparezca en él nada que no se pueda encontrar en la conciencia real que es objeto de investigación, como deja claro en la *Ética*: “Logrando, por medio de una deducción, penetrar sus fundamentos, no obtenemos la fuerza de modificar algo en ella [...] La deducción no produce más que un conocimiento teórico” (GA I/5, 34–35; FW IV, 15). Una distinción que toma tintes dramáticos en el contexto de la polémica del ateísmo, como puede verse en el siguiente fragmento de resonancias wittgensteinianas en el escrito *Advertencias, respuestas, cuestiones*:

Nuestro pensamiento filosófico no significa nada, no tiene el mínimo contenido; sólo aquel pensamiento [de la conciencia real] pensado en este pensamiento [del filósofo] significa y tiene un contenido. Nuestro pensamiento filosófico es simplemente el instrumento que nos permite componer nuestra obra. Cuando la obra está terminada, el instrumento se arroja por inservible (GA II/3, 326).

Tras este previo metodológico, veamos pues cómo se desarrolla la deducción de la ley moral en la *Ética*. Fichte plantea como tarea descubrir las condiciones de posibilidad del principio moral. Este principio se manifiesta en la conciencia como la obligación [*Zunötigung*] de querer hacer algo, ante lo cual hay dos actitudes posibles: describir simplemente la esencia *a priori* del hecho, camino que ha seguido Kant, o preguntarse por el fundamento de esta forma de conciencia y desde él mostrar su génesis. Esta segunda empresa, más radical, es la que ha seguido Fichte: “[el hombre] no se satisface con el conocimiento fáctico, sino que exige uno genético; no solo quiere saber que hay en él tal obligación [moral], sino que quiere ver cómo surge” (GA I/5, 33; FW IV, 14). Se debe mostrar transcendentamente cómo el hecho de la obligación moral, innegable e inmediato para la conciencia real, se deduce del Yo. Para ello hay que encontrar primero el Yo en el querer: “Me encuentro a mí mismo, como a mí mismo, solo queriendo” (GA I/5, 37; FW IV, 18).

Como se trata del querer de una conciencia finita, se relaciona con algo diferente del Yo de acuerdo con el segundo principio del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*; se quiere algo concreto, un objeto determinado (GA I/5, 23–24; FW IV, 23). El querer presupone por tanto una relación con una alteridad dada por medio de la experiencia. Para deducir la

conciencia de obligación, el filósofo debe hacer abstracción de todo lo ajeno al Yo en el querer. Por medio de esta abstracción, la reflexión descubre que el querer en sí mismo es absoluto (GA I/5, 42; FW IV, 24–25), pues una vez separado de la representación de su objeto particular por medio de la reflexión abstractiva y fijada la atención en sí mismo, el filósofo descubre que el querer es necesariamente un “real autodeterminarse a sí mismo por sí mismo” (GA I/5, 40; FW IV, 22).

¿Cómo pensar adecuadamente esta estructura autorreferencial que encontramos en el acto de querer? Para aclarar este punto, Fichte pone el ejemplo de un mecanismo que también pensado en sí mismo parece actuar por sí mismo, pero que no consideraríamos que se autodetermina realmente: un resorte que responde mecánicamente según su disposición interna. Fichte concluye que no es suficiente pensar el querer sin una determinación externa a sí mismo: el querer no puede estar tampoco determinado internamente. Los actos volitivos no pueden ser el resultado de una estructura interna que está mecánicamente dispuesta para responder de una determinada manera. Solo podemos pensar el querer como autodeterminación libre de toda determinación mecánica tanto externa como interna, si atribuimos conciencia a su actividad, es decir, si aquello que lo determina es el pensamiento o inteligencia.

Fichte justifica esta conclusión porque la inteligencia es una actividad puramente ideal que califica como “agilidad interna” (GA I/5, 27; FW IV, 8; GA I/4, 279). Por eso, en la naturaleza del querer constatamos una diferencia fundamental respecto a cualquier actividad de tipo puramente físico. Pues el querer del ser humano es el querer de un Yo que sabe de sí mismo, y por tanto se sabe en el medio del pensamiento y está únicamente condicionado por el pensamiento.

Desde este punto de vista, el ámbito de la conciencia moral es el ámbito del querer (aspecto objetivo) y del pensamiento (aspecto subjetivo), ambos unificados en el concepto del Yo. Por medio del pensamiento, la conciencia moral goza de libre albedrío: cuando los instintos del cuerpo llegan a la conciencia se encuentran en el medio del pensamiento y en él toman la forma de simples inclinaciones naturales que no determinan al querer.

[El impulso] no puede impulsar con necesidad ni con coacción mecánica, puesto que el Yo en tanto que subjetivo [...] ha colocado su fuerza activa bajo el dominio del concepto, y el concepto no es determinable en absoluto por medio de un impulso ni por cualquier otra cosa parecida, sino sólo por sí mismo (GA I/5, 57; FW IV, 43).

Por lo tanto, no son impulsos que determinen internamente al agente moral como los engranajes que determinan al resorte. Simplemente lo limitan como elementos que el propio pensar no ha producido. Por eso, estas inclinaciones se caracterizan por el sentimiento, o sea, por la pasividad que acompaña a la representación de sus objetos. Una vez los instintos se encuentran en el medio del pensamiento libre como conceptos de un posible fin de la acción, se convierten en opciones para el querer. Cada opción es un pensamiento posible entre otros, que se puede querer o no, y en este último caso, dada la agilidad del pensamiento que le permite no quedar anclado en ninguno de ellos, siempre se tiene la posibilidad de dejar de pensar en él.

Fichte observa que este resultado, la conciencia de la absolutez del querer cuya razón de ser es el pensamiento, es el producto de la reflexión abstractiva artificialmente emprendida por el filósofo. Es él quien sabe de su realidad, no la conciencia real sometida a examen. El principio del Yo como saber de sí mismo exige que el propio sujeto o Yo real se haga un concepto de su autosuficiencia en el querer y en este contexto práctico, tal concepto es el concepto de un fin. Esto significa que el pensamiento debe poner espontáneamente la autoactividad como el fin propio del querer de un ser racional. De este modo, el querer es una tendencia hacia el fin último de la autoactividad, una “tendencia a la actividad espontánea por la actividad espontánea” (GA I/5, 45; FW IV, 29). El Yo real debe saber de esta tendencia, se la debe atribuir como suya. Por lo tanto, en el querer no sólo se encuentra al Yo entendido como autodeterminación real (*‘yo me encuentro a mí mismo’*), sino que además se atribuye esa su naturaleza a sí mismo en la forma del saber, es decir, se hace un concepto de sí mismo (*‘como mí mismo’*). La forma práctica que toma este saber es el concepto de un fin ideal para el querer de la conciencia real.

A pesar de su finitud, al hacerse un concepto de su autoactividad como fin, el Yo real toma conciencia de que es esencialmente libre y que su esencia no le viene dada, sino que es su propio producto. La conciencia a examen aparece, así, como libre y producto de sí misma: “Lo libre, en cuanto

inteligencia, precede con el concepto de su ser real al ser real, y en lo primero se halla el fundamento de lo segundo” (GA I/5, 51; FW IV, 36). Así queda clarificada la esencia humana en su dualidad unitaria de voluntad y pensamiento. Este concepto liberador mueve a la acción a la conciencia real y la consecuencia es que el ser racional es proyecto, lo que queda claro en el siguiente texto donde se hace explícito que su esencia consiste en hacerse real, o en terminología del *Fundamento*, en ponerse a sí mismo simplemente, posición que es la base de toda afirmación de realidad.

El ser racional, *considerado en cuanto tal*, es absoluto, autónomo, totalmente el fundamento de sí mismo. Originariamente, es decir, sin su intervención, no es absolutamente nada: lo que debe *llegar a ser* se lo ha de hacer él mismo mediante su propia acción (GA I/5, 62; FW IV, 50).

El poner espontáneo por parte del pensamiento del fin que exige en cada momento la autoactividad, con independencia de toda condición empírica de la situación, aparece en la conciencia categóricamente y con la certeza del principio del Yo. La forma que toma esta conciencia de la libertad propia de un ser finito es así la de un imperativo categórico, la de una ley (GA I/5, 65; FW IV, 54).

Cuando se dan las condiciones externas, el impulso hacia la autoactividad no se encuentra sólo en el Yo considerado objetivamente, como en el ejemplo del resorte.⁹ Como hemos visto, se lo hace suyo conscientemente: afecta al Yo en su totalidad, objetiva y subjetivamente. Objetivamente, el Yo aparece en el querer como tendencia a la autoactividad absoluta; subjetivamente, el Yo afirma una facultad absoluta, si bien indeterminada, para la actividad libre.¹⁰

⁹ En este contexto, resulta inevitable el símil entre el resorte y el cerebro humano. En un momento en el que la neurociencia aspira a capturar el yo o conciencia en una red neuronal como su trofeo más preciado, la reflexión fichteana que vincula necesariamente esta autoconciencia con la libertad abre el interrogante sobre cómo pueda pensarse el cerebro de un ser libre. Es legítimo preguntarse hasta qué punto puede la ciencia resolver este sublime enigma: ¿queda la cuestión de la libertad fuera del alcance de la ciencia, tal como afirma la filosofía trascendental? ¿O puede la materia realmente guardar la clave de esta cuestión en un misterioso mecanismo autorreferencial no determinista?

¹⁰ El sentido de esta indeterminación se aclara más adelante, cuando sobre el resultado de esta unidad subjetivo-objetiva Fichte explica que “[u]n querer es un paso absolutamente libre de la indeterminación a la determinación, con la conciencia de este paso” (GA I/5, 147; FW IV, 158). Y un poco más adelante añade: “la voluntad es siempre la facultad de escoger” (GA I/5, 149; FW IV, 159).

La tendencia, el perseverar en la realización del fin, es el elemento permanente en la conciencia que sirve de referencia para cualquier toma de decisión. La necesidad de la ley viene dada por la existencia de este elemento permanente e idéntico: el actuar categóricamente orientado en todo momento a la realización completa del ser por la actividad espontánea. La libertad viene dada por la afirmación de la facultad de decidirse por la autoactividad como fin ideal.

De esta manera, el concepto de fin en la ley es una llamada a la propia libertad como el único mandamiento coherente con el concepto de un ser que es finito y a la vez racional, y que se debe tener por libre, es decir, que se debe reconocer como Yo. Por otro lado, la tendencia esencial a realizar este fin último de la libertad da unidad a todos los actos y decisiones particulares de la voluntad de forma continua y coherente a lo largo de toda su existencia, lo que justifica su necesidad y permite superar el subjetivismo. En este concepto de necesidad práctica tenemos por tanto conciliadas la libertad con la necesidad, tal y como exige la Doctrina de la Ciencia.

El Yo práctico, a pesar de su finitud, se sabe Yo. Como hemos visto, para llegar a este autoconocimiento o autoconciencia práctica hay que decidirse conscientemente por la libertad y en esto consiste realizar el imperativo con total convicción. Pues es posible decidir no ser libre, es decir, decidir que se cede ante la ley natural (heteronomía), con lo cual se concede la primacía a la naturaleza (el No-Yo), y entonces la conciencia desconoce su propia racionalidad, o sea, qué significa ser un Yo, su autonomía [*Selbstständigkeit*]. Si bien está en todo momento ligada a la finitud, este saber la libera idealmente de lo finito, pues el fin de su querer no es nada material, sino la actividad completamente libre a la que tiende *ad infinitum*. La ley moral se expresa, así, como una exigencia de autonomía en la decisión. Podemos decir técnicamente que el filósofo no debe pensar la conciencia a examen únicamente como autodeterminación *en sí*, como en el caso del resorte, sino además *por* y *para sí*, producción ideal de su esencia real. La conciencia se ve así traspasada por un impulso [*Trieb*] hacia la identidad de querer y pensar. Esa identidad no es otra que la autoactividad que caracteriza el Yo y en ella radica su certeza.

Finalmente, se ha encontrado la forma en la que debe aparecer en la conciencia real el saber que es tendencia originaria hacia la autoactividad

absoluta: como un deber de autodeterminarse según el concepto de esta actividad espontánea.

Estamos obligados a pensar que debemos determinarnos con conciencia simplemente mediante conceptos, y, en concreto, conforme al concepto de la actividad espontánea absoluta; y este pensar es justamente la conciencia buscada, la de nuestra tendencia originaria a la actividad espontánea absoluta (GA I/5, 61; FW IV, 49).

Este deber expresa para la conciencia finita el concepto del Yo al que tiende en el ámbito moral. El Yo finito debe relacionarse con el No-Yo durante toda su existencia, pero a la vez debe esforzarse por mantenerse fiel a su esencia. Como destaca Jacinto Rivera de Rosales: “Desde ahí, la ley moral aparece como forma del acto de ser del Yo, de su acto de querer ser” (2005, p. 111).

Así se ha completado la deducción filosófica de la conciencia real inmediata de la obligación de hacer algo. Esto se ha conseguido, tal como se exigía, al vincular esta conciencia con el principio sistemático del Yo. Con este resultado se completa la deducción del deber moral en el sistema de la Doctrina de la Ciencia y queda explicada su validez:

En rigor, nuestra deducción está concluida. La verdadera finalidad última de la misma, como se sabía, era propiamente la de deducir como necesario, a partir del sistema de la razón en general, el pensamiento de que debemos actuar de una cierta manera (GA I/5, 61–62; FW IV, 50).

7. Reflexiones finales

El artículo ha expuesto la diferencia entre Kant y Fichte respecto al concepto de fundamentación trascendental del *a priori* en la moral. Para Fichte, la posición que se conforma con la descripción adecuada del hecho *a priori* de la ley moral resulta explicativamente insuficiente. La fundamentación debe tomar la forma de una deducción desde un principio superior, el Yo, y se completará cuando la conciencia del deber o imperativo categórico encuentre su lugar en el sistema de la Doctrina de la Ciencia, es decir, cuando la deducción consiga conciliar libertad y necesidad en este ámbito.

La teoría ética de Fichte presenta en la cuestión de la validez aún otra singularidad diferencial respecto al planteamiento de Kant.¹¹ La *Ética* de Fichte establece claramente el carácter necesario de la obligación moral en el sujeto, pero no encontramos una referencia explícita a su universalidad, es decir, a los otros seres racionales. En Kant, por ejemplo, la universalización de las máximas juega un papel destacado como criterio de su moralidad. Sin embargo, este criterio está ausente en los apartados primero y segundo de la *Ética* dedicados a la fundamentación de la validez moral, que son la base textual con la que hemos trabajado en nuestro artículo. Ausencia que también se extiende al apartado tercero dedicado a su aplicación.

En él aparece la primera concreción del imperativo categórico en vista a su aplicación. Esta es: “Actúa absolutamente conforme a tu convicción de tu deber” (GA I/5, 152; FW IV, 163). Su carácter categórico claramente indica que solo es posible lo mandado, no hay una alternativa moral válida. Fichte, más que referirse a la universalidad para todos los seres racionales, se refiere al dominio de situaciones análogas a una en particular en la que encontraría aplicación, sin una referencia a los otros seres racionales. Es válida en toda situación posible y por tanto goza de necesidad.

Como hemos visto, una vez deducida la ley moral en el sistema, se ha demostrado que tiene la evidencia del principio del Yo. Esto se manifiesta también en su aplicación: el sujeto debe considerarla evidente, válida sin excepciones, pues expresa la unidad subjetivo-objetiva que constituye la naturaleza del Yo.

Una convicción semejante [nos] pone en armonía con el Yo originario, y éste está por encima de todo tiempo y de toda modificación en el tiempo; por eso, en esta unificación, el yo empírico se eleva de igual modo por encima de todo cambio temporal, y se pone como absolutamente inmutable. De ahí la imperturbabilidad de la firme convicción (GA I/5, 158; FW IV, 169).

Así pues, la firmeza de la convicción es el criterio de moralidad de la máxima a considerar, una convicción que tiene su base en la ‘elevación del yo empírico’ al punto de vista atemporal del Yo originario. Ésta parece ser la

¹¹ Mi agradecimiento a los profesores Salvi Turró y Óscar Cubo por señalarme la problemática que expongo a continuación.

alternativa de Fichte al proceso de universalización de la máxima en Kant. De hecho, la única referencia a Kant que encontramos en este apartado no trata precisamente sobre la universalización de las máximas, sino que se refiere a un segundo criterio, el criterio de la apuesta,¹² cuyo papel se limita a facilitar la aplicación del primero mediante una prueba interior de la “firmeza de la convicción”:

Quien esté enteramente seguro de una cosa, ha de arriesgarse a la condenación eterna por esta certeza sobre apostar la vida futura al acierto en la decisión como prueba de convicción auténtica, y si él no fuera capaz de eso, delata con ello su incertidumbre (GA I/5, 157; FW IV, 168)

A partir de las consideraciones precedentes, es plausible concluir que en la exposición fichteana falta el aspecto de la universalización de las máximas. Se podría concluir que tal universalización ha quedado sustituida por la evidencia del Yo originario como criterio de validez. Otra hipótesis no descartable y complementaria: que Fichte creyera innecesaria la referencia a los otros seres racionales porque la habría considerado ya integrada en la teoría de la relación intersubjetiva que presenta en su filosofía del derecho natural, desarrollada antes de la *Ética*. En la ya mencionada carta a Reinhold, Fichte manifiesta su insatisfacción también sobre la falta de fundamentación del proceso de universalización de las máximas: “¿Por qué tendría que adoptar las máximas de una determinada esfera con la condición de que se puedan considerar universalmente válidas? A esto Kant no responde nada” (GA III/2, 385) y afirma que su justificación depende de la deducción de un concepto de intersubjetividad que implique su relación necesaria con la propia conciencia del agente, y una vez lograda tal justificación “resulta fácil la aplicación de estas proposiciones a la elaboración de un derecho natural” (GA III/2, 387). En cualesquiera de estos casos, parece claro que, en la cuestión sobre la validez en la moral, el desplazamiento desde la universalidad en Kant a la necesidad en Fichte abre un nuevo campo de investigación.

¹² Una referencia que ya encontramos en la propia *Crítica de la razón pura* (*KrV*, A824–825/B852–853; Ak III, 534). En el texto, Fichte se refiere explícitamente al desarrollo de este criterio en el último apartado (“Del hilo conductor de la conciencia moral en asuntos de fe”) de la obra de Kant “La religión dentro de los límites de la mera razón” (1793).

Referencias

Fuentes primarias

Fichte, J. G. (1964–2012). *Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1971). *Fichtes Werke*. Walter de Gruyter.

Fichte, J. G. (2005). *Ética*. Akal.

Kant, I. (1900–). *Kants Gesammelte Schriften Hrsg.* Vol. 1–22 Academia prusiana de las ciencias de Berlín, vol. 23 Academia alemana de las ciencias de Berlín, a partir del vol. 24, Academia alemana de las ciencias de Gotinga. Walter de Gruyter.

Kant, I. (1974). *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In *Werkausgabe*, vol. VII. Suhrkamp.

Fuentes secundarias

Allison, H. E. (2020). *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*. Cambridge University Press.

Beiser, F. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781 – 1801*. Harvard University Press.

Frank, M. (1997). *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Suhrkamp.

Henrich, D. (1967). *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Klosterman.

Henrich, D. (1973). Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. En *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (pp. 223–254). Kiepenheuer & Witsch.

Henrich, D. (1982) Ethik der Autonomie. En *Selbstverhältnisse* (pp. 6–56). Reclam.

Lauth, R. (1965). *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. Pustet Verlag.

Lauth, R. (1971). Genèse du *Fondement de toute la Doctrine de la Science* de Fichte. *Archives de Philosophie*, 34(1), 51–79.

Navarro, B. (1975) *El desarrollo fichteano del idealismo transcendental de Kant*. FCE.

Schönecker, D. (2013). Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61, 91–107.

Siemek, M. J. (1984). *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Meiner.

Stolzenberg, J. (1986). *Fichtes Begriff der intellektuelle Anschauung: die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*. Klett/Cotta.

Turró, S. (2019). *Fichte. De la conciencia al absoluto*. Aula de Humanidades/Unisalle.

Ware, O. (2014). Rethinking Kant's Fact of Reason. *Philosophers' Imprint*, 14(32), 1–21.

Wolff, M. (2009). Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57(4), 511–549.

Recibido: 26/02/2023

Aceptado: 19/05/2024



Sección monográfica

Introducción

LARA SCAGLIA, MATÍAS OROÑO¹

El objetivo de los artículos de este dossier es abordar el tema ‘Conocimiento, significado y lenguaje en Kant’. Esta cuestión puede ser profundizada desde diferentes perspectivas, entre otras, desde la teoría del conocimiento, la ontología, la ética y la estética. En este volumen, las autoras y los autores tratan algunos de esos posibles enfoques, con lo cual esperan contribuir al desarrollo de ciertos problemas de naturaleza semántica y teórica en la filosofía crítica de Kant.

Cabe destacar que los trabajos aquí presentados son el resultado de un workshop internacional que se realizó en mayo de 2023 en el marco del proyecto *Aspectos semánticos en la filosofía crítica de Immanuel Kant* (financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, Argentina).

En el primer texto, Josep Clusa examina el debate sobre el significado referencial del concepto de sustancia en Kant. En la *Crítica de la razón pura* y en otras obras como los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, hay consenso en que la categoría de sustancia posee un significado lógico (‘algo que es el sujeto último de la predicación’) y un significado objetivo (‘algo que es permanente’ o, en términos equivalentes, ‘algo que existe en todo tiempo’). Sin embargo, hay un debate acerca de qué clase de objeto, u objetos, se supone que deben satisfacer, en la experiencia, las condiciones por la conjunción de estos dos distintos significados. El autor dialoga con dos de las principales interpretaciones ofrecidas en la literatura sobre este tema: la de Peter Strawson, quien sostiene que únicamente la materia es la referencia de la sustancia, y la de Claudia Jáuregui (2021), quien considera que los objetos ordinarios particulares son también sustancias.

¹ Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. Contacto: lara.scaglia@filosoficas.unam.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7148-7456> / CONICET – Universidad de Buenos Aires. Contacto: matiasoro@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7963-1838>.

En “El significado y la función de ‘lo problemático’ en la distinción entre juicio y proposición”, Claudia Laos sostiene que la diferenciación que Kant establece entre juicios y proposiciones, en la *Lógica*, tiene su fundamento en la diferencia de origen modal entre juicios problemáticos y asertóricos. Si se toma en consideración que en la *Crítica de la razón pura* los juicios asertóricos se definen por el carácter ‘efectivamente real’ que conlleva su afirmación o negación, la pregunta que naturalmente surge es ¿cómo debe entenderse el significado de los juicios problemáticos en los que no es posible aseverar algo como realmente existente, siendo que, en la *Crítica de la razón pura*, Kant hace depender el sentido y la significación de un juicio, de que nos sean dadas intuiciones? Tomando en consideración la aproximación al tema de los juicios problemáticos de autores como Capozzi (2002) y Vanzo (2012), se da cuenta del significado y la función que cumple el concepto de lo problemático en relación con la búsqueda de la verdad y el descubrimiento del error en el pensamiento de Kant.

En “El significado objetivo de la categoría de necesidad en el criticismo de Kant”, Matías Oroño se propone delimitar el significado objetivo de la categoría de necesidad respecto de la significación objetiva del concepto puro de causalidad. Esta cuestión presenta cierta oscuridad, dado que parece haber un solapamiento entre los significados objetivos de ambas categorías, los cuales se desprenden respectivamente de la “Segunda Analogía de la experiencia” y del “Tercer postulado del pensar empírico en general” de la *KrV*. El autor emplea una estrategia argumentativa que consiste en subrayar que en el caso de la categoría de causalidad nos hallamos frente a una síntesis de estados objetivos, mientras que en el caso de la categoría de necesidad se efectúa lo que Kant denomina síntesis subjetiva, la cual tiene lugar entre un objeto ya constituido y la razón teórica en su uso empírico.

El objetivo del artículo de Pedro Stepanenko “Racionalidad transformativa en Kant: una defensa” es defender la atribución de una racionalidad transformativa a la concepción kantiana del ser humano. El autor dialoga con Mathew Boyle que distingue dos concepciones de la racionalidad: una ‘aditiva’, de acuerdo con la cual la razón se agrega a los poderes mentales que compartimos con los demás animales sin modificarlos, y una ‘transformativa’, conforme a la cual la razón los modifica sustancialmente. Colin McLean presenta tres objeciones en contra de atribuir la racionalidad transformativa a la filosofía de Kant, desde una perspectiva no-conceptualista

de la percepción. Stepanenko argumenta en contra de la posición no conceptualista, destacando que el conflicto entre motivos de la acción presupone una transformación radical de las causas sensibles y que la relación entre sensibilidad y entendimiento no debe entenderse sólo en términos causales.

En “Reason and Its *Bedürfnis*” Lara Scaglia sostiene que la noción de *Bedeutung* (significado, sentido) en Kant está estrictamente relacionada con la de *Bedürfnis* (exigencia) y que la primera puede entenderse mejor aclarando la segunda. Podemos reconocer que algo tiene un significado para nosotros, cuando nos habla, cuando responde a nuestra búsqueda de conocimiento (o de felicidad, paz, justicia, etc.). Tras una primera descripción de la exigencia de la razón en general, la autora se centra en sus dos direcciones para afirmar que esta tensión caracteriza a la razón y la hace local. Con esto se entiende que la razón, al tiempo que se esfuerza por alcanzar la totalidad, debe relacionarse y puede funcionar adecuadamente sólo dentro de un marco limitado. Es a partir de la cooperación de ambas direcciones de la exigencia de la razón que se desarrolla una dimensión de significado.

En el artículo “Objetividad y significado en los juicios analíticos”, Stefano Straulino se ocupa del significado de los juicios analíticos. Es una cuestión controvertida en cuanto si tales juicios se entienden exclusivamente en función de la relación de inclusión conceptual entre sujeto y predicado, debe sostenerse que no tratan sobre objetos y, por tanto, que no tienen significado. En este trabajo el autor muestra que los juicios analíticos sí tratan sobre objetos (el objeto en general) y que, si bien no tienen significado objetivo, se les debe asignar significado lógico.

Clara Zimmerman, en “On the Intuitive Value of Aesthetic Ideas: Pleasure and Knowledge in the *Critique of the Power of Judgment*” discute la distinción entre los juicios estéticos y los juicios de conocimiento, presente no solamente en la “Analítica de lo bello” de la tercera *Crítica* sino también en el marco de la teoría del genio. Kant define al genio como a aquel que posee el ‘principio vivificante del ánimo’ que —al movilizar nuestras facultades de conocimiento— exhibe ciertas representaciones de tipo intuitivo denominadas ‘ideas estéticas’. Estas últimas son intuiciones de la imaginación que dan lugar a mucho pensar, pero para las cuales ningún pensamiento particular resulta adecuado. En este sentido, luego de analizar los cuatro momentos del juicio de gusto puro, Zimmerman se propone

desarrollar la noción de ‘idea estética’ en el marco de la teoría kantiana, apoyándose en algunas de las interpretaciones más recientes sobre este tema. La última parte del artículo se ocupa de demostrar que —a pesar de que los juicios de gusto no son juicios de conocimiento— la tercera *Crítica* presenta elementos importantes para evaluar en qué medida los juicios estéticos pueden contribuir a nuestro conocimiento.

Con esta contribución colectiva, nos sumamos a la celebración del tricentenario del nacimiento de Kant y esperamos dar la ocasión para estimular la investigación y el diálogo entre lectoras y lectores de Kant sobre los temas aquí tratados.

Recibido: 22/5/24

Aceptado: 24/5/24

On the Semantics of Kant's Concept of Substance

JOSEP CLUSA¹

Abstract

This paper examines the debate about the referential meaning of Kant's concept of substance. In the *Critique of Pure Reason* and other works such as the *Metaphysical Foundations of Natural Science*, the category or concept of substance appears quite uncontroversially to have both a logical meaning (by which it means roughly 'a thing that is the ultimate subject of predication') and an objective meaning (by which it means roughly 'a thing that is permanent', or, equivalently, 'a thing existing at all times'). However, it is highly contested what kind of object, or objects, are supposed to meet, in experience, the criteria imposed by the conjunction of these two distinct meanings. I discuss two examples of the main interpretations to be found in the literature: Peter Strawson (2000), who contends that the reference of substance is only matter, and Claudia Jáuregui (2021), who also includes ordinary particular objects as substances. I scrutinize their fit with some of the textual evidence, primarily from the First Analogy of Experience, and finally reject Jáuregui's interpretation as implying a kind of mereological essentialism about particular objects.

Keywords: substance, meaning, matter, ordinary objects, First Analogy of Experience.

Sobre la semántica del concepto kantiano de sustancia

Resumen

Este artículo examina el debate sobre el significado referencial del concepto de sustancia en Kant. En la *Crítica de la razón pura* y en otras obras como los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, hay consenso en que la categoría o concepto de sustancia posee tanto un significado lógico (por el que significa aproximadamente 'algo que es el sujeto último de la predicación') como un significado objetivo (por el que significa aproximadamente 'algo que es permanente' o, en términos equivalentes, 'algo que existe en todo tiempo'). Sin embargo, hay un debate acerca de qué clase de objeto, u objetos, se supone que deben satisfacer, en la experiencia, las condiciones exigidas por la conjunción de estos dos distintos significados. En el *paper*, discuto dos ejemplos de las principales interpretaciones ofrecidas en la literatura: la de Peter Strawson, 2000, quien sostiene

¹ Ph.D. from Universitat Autònoma de Barcelona. Academic Visitor at the Humboldt-Universität zu Berlin. Contact: josepclusa@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1931-8716>.

que únicamente la materia es la referencia de la sustancia, y la de Claudia Jáuregui, 2021, quien considera que los objetos ordinarios particulares son también sustancias. Examinó los argumentos de ambos autores a la luz de una parte de la evidencia textual, sobre todo de la Primera Analogía de la Experiencia, y concluyo rechazando la interpretación de Jáuregui por implicar una especie de esencialismo mereológico sobre los objetos particulares.

Palabras clave: sustancia, significado, materia, objetos ordinarios, Primera Analogía de la Experiencia.

1. Introduction

In the literature on Kant's concept of substance, one sooner or later encounters a distinction between two different meanings of substance (Hahmann, 2010; Hall, 2011; van Cleve, 1999). According to the first, substance is simply a thing that possesses qualities, more technically, a subject of (different) predicates. Using Kant's terminology, we may refer to this as the *logical* meaning of substance. According to the second meaning, however, substance is defined with the help of a purely temporal notion, namely *permanence*. By this word (also, *persistence*; in German, *Beharrlichkeit*), Kant denotes existence at all times ("ein Dasein zu aller Zeit", A242/B300; cf. also A185/B228–229), including hence time past, time present, and time future. In this very robust sense, substance is something that can be neither created nor destroyed. Again using Kant's terminology, we may call this second meaning the *objective* meaning of substance.²

Jonathan Bennet (2006), the first to distinguish between these two meanings of substance, found the distinction not only in Kant's work but in the whole philosophical tradition from Aristotle downwards (see also the references in van Cleve, 1999). To name but one example, Spinoza combined the two meanings straightforwardly: he conceived God, or Nature, first, as a subject of infinite attributes, and second, as an eternal and indestructible being. However, even if philosophers may choose to fuse the logical and objective meanings of substance, they should be under no illusion that the two meanings are wholly distinct and must therefore be kept separate. Kant

² See Oroño (2022) for a helpful discussion about the differences between the logical and objective meanings of categories in general.

himself, as Bennet observes, was well aware of it, as is made clear by various passages of the *Critique of Pure Reason*.

Let us take a look at a couple of them. The first comes from the Schematism chapter: “if one leaves out the sensible determination of permanence, substance would signify nothing more than a something [*ein Etwas*] that can be thought as a subject (without being a predicate of something else)” (*KrV*, A147/B186).³ The second comes from the chapter on Phenomena and Noumena:

If I leave out permanence (which is existence at all times), then nothing is left in my concept of substance except the logical representation of the subject, which I try to realize by representing to myself something that can occur solely as subject (without being a predicate of anything) (*KrV*, A242–243/B300–301).

Here, Kant can be understood as urging us to perform a kind of mental experiment by which we succeed in disentangling the two meanings of substance. From the complete concept of substance, as it were, we are first told to *remove* permanence (referred to as a “sensible determination”, and defined explicitly, at least in the second quotation, as “existence at all times”). Next, after this removal or abstraction step, Kant invites us to contemplate all that we are left with: the mere representation of ‘a something’ [*ein Etwas*] which can *only* be a subject and *never* a predicate. Kant complains that this representation, which he labels as logical, is by itself useless: “Now out of this representation I can make nothing, as it shows me nothing at all about what determinations the thing [*das Ding*] that is to count as such a first subject is to have” (*KrV*, A147/B186–187).

But then it is not only the case that I do not even know of any conditions under which this logical preeminence can be attributed to any sort of thing; it is also the case that absolutely nothing further is to be made of it, and not even the least consequence is to be drawn from it, because by its means no object whatever of the

³ I quote from Guyer's and Wood's translation (in Kant, 1998). Here and elsewhere, I have modified it slightly for the sake of terminological consistency, using *permanence* instead of its synonym *persistence* as a translation of *Beharrlichkeit*. References to Kant's *Critique of Pure Reason* use the A (first edition) and/or B (second edition) pagination; references to other works, volume and page number of the Academy Edition (Kant, 1990–).

use of this concept is determined, and one therefore does not even know whether the latter means anything at all (*KrV*, A243/B301).

I think from these passages it quite clearly emerges that, for Kant, the complete concept of substance necessarily includes both a logical and an objective component. Although this is disputed in the literature by some authors (such as Ameriks, 2000, or Langton, 1998, who argue that the objective meaning is not compatible with the logical one), I take it to be the general consensus (Guyer, 1987; Paton, 1936; Rosenberg, 2005; van Cleve, 1999) that the concept of substance can only attain its full semantic weight if permanence is added to, or combined with, the pure logical notion of something only being a subject, and never a predicate (for an overview of the literature on that point, see Oberst, 2017).

Without this addition of the temporal notion (or 'schema'), the category or pure concept of substance would not lack meaning altogether—since it would still possess *logical* meaning—but it would certainly lack what Kant terms *Sinn und Bedeutung* (*KrV*, A156/B195), which we may translate loosely as 'sense and reference'.⁴

This brief summary of the different meanings of substance does not, I believe, raise any deeply controversial issues. However, one question remains highly disputed in the scholarly debate about substance. What is the exact *reference* of substance? In other words, what kind of object, or objects in experience, are supposed to meet in experience the conditions demanded by (the combination of) the logical and objective meanings of substance? Framing this question further in semantical terms, I will call this question one about the *referential* meaning of substance.

Now, the Kantian texts seem to make room for *different* kinds of objects satisfying the concept of substance, and hence allow—to put it slightly frivolously—for *substantially* different interpretations. In the remainder of my paper, I will therefore first present (section 2) two examples of the main interpretations available in the literature. One associates the reference of substance exclusively with matter (see Hahmann, 2009, 2010; Strawson,

⁴ Kant seems to use *Sinn* and *Bedeutung* more or less interchangeably, but when both terms are used in conjunction in the expression *Sinn und Bedeutung*, they seem to come down to what I have called the complete concept of substance, or what Kant describes as 'the objective reality of concepts'. For a comparison between Kants' terminological uses of *Sinn* and *Bedeutung* and Frege's see Nolan (1979).

2000); the other also identifies substance with empirical or 'ordinary particular objects' (Jáuregui, 2021).

In the next section (section 3), I will then examine some passages from the First Analogy of Experience to see which interpretation fits better with this text (the *locus classicus* of Kant's discussion of substance), and in particular, with the new 'Proof' of the 'Principle of Permanence' in the B-Edition. I will argue that, although there is good textual evidence on both sides, the Strawsonian interpretation is to be preferred on systematic grounds. Finally (section 4) I will briefly discuss an intriguing problem raised by Jáuregui's interpretation: the question of whether ordinary particular objects are identical to their constituent material parts. Jáuregui argues that they are, suggesting that ordinary particular objects, despite appearances, hold the status of absolutely permanent substances. I will challenge Jáuregui's view, objecting that it leads to an implausible conception of ordinary particular objects, one that commits her to mereological essentialism.

2. The Referential Meaning of Substance: Matter *or* Ordinary Particular Objects?

Let us begin with the first interpretation, championed by authors like Andree Hahmann (2009, 2010) or Peter Strawson (2000). According to them, the referential meaning or reference of substance is, and can only be, matter [*Materie*]. In other words: strictly speaking, only matter, defined by Kant as "the movable in space [...] insofar as it itself possesses a moving force" (*OP*, AA 21: 491) or as "the *movable* in space, insofar as it *fills a space*" (*MAN*, AA 04: 496), is substance; ordinary particular objects are thus excluded from this status.

This interpretation comes in two versions. In strong, monist versions, the only object referred to by 'substance' is the whole of matter, or "all matter" (Hahmann, 2009, p. 192; Sans, 2005, p. 59; Strawson, 2000, p. 270). According to this, there would only be "One Big Substance" (as Hannah puts it [2006, p. 392ff.]). In a weaker, pluralist reading, however, any of the parts into which matter can be divided counts as substance as well (this I take to be the view of Buroker [2006] and Melnick [1973]). For such a view, there

would be, as it were, Infinitely Many Substances, as for Kant, no part of matter is ultimately indivisible.⁵

One passage that supports the reading of substance as matter, in both monist and pluralist versions, stems from the *Metaphysical Foundations of Natural Science*. There Kant writes:

The concept of substance means the ultimate subject of existence, that is, that which does not itself belong in turn to the existence of another merely as a predicate. Now matter is the subject of everything that may be counted as belonging to the existence of things. [...] Thus matter, as the movable in space, is the substance therein. But all parts of matter must likewise be called substances, and thus themselves matter in turn, insofar as one can say of them that they are themselves subjects, and not merely predicates of other matters (*MAN*, AA 04: 503; Kant, 2012).

Notice that the first sentence (“substance means the ultimate subject of existence”) is merely a restatement of what Kant, following the Aristotelian tradition, takes to be the *logical* meaning of substance. After this, we might have expected Kant to go on mentioning the next necessary (and objective) component of this concept: permanence. Instead, Kant proceeds to identify straightaway what we have called the referential meaning of substance, namely matter. About this matter, this passage says only that it is “the movable in space”, and likewise, that it is “[the] substance therein [*sc.* in space]”, but again without any mention of or hint at permanence. However, as we shall see later,⁶ Kant thinks indeed that matter *is* sempiternal, claiming at one point that “we do not have [...] anything *permanent* on which we could base the concept of a substance, as intuition, except merely matter” (see *KrV*, B278).

According to the second interpretation, defended recently by Claudia Jáuregui (2021), the referential meaning of substance should not be restricted to matter. It should include ordinary particular objects of our experience as well, that is, individual physical objects like tables, chairs, stones, or pieces of paper. One should be mindful, however, that Jáuregui is not suggesting that substance has two different *referential* meanings, compatible at the same time—say, on the one hand matter, and on the other hand ordinary particular

⁵ See for instance the rejection of the thesis of the Second Antinomy.

⁶ As we shall see in section 3 discussing the ‘combustion of wood’ example.

objects. Her point is rather the opposite: parts of matter and ordinary objects are, in her view, *identical*; in other words, ordinary objects are nothing but parts of matter. I quote one passage of her paper: “The objects of our everyday experience are parts of matter, and those parts are as substantial as matter itself, and must be absolutely permanent” “[L]os objetos de nuestra experiencia cotidiana son partes de la materia, y esas partes son tan sustanciales como la materia misma y han de permanecer de un modo absoluto”] (Jáuregui, 2021, p. 24, a. trans.).

Thus, if I understand it correctly, Jáuregui's argument runs something like this:

- i) All ordinary particular objects⁷ are parts of matter.
- ii) All parts of matter are substances.
- iii) Therefore, all ordinary particular objects are substances.

Let us pause for a moment to look at each of these propositions. The second premise is hardly contentious. I have quoted the text of the *Metaphysical Foundations of Natural Science*, in which Kant himself states that “all parts of matter must likewise be called substances” (*MAN*, 04: 503). Even interpreters with monist leanings, like Strawson, allow for parts of matter—divisible out of the totality of matter—to be called by the name ‘substances’ (although, as a matter of fact, only in a rather condescending, secondary and ‘courtesy’ sense, *cf.* Strawson, 2000).

The conclusion of Jáuregui's argument—that ordinary objects are substances—can also claim some strong independent textual evidence in its favour. For instance, in the Proof of the Third Analogy, Kant appears to treat *ordinary* particular objects (although of a peculiarly large size, as we shall see in a moment) as if they were downright paradigms of substance. Thus, to illustrate the principle that substances coexisting in time stand in causal interaction with each other, he chooses the Moon and the Earth as examples:

⁷ Besides “objects of our everyday experience” [“objetos de nuestra experiencia cotidiana”], Jáuregui also uses the locution “particular objects” [“objetos particulares”] (2021, p. 24–25), so no harm will follow, I think, from using ‘ordinary particular objects’ to mean roughly the same.

Things are *simultaneous* if in empirical intuition the perception of one can follow the perception of the other *reciprocally*, and vice versa (which in the temporal sequence of appearances, as has been shown in the case of the second principle, cannot happen). Thus I can direct my perception first to the Moon and subsequently to the Earth, or, conversely, first to the Earth and then subsequently to the Moon, and on this account, since the perception of these objects can follow reciprocally each other, I say that they exist simultaneously (*KrV*, B256–257).

The first premise, however—that ordinary objects are parts of matter—is highly contested. Many authors deny it (Sans, 2000; Tetens, 2006; Thöle, 2011) on the grounds that ordinary objects are only made of, or composed of, matter. We can find a clear example of this view in Strawson's article "Kant on Substance". There he writes: "Kant's doctrine regarding ordinary composite material objects is not that they are, strictly speaking, substances, but rather that they are (adjectivally) substantial, i.e. composed of substance or matter" (Strawson, 2000, p. 269). Ordinary objects, as it turns out, do not fulfill the criteria imposed by the two meanings of substance, which, when conjoined, yield what we identified earlier as the complete concept of substance. First, ordinary particular objects, such as an individual man, or an individual horse (the typical examples of substance given by Aristotle in his writing *Categories*),⁸ do not seem to satisfy the logical criterion of *always* being a subject, and *never* a predicate. This is presumably because we could say something like 'this portion of matter is Socrates', thus turning this individual man into a predicate (see van Cleve, 1999). Next, ordinary objects do not seem either to satisfy the objective criterion of being permanent, that is, of existing at all times. (As is well known, all men are mortal, and Socrates is, well, a man).

I quote Strawson again:

Kant, though he would of course admit that such ordinary individuals as Alexander and Bucephalus can be, and are, represented as subjects of predication, must hold that they are not *irreducibly* such, but can rather be thought of as mere determinations of something else; he must hold that if he is to be faithful *both* to his formal criterion of substance *and* to the view that, in the field of phenomena, i.e. in

⁸ "Substance [...] in the primary sense of the term [...] is that which can be neither predicated of a subject nor found in a subject, for example a particular man (ὁ τις ἄνθρωπος) or a particular horse (ὁ τις ἵππος)" (Aristoteles, *Cat.* 2a. 11–13; 1938, a. minor modifications on translation).

the field of the only significant application of the concept (category) only what is permanent is to count as substance. For it is clear that such ordinary individuals as Alexander and Bucephalus and lumps of rock are not permanent, but do come into and go out of existence (2000, p. 271).

One might want to raise two objections to Strawson's denial that ordinary objects can be substances. The first is on textual grounds. If Alexander and his horse are not proper Kantian substances, it seems to follow that neither the Earth nor the Moon can be, which contradicts the passage from the Third Analogy just quoted above. The second objection is more systematic, and is made by Jáuregui (2021) in his interesting reply to this line of argument. The thrust of it is to reaffirm that ordinary objects *are* parts of matter (identical to parts of matter), not merely composed of matter. Insofar as they are parcels of matter, as it were, they are genuine substances.

Jáuregui's view, which, as far as I can see, resembles mereological essentialism about ordinary objects in contemporary metaphysics—the view that “whatever parts a thing has, it has essentially or necessarily” (Loux and Crisp, 2017, pp. 243–245), deserves a separate discussion. But before examining it more closely, I propose to have a fresh look at what is arguably Kant's most important text about substance, the First Analogy of Experience. Perhaps this will put us in a better position to understand what the reference of substance ultimately is.

3. The First Analogy of Experience: Change, Alteration, and the *Sempiternity* of Substance

The formula of the First Analogy of Experience, in the A-version, reads as follows: “All appearances contain that which is permanent (substance) as the object itself [*der Gegenstand selbst*], and that which can change as its mere determination, i.e., a way in which the object exists” (*KrV*, A182). In this first formula, as many commentators since Bennet (2006) have noted, the two meanings of substance—logical and objective—are present at the same time. Kant describes substance, on the one hand, as an object [*Gegenstand*] possessing a determination [*Bestimmung*]. This determination (which we could also describe as an *accident*, *property*, or *attribute*) is, in turn, defined as a mode, or way [*eine Art*], in which the object exists. These characterizations correspond closely to the logical meaning of substance. Yet

Kant also describes substance, on the other hand, as the permanent or persistent [*das Beharrliche*], in contrast to the transitory or changeable [*das Wandelbare*]. This latter characterization corresponds closely enough to the objective meaning of substance. Both meanings, however, are presented in combination: as it turns out, the permanent *is* the object, and the transitory or changeable, its determination.⁹

Now there are two approaches for fleshing out, as it were, the reference of substance in this formula. One is to illustrate it with commonsensical examples. A leaf of a tree turns from green to yellow; what changes are the colours, but the leaf itself doesn't change, it persists (*cf.* van Cleve, 1999). A car gets a new wheel; the wheel is changed, but the car remains the same. Water freezes; the state of the water changes, but water itself does not thereby disappear.¹⁰ From these examples, we might conclude that ordinary objects are substances. However, these examples seem, on closer inspection, to conflict squarely with the strict definition of permanence given by Kant. Permanence is, for Kant, not relative (existence for *some* particular stretch of time, however long that stretch may be) but absolute. It is existence at all times, in one word, *sempiternitas*.¹¹ Measured against this standard, the

⁹ It is true that in the formula of the B-Edition (“In all changes of appearances substance is permanent [*beharrt*], and its quantum is neither increased nor diminished in nature”) this combination of meanings has disappeared, and only the second sense of substance (‘substance as the permanent’) is mentioned. However, this does not need to imply a contradiction with the A-Edition formula, as suggested by Hall (2011) and others. For a sustained argument against a contradiction between the formulas see Hahmann (2010).

¹⁰ For a version of this example, used however to illustrate the category of causality, see *KrV*, B162–163.

¹¹ In the First Analogy at least, the closest Kant comes to employing the word ‘sempiternity’ (the word used in the anglophone Kant scholarship following the lead of Bennet) occurs within the paraphrase of the principle of substance as “[the principle of] sempiternal existence [*immerwährendes Dasein*] of the proper subject in the appearances” (*KrV*, A185/B228) (Guyer and Wood translate *immerwährend* as ‘everlasting’). In the *Opus Postumum*, however, the word appears explicitly: “Sempiternitas ist necessitas phaenomenon” (*OP*, AA 21: 584). The German word used by Kant himself for the Latin *sempiternitas* is ‘alldauernd’ (*OP*, AA 21: 584). Another useful passage that sheds light on the meaning of sempiternity stems from §29 of the Inaugural Dissertation: “*Nam mundus hic, quanquam contingenter existens, est sempiternus, h. e. omni tempori simultaneus, ut ideo tempus aliquod fuisse, quo non exstiterit, perperam asseratur*” [“For, although this world exists contingently, it is sempiternal, that is to say, it is simultaneous with every time, so that it would, therefore, be wrong to assert that there had been a time at which it did not exist”] (*MSI*, AA 2: 417; Kant, 1992, p. 413; I have substituted the more etymological ‘sempiternal’ for Walford’s more idiomatic ‘everlasting’). Although the context is different—sempiternity is applied here to *mundus* and not to *substantia*—it can be seen that already at this stage of Kant’s thinking, ‘sempiternity’ (permanence) is defined as existence “simultaneous with every time” (*omni tempori simultaneus*), another way to say: existence at all times. Finally, a note might be in order about the difference between the meanings of ‘eternity’ and ‘sempiternity’. Sometimes *sempiternity* is defined so as to apply to entities that will go on existing for all time future, but which, however, were created by God in the past (this applies for example in Catholic Theology to *angels*). In contrast, *eternity* would be the wider concept, applying to an entity that existed always in the past, exists

temporal careers of leaves, cars, and water molecules are by far too short-lived.

We find a clear-cut statement of the sempiternity of substance in one of the many glosses that follow the Proof of the First Analogy:

[W]e can grant an appearance the name of substance only if we presuppose its existence at all time [*ihr Dasein zu aller Zeit*], which is not even perfectly expressed through the word 'permanence' since this pertains more to future time. Nevertheless the inner necessity of being permanent [*zu beharren*] is inseparably connected with the necessity of always having existed, and the expression may therefore stand (*KrV*, A185–186/B228–229).

The second approach that can be taken to illustrate the formula of the First Analogy in the A-Edition (recall: "All appearances contain that which is permanent (substance) as the object, and that which can change as its mere determination, i.e., a way in which the object exists" [*KrV*, A182]) avoids using common-sensical examples. Instead, it uses examples that presuppose a certain scientific view of ordinary particular objects—namely, the view that they are made up of matter. One such example is provided by Kant himself in the First Analogy:

A philosopher was asked: How much does the smoke weigh? He replied: If you take away from the weight of the wood that was burnt the weight of the ashes that are left over, you will have the weight of the smoke. He thus assumed as incontrovertible that even in fire the matter (substance) never disappears but rather only suffers an alteration in its form (*KrV*, A185/B228).

In this example, probably inspired by Lavoisier's principle of conservation of mass (Allison, 2010), substance is equated to matter. In contrast, the ordinary objects involved—the piece of wood before combustion and, subsequently, the ashes and the smoke—are presented not as substances,

now, and will exist in the future, that is, a being that exists at all times (again for Catholic Theology, in this case, God). Kant's use of sempiternity differs from this. He seems to be aware of it, since he points out that he will be using the word 'permanence' *although* "the word 'permanence' pertains more to future time" ["das Wort Beharrlichkeit geht mehr auf künftige Zeit"] (see *KrV*, A185–186/B228/229), and hence does not express perfectly his own thought that substance exists at *all* times, including also the whole past (*KrV*, A185–186/B228/229).

but quite on the contrary, as mere manifestations or accidents of substance. In other words, they are instances of the different *forms* that matter can take (cf. the expression “suffers an alteration in its form”, for German “die Form derselben [*sc.* der Materie] [erleidet] eine Abänderung”). Thus, the example of the burning wood provides good *prima facie* textual evidence for the need to exclude ordinary objects from being genuine substances.¹²

This impression is strengthened if we take into consideration how Kant defines two key terms used in the First Analogy: *change* and *alteration*. According to Kant's definition, change [*Wechsel*] implies a change in existence itself. If something changes, then it either comes into existence or goes out of existence; it arises or perishes. On the other hand, according to Kant's definition, alteration [*Veränderung*] it's not a change in existence but only a modification in the way, or mode, in which an object exists. The passage where this distinction occurs is the following:

Alteration is a way of existing that succeeds another way of existing of the very same object. Hence everything that is altered is *lasting* [*bleibend*], and only its *state changes*. Thus since this change concerns only the determinations that can cease or begin, we can say, in an expression that seems somewhat paradoxical, that only what is permanent (the substance) is altered, while that which is changeable does not suffer any alteration but rather a change, since some determinations cease and others begin (*KrV*, A187/B230–231)

We may sum up this view by saying that change [*Wechsel*] is existence-change (cf. Bennet, 2006), whereas alteration [*Veränderung*] is a replacement of properties in the course of time, that is, a replacement of old properties by new ones in one and the same object.

Now, given these definitions, it seems fair to say that ordinary particular things, at some point or another in time, experience a *Wechsel*, an existence-change. Because, for all we can observe or know, they come into existence and also pass away. This includes not only leaves of trees but also the Earth, the Sun or even, according to the current cosmological theories, all

¹² I say *prima facie* because as noted earlier, there are passages (the Third Analogy for instance) where Kant clearly seems to identify ordinary particular objects with substances. In other words, the textual evidence on this point seems to be conflicting.

atomic elements. Hence, it would be simply a mistake to assume that these objects are substantial.

Claudia Jáuregui would likely disagree with this argument. In her paper, she argues that the coming into being and going out of existence of ordinary objects are only apparent. I quote again from her paper: “Everyday experience confirms the thesis of the absolute permanence of particular objects. They therefore have a proper substantial character. Its relative permanence is only apparent” [“La experiencia cotidiana confirma la tesis de la absoluta permanencia de los objetos particulares. Ellos poseen pues un carácter propiamente sustancial. Su permanencia relativa es solo aparente”] (2021, p. 26).

Jáuregui provides an independent argument to explain why it only *appears* that particular objects are relatively permanent, whereas, in fact, they are absolutely permanent. But before delving into it, we might want to know why, for Kant, substances *must* be absolutely permanent in the first place. For that, let us take a look at the Proof of the First Analogy in the B-Version.

All appearances are in time, in which, as substratum (as permanent form of inner intuition), both *simultaneity* as well as *succession* can alone be represented. The time, therefore, in which all change of appearances is to be thought, lasts and does not change; since it is that in which succession or simultaneity can be represented only as determinations of it. Now time cannot be perceived by itself. Consequently, it is in the objects of perception, i.e., the appearances, that the substratum must be encountered that represents time in general and in which all change or simultaneity can be perceived in apprehension through the relation of the appearances to it (*KrV*, B224/225).

This passage is notoriously difficult (prompting some interpreters to confess their bafflement at it, for instance van Cleve, 1999 [*cf.* Bennet, 2006]). However, I take Kant to be making an analogy between time and substance. Just as time is the substratum of all change of appearances that we perceive in inner sense, so must substance act as the object underlying all changes that we perceive in outer sense. By the same token, just as time itself *can't* change (if it is to be the underlying object of all change in inner sense), neither can substance change (if it is to be the substratum of all changes of

appearances in outer sense).¹³ The conclusion of the argument is that, in order to make possible the perception of change in outer sense, substance must be supposed to always remain the same [*bleibt immer [die]selbe*]:

Consequently, that which is permanent, in relation to which alone all temporal relations of appearances can be determined, is substance in the appearance, i.e., the real in the appearance, which as the substratum of all change always remains the same. Since this, therefore, cannot change in existence [*im Dasein nicht wechseln kann*], its quantum in nature can also be neither increased nor diminished (*KrV*, B225).

One step in the argument leading to this conclusion is especially relevant to our leading question (What is the reference of substance?). This is the premise that “time itself cannot be perceived”. This premise is offered by Kant as a reason to look, in the next step, “in the objects of perception” [*in den Gegenständen der Wahrnehmung*] for something that, being perceptible, can serve as a representative or proxy of time in experience. In one word, from the impossibility of perceiving time as substratum of change in outer sense, Kant infers the need to look for substance instead, locating this very substance in the phenomenon [*Substanz in der Erscheinung*].¹⁴

However, as noted in the literature, this step confronts us with a dilemma (Hall, 2011). If substance must be something perceptible, and at the same time the reference of substance is said to be matter, then it follows that matter should be an object of our perception. However, as many critics point out, matter itself cannot be perceived directly either. We perceive only its manifestations (Oberst, 2015; Thöle, 2011). We can see, for example, the

¹³ The argument depends thus on the premise that what constitutes the basis of change cannot itself change. This anti-regress assumption has been called into question, on the grounds that this basis might also be forever changing (so Caird quoted in Kemp Smith, 1923; for a defence see Allison, 2010). Van Cleve (1999) helpfully points out to a similar anti-regress argument in the Second Analogy: “[A]ccording to the principle of causation actions are always the primary ground of all change of appearances, and therefore cannot lie in a subject that itself changes, since otherwise further actions and another subject, which determines this change, would be required” (*KrV*, A205/B250).

¹⁴ For an account of how empirical objects might best be used as proxies of time in experience, and thus used to measure time, see Buroker (2006; *cf.* also Melnick, 1973). However, that these objects and their actions (the movement of the Earth around the Sun to calculate a year, or the oscillations of an atom Caesium to calculate a second for instance) are only approximations of substance, and not genuine substances, follows again if we consider that none of these objects is known to exist “at all times” i.e., known to be sempiternal.

piece of wood, and then the ashes and the smoke, but we cannot *see* matter.¹⁵ If, on the other hand, we understand ordinary objects to be the referential meaning of substance (this would be a possible reading of “the objects of perception” in the text above) we face the problem of explaining how it comes about that we ever do *perceive* the coming into (and going out of) existence of them, say, perceive the birth and death of individual men and horses. On that point, Kant seems uncompromising. For him it is conceptually impossible to have a *perception* of a substance arising or perishing:

[A]rising or perishing per se cannot be a possible perception unless it concerns merely a determination of that which is permanent, for it is this very thing that is permanent that makes possible the representation of the transition from one state into another, and from non-being into being, which can therefore be empirically cognized only as changing determinations of that which lasts (*KrV*, A188/B231).

Kant can be taken here to be saying that, at least in the world of phenomena, substance is *permanently* being perceived—as it were, without interruption—since otherwise the very perception of change would be impossible. Notice that this is not the same, however, as claiming that *our* perception of substance must be permanent. Rather, it is claiming that our perception or representation is *of* something permanent (for this contrast, though in terms of representation and not of perception, see Kant's footnote in *KrV*, Bxli).

4. Mereological Essentialism? Jáuregui on the Absolute Permanence of Ordinary Particular Objects

I finally come to Jáuregui's strategy to avoid the puzzle posed by the Proof of the First Analogy. Recall that she has to explain why it seems that we *perceive* that ordinary objects are only relatively permanent, while in fact they last forever. As she puts it: “Therefore, we can ask ourselves why, if the objects of our everyday experience are parts of matter, and the parts of matter

¹⁵ This objection would be reminiscent of Hume's observation that we can only perceive different qualities, but not their underlying 'substance'. Cf. the following quotes from *A Treatise of Human Nature*: “[T]here is [no thing], but what is colour'd or tangible” (Hume, 2000, p. 154), “a substance is entirely different from a perception” (Hume, 2000, p. 153). For a comparison between Hume and Kant on substance, see Rosenberg (2000).

possess absolute permanence, we tend to consider them as possessing only relative permanence” [“Así pues podemos preguntarnos por qué si los objetos de nuestra experiencia cotidiana son partes de la materia y las partes de la materia poseen una permanencia absoluta, tendemos a considerar que ellos poseen una permanencia meramente relativa”] (Jáuregui, 2021, p. 25). I am not sure that I can do justice to Jáuregui's argument in the brief space that follows. However, here is what I take it to be in a nutshell: ordinary objects possess both *necessary* material properties (since they are essentially identical to parts of matter, after all) and *contingent* empirical properties (since they are now big, now small; now warm, now cold; now red, now blue etc.). Sometimes, it so happens that when the empirical properties of an object change, we continue nonetheless to perceive the one and same object. At other times, however, when the empirical properties change, we get the (false) impression that the ordinary object itself arises or perishes. Jáuregui illustrates this latter kind of illusory impression with the following Kant-inspired example. Suppose we throw a stone and a piece of paper into the fire:

If we throw a piece of paper and a stone into the fire, after a minute the paper will have ceased to exist and will have turned to ashes. The stone, on the other hand, will remain a stone in which some change of temperature will certainly have taken place [...]. It is entirely contingent that in the case of paper, we possess an empirical concept with which we think of this new state as if it were a different kind of object, and that the appearance is then generated that the paper ceased to exist and the ashes began to exist (Jáuregui, 2021, p. 25).¹⁶

I don't think that Jáuregui's example supports well her conclusion, which, at any rate, would be overly revisionary about the concept of 'ordinary particular object' that we do have. Above all, I think it is fair to say that we do *really* perceive pieces of paper going out of existence as they get burnt. Supposing otherwise would be to suggest that a piece of paper still exists *after* being burnt—which is plainly absurd, at least if we still hold to the Kantian premise that the existence of a substance must be connected to perception.

¹⁶ “Si arrojamos al fuego un trozo de papel y una piedra, al cabo de un minuto el papel habrá dejado de existir y se habrá transformado en cenizas. La piedra, en cambio, seguirá siendo una piedra en la que se habrá operado seguramente algún cambio de temperatura. [...]. Es totalmente contingente que en el caso del papel, poseamos un concepto empírico con el cual pensamos ese nuevo estado como si tratara de un tipo de objeto diferente, y que se genere entonces la apariencia de que el papel dejó de existir y comenzaron a existir las cenizas”.

Another way to express disagreement with Jáuregui's argument would be to say that it does not seem consistent with the distinction Kant makes between change and alteration. If we follow Kant's terminology to the last consequence (which is admittedly neither a very easy, nor a very helpful thing to do in all cases, given the variety of locutions for 'change' in either Spanish or English, or for that matter in German),¹⁷ then I think we should say that fire *changes* the piece of paper, in the sense that it destroys it (*existence-change* in Bennet's [2006] terminology). It may be true that, in that sense, fire cannot change a stone, or not easily at once (stones are non-combustible). But surely this does not mean that *nothing* can change stones (an explosion will surely change them).¹⁸

To further discuss Jáuregui's view, surely, it would be necessary to consider in more detail what we really mean by the concept of an 'ordinary particular object'. In a systematic spirit, let us contemplate, however briefly, the possibility raised by her interpretation that an ordinary object is identical to parts of matter. This view, as far as I can see, closely resembles what is called *mereological essentialism* in contemporary metaphysics (*cf.* Loux and Crisp, 2017). According to this view, an object or thing is a whole essentially identical to its constituent parts, meaning that the loss of any of these parts will make this thing be *another*—and hence destroy it (for a defence of this view, see Chisholm, 1973).

For Jáuregui, as we have just seen and at least as I have interpreted her, ordinary objects have both *necessary* material properties (namely, being essentially identical to a certain portion or quantity of matter) and *contingent* empirical properties (namely, being such and such, say having black fur and a white-tipped tail). From the first group of necessary or essential properties,

¹⁷ *Cf.* for instance the typical compound German word *Radwechsel*. Whether or not wheels are considered substances, the expression does not (ordinarily) imply that wheels get destroyed when they are changed!

¹⁸ Thus the "stone's change of temperature" noted by Jáuregui would be in Kant's manner of speaking a *change* of temperature and an *alteration* of the stone. In saying that the stone *alters*, we do not imply however that the stone is a substance in a genuine sense. Using also terminology offered by Kant, we can say the stone is a substance '*comparative*', that is, in a merely "comparative sense". Kant uses namely the Latin adverb *comparative* to qualify such a substance, as well as the expression *substantiae comparativae* (AA 18: 145) precisely for qualities or accidents which, in regard to another qualities or accidents, act as subjects, but which themselves are not *ultimate* subjects (see Oberst, 2017, for a definition, a discussion and references; *cf.* also Langton, 1998, on the related concept of *phaenomenon substantiatum*).

it follows that for any particular ordinary object x , say a cat, it is necessary for x to be some *definite* portion of matter.

Now consider the so-called Problem of the Many in the guise of a cat called Tibbles (*cf.* Burke, 1996). If Tibbles the Cat is *necessarily* identical to a specific, well-defined, and circumscribed parcel of matter then what happens if Tibbles loses her white tipped tail? Is she now another cat? It might seem so, since she is now a lesser portion of matter than before—hence *another* portion of matter altogether. It seems, therefore, that every minimal change taking place in Tibbles—even at the microparticle level—would make her another cat. There would be, as a consequence, far too many cats around. Jáuregui's view is also confronted with such a paradox. For if one holds ordinary objects to be necessarily identical to certain wholes of matter (not merely contingently made up of *this* set, or *that* set, of particles of matter), then one ends up committing oneself to a 'revisionary' metaphysics about ordinary particular objects—a metaphysics that may be philosophically attractive, but which goes against some of our most deep-seated common-sense assumptions about individual objects, such as that there is just one cat Tibbles, and not many.¹⁹

To summarize the discussion so far. We may agree that substance is 'the ultimate subject of predication' (logical meaning of substance) and even concur with Kant that it must be permanent or sempiternal (objective meaning of substance) to be fully meaningful (to have what Kant terms *Sinn und Bedeutung*, *cf.* *KrV*, A156/B195). However, when it comes to pinpointing the referential meaning of substance—the perceptual object to which this concept is to be applied—we are confronted with a dilemma. If we identify the reference of substance with matter, we face the objection that matter itself cannot be an object of perception. This is the main difficulty confronting interpretations such as that of Peter Strawson. Conversely, if we identify the reference of substance with ordinary particular objects, we are confronted with the problem that no such object is truly absolutely permanent. This is the challenge facing the interpretation of Claudia Jáuregui. Despite good textual

¹⁹ It has been helpfully pointed out to me by an anonymous referee that my example of Tibbles is not really an objection to Jáuregui's argument, since Tibbles is a proper noun, and cat is an empirical concept, that we merely use *contingently* to think about ordinary particular objects. As parts of matter, ordinary particular objects would be absolutely permanent, even though cats might not be. Although I see the point, it still seems to me that the expression 'ordinary object' [*objeto cotidiano*] is misleading if it is used to refer to everlasting parts of matter, as opposed to empirical objects such as black-furred cats with white-tipped tails.

evidence supporting both views, I find Strawson's interpretation less problematic overall, as the choice of matters at least ensures the absolute permanence of substance. To further defend an interpretation along these lines, however, more work is needed to explore the connection between matter and perception.

References

- Allison, H. E. (2010). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Yale University Press.
- Ameriks, K. (2000). *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge University Press.
- Aristotle (1938). *Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. Harvard University Press.
- Bennett, J. (2006). *Kant's Analytic*. Cambridge University Press.
- Burke, M. B. (1996). Tibbles the Cat: A Modern "Sophisma". *Philosophical Studies*, 67–74.
- Buroker, J. V. (2006). *Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction*. Cambridge University Press
- Chisholm, R. M. (1973). Parts as Essential to Their Wholes. *Review of Metaphysics*, 581–603.
- Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Hahmann, A. (2009). *Kritische Metaphysik der Substanz: Kant im Widerspruch zu Leibniz*. Walter de Gruyter.
- Hahmann, A. (2010). Wozu braucht Kant die Kategorie der Substanz? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 579–594.
- Hall, B. (2011). A Dilemma for Kant's Theory of Substance. *British Journal for the History of Philosophy*, 79–109.
- Hanna, R. (2006). *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford University Press.
- Hume, D. (2000). *A Treatise of Human Nature*. Oxford University Press.

- Jáuregui, C. (2021). Sobre la posibilidad de una interpretación monista de la Primera analogía de la experiencia. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1–10.
- Kant, I. (1990–). *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe.
- Kant, I. (1992). Inaugural Dissertation. In *Theoretical Philosophy 1755-1770* (pp. 373–376). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (2012). *Metaphysical Principles of Natural Science*. Cambridge University Press.
- Kemp Smith, N. (1923). *A commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*. Macmillan.
- Langton, R. (1998). *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford University Press.
- Loux, M. J., and Crisp, T. M. (2017). *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. Routledge.
- Melnick, A. (1973). *Kant's Analogies of Experience*. University of Chicago Press.
- Nolan, J. P. (1979). Kant on Meaning: Two Studies. *Kant Studien*, 70(1–4), 113–130.
- Oberst, M. (2015). Substanz. In M. Willaschek, J. Stozenberg, G. Mohr, and S. Bacin (Eds.), *Kant-Lexikon* (pp. 2208–2212). Walter de Gruyter.
- Oberst, M. (2017). Kant über Substanzen in der Erscheinung. *Kant Studien*, 108(1), 1–18.
- Oroño, M. (2022). Kant and the Objective, Logical and Transcendental Meaning of the Categories. *Estudios Kantianos*, 10(1), 185–197.
- Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysic of Experience*. Allen & Unwin.
- Rosenberg, J. F. (2000). Identity and Substance in Hume and Kant. *Topoi*, 19(2), 137–145.
- Rosenberg, J. F. (2005). *Accessing Kant: A Relaxed Introduction to the Critique of Pure Reason*. Oxford University Press.

Sans, G. (2005). Wie viel Substanz braucht Kant? *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61(3/4), 707–730.

Strawson, P. F. (2000). *Entity and Identity: And Other Essays*. Oxford University Press.

Tetens, H. (2006). *Kants 'Kritik der reinen Vernunft': ein systematischer Kommentar*. Reclam.

Thöle, B. (2011). Die Analogien der Erfahrung. In G. Mohr, and M. Willaschek (Eds.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft* (pp. 267–296). Akademie Verlag.

van Cleve, J. (1999). *Problems from Kant*. Oxford University Press.

Received: 06/02/2024

Accepted: 31/05/2024

La función de ‘lo problemático’ en la distinción entre juicio y proposición en la *Lógica* y en la *Crítica de la razón pura*

CLAUDIA LAOS¹

Resumen

La distinción que Kant establece entre juicios y proposiciones, en la *Lógica*, tiene su fundamento en la diferencia de origen modal entre juicios problemáticos y asertóricos. Si se toma en consideración que en la *Crítica de la razón pura* los juicios asertóricos se definen por el carácter ‘efectivamente real’ que conlleva su afirmación o negación, la pregunta que naturalmente surge es ¿cómo debe entenderse el significado de los juicios problemáticos en los que no es posible aseverar algo como realmente existente, toda vez que, en la *Crítica de la razón pura*, Kant hace depender el sentido y la significación de un juicio, de que nos sean dadas intuiciones? Tomando en consideración la aproximación al tema de los juicios problemáticos de autores como Capozzi (2002) y Vanzo (2012), este ensayo intenta dar cuenta del significado y la función que cumple el concepto de lo problemático en relación con la búsqueda de la verdad y el descubrimiento del error en el pensamiento de Kant. De modo específico, se defiende su coherente relación con los juicios provisionales y prejuicios, así como su aplicación en la aproximación dilemática a la antinomia de la razón.

Palabras clave: realidad lógica, error, juzgar problemático, prejuicio, juicio provisional, antinomia.

The Function of ‘The Problematic’ in the Distinction Between Judgement and Proposition in the *Logic* and in the *Critic of Pure Reason*

Abstract

Kant’s distinction in the *Logic* between judgements and propositions has its basis in the modal difference between problematic and assertoric judgements. If we take into consideration that in the *Critique of Pure Reason* assertoric judgements are defined by the ‘actual’ character that their affirmation or negation entails, the question naturally arises: how is the meaning of problematic judgements, to be understood in which it is not possible to assert something as actually existing, given that in the *Critique of Pure Reason* Kant makes the meaning and significance of a judgement dependent on intuitions being given to us? Taking into consideration the approach

¹ Pontificia Universidad Católica del Perú. Contacto: claudia.laos@pucp.edu.pe. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5919-176X>.

to the subject of problematic judgements of authors such as Capozzi (2002) and Vanzo (2012), this essay attempts to give an account of the meaning and function of the concept of 'the problematic' in relation to the search for truth and the discovery of error in Kant's thought. Specifically, their coherent relation to provisional judgements and prejudices, as well as its application in the dilemmatic construction of the antinomy of reason is defended.

Keywords: logical reality, error, problematic judgment, prejudice, provisional judgment, antinomy.

1. Introducción

En la *KrV* Kant distingue la lógica general, conocida también como lógica formal, de la lógica trascendental. La lógica general se ocupa de las reglas formales del pensar con independencia del origen de las representaciones a las que se aplican dichas reglas. Es decir, para esta lógica es irrelevante si las representaciones son empíricas o *a priori*. Ella hace abstracción de si lo que se vincula con dichas reglas corresponde al pensar puro o al pensar empírico. Por el contrario, la lógica trascendental solo se ocupa del pensar puro y con este del origen de nuestro conocimiento de objetos (*KrV*, A55/B80). Su asunto principal es el conocimiento puro. Sin embargo, en la medida en que su investigación incluye el origen, la extensión y la validez objetiva de dicho conocimiento puro, tiene un alcance material ligado al uso empírico del entendimiento.

La cuestión se complica si se advierte que la *Lógica* de Kant contiene no sólo su lógica general, sino también un conjunto de secciones sobre las doctrinas no formales de la lógica, características de la filosofía de su tiempo. La mayoría de estas doctrinas forman parte de la lógica aplicada, que contiene una representación del entendimiento y del uso necesario de sus reglas in concreto. Se trata de reglas subjetivas y empíricas, pero generales. Es importante no perder de vista que el tema de 'lo problemático' es tratado también por esta lógica en lo concerniente a temas como el tener por verdadero, los grados de certeza, los juicios provisionales y los prejuicios, entre otros. En consecuencia, contrastar y complementar las enseñanzas de Kant sobre lo problemático en ambas obras ayudará a sacar a la luz dicha función.

Lo problemático está asociado a la modalidad de juzgar. A diferencia de la Doctrina general de los elementos de la *Lógica*, en la *KrV* no hay un tratamiento exclusivamente lógico-formal del alcance de la modalidad de los juicios, pues de estos se derivan categorías que Kant vinculará con los Postulados del pensamiento empírico. Sin embargo, están preservados una serie de aspectos lógico-formales sobre la modalidad de los juicios. Estos tienen una orientación y función mucho más relevante de lo que se suele reconocer para la propia comprensión del juicio y de los objetivos más importantes de la *KrV*, en relación con el problema del error. Contrastar y complementar las enseñanzas de Kant sobre el tema en sendas obras contribuirá a sacar a la luz dicha función.

En la *Lógica* se afirma que la verdadera diferencia entre *juicios* y *proposiciones* tiene su fundamento en la diferencia de origen modal entre juicios problemáticos y asertóricos (*Log*, AA 09: 109). De tal modo que en los juicios se piensa la relación de las distintas representaciones con la unidad de la conciencia como problemática, mientras que en las proposiciones dicha relación es pensada de forma asertórica. En esta obra se señala incluso que “una proposición [*Satz*] problemática es una *contradictio in adjecto*” (*Log*, AA 09: 109). Sin embargo, en el §9 de la *KrV*, donde se trata la función lógica del entendimiento en los juicios, Kant utiliza de modo indistinto los términos juicio y proposición, a tal punto que llega a hablar de la “proposición problemática” [*problematische Satz*] (*KrV*, A75/B101) para significar que es aquella que expresa la posibilidad meramente lógica y no objetiva. Más allá de la vacilación terminológica, vale la pena indagar sobre si es posible entender el trasfondo de esta distinción.

En lo que sigue me propongo: i) indagar cuál es el sentido del modo de juzgar problemático frente a la modalidad asertórica y la función que cumple en el pensamiento crítico; ii) ¿cómo debe entenderse el significado y la función de los juicios problemáticos en los que no es posible aseverar algo objetivamente, toda vez que, en la *KrV*, Kant hace depender el ‘sentido’ y la ‘significación’ de que algo nos sea dado como objeto de la experiencia a través de lo exhibido en la intuición *KrV* A155–156/B194–195? Para este propósito contrastaré las interpretaciones de autores como Capozzi (2002, 2018) y Vanzo (2012), ofreciendo más cerca de la posición de Capozzi y, en discusión con Vanzo, por un lado argumentos para defender la idea de que aceptar la distinción kantiana entre juicio y proposición no implica suscribir

una concepción verificacionista del juicio y, por otro, mostrar la forma cómo Kant incorpora el sentido indagatorio y preventivo del error de los juicios problemáticos en su propio pensamiento, específicamente, respecto al prejuicio y a la antinomia de la razón.

2. Lo problemático y la cautela sobre lo posible

En la *Lógica* Kant define la modalidad como el “momento mediante el cual se determina la relación del juicio total con la facultad cognoscitiva” (*Log*, AA 09: 110), en virtud de la cual los juicios son problemáticos, asertóricos o apodícticos. Con “juicio total” claramente se entiende que la determinación no atañe al contenido particular del juicio ni a la relación que vincula dicho contenido, sino al modo como esta relación es pensada en su conjunto por el entendimiento. Es decir, los juicios problemáticos irán acompañados de la consciencia de la posibilidad, los asertóricos de la consciencia de la realidad y los apodícticos de la consciencia de la necesidad del juzgar.

Cada uno de estos juicios está expuesto, respectivamente, en relación con los criterios lógicos de la verdad formal, es decir: los principios de contradicción, razón suficiente y tercio excluso. De modo que el principio de contradicción determina la ‘posibilidad lógica’ del entendimiento o la ‘posibilidad intrínseca’ de un conocimiento, es decir, que sea posible en tanto no implique una contradicción como rasgo de los juicios problemáticos; por ejemplo: el alma puede ser inmortal. La idea del alma como inmortal no repugna a la razón como si la de un círculo cuadrado. De modo diferente, el principio de razón suficiente determina la ‘realidad lógica’, lo que significa que algo esté lógicamente fundamentado como ‘materia’ para juicios asertóricos. Como se puede apreciar, el vínculo entre el principio de razón suficiente y los juicios asertóricos se da para algo que esté determinado en el sentido de conocer la razón por la cual se explica. De acuerdo con ello ya no solo se piensa, siguiendo el ejemplo anterior, que el alma puede ser inmortal, sino que se afirma: el alma es inmortal. Más allá de las razones bajo las cuáles se pueda considerar una afirmación como esta, la consciencia que le es propia se refleja en la forma que adopta el juicio a través de la cópula es. Finalmente, el principio de tercio excluido es el que determina la ‘necesidad lógica’ de un conocimiento, es decir, el que se tenga que juzgar necesariamente así y no de otro modo, o lo que es lo mismo, que lo contrario sea falso y, por ende, que una tercera opción quede excluida, para juicios apodícticos. El carácter de

necesidad se expresa, entonces, con la formulación: el alma tiene que ser inmortal. Es importante señalar que desde el enfoque lógico formal que ofrece la *Lógica*, la diferencia entre lo problemático y lo asertórico no tiene que ver con que algo exista o no exista, sino con lo posible en tanto no repugne a la razón y lo real en tanto esté justificado.

Sin embargo, lo más llamativo e interesante sobre el tema de la modalidad es que se le caracteriza como 'momento', pues esto hace pensar en el juzgar y sus modos como un proceso, tal como queda establecido en la explicación de la observación donde se distingue juicio y proposición, cuando se afirma:

Antes de tener una proposición, tengo primero que juzgar, y juzgo acerca de muchas cosas que no estipulo, cosa que he de hacer, sin embargo, tan pronto como determino un juicio como proposición. Está bien por lo demás juzgar primero problemáticamente antes de tomar el juicio como asertórico, para comprobarlo de esta manera (*Log*, AA 09: 110).

De acuerdo con este pasaje toda proposición sería un juicio, pero no todo juicio una proposición, puesto que a esta se debe arribar después de haber juzgado problemáticamente, es decir, de modo no determinante. Se sugiere que los momentos previos pueden servir para arribar correctamente al momento asertórico, pero no en todos los casos, dado que "tampoco es siempre necesario para nuestros propósitos estar en posesión de juicio asertóricos" (*Log*, AA 09: 110). Queda claro pues que Kant contempla implícitamente la amplia dimensión práctica comunicativa del juzgar problemático que está exento de la necesidad de buscar arribar al momento asertórico y que forma parte del ámbito dóxico de la vida.

No obstante, hay una buena cantidad de cuestiones problemáticas que pertenecen al ámbito de la filosofía práctica de Kant y cuya investigación racional requiere también el marco teórico de la modalidad de los juicios, entendida bajo la lógica de los momentos del pensar. Cabe recordar que en este ensayo nos ocupamos de lo problemático, especialmente, en su relación con el tema del error y no respecto a cómo ni bajo qué exigencias ciertos conceptos problemáticos pasan de ser objeto de juicios problemáticos a ser objeto de juicios asertóricos. Ese podría ser el tema de una ulterior investigación en relación los juicios provisionales cuya naturaleza resulta

bastante armónica con la concepción de la modalidad de los juicios como momentos del pensar.

Lo que interesa observar es en qué medida, más allá de la vacilación terminológica entre juicio y proposición, el sentido de lo problemático frente a lo asertórico expuesto en la *Lógica*, se conserva o se hace más restrictivo en la explicación que proporciona la *KrV*. En esta obra, claramente se conserva y ejemplifica la idea de una gradualidad en la incorporación de los modos de pensar, entendidos también como momentos del juzgar, en el marco de la explicación sobre la modalidad.

Juicios problemáticos son aquellos en los que se toma el afirmar o el negar como meramente posible (arbitrario) [...]. Así, los dos juicios cuya relación constituye el juicio hipotético (*antecedens* y *consequens*), e igualmente [los juicios] en cuya acción recíproca consiste el disyuntivo, (miembros de la división) son, todos ellos, solo problemáticos. [...] Por eso, esos juicios pueden incluso ser manifiestamente falsos, y sin embargo, tomados problemáticamente, pueden ser condiciones del conocimiento de la verdad. Así, el juicio: *el mundo existe por ciego azar*, tiene, en el juicio disyuntivo, un significado sólo problemático, a saber, que alguien suponga, aunque sea por // un momento, esta proposición, y sirve, empero (como la indicación del camino erróneo, en el número de todos los que uno puede tomar) para encontrar la [proposición] verdadera (*KrV*, A75/B99–101).

De acuerdo con este pasaje, se acentúa el carácter tentativo, así como la función instrumental del juicio problemático a fin de alcanzar la verdad o evitar el error, aunque aquí, de manera específica, atendiendo al papel que cumplen los juicios disyuntivos y los juicios hipotéticos, respecto de un juicio asertórico o apodíctico. ‘El mundo existe por ciego azar’ es una opción que tiene como vías alternativas que ‘el mundo exista por necesidad interna o por una causa externa’, entre otras. En cualquier caso, tanto si se toman en cuenta juicios del tipo “el alma puede ser inmortal” como juicios disyuntivos o hipotéticos, por ejemplo, el que dice “si hay una perfecta justicia, el malvado contumaz es castigado” (*KrV*, A73/B98, A75/B100), en todos estos casos el que juzga queda liberado, de acuerdo con la formulación del juicio utilizado, de la actitud aseverativa. En el primer caso, la liberación del que juzga respecto de la modalidad asertórica se da por la expresa indicación de posibilidad introducida por el verbo “puede”; en el juicio disyuntivo por la asunción arbitraria de cualquiera de las vías alternativas para explicar el

origen del mundo y, en el caso del juicio hipotético, por ponerse en reserva la verdad de las dos proposiciones y pensar en él solo la consecuencia.

En virtud del carácter electivo y el componente de reserva que claramente se aprecia en este tipo de juicios, comparto la interpretación de Capozzi, según la cual la diferenciación modal entre juicio y proposición tendría el efecto de restringir la cuestión del error retirándolo del ámbito genérico del juzgar, para circunscribirlo al ámbito específico del juzgar asertórico: “Kant puede indicar entre las vías de escape del error la cautela antes de sostener algo con la modalidad de la aserción” (Capozzi, 2002, p. 448, a. trad.). Es decir, el juicio en sentido amplio o problemático puede entenderse como un modo de asumir la posibilidad del error, y de prevenirlo y de evitarlo frente a un juicio asertórico, el cual, de acuerdo con la autora, en cuanto ‘proposición’ propone la verdad del enunciado como a algo ya decidido y juzgado, es decir, como algo definitivo. Como opuesta al espacio neutro que ofrece el juicio, entendido en sentido amplio, la proposición implica un espacio comprometido con la pretensión de verdad y, por ende, está expuesta en términos efectivos a la falsedad y al error (Capozzi, 2002).

Sin embargo, no hay que perder de vista el papel que la filosofía crítica le asigna al juicio en la medida en que tanto la verdad como la apariencia ilusoria y el error tienen lugar en él (*Log*, AA 9: 53) y que para Kant “lo contrario de la verdad es la falsedad, la cual en la medida en que es tenida por verdadera se llama error” (*Log*, AA 09: 53). Por ende, retirar el error del ámbito del juicio problemático no significa dejar de considerarlo, tal como lo muestra la existencia de los juicios provisionales, los cuáles se tratan en la *Lógica*, en el apartado Sobre la perfección del conocimiento según la modalidad. El juicio provisional va acompañado de la conciencia de ser un juicio problemático por no tener razones suficientes para un juicio determinante (*Log*, AA 09: 74). En ese sentido, los juicios provisionales operan como preventivos del error, pero también como hipótesis para el conocimiento y, por tanto, forman parte de esa actitud de cautela. Precisamente por su carácter no sólo catártico sino también heurístico, creo que un estudio en profundidad de la ‘lógica de los juicios provisionales’ (Capozzi, 2006) puede ser de interés para futuras investigaciones sobre ‘lo problemático’ también en el ámbito de la razón práctica.

De acuerdo con las razones expuestas hasta aquí, la identificación de la proposición con el modo asertórico del juicio que hace Kant tendría que

entenderse como la forma de referirse a este en sentido estricto. Además de la *Lógica*, otras fuentes en las que se apoya esta interpretación son la *Reflexión 2142*, datada entre 1776 y 1779, donde Kant afirma: “error y verdad hay solo en el juicio (y, en efecto, cuando ellos son pensados como proposiciones)” (*Refl.*, 2142, AA 16: 250, a. trad.),² así como la *Reflexión 2259*, muy similar a la anterior, pero mucho más tardía.

3. Discusión con Vanzo

La posición de Vanzo (2012) respecto al sentido de lo asertórico es que en muchos pasajes donde Kant usa la palabra verdad, los juicios asertóricos obedecerían a la intencionalidad de querer afirmar solo lo que uno cree que es verdadero. Uno de estos pasajes³ correspondería precisamente al §9 de la *KrV*, donde se dice: “Asertóricos [son los juicios] en los que [el afirmar o negar] es considerado como efectivamente real (verdadero)” (A74–75/B100). Como se sabe, más adelante, Kant señalará en esta obra, en el segundo postulado del pensamiento empírico, que “lo que está interconectado con las condiciones materiales de la experiencia (con la sensación), es *efectivamente real*” (*KrV*, A218/B266).⁴ El marco en el que se expone este postulado en el conjunto de la lógica trascendental de Kant comprende el uso empírico de la razón y del entendimiento, pero de un modo tal que, a diferencia de las otras categorías, estas no ejercen una acción directa sobre las intuiciones empíricas que proporcionan la materia del conocimiento empírico, sino que expresan el modo como los objetos de la experiencia se nos dan a la consciencia. Por ende, afirmar que algo es posible, efectivamente real o necesario supone

² Lo escrito entre paréntesis va acompañado de una ‘s’ que indica que esa aclaración fue añadida posteriormente. La *Reflexión 2259*, datada entre 1780 y 1790, se expresa en términos muy parecidos a la *Reflexión 2142*, aunque con una ligera variante: “la verdad y la falsedad descansan no en los conceptos, sino en los juicios, y, en efecto, como proposiciones” (*Refl.*, 2259, AA 16: 288). El matiz radica en que aquí Kant se refiere a la falsedad en lugar del error, pero la afirmación va acompañada de una nota con la aclaración de que el error es un juicio falso tenido por verdadero. Es interesante notar esta diferencia porque todo parece indicar que Kant afinará un poco más la distinción entre falsedad y error en los años tardíos.

³ Otros pasajes donde la idea se repite, aunque con mucho menor detalle y énfasis en la cuestión de la verdad, son: *Br*, AA 11: 45; *Refl.*, 2167, AA 16 :237.

⁴ Cabe recordar que, en el apartado de los Postulados del pensamiento empírico, Kant se hace cargo de las categorías modales de posibilidad, realidad efectiva y necesidad, ligando ‘la posibilidad’ a las condiciones formales del conocimiento, la ‘realidad efectiva’ a las condiciones materiales de la experiencia y la ‘necesidad’ a la interconexión de lo efectivamente real con las leyes necesarias que rigen la experiencia.

confirmar que se cumplen respectivamente las condiciones formales, materiales o de interconexión necesaria del pensamiento empírico.

Sin embargo, en la referencia previa que se da en el contexto de la modalidad de los juicios, la explicación no parece circunscribirse a la experiencia, pues, allí se reitera que la proposición asertórica habla de la “efectiva realidad lógica, o verdad” (*KrV*, A75/B101). Por ello cabe señalar que la doctrina que Kant expone en los Postulados del pensamiento empírico no deroga la de la lógica general, pues, lo que hace esta es abordar la modalidad del juicio desde los grados de certeza y el tener por verdadero. Ello explica que siendo válidos sus criterios para juicios empíricos, aunque no suficientes, también puedan usarse para referirse a objetos pensados y no necesariamente conocidos o cognoscibles. Todos esos objetos pueden caer en el ámbito de lo problemático entendido como algo que va más allá de lo posible ligado a la experiencia en tanto no implique contradicción. Sin embargo, como se verá en lo que sigue, Kant parece darle un alcance y función mucho mayor que el que se desprende de una primera aproximación.

En ese sentido, si bien todo parece indicar que Kant orienta su explicación en la *KrV* en función de la progresión expositiva que dará cuenta de la experiencia, la ‘efectiva realidad lógica’ debe entenderse en el sentido anteriormente señalado de Vanzo, de la intención de aseverar lo que se considera verdadero. En este punto no parece haber mayor discrepancia con la posición de Capozzi, pues la aserción de una verdad a través de una proposición precedida por una actitud de precaución en el juzgar, a la que se refiere la autora, es otra forma de explicar lo mismo.

La diferencia está en las consecuencias que cada uno extrae de ello. Capozzi toma en serio la diferencia entre juicio y proposición y considera que cumple la función de acotar la posibilidad del error a la proposición, a la vez que desligar el juicio de la pretensión de verdad, a condición de que no sea contradictorio. Ciertamente, el juicio estaría siendo tomado en un sentido amplio y en ese sentido quizá lo más correcto sea decir que si bien toda proposición es un juicio, no todo juicio es una proposición. De ahí que Kant, a veces se refiera al juicio en el sentido más restrictivo de proposición. Por su parte, Vanzo está preocupado en defender que el ser susceptible de verdad no es exclusivo de las proposiciones o el juzgar asertórico en el pensamiento de Kant. Es importante tomar en cuenta que dicho interés está en consonancia con el rechazo de una concepción verificacionista del significado en Kant. Es

decir, para Vanzo hay lugar para considerar susceptibles de valor de verdad y significado no solo algunos juicios metafísicos y morales sino también los juicios problemáticos. Su postura busca contrarrestar aquellas lecturas que toman demasiado literalmente las explicaciones de Kant donde este les asigna sentido y significación solo a los juicios que se apoyen en las representaciones que provengan de lo dado a la sensibilidad.

Si bien concuerdo con Vanzo en su rechazo a una interpretación verificacionista del significado en Kant,⁵ considero que ello puede ser posible sin necesidad de rechazar la distinción entre juicio y proposición o al menos entre el juzgar en sentido amplio y problemático y el juzgar asertórico. El autor esgrime diferentes argumentos que van desde la consideración de la datación, insuficiencia y relevancia de ciertas fuentes⁶, hasta los que tienen que ver con la referencia a una serie de fuentes donde Kant no parece seguir su propia distinción. Respecto a la poca evidencia textual es verdad que además de la *Lógica*, únicamente en las dos *Reflexiones* ya referidas se sostiene que solo los juicios asertóricos son portadores de verdad y adicionalmente, en la *KrV*, de donde se desprende que la relación entre los juicios problemáticos y la verdad es inexistente, tal como se puede leer en el siguiente pasaje del Canon de la razón pura con el epígrafe De la opinión, el saber y la fe:

No me es lícito arrogarme la potestad de *opinar*, sin saber, al menos, algo por medio de lo cual, el juicio, que en sí es meramente problemático, recibe una mera conexión con la verdad, la cual aunque no sea completa, es, sin embargo, algo más que una conexión caprichosa. La ley de una tal conexión debe ser además cierta. Pues, si con respecto a ella no tengo tampoco nada más que una opinión, entonces todo es solo un juego de la imaginación sin la más mínima relación con la verdad (*KrV*, A821/B850).⁷

⁵ Además de una concepción de significado en sentido fuerte ligado a la validez objetiva que tiene como fundamento la intuición sensible, Kant distingue un significado lógico (*KrV*, A147/B186), un significado imaginario (*KrV*, A84/B117) y un significado analógico (*KrV*, A406/B432). Sobre el tema del significado objetivo, véase Leserre (2003).

⁶ Sin embargo, Vanzo (2012) les resta peso a las *Reflexionen* como fuente oficial del pensamiento de Kant además de considerar que el filósofo ni siquiera pensó en la publicación de ellas.

⁷ Este pasaje del apartado “De la sección tercera del canon de la razón pura. De la opinión, el saber y la fe”, remite, por su parecido, a aquel de la “Disciplina de la razón pura” con respecto a las hipótesis cuando afirma: “Si la imaginación no ha de *divagar*, sino que, bajo la estricta vigilancia de la razón, ha de *producir* ficciones, entonces debe haber siempre previamente algo que sea enteramente cierto y no ficticio ni mera opinión; y eso es la *posibilidad* del objeto mismo. Entonces está permitido, por lo que toca a la realidad efectiva de este, buscar refugio en la opinión; la cual [opinión], empero, para no ser

En este pasaje, la relación inexistente entre el juicio problemático y la verdad queda en realidad matizada, precisamente porque la propia modalidad de los juicios es concebida en general en el marco de la incorporación gradual a los otros modos de juzgar. Por ejemplo, el paso de una opinión a una hipótesis exige una mayor conexión con la verdad en la medida en que la hipótesis se entiende como una opinión fundada que, como tal, debe ser puesta como fundamento de explicación en relación con aquello que es efectivamente dado (*KrV*, A770/B798). Si bien aquí Kant sí está incorporando el componente objetual de lo efectivamente dado, la forma como queda explicado el paso de una opinión a la hipótesis se orienta por el principio lógico de razón suficiente de la 'realidad lógica', es decir, que algo pueda estar debidamente fundamentado.

El otro argumento que ofrece Vanzo se dirige a cuestionar la relación que establece Kant entre el principio de razón suficiente con la modalidad de los juicios asertóricos, es decir el vínculo entre razón o fundamento y verdad. Vanzo plantea que dicho vínculo sigue más o menos el siguiente razonamiento: i) todos los juicios verdaderos tienen una razón y ii) todos los juicios que tienen una razón son asertóricos. De allí se sigue que solo los juicios asertóricos son verdaderos. Se produce según el autor una inferencia no válida. Pues se supedita la aseveración del juicio asertórico a la conciencia del fundamento por la cual se asevera el juicio. De manera específica, lo que Vanzo (2012) objeta es que la razón por la cual un juicio es verdadero puede ser desconocida para cualquiera, al punto que uno podría tener una razón para aseverar un juicio que resulta ser falso y de manera inversa podría haber razones para adscribir verdad a un juicio que nadie asevera. Esta crítica va dirigida a la propia justificación de la relación entre el principio de razón suficiente y el juicio asertórico.

Sin embargo, se puede decir que la condición que otorga esta modalidad evidentemente no convierte a un juicio en verdadero por sí sola, lo único que se dice es que en la forma cómo es pensado un juicio, teniendo un fundamento o razón suficiente, dicho juicio es emitido con la condición de un juicio asertórico. Si veo un delfín y desconozco que lo que diferencia el género de los mamíferos y peces es la forma de reproducción y no el medio

infundada, debe ser puesta, como fundamento de explicación [*Erklarungsgrund*], en conexión con aquello que es efectivamente dado [*wirklich gegeben*] y que por consiguiente es cierto; y entonces se llama ella *hipótesis*" (*KrV*, A770/B798).

de vida, y afirmo 'algunos mamíferos son peces', ciertamente obtendré un juicio falso, pese a que el enunciado con forma asertórica lleva implícita la certeza de que hay un fundamento para ello. La primera premisa tendría que ser, entonces, 'todos los juicios que se consideran verdaderos lo hacen en virtud de una razón'. En el caso de haber razones para un juicio verdadero que nadie asevera, esto solo calificará como asertórico una vez que acompañe la conciencia de su verdad y sea enunciado como tal.

En relación con los argumentos que tienen que ver con la poca fidelidad de Kant a su propia distinción, Vanzo proporciona tres razones por las que, contra la lectura más restrictiva que atribuye solo a los juicios asertóricos el ser Truth-Apness,⁸ se puede estar a favor de la tesis de que para Kant los juicios problemáticos pueden ser también Truth-Apness. La primera está relacionada con la forma cómo Kant relaciona verdad, falsedad y tener por verdadero en su explicación sobre el error. La segunda tiene que ver con evidencia textual en las *Lecciones*, una *Reflexión* y en la *Lógica*, donde Kant menciona prejuicios y juicios provisionales verdaderos o correctos.⁹

Sobre las dos primeras razones, cabe inscribirlas en el mismo ámbito de comprensión de la incorporación gradual a otros modos de juzgar a la que hace referencia la misma *KrV*, pero, sobre todo, en el marco de la meditación sobre el problema del error. Desde esta perspectiva no es de extrañar que Kant se refiera a la verdad, error o falsedad en una serie de juicios que son evidentemente problemáticos. Cuando ello ocurre, normalmente, es porque está pronunciándose sobre el aspecto subjetivo del tener por verdadero o asumiendo el punto de vista del juzgar asertórico respecto al contenido del juicio problemático. Además, este también es el caso cuando proporciona una explicación de estos juicios en el marco de una comprensión del error parcial o de la verdad, así como cuando se refiere al contenido material de estos juicios y siempre con relación al juicio cierto o erróneo al que pueden dar lugar los juicios problemáticos. Principalmente, lo hace refiriéndose a los juicios provisionales y a los prejuicios. Comentemos al hilo de los siguientes cuatro pasajes:

⁸ La expresión ha sido propuesta por Vanzo (2012) y es usada aquí de modo intercambiable con el concepto de ser 'portadores de verdad'.

⁹ Dichas referencias son: *Ref.*, 2540, AA 16: 409; *V-Lo/Pölitz*, AA 24: 548, *V-Lo/Philippi*, AA 24: 426, *V-Lo/Busolt*, AA 24: 640, *Log*, AA 9: 75. Algunas de estas referencias se tomarán en cuenta con detenimiento en lo que sigue del apartado.

1) “Lo contrario de la verdad es la falsedad, la cual en la medida en que es tenida por verdadera se llama error” (*Log*, AA 09: 53).

Al respecto, lo que objeta Vanzo es que si un juicio es errado cuando siendo falso es tomado por verdadero, ello significa que puede ser falso incluso si no es aseverado. Este es un claro ejemplo de una explicación de Kant sobre el error, en el que la consideración de lo tenido por verdadero es subjetiva, pero la referencia a la verdad o falsedad está pensada desde la propiedad objetiva del juicio.

2) “El prejuicio (g objetivo) es un principio de juicios provisionales correctos que se consideran falsamente como juicios determinantes” [“Vorurtheil (g objectiv) ist ein Grundsatz richtiger Vorläufiger Urtheile, die da falschlich als bestimmende Urtheile angesehen werden”] (*Refl.*, 2540, AA 16: 409).

3) “A veces los prejuicios son juicios provisionales verdaderos. Es ilegítimo solamente el que para nosotros valgan como principios o como juicios *determinantes*” (*Log*, AA 09: 75).

Tanto en 2) como en 3) la corrección y la verdad están siendo pensados desde el posible contenido material del juicio, de modo que tanto la falsedad como la ilegitimidad guarda relación solo con su afirmación como si fuesen juicios determinantes. Estos pasajes no son muy diferentes de 1, pero en 2 y 3 hay una especificación del tipo de juzgar y sus productos, sean estos prejuicios, entendidos como principios para un juicio, o juicios provisionales, entendidos como principios para un juicio, pero también como juicios efectivos problemáticos. En sentido estricto, para Kant los prejuicios nunca son juicios, sino sólo máximas subjetivas para un juicio, pero la forma irregular en que se refiere a ellos genera cierta confusión.¹⁰

4) “Un prejuicio en sentido subjetivo es [...] lo que depende de la persuasión [...]. El prejuicio en sentido objetivo es la apariencia en la medida en que se le hace principio de verdad (*V-Lo/Pölitz*, AA 24: 548).

El pasaje 4), el más interesante de todos, es el que hace referencia a la ‘apariencia como contenido objetivo del prejuicio’. Si se toma en cuenta que los prejuicios comparten con los juicios provisionales los elementos del tener por verdadero (lo subjetivo) y la apariencia (lo objetivo), lo explicado en él permite confirmar, en primer lugar, lo explicado respecto a los pasajes 2) y

¹⁰ Sobre la diferencia entre prejuicios y juicios provisionales, véase La Rocca (2001).

3). En ellos se está ante juicios provisionales cuya verdad o corrección está referida al componente objetivo o apariencia, pero no a la relación total del juicio con la facultad cognoscitiva, que es el modo de tener algo por verdadero. En segundo lugar, el pasaje 4) tiene implicaciones especialmente importantes porque permite distinguir a mi entender, un nivel de significado de tipo lógico, pero no vacío, al margen de la existencia o no existencia de un objeto empírico. Pues la apariencia de un prejuicio puede referirse tanto a una creencia respecto a las fases de la luna, como al prejuicio por el cual se asume que del otro lado de nuestras representaciones de las cosas existe una cosa en sí misma. Kant se refiere a este prejuicio del entendimiento común en la Disciplina de la razón pura, precisamente en el contexto de una explicación de la antinomia de la razón según la cual, “los fenómenos se tomaban como cosas en sí, y entonces se exigía una completitud de la síntesis absoluta de ellos” (A740/B768).¹¹ Sin embargo, el lado objetivo del prejuicio también puede ser el elemento material apariencial de un juicio empírico. Por ejemplo, la percepción del tipo de movimiento de los planetas (Laos, 2022). El componente apariencial objetivo del juicio forma parte de nuestra manera de juzgar y es identificable como tal independientemente cual sea el contenido de la apariencia que esté en juego. Tanto si corresponde a un contenido perceptual como de otro tipo, opera como ‘principio de verdad’ para un juicio.

Finalmente, la última razón que ofrece Vanzo (2012) atañe a la utilización de juicios falsos, donde estos se utilizan como premisas. En este caso, juicios problemáticos pueden ser falsos.¹² Al respecto, lo primero que habría que decir es que Kant no equipara el uso de juicios falsos en un juicio problemático con la falsedad de este. El problema con el tratamiento que hace Vanzo de los textos no está en lo que pretende defender, sino en la forma cómo lo hace. Su enfoque le impide apreciar el papel metodológico argumental que la concepción de lo problemático como condición para la búsqueda de la verdad o el descubrimiento del error tiene en el conjunto de la *KrV*. Así, por ejemplo, el autor plantea en un apartado diferente a aquel en el que trata sobre los juicios problemáticos como portadores de verdad, el problema que representa que Kant concluya que en las antinomias matemáticas las dos afirmaciones en contradicción sean falsas no siendo juicios objetivos (Vanzo, 2012).

¹¹ Es importante retener esta información porque convergerá con el siguiente punto a tratar.

¹² Se trata del ejemplo ya citado en este apartado sobre el juicio disyuntivo (*cf. KrV*, A75/B100–101).

Lo que pierde de vista Vanzo es que la estrategia de Kant pasa por mostrar que las dos proposiciones básicas enfrentadas en la antinomia son opuestas, pero no contradictorias. Por lo tanto, en un primer momento no se puede hablar propiamente de juicio problemático, sino de un aparente juicio problemático que se podría entender como teniendo la forma de una disyunción excluyente. Solo en un segundo momento, Kant plantea un juicio problemático que tiene una forma dilemática, es decir, una forma hipotética disyuntiva. Dicho dilema¹³ está dirigido a evidenciar y a remover la condición inadmisibles que consiste en pensar el mundo entero como una cosa en sí misma y que es aquello que llevaba a la aparente disyunción. Dicha forma dilemática queda expresada como sigue:

Si el mundo es un todo existente en sí, entonces es, o bien finito o bien infinito [...] Es tan falso lo primero como lo segundo [...] Por consiguiente, es falso también que el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) sea un todo existente en sí (*KrV*, A506/B534).

En el juicio problemático hipotético disyuntivo de la premisa mayor nada impide que se consideren falsos los miembros del disyunto, pues es el juicio problemático en su conjunto, el que no puede considerarse ni verdadero ni falso. Solo porque ya se ha mostrado previamente en qué sentido los miembros del disyunto son falsos, es que se utiliza esa información para establecer la premisa menor y para concluir, por *modus tollens*, que el antecedente de la premisa mayor es también falso.

Ciertamente, si bien el uso de este dilema no sirve como la indicación del camino erróneo para encontrar la verdad, sí sirve como la indicación del camino erróneo para descubrir la ilusión del 'mundo como un todo existente en sí mismo' y reorientar la investigación en un tema tan decisivo para la propia concepción y configuración de la *KrV*.

¹³ En la *Lógica* se puede leer: Un dilema es una inferencia de la razón hipotética disyuntiva, o una inferencia hipotética, cuyo consecuente es un juicio disyuntivo. La proposición hipotética cuyo consecuente es disyuntivo es la premisa mayor. La premisa menor afirma que el consecuente (*per omnia membra*) es falso y la conclusión afirma que es falso el antecedente (*A remotioe consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia*) (*Log.* AA 09: 130). Este dilema tendría la siguiente forma:

$$\begin{aligned} p &\rightarrow q \vee r \\ \neg q \vee \neg r \\ \neg p \end{aligned}$$

4. A modo de conclusión

El ensayo ofrecido no agota en lo absoluto los diferentes sentidos que puede adoptar el concepto de 'lo problemático' en la *KrV* y mucho menos, en el conjunto de la obra de Kant, pero ha querido llamar la atención sobre su papel en relación con el problema de la verdad y el error, así como de los elementos de análisis que pueden aportar en una ulterior investigación la lógica aplicada y la lógica general, para profundizar en la comprensión del tema en la propia lógica trascendental y en la filosofía crítica en general.

Como balance de los argumentos presentados por Capozzi y Vanzo, estoy de acuerdo con la interpretación de Capozzi de que la distinción entre juicios y proposiciones en Kant tiene que ver con la identificación de una vía de escape del error y el juzgar problemático, en tanto este se entienda como un espacio neutro vinculado solo a la no contradictoriedad para los juicios no determinantes. A pesar de que en la *KrV* se hace evidente la vacilación terminológica entre juicio y proposición, el que Kant mantenga la distinción de fondo entre el juicio problemático y el juicio asertórico es consistente con su doctrina del tener por verdadero, de modo específico con su concepción de los juicios provisionales y prejuicios. En ese sentido, es especial interés la consideración de los juicios provisionales como preventivos del error en tanto en ellos se conserva la conciencia de su carácter problemático, pero también su función hipotética para el conocimiento, porque es del todo armónica con el marco de comprensión de la modalidad de los juicios como momentos del pensar. Por su parte, el tipo de discusión que establece Vanzo es sin duda estimulante para el esclarecimiento de cuestiones que no son siempre claras ni del todo consistentes en Kant. Sin embargo, considero que una comprensión más integral de la distinción entre el juzgar asertórico y el problemático provee de mejores herramientas para argumentar contra la interpretación verificacionista del significado en Kant que él quiere combatir.

Por otro lado, el estudio comparado del modo problemático de juzgar en la *Crítica* y en la *Lógica* ha permitido evidenciar que el significado y la función de 'lo problemático' en la forma dilemática de los juicios hipotéticos disyuntivos tiene una clara aplicación en la dialéctica trascendental, específicamente, en la antinomia, la cual está estrechamente relacionada con la superación del error en la metafísica.

De modo específico, se ha destacado que el prejuicio del entendimiento común, que consiste en considerar que del otro lado de

nuestras representaciones existen cosas en sí mismas, se menciona en la Disciplina de la razón pura, en el contexto de una explicación sobre la antinomia de la razón. Por ende, la relación entre el juzgar en sentido amplio y el modo de juzgar problemático confluye en la antinomia de la razón de manera puntual, por un lado, desde el enfoque de la *lógica aplicada*, que consiste en identificar el prejuicio de tomar el mundo como una cosa en sí, y, por otro lado, desde el papel que juegan en la *lógica general* la forma de los juicios problemáticos ya mencionados para el descubrimiento de la verdad o del error. La antinomia se convierte así en un ejemplo modélico de aplicación de algunos contenidos de las lógicas formal y aplicada a la lógica trascendental, sin que ello signifique necesariamente una prelación temporal de dichas lógicas respecto de la lógica trascendental.

Finalmente, la investigación sobre el prejuicio en Kant ha revelado la apariencia ilusoria como elemento material objetivo que junto al elemento subjetivo del tener por verdadero permiten profundizar no solo sobre el significado de lo problemático, sino que ofrecen elementos para una ulterior investigación sobre el propio concepto de significado en Kant.

Referencias

- Capozzi, M. (2002). *Kant e la lógica*. Bibliopolis.
- Capozzi, M. (2006). Kant on Heuristics as a Desirable Addition to Logic. En C. Cellucci y P. Pecere (Eds.), *Demonstrative and Non Demonstrative Reasoning in Mathematics and Natural Science* (pp. 123–181). Edizioni Università di Cassino.
- Capozzi, M. (2018). La prima antinomia di Kant: questioni logiche. *Studi Kantiani*, 31, 11–42.
- Cicovacki, P. (2002). *Between Truth and Illusion: Kant at the Crossroads of Modernity*. Rowman & Littlefield Publishers.
- De Bianchi (2015). When Series Go in indefinitum, ad infinitum and in infinitum Concepts of Infinity in Kant's Antinomy of Pure Reason. *Synthese*, 192, 2395–2412.
- Grier, M. (2001). *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge University Press.

- Laos, C. (2022). Los planetas parecen retroceder. Reflexión, *apparentia* y error en Kant. *Con-Textos Kantianos*, 16, 100–127.
- La Rocca, C. (2001). Vorläufige Urteile und Urteilskraft. Zur heuristischen Logik des Erkenntnisprozesses. En V. Gerhardt (Ed.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. II (pp. 351–361). Walter de Gruyter.
- Lu-Adler, H. (2018). *Kant and the Science of Logic: A Historical and Philosophical Reconstruction*. Oxford Scholarship Online.
- Merritt, M. (2015). Varieties of Reflection in Kant's Logic. *British Journal for the History of Philosophy*, 23(3), 478–501.
- Regvald, R. (2015). *Kant und die Logik. Am Beispiel seiner „Logik der vorläufige Urteilen“*. Duncker & Humblot.
- Stuhlmann-Laeisz, R. (1976). *Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlass*. Walter de Gruyter.
- Vanzo, A. (2012). Kant on Truth-Aptness. *History and Philosophy of Logic*, 33(2), 109–126.
- Vázquez Lobeiras, M. J. (1998). *Die Logik und ihre Spiegelbild*. Peter Lang.

Recibido: 06/02/2024

Aceptado: 31/05/2024

El significado objetivo de la categoría de necesidad en el criticismo de Kant

MATÍAS OROÑO¹

Resumen

El propósito de este trabajo es delimitar el significado objetivo de la categoría de necesidad respecto de la significación objetiva del concepto puro de causalidad. Esta cuestión presenta cierta oscuridad, dado que parece haber un solapamiento entre los significados objetivos de ambas categorías, los cuales se desprenden respectivamente de la “Segunda Analogía de la experiencia” y del “Tercer postulado del pensar empírico en general” de la *KrV*. La estrategia argumentativa a emplear consiste en subrayar que en el caso de la categoría de causalidad nos hallamos frente a una síntesis de estados objetivos, mientras que en el caso de la categoría de necesidad se efectúa lo que Kant denomina *síntesis subjetiva*, la cual tiene lugar entre un objeto ya constituido y la razón teórica en su uso empírico.

Palabras clave: Kant, causalidad, necesidad, significado objetivo, síntesis subjetiva.

The Objective Meaning of the Category of Necessity in Kant’s Criticism

Abstract

The purpose of this paper is to delimit the objective meaning of the category of necessity with respect to the objective meaning of the pure concept of causality. This question presents some obscurity, since there seems to be an overlap between the objective meanings of these two categories, which are respectively derived from the “Second Analogy of Experience” and the “Third Postulate of Empirical Thinking in General” of the *KrV*. The argumentative strategy to be employed consists in stressing that in the case of the category of causality we are faced with a synthesis of objective states, while in the case of the category of necessity there is what Kant calls a subjective synthesis, which takes place between an already constituted object and theoretical reason in its empirical use.

Keywords: Kant, causality, necessity, objective meaning, subjective synthesis.

¹ CONICET – Universidad de Buenos Aires. Contacto: matiasoro@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7963-1838>.

1. Introducción

Uno de los problemas que plantea la *Crítica de la razón pura* (de aquí en adelante: *KrV*) es el que se refiere al significado de las categorías. De este modo, el presente trabajo se inserta dentro de una tradición semántica en torno al criticismo de Kant. Algunos intérpretes que han realizado aportes dentro de esta tradición, y en particular, en torno al problema del significado en el marco del criticismo de Kant son: Oroño (2021, 2022), Leserre (2018), Gasperoni (2016), Pérez (2008), Lütterfelds (2003), Loparic (2000), Simon (1974, 1996), Feldman (1989), Markis (1982), Schönrich (1981), Nolan (1979), Hogebe (1974) y Butts (1969). Las categorías son conceptos puros del entendimiento que bien podrían carecer de referencia a objetos, y en ese sentido, se revelarían como meros pensamientos vacíos. El primer momento de la *KrV*, en el cual se aborda este problema es en el capítulo sobre la Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento (de aquí en adelante: DT). Allí, Kant se propone demostrar que las categorías se refieren de manera necesaria a objetos empíricos dados en la intuición sensible. Esta referencia al objeto es lo que permite que las categorías reciban un significado objetivo (*i.e.*, referencia a objetos). Una vez garantizado en la DT que los conceptos puros del entendimiento se refieren necesariamente a objetos empíricos, Kant se pregunta de qué manera es posible que las categorías se apliquen a objetos empíricos. Esta cuestión es abordada mediante la doctrina del esquematismo trascendental, la cual sostiene que el abismo entre las categorías y los objetos empíricos puede ser superado gracias a la mediación efectuada por representaciones de la imaginación trascendental que poseen una naturaleza híbrida, a saber: sensible y conceptual. Gracias a esta doble característica, los esquemas explican de qué modo las categorías (*i.e.*, formas puras del pensamiento) pueden aplicarse a fenómenos sensibles. Así por ejemplo, el esquema correspondiente a la categoría de sustancia es la permanencia. Es cierto que las categorías conservan un significado incluso si se hace abstracción de la referencia a objetos empíricos de nuestra intuición sensible, pero dicho significado es meramente lógico y carece de referencia a objetos. Esta tesis es formulada de manera explícita al final del capítulo titulado “Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento” (de aquí en adelante: Esquematismo). Allí, el autor de la *KrV* sostiene que en caso la categoría de sustancia, sin su esquema correspondiente:

no significaría nada más que un algo que puede ser pensado como sujeto (sin ser predicado de otra cosa). Pero con esta representación no puedo hacer nada, pues no me indica qué determinaciones posee la cosa que ha de ser tomada por tal sujeto primero. Por consiguiente, las categorías, sin los esquemas, son solamente funciones del entendimiento para conceptos, pero no representan objeto alguno. Esta significación la reciben de la sensibilidad, que realiza al entendimiento, a la vez que lo restringe (*KrV*, A147/B186–187).²

En suma, a partir de esta breve revisión en torno a los resultados de la DT y del Esquematismo, podemos observar que las categorías poseen al menos dos niveles de significación: i) un significado lógico mediante el cual se expresa un modo de reunir representaciones en el pensamiento, por ejemplo, mediante la forma judicativa ‘sujeto-predicado’. Este nivel de significación es insuficiente para garantizar la referencia de las categorías a objetos empíricos; ii) un significado objetivo, el cual es asignado a las categorías en la medida en que estas son aplicadas a objetos empíricos, lo cual es posible gracias a la mediación efectuada por los esquemas trascendentales.³

El propósito de este trabajo es delimitar el significado objetivo de la categoría de necesidad respecto de la significación objetiva del concepto puro de causalidad. Esta cuestión presenta cierta oscuridad, dado que Kant afirma lo siguiente:

la necesidad concierne solo a las relaciones de los fenómenos según la ley dinámica de la causalidad, y a la posibilidad, que allí tiene su fundamento, de inferir *a priori*, a partir de alguna existencia dada (de una causa) otra existencia (la del efecto) (*KrV*, A228/B280).

Esta formulación parece tornar superflua la categoría de necesidad, pues ella en última instancia parece quedar reducida a la ley de causalidad. Con el propósito de ofrecer una respuesta a este problema me propongo trazar una distinción semántica entre las categorías de causalidad y necesidad que

² Siguiendo la tradición ya establecida en el campo de los estudios kantianos, se citará la *KrV* indicando el número de página correspondiente seguido de las letras A y B (las cuales hacen referencia a la primera y a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*).

³ En un trabajo previo de mi autoría he trazado una distinción entre significado lógico, objetivo y trascendental de las categorías (Oroño, 2022). Para los fines de este trabajo, es suficiente con tener en mente la distinción entre significado lógico y objetivo.

permita dar cuenta de los diferentes significados objetivos que reciben cada una de estas categorías.⁴ Para ello, trazaré una distinción entre tres tipos de necesidad, a saber: i) la necesidad que se predica de una proposición; ii) el orden temporal necesario entre los estados sucesivos de una sustancia; iii) la existencia necesaria de un estado sustancial fenoménico, entendido como efecto.

2. La necesidad de la proposición ‘la sustancia es permanente’

En la Primera analogía (*KrV*, A182/B181ss.) Kant demuestra el principio de la permanencia de la sustancia, según el cual “en todo cambio de los *fenómenos* permanece la *substancia*, y el *quantum* de ella no se acrecienta ni disminuye en la naturaleza” (*KrV*, B224). La prueba de la Primera analogía se estructura en torno al contraste entre el cambio de los estados fenoménicos de una sustancia y un sustrato permanente en los fenómenos. Por ejemplo, el agua en estado sólido en un tiempo t1 y el agua en estado líquido en un tiempo t2 son cambios que tienen lugar sobre el trasfondo de una sustancia fenoménica que permanece. Sin entrar en los detalles de la prueba de este principio, aquí me interesa analizar un párrafo que permite comprender la afirmación del Tercer Postulado (*KrV*, A226/B279ss.), según la cual: “solo podemos conocer la necesidad, no de la existencia de las cosas (sustancias), sino del estado de ellas” (*KrV*, A227/B279). El párrafo correspondiente a la “Primera analogía” que analizaremos es el siguiente:

Las determinaciones de una sustancia, que no son otra cosa que particulares maneras de existir de ella, se llaman accidentes. Son siempre reales, porque conciernen a la existencia de la sustancia [...]. Cuando a esto real en la sustancia se le atribuye una existencia particular [...], a esta existencia se la llama inherencia, para distinguirla de la existencia de la sustancia, que se llama subsistencia. Pero de aquí se originan muchas interpretaciones erróneas, y se habla de manera más exacta y correcta si se designa al accidente sólo como la manera como está determinada positivamente la existencia de una sustancia (*KrV*, A186/B229).

⁴ Una interpretación alternativa es desarrollada por Kannisto (2017), quien sostiene que la necesidad propia del principio de causalidad, que sostiene que a una determinada causa, sigue un efecto determinado, es formulada en la Segunda Analogía (donde Kant prueba el principio de causalidad), pero recién es demostrada en el “Tercer postulado del pensar empírico en general”. Más adelante, tomaré posición frente a esta lectura desarrollada por Kannisto.

En primer lugar, podemos observar la diferencia entre dos tipos de existencia, a saber: la inherencia y la subsistencia. Por un lado, tenemos la existencia de las inherencias, las cuales son concebidas como determinaciones de una sustancia. Por otro lado, encontramos la existencia de la sustancia en la cual tienen lugar dichas inherencias. Ahora bien, Kant afirma que este modo de expresión podría ser el origen de interpretaciones erróneas. Desafortunadamente, el autor de la *KrV* no explicita en qué consisten estos modos erróneos de abordar la distinción entre *inherencia* y *subsistencia*. Considero que una de las posibles interpretaciones erróneas podría consistir en asumir que la sustancia puede existir sin determinaciones, es decir, sin accidentes o inherencias. En el “Segundo postulado del pensamiento empírico en general” (*KrV*, A225–226/B272–274), algo es existente en la medida en que tenemos percepción, y por tanto, sensación de aquello cuya existencia es afirmada. Esta percepción puede ser inmediata (*e.g.*, cuando percibo el calor del fuego) o mediata cuando a partir de la percepción de algo efectivamente real, puedo inferir la existencia de otros objetos que si bien no son percibidos de manera inmediata, se hallan interconectados con nuestra percepción mediante las categorías de relación. Sobre esta cuestión, Kant ofrece el siguiente ejemplo: “conocemos la existencia de una materia magnética que penetra todos los cuerpos, a partir de la percepción de la limadura de hierro arrastrada, aunque nos sea imposible, por la constitución de nuestros órganos, una percepción inmediata de esta materia” (*KrV*, A226/B273).

Es decir, siguiendo el hilo conductor de las Analogías de la experiencia, podemos afirmar la existencia de la materia magnética en la medida en que ella está interconectada con nuestra percepción de la limadura de hierro arrastrada, pues asumimos una conexión causal entre la materia magnética y la limadura de hierro arrastrada. Teniendo estos aspectos de la concepción kantiana sobre la percepción, podemos inferir que una sustancia indeterminada no podría ser objeto de la percepción, pues únicamente podemos percibir aquello acerca de lo cual tenemos sensación, la cual exige que la sustancia fenoménica sea portadora de alguna determinación.

A partir de lo anteriormente expuesto, podemos concluir que en el marco del criticismo kantiano únicamente podemos conocer sustancias

determinadas.⁵ Por ello, el accidente y la sustancia no deben ser pensados como existencias separadas. En lugar de ello, Kant sostiene que el accidente designa “la manera como está determinada positivamente la existencia de una sustancia” (*KrV*, A186/B229). Es decir, el accidente no es otra cosa más que la determinación mediante la cual la existencia de una sustancia es determinada de manera positiva.

Ahora bien, somos capaces de separar conceptualmente la sustancia con respecto al accidente, pues de otro modo no podríamos distinguir el sujeto y el predicado en un juicio categórico. La estructura ‘sujeto-predicado’ es una mera forma lógica y no implica la existencia efectiva de la sustancia ni de los accidentes. De este modo, en el marco del criticismo de Kant, no podemos conocer la existencia de una sustancia sin accidentes. Dado que no podemos conocer la existencia de una sustancia indeterminada, tampoco nos resulta posible conocer la existencia necesaria de una sustancia sin accidentes. Como veremos más adelante, la única existencia que podemos conocer como existente de manera necesaria es la que se refiere a los estados de una sustancia, los cuales son concebidos como efectos necesarios de ciertas causas. No obstante, en el texto de la Primera Analogía hay afirmaciones que involucran una noción de necesidad que debemos distinguir de la necesidad entendida como categoría modal: “la proposición de que la sustancia es permanente es tautológica. Pues sólo esta permanencia es el fundamento por el cual aplicamos al fenómeno la categoría de sustancia” (*KrV*, B227–228). Aquí vemos que la proposición “la sustancia es permanente” es tautológica, es decir, posee necesidad lógica. En este punto debemos retomar la distinción entre significado lógico y significado objetivo de las categorías. Recordemos que el significado lógico es el que conserva la categoría cuando se suprimen las condiciones de nuestra sensibilidad. Así por ejemplo, el significado lógico de la categoría de sustancia es *ser un sujeto último de predicación*. Y el significado objetivo es aquel que emerge en la medida en que la categoría es aplicada a los fenómenos. En el caso del concepto de sustancia, dicha

⁵ Existe un profundo debate entre el monismo y el pluralismo en torno a la sustancia en el criticismo de Kant. Por motivos de extensión, no podré analizar esta problemática. Según las interpretaciones monistas, los objetos empíricos serían estados que atraviesa una única sustancia fenoménica (cf. Arias-Albisu, 2011; Hahmann, 2009; Sanz, 2005; Thöle, 1998; Westphal, 2004; citados por Jáuregui, 2021). Por su parte, dentro de las posiciones pluralistas cabe destacar la interpretación de Jáuregui (2021), quien afirma que el mejor modelo para dar cuenta de la posición de Kant en torno a la sustancia fenoménica consiste en concebir una pluralidad de sustancias que coexisten sin principio ni fin en el espacio-tiempo. Dentro del modelo propuesto por Jáuregui, cada uno de los objetos de nuestra experiencia cotidiana puede ser considerado como una sustancia.

aplicación presupone la determinación sensible de la permanencia. De ese modo, la categoría de sustancia en tanto es aplicada a objetos, implica necesariamente la permanencia. Ahora bien, si algo es permanente, es preciso tener en cuenta una serie de cambios que tienen lugar en contraste con lo permanente. Expresado en otros términos: permanencia y cambio son términos que se requieren de manera recíproca. Así pues, la sustancia permanente es la sustancia que sufre determinaciones. Y el cambio de las determinaciones de la sustancia tiene lugar sobre el trasfondo de un sustrato permanente. De allí, que la proposición “la sustancia es permanente” sea necesaria, pues la sustancia (en la medida en que sufre determinaciones cambiantes) y la permanencia se implican de manera recíproca. A modo de síntesis: si algo es una sustancia, es un sustrato fenoménico permanente que subyace al flujo de determinaciones o estados cambiantes de dicha sustancia (y viceversa). Es por ello que Kant afirma:

en todos los fenómenos, lo permanente es el objeto mismo, es decir, la sustancia (*phaenomenon*), pero todo lo que cambia, o puede cambiar, pertenece solo al modo como esta sustancia o estas sustancias existen, [y pertenece], por tanto, a las determinaciones de ellas (*KrV*, A183–184/B227).

Aquí vemos que Kant utiliza de manera intercambiable las nociones de permanencia y de sustancia [*phaenomenon*]. De allí, se sigue el carácter tautológico de la expresión “la sustancia es permanente” (*KrV*, B227–228). Dado la naturaleza tautológica de esta proposición, es fácilmente comprensible que la sustancia fenoménica tenga una necesidad interna de permanecer, pues de otro modo no sería una sustancia fenoménica (*i.e.*, determinada de manera positiva):

podemos darle a un fenómeno el nombre de sustancia, solo porque presuponemos la existencia de él en todo tiempo, lo que no queda bien expresado mediante la palabra permanencia, pues esta [palabra] se refiere más bien al tiempo futuro. Sin embargo, la necesidad interna de permanecer está, por cierto, enlazada inseparablemente con la necesidad de haber sido siempre, y por eso, la expresión puede quedar (*KrV*, A185–186/B228–229).

Cabe destacar que la necesidad interna de permanecer que caracteriza a la sustancia fenoménica no implica que podamos conocer la existencia necesaria de una sustancia sin determinaciones (*i.e.*, separada de todo posible accidente). La sustancialidad fenoménica que subyace a los distintos estados que atraviesa una sustancia es un sustrato que siempre posee alguna determinación o modo de existir. Por ello, no podemos conocer la existencia necesaria de una supuesta sustancia fenoménica indeterminada, pues toda sustancia fenoménica existe de un modo determinado. Situados en este punto podemos preguntarnos: ¿En qué sentido debemos interpretar la afirmación del Tercer postulado: “sólo podemos conocer la necesidad, no de la existencia de las cosas (sustancias), sino del estado de ellas” (*KrV*, A227/B279)? Dado que aquello que permanece de manera necesaria es concebido como un sustrato de determinaciones, no podemos conocer la necesidad de la existencia de supuestas sustancias indeterminadas, sino únicamente de sustancias fenoménicas que existen de modos determinados. Así pues, dentro del marco teórico del criticismo de Kant debemos evitar atribuirle existencia necesaria a una supuesta sustancia fenoménica sin determinaciones.

Podemos concluir esta sección afirmando que en el marco de la Primera Analogía se afirma la necesidad de la proposición “la sustancia es permanente”. Se trata de un tipo de necesidad que podemos denominar *necesidad lógica* y expresa el carácter tautológico de una proposición. Asimismo, hemos visto que esta implicación lógica entre la sustancia fenoménica y la permanencia es el fundamento de una necesidad interna de permanecer por parte de la sustancia, sin que ello implique el conocimiento de la existencia necesaria de una sustancia sin determinaciones o accidentes. Es necesario que la sustancia fenoménica exista, pero dicha sustancia necesariamente posee determinaciones, siendo así imposible conocer la existencia necesaria de sustancias sin modificaciones.

3. La necesidad del orden temporal objetivo en la Segunda Analogía

Este apartado estará dedicado al tipo de necesidad que emerge en el marco de la Segunda analogía. Allí, Kant demuestra el principio de causalidad, según el cual todas las alteraciones de una sustancia suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto. El principio de la Segunda Analogía tiene dos formulaciones diversas (respectivamente, en la primera y en la segunda edición de la *KrV*). En la edición A encontramos la siguiente fórmula: “Todo

lo que ocurre (comienza a ser) presupone algo a lo cual sigue según una regla” (*KrV*, A189). Por su parte, en la segunda edición de la *KrV*, el principio de causalidad es formulado en los siguientes términos: “Todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto” (*KrV*, B232). Esta divergencia entre ambas ediciones ha dado lugar a diferentes interpretaciones del principio de causalidad sostenido por Kant en la Segunda Analogía. La primera versión puede ser reformulada del siguiente modo: *todo efecto tiene una causa*. Esta es la denominada *versión débil del principio de causalidad*, pues ella parece ser compatible con la posibilidad de que la misma causa provoque distintos efectos (incluso bajo las mismas condiciones experimentales). En contraste con ello, la formulación de la edición B de la *KrV* parece ser compatible con una *versión fuerte del principio de causalidad*, ya que puede ser leída en los siguientes términos: bajo las mismas condiciones experimentales, a una causa *x*, sigue necesariamente un efecto *y*. Es decir, a las mismas causas, siguen los mismos efectos (en caso de que se conserven las condiciones experimentales). Aquí podemos observar que es la segunda formulación la que conlleva una relación necesaria entre la causa y el efecto. Para Kant, una alteración es un pasaje de un estado de una sustancia a un nuevo estado que antes no existía. El principio causalidad (tal como es formulado en la edición B) afirma que este pasaje está regido por una ley. En el presente trabajo, asumiré que en la Segunda Analogía Kant está comprometido con una versión fuerte del principio de causalidad y que la diferencia entre la primera y la segunda versión de este principio es aparente.⁶

En este contexto es formulado el contraste entre *sucesión objetiva* y *sucesión subjetiva*. En la sucesión objetiva los estados de una sustancia fenoménica se presentan según un orden temporal necesario que es el resultado de enlazar los sucesivos estados fenoménicos según la regla contenida en la categoría de causalidad. Así pues, en una sucesión de estados objetivos A-B, dado el estado A, sigue necesariamente B. En contraste con ello, la sucesión subjetiva de estados mentales contiene representaciones cuyo orden temporal es arbitrario (*e.g.*, podemos percibir primero el techo de una casa y luego la pared, o bien adoptar el orden inverso).

⁶ Por motivos de extensión, no podré demorarme en esta cuestión. Sigo aquí la posición desarrollada por Hutton (2021), quien afirma que la demostración de la versión fuerte del principio de causalidad no requiere más argumentos que los requeridos por la versión débil. Es decir, el establecimiento de la versión débil implica la versión fuerte.

El orden temporal objetivo no puede ser derivado de la sucesión de estados mentales, pues esta última únicamente permite afirmar que una serie de estados mentales ha sido ordenada temporalmente de un modo determinado. A partir de una observación introspectiva sobre el orden de los estados mentales, no es posible derivar necesidad alguna. La necesidad del orden temporal debe fundarse en algo externo a la mera sucesión de estados mentales. Dicha necesidad se funda en la aplicación de la categoría de causalidad, la cual somete bajo una regla *a priori* la sucesión de estados de una sustancia. Es decir, un orden temporal de percepciones es necesario, dado que está sometido a la categoría de causalidad.

Los estados precedentes de una sustancia contienen condiciones que determinan el lugar en el tiempo de los estados posteriores. En una sucesión objetiva los estados precedentes de una sustancia contienen condiciones que determinan la posición temporal objetiva de los estados posteriores de dicha sustancia. Por ello, las alteraciones sucesivas de una sustancia están ordenadas temporalmente de un modo necesario. Kant ejemplifica este orden necesario de las alteraciones sucesivas (conectadas según la categoría de causalidad) con el caso de un barco que se desplaza corriente abajo en el curso de un río:

Veo p. ej. un barco que desciende la corriente. Mi percepción de su posición más abajo, sigue a la percepción de la posición del barco más arriba en el curso del río; y es imposible que en la aprehensión de este fenómeno el barco sea percibido primero más abajo, y después más arriba en la corriente. Por consiguiente, el orden de la sucesión de las percepciones en la aprehensión está aquí determinado, y esta última está ligada a él (*KrV*, A192/B237).

De este modo, Kant ejemplifica la noción de *sucesión objetiva*. En ella, el orden temporal de las percepciones es necesario. Dado un acontecimiento (*i.e.*, un fenómeno en el cual se da un cambio objetivo, de modo tal que un estado sustancial que antes no era, llega a ser), si denominamos *A* al estado precedente en la percepción de dicho acontecimiento, y *B* al estado siguiente, entonces *B* solo puede suceder a *A* y *A* únicamente puede preceder a *B* (*KrV*, A192/B238). Este ordenamiento temporal necesario está fundado sobre la aplicación de la categoría de causalidad al múltiple que es aprehendido de manera sucesiva. El principio

puro de esta categoría establece que todas las alteraciones de una sustancia suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto. En contraste con la *sucesión objetiva*, encontramos la *sucesión subjetiva*. En esta última el orden temporal de las percepciones es arbitrario. Por ejemplo, en la percepción de una casa podemos comenzar por el piso y terminar por el techo o adoptar el orden inverso (*i.e.*, primero podemos percibir el techo y luego el piso). Se trata de una sucesión subjetiva, dado que ella “es enteramente caprichosa, ella sola no demuestra nada acerca de la conexión de lo múltiple en el objeto” (*KrV*, A193/B238).

En suma, la necesidad que emerge en el marco de la Segunda Analogía se refiere al ordenamiento temporal necesario de los sucesivos estados que atraviesa una sustancia fenoménica. Este tipo de necesidad referida al ordenamiento temporal de los estados de una sustancia debe distinguirse de la necesidad que podemos predicar respecto de la proposición “la sustancia es permanente”, la cual como hemos visto en el apartado anterior es una necesidad meramente lógica.

4. El significado de la necesidad hipotética

Los Postulados del pensar empírico en general (*KrV*, A225–226/B272–274) son los principios del entendimiento puro que corresponden a las categorías de modalidad (*i.e.*, posibilidad, existencia y necesidad).⁷ Estos conceptos tienen la siguiente peculiaridad: no agregan nuevas determinaciones al objeto. De este modo, si un objeto posible posee las notas *a*, *b*, *c* y *d*, el mismo objeto seguirá conteniendo exactamente las mismas notas cuando es considerado como existente y cuando es juzgado como necesario.

Las categorías modales no realizan una síntesis en el objeto, sino que presuponen un objeto ya constituido (según las categorías de cantidad, cualidad y relación) y lo enlazan con nuestras facultades cognoscitivas. De este modo, las categorías modales expresan relaciones entre el objeto y el sujeto. Por ello, Kant sostiene que las categorías modales realizan una *síntesis subjetiva*, ya que enlazan un objeto ya constituido con nuestras facultades cognoscitivas. En contraste con esta síntesis subjetiva, las categorías de

⁷ Motta (2012, pp. 86–87) subraya que los postulados del pensamiento empírico en general son parte de la lógica trascendental, dado que la expresión “pensamiento empírico” no significa que los postulados tengan un origen empírico, sino que con ello se subraya la referencia de estos principios a la experiencia.

cantidad, cualidad y relación realizan una síntesis en el objeto. Esta observación es relevante para trazar una distinción entre la necesidad que emerge en el marco de la Segunda Analogía y la necesidad que es abordada en el marco de los Postulados del pensar empírico en general. En el primer caso, la categoría de causalidad realiza una síntesis en el objeto y como resultado de esa síntesis los estados de una sustancia reciben un orden temporal necesario, constituyendo un acontecimiento (*i.e.*, una sucesión de estados objetivos). En el segundo caso, la categoría modal de necesidad realiza una síntesis entre el objeto ya constituido y nuestras facultades cognoscitivas.

Algo se subsume bajo la categoría de posibilidad en la medida en que se relaciona con el uso empírico del entendimiento. Aquí, Kant tiene en mente el mero pensamiento de un objeto, el cual debe hallarse en conformidad con las condiciones formales de la experiencia (*i.e.*, con las categorías y con las formas del espacio y del tiempo). Es importante observar que la mera ausencia de contradicción no es suficiente para afirmar la posibilidad de un objeto. En este contexto, es importante tener en mente la distinción entre *posibilidad lógica* y *posibilidad real*. La primera se refiere a la ausencia de contradicción lógica, mientras que la segunda presupone además de la ausencia de contradicción lógica, una conformidad del objeto con las formas de nuestra sensibilidad. La posibilidad que está en juego en el marco del primer postulado es la posibilidad real.⁸

Por su parte, una cosa se subsume bajo la categoría de realidad efectiva en la medida en que se vincula con la facultad de juzgar. En este caso, Kant tiene en mente la percepción de un objeto, lo cual exige que además de las condiciones formales de la experiencia (*i.e.*, categorías y formas de la sensibilidad) concurren las condiciones materiales de la experiencia (*i.e.*, entra en juego la sensación). Mediante la categoría de existencia se realiza un enlace entre un objeto dado a la percepción (lo cual implica no sólo los aspectos formales, sino también los aspectos materiales del objeto) con la facultad de juzgar en su uso empírico.

Por último, cuando un objeto se vincula con la razón en su uso empírico estamos en presencia de algo necesario. Asimismo, aquí no basta con las condiciones formales, ni con las condiciones materiales de la

⁸ En Oroño (2021) he analizado el problema del significado objetivo de la categoría de posibilidad y su relación con el esquema trascendental correspondiente a dicho concepto modal.

experiencia, sino que es preciso que intervengan las condiciones universales de la experiencia, las cuales permiten afirmar que algo existe necesariamente en la medida en que esta cosa se halla interconectada con lo efectivamente existente, según condiciones universales (provenientes de la razón en su uso empírico). En la Dialéctica trascendental, la razón es pensada por Kant como la suprema unidad del pensar, por encima de la cual no es posible encontrar otra facultad. Debemos tener presente que el entendimiento unifica los fenómenos por medio de reglas (sabemos que dichas reglas son las categorías) y la razón es la facultad que unifica las reglas del entendimiento y permite, de ese modo, integrar los resultados de síntesis efectuados por el entendimiento dentro de una totalidad que excede la experiencia dada. Así pues, mientras que el entendimiento en su uso empírico sintetiza una multiplicidad en la unidad de un objeto, la razón unifica en una totalidad omniabarcante (que no puede ser conocida, sino sólo pensada) los distintos objetos que fueron sintetizados por el entendimiento. En ese sentido, mientras que lo existente exige percepción de objetos particulares, lo necesario requiere considerar la inserción de un objeto en la trama de interconexión de percepciones que da lugar a la experiencia.

A partir de lo anteriormente expuesto, es legítimo inferir que la principal diferencia entre la necesidad contenida en el principio de causalidad y la necesidad propia de la categoría modal reposa sobre la distinción entre una síntesis objetiva (donde los estados de una sustancia reciben un ordenamiento temporal necesario) y una síntesis subjetiva que presupone objetos ya constituidos (lo cual implica la aplicación de la categoría de causalidad) y enlaza dichos objetos con la razón teórica en su uso empírico. Esta diferencia entre la Segunda analogía y el Tercer postulado en torno al concepto de necesidad me permite tomar distancia de la interpretación desarrollada por Kannisto (2017), quien sostiene que en la Segunda analogía Kant está comprometido con una versión fuerte del principio de causalidad, pero que el carácter necesario de las relaciones causales recién es probado en el Tercer postulado. He señalado que en cada uno de estos textos nos encontramos frente a dos tipos de síntesis (objetiva y subjetiva): en el caso de la Segunda analogía nos enfrentamos al establecimiento de un orden temporal necesario y objetivo; por su parte, el Tercer postulado nos muestra de qué manera los diferentes estados objetivos de una sustancia son sintetizados con la razón teórica en su uso empírico, la cual inserta dicho estado de la sustancia en el contexto de una totalidad omniabarcante.

Veamos ahora con mayor detalle las características que recibe el concepto de necesidad en el marco del Tercer postulado. En primer término, podemos indicar que se trata de una necesidad *material*. Con ello, Kant subraya que este tipo de necesidad no se identifica con aquella que tiene lugar entre meros conceptos y que podríamos denominar ‘necesidad lógica o formal’. Un ejemplo de este último tipo de necesidad puede encontrarse en la proposición ‘si es azúcar, entonces es dulce’. Allí, el predicado ‘dulce’ es una consecuencia necesaria que se halla contenida en el concepto ‘azúcar’. Otro ejemplo de necesidad lógica o formal es la proposición “la sustancia es permanente” que fue objeto de análisis en la sección 2 de este artículo.

Ahora bien, Kant afirma que lo único que puede ser conocido como necesario en sentido material es la existencia de los estados de una sustancia, concebidos como efectos de los estados previos de dicha sustancia (*KrV*, A227/B279). Como ya ha sido expuesto en el apartado 2 de este artículo, Kant está sosteniendo aquí la imposibilidad de conocer la existencia necesaria de una supuesta sustancia permanente e indeterminada (sin modificaciones). Conocer la necesidad de tal tipo de sustancia es imposible, dado que en el marco del criticismo la sustancia fenoménica es un sustrato permanente que necesariamente adopta algún *modo* de existencia, es decir, una sustancia fenoménica es un sustrato de determinaciones. Por ello, no es posible conocer la existencia necesaria de una sustancia indeterminada. En el Tercer postulado Kant indica que la única existencia que podemos conocer como necesaria es la existencia de los efectos, es decir, la existencia de aquellos estados de una sustancia que son una consecuencia necesaria de causas determinadas. En consonancia con esto último, la necesidad material tematizada en el Tercer postulado es caracterizada como *hipotética*. Este aspecto puede ser formulado del siguiente modo: siendo *A* y *B* estados sucesivos de una sustancia fenoménica, si es puesto el estado *A*, necesariamente acontece *B*, pues el estado *A* contiene las condiciones bajo las cuales sigue necesariamente *B*. Ahora bien, dado que es lógicamente posible el no-ser de aquel estado que contiene las condiciones bajo las cuales sigue necesariamente *B*, *B* es necesario de manera hipotética.

En suma, a partir del Tercer postulado podemos afirmar que el significado objetivo de la categoría de necesidad contiene dos notas: i) es la existencia de un estado objetivo de una sustancia fenoménica, siendo dicho estado un eslabón del encadenamiento de estados objetivos que atraviesa una

sustancia fenoménica; y ii) dicho eslabón es considerado desde la perspectiva de la razón teórica en su uso empírico. Esto implica que algo es juzgado como necesario en la medida en que es considerado como perteneciente a una totalidad que es pensada por la razón y que excede los límites de la experiencia dada. Quizás el siguiente ejemplo ayude a clarificar la distinción entre la necesidad propia de la categoría de causalidad y la necesidad material e hipotética que introduce el Tercer postulado. Un trozo de hielo que se derrite por los efectos del sol ejemplifica una sucesión objetiva de estados sustanciales. En t1 el agua está congelada y en t2 se encuentra en estado líquido. El estado del agua en t2 es necesario, pues es una consecuencia inevitable de ciertas condiciones contenidas en t1. En este caso, el estado del agua en t1 es enlazado con el estado del agua en t2 de manera objetiva. Ahora bien, si consideramos el mismo acontecimiento desde el punto de vista de la razón teórica en su uso empírico, estamos legitimados a pensar la inserción de dicha alteración de la sustancia dentro de una totalidad omniabarcante. Gracias a esta consideración podemos afirmar que el agua derretida en t2 es una consecuencia necesaria no sólo de las condiciones contenidas en t1, sino de condiciones que se encuentran sumamente alejadas en el tiempo y que forman parte de una única experiencia. Así pues, gracias a la necesidad material propia del Tercer postulado podemos afirmar que el agua líquida en t2 es una consecuencia necesaria, por ejemplo, del Big Bang. La síntesis efectuada mediante la categoría modal de necesidad no enlaza estados en el objeto, sino que parte del objeto ya constituido y lo enlaza con la razón teórica en su uso empírico, la cual considera el agua derretida en t2 como parte de una totalidad omniabarcante en la cual deben poder ser enlazados todos los estados por los que atraviesa una sustancia.

5. Conclusiones

La categoría modal de necesidad posee un significado objetivo que debe distinguirse de otros usos del término ‘necesidad’ que aparecen respectivamente en la Primera Analogía y en la Segunda Analogía. En la Primera Analogía está en juego la necesidad de la proposición tautológica “la sustancia es permanente” (*KrV*, A184/B227). Es una necesidad que se predica respecto de una proposición, pues la categoría de sustancia (en la medida en que es aplicada a los fenómenos) implica el rasgo de la permanencia. Si la proposición “la sustancia es permanente” no fuese necesaria, no tendría

sentido hablar de un orden temporal necesario de los estados sucesivos de una sustancia, y mucho menos, de estados sustanciales que existen necesariamente. Esto es así, dado que la permanencia es una condición sin la cual no podrían establecerse relaciones temporales como la sucesión y/o la simultaneidad.

Por su parte, en la Segunda Analogía está en juego el orden temporal necesario de los estados objetivos de una sustancia. Y en el Tercer postulado, lo necesario es la existencia de los efectos (*i.e.*, de aquellos estados de la sustancia que están interconectados mediante la categoría de causalidad con otros estados de la sustancia). Hemos visto que en este último nivel, la necesidad no sintetiza estados de una sustancia, sino que parte de objetos ya constituidos y los sintetiza con la razón teórica en su uso práctico. Los tratamientos en torno a la necesidad que encontramos en la Segunda Analogía y en el Tercer postulado están íntimamente relacionados, pues el orden temporal necesario constituye un marco dentro del cual tiene lugar la existencia necesaria de todos los estados objetivos de una sustancia fenoménica que deben poder ser pensados dentro una totalidad omniabarcante que excede los límites de la experiencia dada. Es importante destacar una diferencia entre ambos tratamientos: mientras que el orden temporal necesario que emerge en la Segunda Analogía es el resultado de una síntesis objetiva, la existencia que es juzgada como necesaria en el marco del Tercer postulado se basa en una síntesis subjetiva que expresa una relación entre el objeto ya constituido y el sujeto cognoscente.

Se trata de una distinción conceptual relevante, pues de otro modo no podríamos pensar situaciones meramente hipotéticas (*i.e.*, posibles) en las cuales haya relaciones causales. Podemos imaginar un cubo de hielo que se derrite y ejemplificar, de ese modo, la sucesión objetiva de estados de una sustancia. La sucesión meramente imaginada ‘agua congelada – agua líquida’ constituye un orden temporal necesario, pues dado el estado precedente se sigue necesariamente el efecto. Es decir, la necesidad del ordenamiento temporal de los estados que están conectados mediante la ley de la causalidad es compatible con objetos meramente posibles. En última instancia, la aplicación de la categoría de causalidad es lógicamente independiente de la aplicación de las categorías modales. Por ello, la aplicación de la categoría de causalidad puede ser compatible con objetos posibles, efectivamente existentes y/o necesarios. En contraste con ello, el principio modal de

necesidad explica lo que debemos entender por ‘existencia necesaria’. Es decir, es una necesidad que se predica respecto de objetos existentes, siendo insuficiente la consideración de objetos meramente posibles.

Referencias

- Arias-Albisu, M. (2011). La concepción objetiva de la sustancia en la *Crítica de la razón pura* de Kant. *Estudios de Filosofía*, 44, 39–60.
- Butts, R. (1969). Kant’s Schemata as Semantical Rules. En L. W. Beck (Ed.), *Kant Studies Today* (pp. 290–200). Open Court.
- Feldman, S. (1989). Kant’s Schemata as Reference Rules. En G. Funke y T. Seebohm (Eds.), *Proceedings of the Sixth International Kant Congress* (pp. 229–240). Centre for Advanced Research in Phenomenology, University Press of America.
- Gasperoni, L. (2016). *Versinnlichung. Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge*. Walter de Gruyter.
- Hahmann, A. (2009). *Kritische Metaphysik der Substanz: Kant im Widerspruch zu Leibniz*. Walter de Gruyter.
- Hogrebe, W. (1974). *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*. Karl Alber.
- Hutton, J. (2021). Kant, Causation and Laws of Nature. *Studies in History and Philosophy of Science*, 86, 93–102.
- Jáuregui, C. (2021). Sobre la posibilidad de una interpretación monista de la Primera Analogía de la Experiencia. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 47(1), 1–10.
- Kannisto, T. (2017) Kant on the Necessity of Causal Relations. *Kant-Studien*, 108(4), 495–516.
- Kant, I. (1900). *Gesammelte Schriften*. Walter de Gruyter.
- Kant, I. (2022). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Leserre, D. (2018). *La filosofía del lenguaje en Kant*. Teseo.
- Loparic, Z. (2000). *A semântica transcendental de Kant*. UNICAMP.

- Lütterfelds, W. (2003). Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie. En D. Heidemann y K. Engelhard (Eds.), *Warum Kant heute?* (pp. 150–176). Walter de Gruyter.
- Markis, D. (1982). *Das Problem der Sprache bei Kant*. En B. Scheer y G. Wohlfart (Eds.), *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus* (pp. 110–151). Königshausen & Neumann.
- Motta, G. (2012). *Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt*. Walter de Gruyter.
- Nolan, J. (1979). Kant on Meaning: Two Studies. *Kant-Studien*, 70, 113–130.
- Oroño, M. (2021). El significado sensible de la categoría kantiana de posibilidad. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 10, 139–163.
- Oroño, M. (2022). Kant and the Objective, Logical and Transcendental Meaning of the Categories. *Estudos Kantianos*, 10, 185–198.
- Pérez, D. (2008). *Kant e o problema da significação*. Champagnat.
- Sanz, G. (2005). Wie viel Substanz braucht Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61(3–4), 707–730.
- Schönrich, G. (1981). *Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*. Suhrkamp.
- Simon, J. (1974). Phenomena and Noumena: On the Use and Meaning of the Categories. En L. W. Beck (Ed.), *Kant's Theory of Knowledge* (pp. 45–51). D. Reidel Publishing Company.
- Simon, J. (1996). Immanuel Kant. En T. Borsche (Ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie* (pp. 233–256). C. H. Beck.
- Thöle, B. (1998). Die Analogien der Erfahrung. En G. Mohr y M. Willaschek (Eds.), *Kritik der reinen Vernunft* (pp. 267–296). Akademie Verlag.
- Westphal, K. (2004). *Kant's Transcendental Proof of Realism*. Cambridge University Press.

Recibido: 27/01/2024

Aceptado: 24/05/2024

Reason and Its *Bedürfnis*

LARA SCAGLIA¹

Abstract

In this article I argue that the notion of *Bedeutung* (meaning, sense) in Kant is closely related to that of *Bedürfnis* (need) and that the former can be better understood by clarifying the latter. After an initial overview of the needs of reason in general, I will focus on the two directions of this need in order to state that they characterise reason and make it local. By this I mean that reason, while aspiring to wholeness, only functions adequately within a limited framework. It is from the cooperation of both directions of reason's needs that meaning develops.

Keywords: needs of reason, significance, locality, metaphysics.

La razón y su *Bedürfnis*

Resumen

En este artículo sostengo que la noción de *Bedeutung* (significado, sentido) en Kant está estrictamente relacionada con la de *Bedürfnis* (exigencia) y que la primera puede entenderse mejor aclarando la segunda. Tras una primera visión de la exigencia de la razón en general, me centraré en sus dos direcciones para afirmar que estas caracterizan a la razón y la hace local. Con esto quiero decir que la razón, al tiempo que se esfuerza por alcanzar la totalidad, debe relacionarse y puede funcionar adecuadamente sólo dentro de un marco limitado. Es a partir de la cooperación de ambas direcciones de la exigencia de la razón que se desarrolla una dimensión de significado.

Palabras clave: exigencias de la razón, significado, localidad, metafísica.

¹ Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. Contact: lara.scaglia@filosoficas.unam.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7148-7456>.

1. *Bedeutung* and *Bedürfnis*

There are many perspectives from which one can investigate the question of the notion of meaning (*Bedeutung*)² in Kant's thought. In general, the notion of meaning is attributed by Kant to concepts that are related to objects (*KrV*, A146/ B185; A155/B194; A241/B300; B575). Speaking of the principles of mathematics, for example, Kant states that:

Although all these principles, and the representation of the object with which this science occupies itself, are generated in the mind completely a priori, they would still not signify anything at all if we could not always exhibit their significance in appearances (empirical objects). Hence it is also requisite for one to make an abstract concept sensible, i.e., display the object that corresponds to it in intuition, since without this the concept would remain (as one says) without sense, i.e., without significance (A239–240/B299).³

According to this passage, something is meaningful if it can be exhibited: a concept or even a pure form of intuition must be related to possible experience in order to be meaningful:

Even space and time, as pure as these concepts are from everything empirical and as certain as it is that they are represented in the mind completely a priori, would still be without objective validity and without sense and significance if their necessary use on the objects of experience were not shown; indeed, their representation is a mere schema, which is always related to the reproductive imagination that calls forth the objects of experience, without which they would have no significance; and thus it is with all concepts without distinction (*KrV*, A156/ B195).

Furthermore, Kant uses *Bedeutung* to refer to categories in the transcendental sense, i.e. when they are considered as mere rules of pure

² The term is rendered in the English translation of the *Critique of Pure Reason* as 'significance' (e.g. A139/178; A146/B185; A241/B300; A239–240/B299), 'sense' (e.g. B307–309) or 'way' (e.g. A258/B313).

³ References to Kant's *Critique of Pure Reason* use the page number of the A and B editions, while all other references are by volume and page number of the Academy edition. Translations follow the *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (1992–2016). When the references are followed by the original text in German, translations are made by me. I cite Rousseau's *Emile* according to the book and paragraph number.

thought, without empirical use (*KrV*, A248/B305) and to the positive or negative sense of *noumenon* (*KrV*, B307–309). Moreover, the term has to do with the empirical meaning of objects, i.e. the way they can be represented as objects of a possible experience (*KrV*, A258/B313) or is synonymous with the sense or use of a word, such as ideas (*KrV*, A312–313/B369), world-concepts (*KrV*, A420/B448), thinking (*KrV*, B411), and can indicate the absolute or comparative use of a term (*KrV*, B511).

As can be seen, it is possible to distinguish between a weak use of *Bedeutung* as ‘sense’ or ‘way’ and a stronger one, such as in the cases of empirical or transcendental (see Engelhard, 2015) *Bedeutung*, as shown above. Here I want to focus on this stronger sense, according to which something has a meaning, when it is intelligible. Now, the conditions of intelligibility are fulfilled, as we saw above in the quotation (A239–240/B299), when an intellectual function of unity (e.g. a concept or a principle) can be exhibited in an appearance. In other words, there are two conditions of meaningfulness: on the one hand, there must be a conceptual element that works as a function of unity, and on the other hand it must be possible for the object to which this conceptual element corresponds, to be displayed in intuition. This is a way to interpret the famous sentence: “Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind” (*KrV*, A51/B75). The first part of the sentence is about the fact that if intellectual functions (such as concepts, principles or ideas) cannot be exhibited in intuition, then they are empty functions of unity, which might have a logical meaning, but not a proper one, i.e. they merely express logical characteristics of judgements but do not increase our cognition and are therefore called ‘empty’. Through the second part of the sentence, Kant argues that intuitions need to be unified in order to constitute a proper object and not merely as an indeterminate object (*KrV*, A20/B34), which lacks the unity provided by the function of the understanding and its categories. Without such unity, intuitions would be meaningless. It is the need for unity which led me to investigate the relationship between *Bedeutung* and the needs of reason in Kant. I believe, namely, that the notion of meaning is closely linked to that of *Bedürfnis* and one can better understand the former, by clarifying the latter.⁴

⁴ We can see this also in examples taken from everyday life: we recognise that something has meaning for us, that is, when it speaks to us, when it answers our search for knowledge (or happiness, peace,

As we shall see, Kant attributes some needs to reason. This image could be misleading in two ways: on the one hand, one could think that Kant conceals psychological-anthropological presuppositions that lead him to attribute some needs to reason (it is the human being as natural being who has needs, not reason); on the other hand, one could completely disregard these statements, thus missing, in my opinion, something very important, namely that reason is unhappy, needy. i.e. in a locus or dimension of tensions and conflicts.

I will try to clarify this point by stating that the needs of reason characterise and direct the various uses of reason. I see two main directions of these needs: one towards the completeness and the suprasensible, while the other towards the particular and the empirical level. By this I mean that reason, while striving for completeness, functions adequately only within a limited framework. It is from the cooperation of both directions of reason's needs that meaning develops. This picture provides us a view of reason as local: on the one hand, we can easily see that Kant uses notions such as reason, objective justification or *sensus communis* to respond to the threat of solipsism and the lack of an always-valid universal standard; on the other hand, we have to face the criticisms that are directed against his universal image that seems to describe reason as something ideal, abstract, and to confront what we could call "the antinomies of our time", namely that beliefs made in different times and places find their justification in different and incompatible systems. Already a few decades after the publication of the *Critique of Pure Reason*, Kant's notion of reason was severely criticised: Hamann in his *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* (1825) accused him of having proposed an idea of reason as purified, abstract, idealised; while Beneke in his *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit* (1832) claimed Kant's description of the transcendental faculties had concealed empirical-psychological assumptions and was—*de facto*—empirical. However, I believe that Kant really wanted to introduce a conception of reason that could address these dilemmas and make relativity (or limits) a key notion, indispensable for reason insofar as there can be no

justice, etc.). This implies that there is a need, a demand for understanding that guides our research according to a specific direction, providing it with unity. However, this need, paradoxically, does not arise in a situation of absolute lack of understanding, but rather the opposite: we assume that cognition or morality are possible and therefore inquire into their specific features. If this were not the case, if there were not already a situation of meaningfulness, then there would be no search for it. We are thus inquiring into something that, in a certain way, is already partially in our possession.

absolute statements because every statement must be justified within a context or within its limits of possibility. My intuition is that Kant saw this and I will demonstrate this by focusing on the *Bedürfnis* of reason and its directions.

2. On the Uses of the Term *Bedürfnis*

Before proceeding further, I will provide an overview of some of the main uses of the term *Bedürfnis* in Kant's works.

Firstly, this notion can describe natural and empirical needs, such as hunger—as we read in the *Reflections to the Anthropology*: “More need: less choice, thus indifference between two in hunger” [“Je mehr Bedürfnis: desto weniger Wahl, also gleichgültigkeit zwischen zweyen beym Hunger”] (*Refl.*, AA 15: 727)—or inclination—*Neigung*—(*Refl.*, AA 15: 245, 558, 562) and pain: “If (only) he is satisfied who desires nothing. As a need i.e. [without which] the lack of which is connected with pain” [“Ob derjenige Zufrieden sey, der nichts begehrt. Als Bedürfnis. d.i. [ohne welches] dessen Mangel mit Schmerz verbunden ist”] (*Refl.*, AA 15: 455).

Secondly, the term is used in the social sphere,⁵ to indicate the human need to be part of a community: “The need of sociality. Hence reading, taste, finery, pain because of a bad meal. The fear of falling below equality and respect. Nullity of the happiness of life in front of a wise man” [“Bedürfnis der Gesellschaft. Daher Lesen, Geschmack, Putz, Gram über schlechte Mahlzeit. Furcht, unter der Gleichheit und Achtung zu sinken. Nichtigkeit des Glücks des Lebens vor einen Weisen”] (*Refl.*, AA 15: 723). Besides, Kant writes about the *Bedürfnis* of love and friendship in the reflections to the moral philosophy (*V-Mo/Collins*, AA 27: 681, 684).

Thirdly, Kant writes about a specific kind of needs called true needs. They are related to wide duties (which require the agent to pursue obligatory ends) allowing, however “latitude” [“latitude”] (*MS*, AA 06: 390), meaning

⁵ Another meaning attributed to the term, which is relevant to the social and legal sphere, concerns ownership: “The need to extend the concepts of “mine” and “yours” to external objects, as long as this is done within the limits of general freedom, is therefore in the nature of man as a purely rational being” [“Das Bedürfnis also die Begriffe von Mein und Dein auch auf äußere Objecte auszudehnen sofern es nur in den Schranken der allgemeinen Freyheit gehalten wird liegt in der Natur der Menschen schon als bloß vernünftiger Wesen”] (*HN*, AA 23: 226).

that it is up to the agent to recognise or decide how to fulfil and promote the obligatory ends. An example of this is sacrifice:

But I ought to sacrifice a part of my welfare to others without hope of return, because this is a duty, and it is impossible to assign determinate limits to the extent of this sacrifice. How far it should extend depends, in large part, on what each person's true needs are in view of his sensibilities, and it must be left to each to determine this for himself. For, a maxim of promoting others' happiness at the sacrifice of one's own happiness, one's true needs, would conflict with itself if it were made a universal law. Hence this duty is only a wide one; the duty has in it a latitude for doing more or less, and no specific limits can be assigned to what should be done. – The law holds only for maxims, not for determinate actions (*MS*, AA 06: 393).

And later in the text:

By avarice in this context I do not mean greedy avarice (acquiring the means to good living in excess of one's true needs), for this can also be viewed as a mere violation of one's duty (of beneficence) to others; nor, again, do I mean miserly avarice, which is called stinginess or niggardliness when it is shameful but which can still be mere neglect of one's duties of love to others. I mean, rather, restricting one's own enjoyment of the means to good living so narrowly as to leave one's own true needs unsatisfied. It is really this kind of avarice, which is contrary to duty to oneself, that I am referring to here (*MS*, AA 06: 432).

The meaning of such true needs is debated between, on the one hand, Rawls⁶ and Herman,⁷ who suggest that true needs are universally shared by all human beings and, on the other hand, Sticker (2022), who assumes a more subjectivistic interpretation, according to which true needs should be understood as personal priorities. According to Sticker's interpretation, Kant

⁶ He claims that true needs are “basic –even universal– needs of human beings conceived as finite rational agents in the order of nature” (Rawls, 2003, p. 234). Examples of these are social order, security, which are necessary for rational agency.

⁷ For Herman, true needs are the basis for those ends that are “necessary to sustain oneself as a rational being” (1984, p. 586). Helping others in a situation in which someone's life is in danger, for instance, might be a case in which helping meet the true need of that person.

radicalises Rousseau’s notion⁸ when he states that it is up to the individual to decide what their true needs are.⁹

I will not go into further details of this discussion because I am interested here in a more fundamental and abstract use of *Bedürfnis*, which Kant attributes to reason itself.

2.1 *Bedürfnis* as Need of Reason

In his practical philosophy, Kant uses the term *Bedürfnis* to refer to God and what reason needs in order for the highest good in the world to be realised. For example, in the *Critique of Pure Reason*,¹⁰ he writes:

For how could we find perfect unity of purpose among different wills? This will must be omnipotent, so that the whole of nature and its relation to morality in the world may be subjected to it; omniscient, so that it may know the innermost of sentiments and their moral value; omnipresent, so that it may be immediately close to all needs [*allem Bedürfnisse*] which the highest good in the world [*Weltbeste*] requires; eternal, so that in no time this concord of nature and freedom may be lacking, and so on (*KrV*, B843).

Not only does the highest good have requirements for its realisation (e.g. morality) and these are discovered through reason, but God¹¹ itself is the ideal object of reason’s need. Kant constantly repeats that reason has the

⁸ Rousseau distinguishes between the needs of the imagination [“besoin de fantaisie”] (*Emile* 2: 239), which are a kind of whim resulting from education, and the true needs [“vrai besoin”], which is natural (*Emile* 2: 239) and the object of the *amour de soi* (*Emile* 4: 756). True needs do not only concern biological needs, but also what is necessary to satisfy the *amour propre* (which could be interpreted here as a kind of recognition). The social context thus plays a key role in determining what the true needs are (Neuhouser, 2014).

⁹ Sticker points out that Kant in the *Groundwork* claims that inclinations are the “sources of need” [“Quellen des Bedürfnisses”] (*GMS*, AA 04: 428, 413). Now, one might believe that our inclinations are based on our needs, but Kant thinks it is the other way around, and this gives support to a subjectivist reading, according to which there is no set of basic human needs that we all share and that produce universal stable inclinations, but that everyone’s needs depend on subjective inclinations.

¹⁰ In a Reflection to the Philosophy of Religion we find a similar formulation: “but it is a moral need in the intention to demand the highest good in the world. To believe in such a future life” [“aber es ist ein moralisches Bedürfnis bey der [abs] auf das höchste Gut in der Welt zu befördern gerichteten Absicht. Eben so ein künftig Leben zu glauben”] (*Refl.*, AA 19: 643–644).

¹¹ Moreover, according to the christian tradition, God himself is also said to have a need, namely to have a creature towards whom to direct his love: “The purpose of creation, as people would like to think of it, is that God has a need [something], as it were, to have another being that he can love and that loves him in return” [“Der Zweck der Schöpfung, so wie ihn Menschen sich denken möchten, ist, dass Gott gleichsam ein Bedürfnis hat [etwas], ein andres Wesen zu haben, was er lieben könne und was ihn dagegen liebt”] (*Refl.*, AA 19: 644).

inescapable demand to move from the conditioned to the unconditioned or from a particular cause to the cause of all causes, turning to: “The need of reason to recognise a supreme being” [“Die Bedürfnis der Vernunft, ein höchstes Wesen zu erkennen”] (*Refl.*, AA 18: 601, n4582). In the notes for his short treaty of 1790 *On a Discovery whereby Any New Critique of Pure Reason Is to Be Made Superfluous by an Older One*, he writes about: “Ideas that are based on the need of our reason to think of the unconditional in addition to the conditional” [“Ideen, welche sich auf dem Bedürfnis unserer Vernunft, zum Bedingten sich das Unbedingte zu denken”] (AA 20: 381). While in his *Lose Blätter*, we find the claim that: “It must have been a need of reason (a theoretical or practical need) that compelled it to go from its judgements about things to the reasons up to the first ones” [“Es muß ein Bedürfnis der Vernunft (ein theoretisches oder practisches) gewesen seyn was sie genöthigt hat von ihren Urtheilen über Dinge zu den Gründen bis zu den ersten hinaufzugehen”] (*FM/Lose Blätter*, AA 20: 340–341). And in the *Religionsphilosophie Volckmann*: “The concept of God is a natural need of reason. Knowledge can either be a common one, in which case it is an aggregate; or it can be a system, in which case it is theology” [“Der Begriff von Gott ist ein natürliches Bedürfnis der Vernunft. Die Erkenntnis kann entweder eine gemeine, dann ist’s ein Aggregat; oder ein System sein, und dann ist’s Theologie”] (*Refl.*, AA 28: 1134).

But not only God—understood as the ideal object of the search for the unconditioned—must be considered as a need of reason,¹² but also metaphysics itself: “Yes! for when the idea of a metaphysics inevitably strikes human reason and it feels the need to develop it, but this science lies entirely in the soul, although only embryonically prefigured” [“Ja! wenn nämlich die Idee einer Metaphysik der Menschlichen Vernunft unvermeidlich aufstößt und diese ein Bedürfnis fühlt sie zu entwickeln diese Wissenschaft aber ganz in der Seele obgleich nur embryonisch vorgezeichnet liegt”] (*FM/Lose Blätter*, AA: 342).

The highest good, God and metaphysics are needed by reason. Even if it is known that an adequate cognition of an unconditioned cause is not possible, thinking about it is necessary for reason. The question is why reason has such necessities, what is their origin? Certainly, there is nothing in nature

¹² See *Refl.*, AA 06: 139: “Now, in accordance with this need of practical reason, the universal true religious faith is faith in God”.

that compels us to assume such a necessity: we have no experience of the unconditioned. The source of this inescapable necessity of reason can therefore only reside in reason itself, i.e. there is something in reason, or rather in its procedure and action, that requires us to face the idea of the unconditioned. In other words, the idea of the unconditioned seems to be necessary for reason¹³ to function properly.

3. On the Sources of Reason's Needs

Reason is often compared by analogy to an organism (*KrV*, A832–833), an architect and Kant even writes that human reason has a peculiar fate (to be tormented by questions to which it cannot find an adequate answer). These images underline that reason is, so to speak, alive, active, i.e. it has needs and interests.¹⁴ Far from being a neutral external observer, it yearns for meaning, i.e. for completeness and systematicity according to necessary laws:

reason has insight only into what it itself produces according to its own design; that it must take the lead with principles for its judgments according to constant laws and compel nature to answer its questions, rather than letting nature guide its movements by keeping reason, as it were, in leading-strings; for otherwise accidental observations, made according to no previously designed plan, can never

¹³ Here I am not claiming that the thought of the unconditioned is necessary for the understanding but for reason: the unconditioned, namely, as mere thought, is not required for justifying experience and claims of cognitions *per se*.

¹⁴ One might ask in what sense it is possible to distinguish needs from the interests of reason. Now, the notion of interest (as that of *Bedürfnis*) is used by Kant in a polyvalent way (see Birken-Bertsch, 2015) and the reader could differentiate among architectonic interest (*KrV*, A475/B503), aesthetical interest (*KU*, AA 05: 296), logical interest (*GMS*, AA 04: 460), formal interest (*KrV*, A616/B664), moral (*GMS*, AA 04: 459f. anm., 461; *KpV*, AA 05: 75, 79, 207; *MS*, AA 06: 212), practical (*KrV*, A466/B494, A742/B770, A797/B825, A805/B833; *GMS*, AA 04: 413) and speculative (*KrV*, A462–476/B490–B504, A666/B694, A676/B704, A742/B771, A830/B858; *KpV*, AA 05: 120). Interest generally means something dear to us, which gives us pleasure when we represent its existence (*KpV*, AA 05: 204). A stronger sense of it, however, is the case of moral interest, which refers to the fact that the moral Law is binding and is sufficient to determine the will. Moreover, as practical, interest is concerned with questions of human destination („Was soll ich thun?“ und „Was darf ich hoffen?“ [*KrV*, A805/B833]), and the three ideas; while in a speculative sense, however, interest concerns reason insofar as it cannot but regard nature as if every connection in the world depends on a supreme cause (*KrV*, A686/B714). Now these two last meanings of interest, together with the architectonic one (according to which reason is architectonic, i.e. it regards all cognitions as belonging to one possible system A474/B502) could be better approached as needs or as interest in the strong sense, insofar as they refer to tendencies or operations of reason which reason cannot do without. Thus, we could say that an interest is to be considered in a superficial sense, when it regards something that is dear, but which reason can do without, or as an interest in a stronger sense (and then it is a *Bedürfnis*), when it is simply unavoidable.

connect up into a necessary law, which is yet what reason seeks and requires [welches doch die Vernunft sucht und bedarf] (*KrV*, Bxiii).

As Ferrarin (2015) points out, reason, as an organism, transforms its passivity and needs into activity: this neediness makes it what it is.

Reason's neediness is not merely its unfortunate predicament of lacking what it desires, for this very condition reveals that it has drives and aspirations it deeply cares to realize. It is involved in the world. [...] it values the importance of applying itself to the world in maximally coherent ways (Ferrarin, 2015, p. 26).

But there are cases in which it seems that reason is afflicted by a separation within itself and that it is impossible to realise this necessary unity according to laws: it seems, for instance, that reason can provide good arguments for both the claim that the world has a beginning and for the claim that it does not. It is not surprising, therefore, that Kant himself, admits that he turned to critical philosophy because he was tormented by antinomic reasonings:

It was not the investigation of the existence of God, immortality, and so on, but rather the antinomy of pure reason: – “The world has a beginning; it has no beginning, and so on, right up to the 4th [sic]: There is freedom in man, vs. there is no freedom, only die necessity of nature” – that is what first aroused me from my dogmatic slumber and drove me to the critique of reason itself, in order to resolve the scandal of ostensible contradiction of reason with itself (*Br*, AA 12: 258).

Kant's solution to this struggle of reason with itself is as follows: on the one hand, it is possible (if not necessary) to unveil the hidden fundamental error that leads reason to these metaphysical statements and, therefore, it is possible to free reason from these conflicts; but, on the other hand, metaphysical questions remain an inescapable need of reason, because reason itself is characterised by features that are the very sources of the metaphysical tendency. The need for repetitive iteration, for the search of unity and completeness, are general intrinsic features of reason that must be recognised as the very sources of metaphysical reasonings. As Willaschek clearly states:

On the one hand, the structure of rational thinking is discursive and iterative [...] On the other hand, as rational inquirers we want our questions to come to a satisfactory conclusion, which they can find only in ultimate answers, that is, in answers that do not raise further questions of the same kind. [...] Kant gives us good reason to think that discursivity, iteration and striving for completeness are fundamental features of rational thinking and that, taken together, they give rise to a specific kind of metaphysical speculation (2018, p. 1).

This need for unity and completeness is easily seen in both the practical and the theoretical spheres. In its theoretical use, reason shows this peculiar need, when: “starting out from known objects (of experience), wants to extend itself beyond all of experience” (*WDO*, AA 08: 136), and thus assumes, as a hypothesis, an unconditional primordial reason, to complete the series of reasons and to bring the “inquiring reason [...] to satisfaction” (*KrV*, AA 05: 142). Unconditionality is the main characteristic of the necessity of reason also in its practical use: “Far more important is the need of reason in its practical use, because it is unconditional, and we cannot merely presuppose the existence of God. when we want to judge, but because we must judge” (*WDO*, AA 08: 139). In the postulates of the existence of God and the immortality of the soul, this need of reason seems to find its ultimate satisfaction (*FM*, AA 20: 300).

Willaschek identifies three main characteristics of reason (iteration, unity, completeness), from which, I claim, specific needs of reason are derived. Ferrarin (2015) identifies the following needs of reason:¹⁵ to assume freedom as absolute beginning (*KrV*, A452/B480); to admit God (*KrV*, A603/B631); to form hypothesis and postulates (*KpV*, AA 05: 142); to seek a unity of laws (*KU*, AA 05: 184); to assume a finality of nature in conformity with our faculties (*KU*, AA 05: 181s.); to seek the highest possible unity of cognitions (*KrV*, A686/B714), and to realise the vocation of reason (*KrV*, A651/B679).¹⁶

These specific needs can be derived from the three main characteristics of reason: for example, the assumption of God and of a finality of nature depend on reason being iterative, seeking unity and completeness. If this were not so, there would be no natural tendency to assume an end to

¹⁵ These are based, according to Nuzzo (2008), on the duty to transform the world of nature into a moral world.

¹⁶ Namely, the unity between the constitution of nature and the principles of reason.

the series of causes or a unity and harmony to guide our inquiry into nature and our moral decisions.

Now, it might be thought that the needs of reason have only one direction, namely, to tend towards the unconditioned. However, given the main teachings of Kant's critical philosophy—namely that, firstly, cognition has limits and that it is from an awareness of them that adequate cognition can arise, and secondly, that in order to be moral human beings, we must live according to the moral law and strive for its realisation in nature—we must assume that reason's needs must be realised in two directions: one towards wholeness and the supersensible, while the other towards the empirical level.¹⁷ Therefore, one way to try to further clarify the notion of needs is to focus on their directions, i.e. completeness and particularity. It is this tension, which makes reason local: on the one hand, statements must be justified within a limited or local framework, on the other hand, when there are tensions or contradictions between the frameworks, we must strive to find unity or, in other words, to construct a new, broader framework.

4. Towards the Absolute

In *What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?* Kant writes that reason has a “feeling of its own needs” (*WDO*, AA 08: 136) and that:

One can remain safe from all error if one does not undertake to judge where one does not know what is required for a determinate judgment. Thus ignorance is in itself the cause of the limitations of our cognition, but not of the errors in it. But where it is not arbitrary whether or not one will judge determinately, where there is some actual need - and moreover one attaching to reason in itself - which makes it necessary to judge, and yet we are limited by a lack of knowledge in respect of factors which are necessary for the judgment, there it is necessary to have a maxim according to which we may pass our judgment; for reason will be satisfied (*WDO*, AA 08: 136).

¹⁷ It could be argued that there are even more than two directions. The need for systematicity, for instance, leads to organising the products of understanding in an organic way, which does not imply a bottom-up or top-down relationship, but rather a ‘flat, horizontal’ one. However, since organisation must take place according to an idea that gives unity to the whole, it seems legitimate to consider systematicity as a case of cooperation between the two levels: top-down (the idea regulating the organisation of the content) and bottom-up (in the event that the idea proves unable to organise the whole).

Reason has a right to satisfy its need:

Yet through this, namely through the mere concept, nothing is settled in respect of the existence of this object and its actual connection with the world (the sum total of all objects of possible experience). But now there enters the right of reason's need, as a subjective ground for presupposing and assuming something which reason may not presume to know through objective grounds and consequently for orienting itself in thinking, solely through reason's own need, in that immeasurable space of the supersensible, which for us is filled with dark night (*WDO*, AA 08: 137).

For Kant, the critical point of orientation of thinking is thus—what he calls in the *Critique of Practical Reason*—a “subjective necessity (a need of pure reason” [“*Bedürfnis der reinen Vernunft*”] (*KpV*, AA 05: 5)). While in the *Transcendental Dialectic*, he emphasises that: “our power of cognition feels a far higher need than that of merely spelling out appearances according to a synthetic unity”, in the sense that it elevates itself to ideas: “our reason naturally exalts itself to cognitions that go too much far for any object that experience can give ever to be congruent, but that nonetheless have their reality and are by no means merely figments of the brain” (*KrV*, A314/B370).

Now, Kant sometimes uses terms related to nature to describe reason and its needs (e.g. reason is analogous to an organism and there is an instinct linked to the act of philosophising),¹⁸ but this should not mislead us, because the need of reason is distinguished from a mere need from inclination [*Neigung*] and, more generally, from natural needs: natural needs give with the need the end necessary to satisfy the need (i.e. to free ourselves from a privation—pain, thirst, etc.—by seeking objects external to us to fill this lack). In another way, the need of reason is peculiar because it is directed towards an ultimate end:

Reason is driven by a propensity of its nature to go beyond its use in experience, to venture to the outermost bounds of all cognition by means of mere ideas in a pure use, and to find peace only in the completion of its circle in a self-subsisting

¹⁸ In the reflection n. 4881 we find: “Instinct drives the philosopher to systematic treatises, and this has a great benefit in the expansion of knowledge” [“Der Instinkt treibt den Philosophen zu systematischen Abhandlungen, und das hat einen grossen Nutzen in der Erweiterung der Erkenntnis”] (*RefL.*, AA 18: 18).

systematic whole. Now is this striving grounded merely in its speculative interest, or rather uniquely and solely in its practical interest? I will set aside the good fortune of reason in a speculative regard, and ask only about those problems the solution of which constitutes its ultimate end, whether it may reach this or not, and in respect to which all other ends have merely the value of means. These highest ends must, in accordance with the nature of reason, in turn have unity, in order to advance, in a united manner, that interest of humanity which is subordinated to no higher one. The final aim to which in the end the speculation of reason in its transcendental use is directed concerns three objects: the freedom of the will, the immortality of the soul, and the existence of God (*KrV*, A797–798/B825–826).

This need can only concern reason insofar as it is autarchic, autonomous. It only regards reason, not nature and so it cannot be considered empirical (see *KrV*, AXIV/BXXIII, B23, A64–65/B89–90, A680/B708; *GMS*, 04: 437; *KrV*, 05: 120–121). However, Kant's analogy in describing reason in terms that refer to the natural world is useful, because just as in the natural world one might become enslaved by a social environment that causes mental illnesses (*VKK*, AA 2: 268–269), the same can happen to reason in its theoretical use. This leads to the transcendental illusion.

5. The Possibility of Reason to Be Enslaved and the Empirical Direction of Its *Bedürfnis*

Ideas, to Kant, are unavoidable: like optic illusion, we have a natural tendency to think them even when we recognise their groundlessness and deceptive character. But if this tendency is natural, there must be a right, meaningful use of ideas:

Everything grounded in the nature of our powers must be purposive and consistent with their correct use if only we can guard against a certain misunderstanding and find out their proper direction. Thus the transcendental ideas too will presumably have a good and consequently immanent use, even though, if their significance is misunderstood and they are taken for concepts of real things, they can be transcendent in their application and for that very reason deceptive (*KrV*, A642–643/B670–671).

For Kant, the object of reason is the understanding; while the understanding unites the empirical manifold by means of concepts, reason

unites the multiplicity of concepts by means of ideas by positing unity (*KrV*, A644/B672). Consequently, ideas are not constitutive¹⁹ of objects, but they are useful for directing the understanding towards greater unity:

they have an excellent and indispensably necessary regulative use, namely that of directing the understanding to a certain goal respecting which the lines of direction of all its rules converge at one point, which, although it is only an idea (*focus imaginarius*) – i.e., a point from which the concepts of the understanding do not really proceed, since it lies entirely outside the bounds of possible experience – nonetheless still serves to obtain for these concepts the greatest unity alongside the greatest extension (*KrV*, A644/B673).

Thus, the idea of God has the heuristic function of directing empirical investigation as if there were unity in nature (A670–671/B698–699). As the object of an idea, God is not assumed absolutely [*suppositio absoluta*] but rather relatively, that is, in relation to the sensible world and as a way for the understanding to systematise its contents:

Now I can nevertheless assume such an incomprehensible being, the object of a mere idea, relative to the world of sense, though not in itself. For if the greatest possible empirical use of my reason is grounded on an idea (that of systematic complete unity, about which I will have more to say presently), which in itself can never be presented adequately in experience, even though it is unavoidably necessary for approximating to the highest possible degree of empirical unity, then I am not only warranted but even compelled to realize this idea, i.e., to posit for it an actual object but only as a Something in general with which I am not acquainted at all and to which, as a ground of that systematic unity and in relation to that, I give such properties as are analogous to the concepts of the understanding in their empirical use (*KrV*, A677/B705).

¹⁹ However, the non-constitutive role of ideas has given rise to an ongoing and lively debate among scholars about the nature of ideas as rules and the meaning of the phrase “where the understanding alone does not attain to rules, [reason steps in] to help it through ideas” (A648/B676). The supporters of a strong interpretation of the role of ideas (Allison, 2000; Brandt, 1989) believe that even though there are differences between the Appendix to the first *Critique* and the third *Critique*, in both texts Kant maintains that regulative principles have a transcendental role because they secure coherency and connection to the empirical claims regarding objects falling under the a priori forms. Therefore, regulative principles are needed—and not just only a priori forms of intuition and pure concepts—because without them there could be no cognisable order at the empirical level. A second group of interpreters (Guyer, 1997; Horstmann, 1989; Makkreel, 2006; Tuschling, 1992) stress that in the first *Critique* Kant refers to the utility (*KrV*, A661/B689; A663/B691) of the regulative principles without ascribing them a transcendental value (that will be assigned to them only in the third *Critique*).

Ideas, then, in their regulative use can contribute to satisfying the need of reason without enslaving it. Here we can see in what sense reason is autarchic: ideas of reason contribute to satisfying the need of reason and to building a system of knowledge—as presented by Kant in “The Architectonic of Pure Reason” (*KrV*, A832–851/B861–879)—which is analogous to an organism, in which the parts are organised into a whole by a rule or an idea. Only through this idea, it is possible to organise a system, thus constituting a science. Here we can easily see that need and meaning are related: if contents of cognition are systematised, then it is possible for us to access their meaning. To use a metaphor: when we are building a puzzle, without knowing what it represents, we make a hypothesis of what it is about and use this idea to guide us. But it is only at the end, when all the pieces are assembled, that it becomes clear to us their meaning, namely, the image they compose.

As has already been said, we must admit that the needs of reason direct reason not only towards completeness, but also towards particularity. This can easily be seen not only in the use of ideas to systemise the content of cognition but also in the *Typic* and in the *Schematism* chapters. I will not go into the details of these doctrines here, but merely highlight a few of Kant’s statements to underline my point. First of all, Kant clearly stresses that categories without schemes are of no use for experience: categories are the conditions of possibility of thought, of the object in general, while schemes are the conditions of possibility of particular objects, which can be given in possible experience. As Kant says, schemas are: “the true and sole condition for providing them [the categories] with a relation to objects, thus with significance” (*KrV*, A146 B185) and:

If this condition of the power of judgement (schema) is missing, then all subsumption disappears; for nothing would be given that could be subsumed under the concept. The merely transcendental use of the categories is thus in fact no use at all, and has no determinate or even, as far as its form is concerned, determinable object. From this it also follows that the pure category does not suffice for any synthetic a priori principle, and that the principles of the pure understanding are only of empirical but never of transcendental use; but nowhere beyond the field of possible experience can there be any synthetic a priori principles (*KrV*, B304).

This means that pure concepts, if they are not limited in their use, have no function in terms of increasing our cognition. The universal, in other terms, needs to be related to specific contents in order to have any kind of meaning.²⁰

Secondly, in the Tropic chapter we see that to be moral human beings, we must apply the categorical imperative. This means that only when we are faced with moral dilemmas can our moral power be realised. The problem presented in the Tropic chapter is: how can will be determined only through the pure practical use of judgement (*KpV*, AA 05: 69)? Kant not only affirms that there is a universal pure practical law (*KpV*, AA 05: 43), but also that and how it must be apply, namely by giving us criteria for recognising which of the particular maxims can be made universal according to the pure law.²¹ In other words, not only the categories, but also the pure moral law must have an empirical use: this, of course, does not mean that it must become an empirical law, but that it must be possible to use it to govern and direct our will in moral decisions that are made within a given empirical, context.²² Again, we can see here that only when we are confronted with a particular context does it make sense to raise the question of the morality of a decision.

6. Conclusive Observation

Through this paper I have wanted to show that *Bedeutung* in Kant, in both the theoretical and in the practical domains, requires some conditions, which include not only pure formal functions of synthesis or a pure law of determination of the will, but also a certain particular content. Reason, on the one hand, has a metaphysical *Bedürfnis*, which makes it seek the greatest unity, but, on the other hand, it also needs a specific content—provided by the understanding and sensibility—in order to function properly. It is true that

²⁰ However, as already mentioned, categories still have a logical or transcendental meaning if they are considered in an abstract way, i.e. as a mere rule of thought. Categories in their pure use have a transcendental logical meaning insofar as they allow us to think the general structures of objectivity, i.e. to be a substance with accidents, to be in relations of cause and effect, to have a quantity, to be characterised by a certain intensity and modality (Willaschek, 1998).

²¹ Actually, I believe that these constraints are made explicit by Kant not in the Tropic chapter but rather in the passages on the *sensus communis* in the *Critique of the Power of Judgement* concerning the use of the three “maxims of common human understanding” (*KpV*, AA 05: 294), which allow a subject to change the perspective from a subjective-egocentric one to a general ethical one, thus making a proper use of one’s own reason (*KU*, AA 05: 293s.; *L*, AA 09: 57, 63).

²² One could say that the moral law must be sensitised (Mora, 2009). However, this does not mean that a pure law must become empirical, but that it must have an empirical use, namely that in moral decision the law can determine the will of a subject who lives in a world in which natural causes and freedom coexist.

Kant only refers to the tendency of reason towards the unconditioned literally as a *Bedürfnis*, yet the realisation of such a *Bedürfnis* also needs the particular. In other words, there can be no proper use of the tendency to the unconditioned without particular contents: reason functions properly when it is localised and used, although indirectly (through the other faculties) empirically. This is the dynamism from which meaning is generated: by organising cognitive contents according to a law of unity, we make them understandable; by applying the moral law in a particular situation, we make the law meaningful. As Ferrarin puts it: “Reason is moved by a fundamental need that guides it: the search for meaning” (2015, p. 26), and this need is realisable through empirical experience as well as the moral one: it moves reason in the world so that it finds in nature the stable order and constancy of laws that are demanded and it must determine the will so as to enlighten a moral dilemma. Without reason’s involvement with the world and our freedom, without its application to the empirical content, categories and the moral law would just be meaningless.

References

- Allison, H. (2000). Is the Critique of Judgment ‘post-critical’? In S. Sedgwick (Ed.), *The Reception of Kant’s Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel* (pp. 78–92). Cambridge University Press.
- Beneke, F. E. (1832). *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*. Mittler.
- Birken-Bertsch, H. (2015) Interesse. In M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, and S. Bacin (Eds.), *Kant-Lexikon* (pp. 1181–1188). Walter de Gruyter.
- Brandt, R. (1989). The Deduction of the Critique of Judgment: Comments on Hampshire and Horstmann. In E. Förster (Ed.), *Kant’s Transcendental Deductions* (pp. 177–192). Stanford University Press.
- Engelhard, K. (2015). Bedeutung, transzendente. In M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, and S. Bacin (Eds.), *Kant-Lexikon* (pp. 222–223). Walter de Gruyter.
- Ferrarin, A. (2015). *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. University of Chicago Press.

- Guyer, P. (1997). *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge University Press.
- Hamann, J. G. (1825). *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*. In F. Roth (Ed.), *Hamann's Schriften* (pp. 1–17). Reimer.
- Herman, B. (1984). Mutual Aid and Respect for Persons. *Ethics*, 94(4), 577–602.
- Horstmann, R. (1989). Why Must There Be a Transcendental Deduction in Kant's Critique of Judgment? E. Förster (Ed.), *Kant's Transcendental Deductions* (pp. 157–176). Stanford University Press.
- Kant, I. (1990–). *Gesammelte Schriften*. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Walter de Gruyter [1992–2016, *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge University Press].
- Makkreel, R. (2006). Reflection, Reflective Judgment, and Aesthetic Exemplary. In R. Kukla (Ed.), *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy* (pp. 223–244). Cambridge University Press.
- Mora, A. M. (2009). Sensibilización y moralidad en Kant. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 10, 92–133.
- Neuhouser, F. (2014). *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*. Cambridge University Press.
- Nuzzo, A. (2008). *Ideal Embodiment*. Bloomington.
- Rawls, J. (2003). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge University Press.
- Rousseau, J.-J. (1959–1969). *Emile*. In *Œuvres Complètes*, Vol. 2. Gallimard.
- Sticker, M. (2022). True Need in Kant. *Kant-Studien*, 113(3), 432–458.
- Tuschling, B. (1992). The System of Transcendental Idealism: Questions Raised and Left Open in the Kritik der Urteilskraft. *The Southern Journal of Philosophy*, 30, 109–127.
- Willaschek, M. (1998). Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe (A235/B294–A292/B349). In G. Mohr, and M. Willaschek (Eds.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft* (pp. 324–352). Berlin Akademie Verlag.
- Willaschek, M. (2018). *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge University Press.

Received: 10/01/2024

Accepted: 19/05/2024

Racionalidad transformativa en Kant: Una defensa

PEDRO STEPANENKO¹

Resumen

En el marco de la definición aristotélica del ser humano como animal racional, Mathew Boyle distingue dos concepciones de la racionalidad: una ‘aditiva’, de acuerdo con la cual la razón se agrega a los poderes mentales que compartimos con los demás animales sin modificarlos, y una ‘transformativa’, conforme a la cual la razón los modifica sustancialmente. Desde una perspectiva no-conceptualista de la percepción, Colin McLear ha presentado tres objeciones en contra de atribuir la racionalidad transformativa así definida a la filosofía de Kant: i) el hecho de que compartimos con los animales no-humanos la posesión de contenidos no-conceptuales, ii) la oposición entre nuestra racionalidad y los impulsos animales en nosotros, y iii) la imposibilidad de concebir una sensibilidad espontánea. El objetivo de este artículo es rechazar estas objeciones y defender la atribución de una racionalidad transformativa a la concepción kantiana del ser humano. En esta defensa, argumentaré en contra de los contenidos no-conceptuales kantianos, destacaré que el conflicto entre motivos de la acción presupone una transformación radical de las causas sensibles y que la relación entre sensibilidad y entendimiento no debe entenderse solo en términos causales.

Palabras clave: No-conceptualismo, cognición animal, receptividad, espontaneidad, disposiciones animales.

A Plea for Transformative Rationality in Kant

Abstract

In the context of the Aristotelian definition of human beings as rational animals, Mathew Boyle distinguishes two conceptions of rationality: an “additive” one, according to which reason adds to the mental powers we share with other animals without modifying them, and a “transformative” one, according to which reason substantially modifies them. From a non-conceptualist perspective on perception, Colin McLear has raised three objections against attributing the transformative rationality thus defined to Kant’s philosophy: i) the fact that we share with non-human animals the possession of non-conceptual contents, ii) the opposition

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 me otorgó, a través del Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico, de la UNAM, para realizar la estancia de investigación en la Universidad Humboldt de Berlín, con Tobias Rosefeldt, durante la cual inicié la elaboración de este artículo.

between our rationality and the animal impulses in us, and iii) the impossibility of conceiving of a spontaneous sensibility. The aim of this paper is to reject these objections and to defend the attribution of a transformative rationality to the Kantian conception of the human being. In this defense, I will argue against Kantian non-conceptual contents, stress that the conflict between motives of action presupposes a radical transformation of sensible causes and that the relation between sensibility and understanding should not be understood only in causal terms.

Keywords: Non-conceptualism, animal cognition, receptivity, spontaneity, animal dispositions.

1. Racionalidad transformativa

En el marco de la reflexión aristotélica sobre el ser humano en cuanto animal racional, Matthew Boyle contrasta dos concepciones de racionalidad en su artículo “Additive Theories of Rationality: A Critique” (2016). Por un lado, están las teorías que consideran la racionalidad como un poder que se añade a otras capacidades cognitivas, que compartimos con otros animales no-humanos, sin modificarlas esencialmente. Lo que nos distingue de ellos, de acuerdo con esta visión, es la capacidad de reflexionar, evaluar y modificar las condiciones de actualización de algo que ya funciona de manera independiente y que es precisamente el factor común que compartimos con ellos, esto es, las percepciones y los deseos que determinan nuestra conducta. Si evitamos la traducción literal del término que Boyle usa, podríamos referirnos a estas propuestas filosóficas como ‘teorías complementarias de la racionalidad’. Por el otro lado, se encuentran las teorías que consideran la racionalidad como un poder que transforma esencialmente nuestras percepciones y deseos, de suerte que no es posible aislar los elementos que compartimos con los animales no-humanos. La diferencia entre nuestra conducta y la de ellos no se puede explicar, conforme a esta concepción, apelando a la modificación o alteración de causas comunes, puesto que los elementos que dan razón de nuestra conducta son esencialmente distintos a los de ellos. Nuestras percepciones y deseos son de naturaleza distinta. A estas propuestas Boyle las llama “teorías transformativas de la racionalidad” (2016, pp. 530–532).

De acuerdo con él, las teorías transformativas coinciden con la visión clásica de Aristóteles al entender la diferencia entre el ser humano y el resto de los animales como un asunto de naturaleza, no de grado (Boyle, 2012). El ser humano pertenece, sí, al mismo género que ellos, pero es animal de una manera radicalmente distinta. Para Boyle (2012), este enfoque se opone al naturalismo contemporáneo que tiende a concebir la diferencia entre el ser humano y los animales no-humanos en términos graduales y evolutivos. La distinción entre facultades inferiores y superiores, propia de la tradición aristotélica, también parece responder a la visión clásica que Boyle destaca. Al menos, Kant así lo entendió en sus lecciones de metafísica, en las cuales, siguiendo esta tradición, acepta que los animales tienen sensibilidad e incluso imaginación, determinada conforme a leyes naturales, pero les niega el uso de conceptos, la pieza clave de las facultades superiores, el entendimiento y la razón.² Sin embargo, la distinción entre facultades que compartimos con los animales no-humanos, como la sensibilidad, y facultades que son exclusivas del ser humano, como el entendimiento, puede adaptarse a una concepción naturalista y complementaria de la racionalidad, como parecen hacerlo Colin McLear y Sacha Golob cuando interpretan las diferencias cognitivas entre humanos y animales no racionales en Kant (2020). Por ello, es prudente mantener la diferencia entre las dos concepciones de racionalidad antes presentada al margen de la disputa con el naturalismo. Después de todo, hay diferentes tipos de naturalismo y una diferencia de grado puede acabar generando una diferencia de naturaleza.

Lo que quiero sostener en este artículo es que hay buenas razones para incluir a la filosofía de Kant en la lista de teorías transformativas de la racionalidad. A pesar de que Matthew Boyle no la menciona en su exposición, está presente por el hecho de que el conceptualismo de John McDowell, inspirado por Kant, es la propuesta filosófica que utiliza para ilustrar la concepción transformativa. En especial la idea de una sensibilidad que puede ofrecer razones a favor de nuestras creencias, gracias a que está conformada por conceptos, ocupa un lugar destacado en esta exposición. Por ello, era de esperarse que un no-conceptualista kantiano reaccionara contra esta sugerencia de clasificación. Colin McLear es un no-conceptualista kantiano y, en efecto, en su artículo “Rationality: What Difference Does It Make?”

² En la siguiente sección, abordaré este asunto con detalle, proporcionando las referencias correspondientes.

(2022), presenta tres razones en contra de adscribir la filosofía de Kant a la lista de la racionalidad transformativa, en la versión que él denomina ‘esencialista’, es decir, la versión de Boyle.³ La manera en que quiero presentar las razones a favor de considerar a Kant como un defensor de la ‘racionalidad transformativa esencial’ es respondiendo a las tres razones que presenta McLear en su contra.

La primera de estas razones es ni más ni menos que su propia interpretación de la diferencia entre la cognición de los animales no-humanos y la de los humanos en la filosofía de Kant. Su manera de entender esta diferencia es muy sencilla: como Kant les niega el uso de conceptos a los no-humanos, eso quiere decir que acepta que la sensibilidad representa objetos sin necesidad del entendimiento y esa misma sensibilidad es la que comparten con los humanos. El entendimiento se agrega, en nuestro caso, sin alterar esencialmente la forma en que la sensibilidad representa objetos. Pero, este razonamiento no solo incurre en un *non sequitur*, como lo ha señalado Thomas Land (2018), sino que, además, choca con la forma en que Kant, de hecho, describe el comportamiento de los animales no-humanos. La segunda razón que McLear ofrece en contra de la racionalidad transformativa apela a la tensión u oposición entre impulsos sensibles y deseos racionales. Si la razón transformara nuestros impulsos animales, no se opondrían a los deseos racionales, sino que la expresarían, al igual que estos últimos. Con este razonamiento, McLear hace abstracción de la diferencia entre causas y razones, puesto que la resistencia a comportarnos de acuerdo con meros impulsos sensibles no puede explicarse más que reconociendo que han perdido su fuerza inevitable. La tercera razón consiste en señalar que pensar la sensibilidad como un poder causal permeado por conceptos, tal como la concibe el conceptualista, equivale a caer en una contradicción, ya que la sensibilidad es un poder causal receptivo mientras que el entendimiento es un poder causal espontáneo cuya activación es interna, por lo cual son poderes causales incompatibles. En esta argumentación, McLear presupone que el único tipo de relación que puede darse entre la sensibilidad y el entendimiento

³ Para evitar incluir a Kant en la lista de las teorías complementarias de la racionalidad, al lado de concepciones modulares de la mente, McLear propone una posición intermedia. De acuerdo con esta propuesta, lo que modifica la racionalidad no es la esencia y, por lo tanto, las condiciones de individuación de percepciones y deseos, sino las condiciones de actualización de los mismos. A esta posición intermedia la llama ‘Racionalidad Transformativa Actualista’. Por ello, puede afirmarse que McLear, después de todo, acepta que Kant suscribe una teoría transformativa de la racionalidad. A pesar de esta movida, me concentraré solo en las objeciones que presenta a la posición transformativa tal como Boyle la presenta, es decir, en su versión esencialista.

es de orden causal, como en el caso de la autoafección, ignorando las relaciones representacionales.

Pero, veamos con cuidado cada una de estas razones en contra de inscribir a Kant en la lista de teorías transformativas de la racionalidad y las objeciones que ameritan.

2. Sensibilidad animal, humana y no-humana

De acuerdo con la concepción no-conceptualista de la percepción, el uso de conceptos no es necesario para que nuestras percepciones tengan contenido, es decir, para que representen o se refieran a objetos de nuestro entorno. Los tres principales argumentos a su favor son el de la riqueza fenoménica de nuestras percepciones en contraste con la pobreza de nuestro bagaje conceptual, el de la impenetrabilidad de las percepciones en relación a nuestras creencias y el de la cognición de los animales no-humanos (Hanna 2008). En contra del primero se puede objetar que la riqueza fenoménica no es lo mismo que la riqueza de contenidos perceptuales, a menos que se use el término ‘contenido’ de forma ambigua o se defienda una posición representacionista, la cual sostenga que todo cambio fenoménico es también un cambio de contenido; una posición cuya defensa requiere mucha argumentación. Aquí, por supuesto, no me ocuparé de esto. Al segundo argumento se le puede objetar que la impenetrabilidad de percepciones con respecto a ciertas creencias requiere la comprensión de contenidos proposicionales incompatibles o contradictorios y esto no puede suceder sin conceptos (Stepanenko, 2022). El tercer argumento, el que me interesa abordar en esta sección, recurre a una idea ampliamente extendida, según la cual los animales no-humanos carecen de conceptos porque no tienen un lenguaje tan complejo como el nuestro. Las percepciones de los animales no-humanos —continúa el argumento— tienen, por lo tanto, contenido no-conceptual, el mismo que deben tener nuestras percepciones.

Son varios los presupuestos de este último razonamiento. El primero que cabría destacar es que considera que los contenidos perceptuales de los animales no-humanos son iguales que los contenidos de la percepción humana. Sin aportar razones a favor de este presupuesto, el argumento incurre en el *non sequitur* que Thomas Land delata, ya que los animales no-humanos podrían tener un sistema representacional distinto al nuestro, uno que no

requiera conceptos. Así pues, aunque los animales no necesiten conceptos para representar objetos, de ello no se sigue que los humanos tampoco los necesitemos. La principal razón a favor de este presupuesto es una concepción naturalista de la cognición humana para la cual compartimos con los animales no-humanos capacidades cognitivas como la percepción sensorial, pero nos distinguimos de ellos por el uso del lenguaje, de conceptos y de pensamiento inferencial. Pero, la línea de continuidad entre los animales no-humanos y los humanos se puede trazar de distintas maneras. Hacer una división entre facultades que compartimos y facultades exclusivas del ser humano no es la única manera de hacerlo. Incluso podría resultar extraño, desde una perspectiva evolutiva, aceptar una facultad sin antecedentes entre los animales no-humanos, por no decir inaceptable. Hoy contamos con investigaciones en el área de cognición animal que les atribuye a varias especies el uso de conceptos y, por lo tanto, el desarrollo de capacidades inferenciales (van den Berg, 2018). Por eso, considerar el lenguaje como condición necesaria de la posesión de conceptos es otro de los presupuestos del argumento no-conceptualista que apela a la cognición animal para defender que las percepciones en general no requieren de conceptos para representar objetos del entorno.

Sin embargo, está claro que Kant les niega a los animales no-humanos el uso de conceptos, la capacidad de juzgar y, por lo tanto, de inferir. Es precisamente a esto a lo que apela McLear (2022) para rechazar que la filosofía de Kant suscriba una racionalidad transformativa esencial. Los textos en los que McLear se apoya son las lecciones de metafísica en las que se afirma explícitamente que los animales no-humanos son incapaces de usar o formar conceptos, a pesar de tener sensibilidad e imaginación (AA 28: 594, 702). Esta no es una idea original de Kant. En realidad, es una herencia aristotélica, recogida en el manual de metafísica de Alexander G. Baumgarten, en el cual se basaban esas lecciones. En efecto, esta tradición distingue facultades superiores, exclusivas de los humanos, a las que pertenecen el entendimiento y la razón, de las facultades inferiores que también tienen los animales no-humanos, como la sensibilidad y la imaginación reproductiva (Baumgarten, 2004). McLear inscribe estos dos niveles de facultades en una concepción gradual que extrae de las escalas de grados cognitivos que se encuentran en dos lecciones de lógica de Kant (*Jäsche Logik*, AA 9: 64–65; *Wiener Logik*, AA 24: 845–846). La manera en que interpreta esas escalas toma cada nivel como algo que agrega complejidad

al anterior sin modificarlo, de suerte que las presenta como razones para rechazar la transformación esencial de los aportes de la sensibilidad compartida con los animales no-humanos (McLear, 2022). Sin embargo, Kant advierte tanto en las lecciones de metafísica como en las de antropología que la diferencia entre las representaciones de los animales irracionales y las representaciones de los racionales no es una diferencia de grado, sino que pertenecen a clases distintas (AA 24: 702, AA 28: 689–690, AA 29: 44–45). El propio McLear cita, aunque de manera incompleta, un fragmento de los complementos de la *Antropología en sentido pragmático*, cuyo análisis puede ayudarnos a comprender la verdadera posición de Kant ante la cognición animal, sobre todo si la comparamos con las observaciones finales de *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*, la publicación de Kant en donde más detalladamente aborda este asunto.

Todo conocimiento presupone entendimiento. Los animales, sin entendimiento, tienen (quizás) algo parecido a lo que nosotros llamamos representaciones (porque, conforme a los efectos, coinciden (mucho) con lo que son las representaciones humanas), pero tal vez eso sea completamente distinto a ellas —sin embargo, no tienen ningún conocimiento de cosas [*Dinge*], pues el entendimiento forma parte de ello, una facultad de representar con conciencia de la acción a través de la cual las representaciones son referidas a un objeto dado y esta relación es pensada (AA 7: 397).

¿Cómo entender ese conocimiento de cosas que Kant les niega aquí a los animales? La nota que destaca es la acción de referir representaciones a objetos dados. Podría decirse, entonces, que nuestras representaciones sensibles cuentan como conocimiento si están referidas a objetos. Creo que esta es la manera en que Kant usa el término “conocimiento” [*Erkenntnis*] en la famosa clasificación de representaciones al inicio de la Dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura* (A320). A la representación consciente la llama ahí *perceptio* y distingue la objetiva, que es intuición o concepto, de la subjetiva, que es mera sensación [*sensatio*, *Empfindung*]. A la representación objetiva la denomina precisamente *cognitio* [*Erkenntnis*]. Si, efectivamente, por ‘conocimiento de cosas’ debemos entender este sentido básico de objetividad,⁴ entonces Kant, en ese pasaje de la *Antropología*, les

⁴ Este sentido corresponde a la objetividad más básica que distingue Sacha Golob (2020). Golob, con McLear (2020) y Tyler Burge (2010), acepta que hay otros sentidos de objetividad más complejos que

está negando a los animales no-humanos la capacidad de tener representaciones que refieran a objetos. Lo hace porque les niega el entendimiento. Sus representaciones no serían representaciones de objetos en sentido estricto, sino solo sensaciones, gracias a las cuales reaccionan para satisfacer sus funciones vitales. Este aspecto sensible de las representaciones animales es el que las hace parecidas a las nuestras, es decir, el aspecto que depende de nuestra receptividad, de nuestra capacidad de ser afectados por objetos. Y quizá a ello alude Kant con la expresión ‘conforme a los efectos’.

La concepción de la vida mental de los animales no-humanos que apenas se muestra en este suplemento de la *Antropología* coincide plenamente con la visión expuesta en las observaciones finales de *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*, un texto precrítico de 1762 que hace eco de las ideas sobre comportamiento animal desarrolladas por Hermann S. Reimarus en su libro sobre los instintos animales de 1760 (*Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere*).⁵ Ahí queda claro que para Kant las representaciones que les atribuye a los animales no-humanos son sensaciones que operan como estímulos ante los cuales reaccionan conforme a conexiones naturales, es decir, sin necesidad de reflexionar.

El perro distingue el pan de la carne asada porque es afectado de distinta manera por el pan que por la carne asada (pues cosas distintas provocan sensaciones [*Empfindungen*] distintas) y la sensación del primero es la causa de un deseo distinto al de la otra, de acuerdo con la conexión natural de sus impulsos [*Triebe*, instintos] con sus representaciones. Esto puede dar lugar a una mejor reflexión sobre la diferencia esencial entre los animales racionales y los que carecen de razón (*La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo*, AA 2: 59–60, a. trad.).

no se les pueden atribuir a los animales no-humanos, de tal manera que el debate entre conceptualistas y no-conceptualistas se puede formular como una discusión acerca del nivel de objetividad en el cual las representaciones requieren conceptos. La posición del conceptualista es que se requieren desde el nivel más básico, aquel en el cual podemos decir que las representaciones tienen objetos o se refieren a algo distinto de ellas mismas.

⁵ La influencia de Reimarus sobre las ideas de Kant acerca del comportamiento de los animales no-humanos puede constatararse no solo por las coincidencias de los textos y las objeciones en contra de Meier, sino también por el hecho de que Kant lo menciona en las lecciones de metafísica que Herder tomó precisamente en los primeros años de la década de 1760 (AA 28: 116). Kant, además, tenía en su biblioteca personal un ejemplar de un libro complementario del tratado sobre los instintos animales: *Anhang von der verschiedenen Determinationen der Naturkräfte, und ihren mancherley Stufen, zur Erläuterung der zehnten Capitels* (1762). En este suplemento se encuentra un resumen de la teoría de los instintos animales de Reimarus (v. van den Berg, 2018).

En el texto al que pertenece este fragmento, lo que está en juego es la capacidad de los animales no-humanos para distinguir representaciones. De acuerdo con este fragmento, la forma en que ellos reaccionan a las sensaciones es lo que les permite distinguirlas, sin necesidad de referirlas a cosas representadas. La conexión entre sensaciones, impulsos y acciones parece no necesitar, en el caso de los animales no-humanos, representación de objetos e incluso tampoco conciencia, en el sentido dependiente de la reflexión que requiere entendimiento. La ausencia de referencia a objetos queda confirmada en una carta que Kant escribe muchos años después, en 1789, cuando se encontraba redactando la *Crítica del juicio*. Se trata de la carta que le escribe a Marcus Herz en respuesta a ciertos cuestionamientos que Salomon Maimon le había hecho. Entre estos cuestionamientos se encuentra el que Kant no explica satisfactoriamente en la Deducción Transcendental cómo las intuiciones concuerdan con las categorías. Kant responde que aún cuando no podamos explicar cómo tiene lugar esa concordancia, podemos asegurar que si no se cumplen las condiciones que representan las categorías, entonces no tendríamos experiencia de objetos.

Pues, si podemos probar que nuestro conocimiento de las cosas, incluso de la experiencia, solo es posible bajo esas condiciones, entonces todos los demás 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 apercpción)* (AA 11: 51–52, a. trad., cursiva añadida).

En esta carta queda claro que para representar objetos del entorno o para representarme a mí mismo son necesarias las categorías, los conceptos

básicos que nos permiten pensar objetos particulares. Los animales no-humanos pueden, sin embargo, tener sensaciones, un tipo de representación que no hace referencia a objetos, las cuales se relacionan con otras representaciones también subjetivas y determinan la conducta en colaboración con los deseos estimulados por ellas. Kant sugiere, además, que estas conexiones entre sensaciones e impulsos no pasan por la conciencia en un sentido objetivo, pues sostiene que no son nada para nosotros en cuanto seres cognoscentes. Se trata, pues, de representaciones sin conciencia, al menos en uno de los sentidos del término ‘conciencia’, es decir, en el requerido para representar, reconocer y reflexionar sobre objetos de la experiencia, en contraste con el sentido subjetivo y fragmentado, que en principio podría acompañar a cada sensación de manera individual, el cual Kant en este fragmento incluso pone en cuestión.⁶ De ahí que no sorprenda que algunas interpretaciones de las ideas de Kant sobre cognición animal, como las de Patrick Leland y Jacob Browning, sostengan que Kant les niega la posesión de representaciones conscientes a los animales no-humanos. El apoyo a esta posición, por supuesto, no proviene solo de esta carta, sino de reflexiones (AA 16: 79–80), de sus lecciones de metafísica (AA 28: 277, 449–450, 594, 689–690), de lógica (AA 24: 702) y de “enciclopedia filosófica” (AA 29: 44–45).

Así pues, Kant no solo les niega a los animales no-humanos la capacidad de usar conceptos, sino también la capacidad de representar objetos e incluso de tener representaciones conscientes. Hay, pues, buenas razones para considerar que Kant pensaba que si no hay conceptos, entonces tampoco hay representación de objetos, ni conciencia en sentido objetivo. La maniobra del no-conceptualista, que consiste en apelar a la cognición animal para apoyar su posición, acaba de esta manera volviéndose en su contra, ya que un examen más cuidadoso de las ideas de Kant al respecto en realidad apoya la interpretación conceptualista. Y con ello se apoya también la inscripción de Kant en la lista de filosofías que suscriben una racionalidad transformativa esencial, ya que la diferencia entre la sensibilidad humana y la de los animales no-humanos es una diferencia radical. Los conceptos transforman las meras sensaciones, que podríamos compartir con los animales no-humanos, en algo muy distinto, en representaciones de objetos y las integran a un espacio de

⁶ Este sentido subjetivo de conciencia es al que debe referirse Kant en A320 cuando caracteriza a las sensaciones como percepciones, es decir, representaciones conscientes, relativas exclusivamente a las modificaciones del estado del sujeto.

reflexión multiplicando sus conexiones con otras representaciones. Esta integración las transforma en representaciones conscientes. La posesión de las facultades superiores que caracterizan a la racionalidad en la tradición aristotélica son, por lo tanto, lo que permite para Kant que los seres humanos tengan intuiciones conscientes que representen objetos. Esto es un cambio esencial de nuestra sensibilidad, ya que la intencionalidad y la conciencia son propiedades esenciales de la sensibilidad humana sin las cuales no es posible individuar los elementos que la conforman.

3. Conflicto entre disposiciones o actitudes proposicionales

La segunda razón a la que McLear recurre para excluir a Kant de la lista de filosofías que promueven una racionalidad transformativa esencial es la distinción entre una disposición a la animalidad y una disposición a la humanidad que Kant menciona en *La religión dentro de los límites de la razón* (AA 6: 26). Con la ayuda de algunos fragmentos tomados de lecciones de antropología, McLear presenta esta diferencia como una oposición y concluye que la animalidad en nosotros no sería una amenaza para nuestras acciones racionales si estuviera informada por nuestra racionalidad. “La lectura más plausible de estos textos es que nuestra animalidad es algo que se opone a nuestra naturaleza racional, no algo que la expresa” (McLear, 2022, p. 14).

Sin embargo, el contexto al que pertenece esta distinción entre disposiciones no permite hablar de una oposición en general entre la disposición a la animalidad y la disposición a la humanidad, sino solo de una diferencia que eventualmente puede conducir a conflictos. Kant presenta ambas disposiciones al inicio de la sección titulada “Sobre la disposición original al bien en la naturaleza humana” y menciona los vicios en los que cada una de ellas puede derivar (AA 6: 26–27), por lo cual sería ingenuo creer que lo bueno siempre corresponde a una de estas disposiciones. Lo que es más preocupante de la exposición de McLear es que haya ignorado la advertencia que Kant hace en la sección anterior a la que contiene esta distinción. En ella, Kant señala que cuando hablamos de la naturaleza del ser humano o de una disposición natural al bien o al mal, no se debe pensar que las acciones que propician están determinadas por causas naturales, anulando de esta manera la libertad y, por lo tanto, su imputabilidad al agente que las lleva a cabo (AA 6: 20–25). Esta aclaración debe prevenirnos en contra de

considerar las disposiciones naturales o la disposición a la animalidad en el ser humano como semejantes a los impulsos de los animales no-humanos, ya que las acciones de estos últimos responden exclusivamente a causas naturales que no pueden evitarse y, por lo tanto, no se les puede responsabilizar por no haber actuado de otra manera. En una de las lecciones de metafísica esta diferencia se presenta con claridad.

Los estímulos tienen, por lo tanto, fuerza inevitable [*vim necessitantem*] o fuerza conducente [*vim impellentem*]. En todos los animales irracionales, los estímulos tienen fuerza inevitable; en los seres humanos, sin embargo, no tienen fuerza inevitable, sino solo conducente. De acuerdo con esto, el arbitrio humano no es bruto, sino libre. Este es el libre arbitrio, definido por la psicología y por la filosofía práctica (AA 28: 255, a. trad.).

La diferencia que Kant menciona aquí es fundamental. Los impulsos cuya fuerza no puede evitarse y los que se presentan como algo que puede y debe ser valorado para determinar la acción, son cosas radicalmente distintas. Los primeros están determinados por causas naturales, por leyes de asociación como aquellas a las que Kant se refiere en la carta a Herz de 1789 en relación a la conducta de los animales no-humanos. Los segundos son objeto de reflexión y forman parte de las razones que tenemos para actuar de una u otra manera. No son algo que solo deba ser reprimido, como parece sugerirlo McLear. Forman parte de nuestra naturaleza reflexiva gracias a la cual podemos determinar libremente nuestras acciones y, en ese sentido, son elementos que en conjunto con otras razones expresan, sí, el carácter conflictivo de la racionalidad humana.

Otro asunto que revela la dificultad (o quizá incluso la imposibilidad) de pensar un conflicto entre un estado mental o una disposición, cuyo contenido no está articulado conceptualmente, y otro que sí lo está, es cómo entender la forma en que se oponen. No me refiero a la forma en que nosotros, desde fuera, describimos ese conflicto, sino a lo que vive y entiende el agente que se encuentra entre motivos o razones antagónicas para actuar. Si el contenido de ambas partes es conceptual, podemos concebirlas como actitudes proposicionales de las cuales tiene conciencia el agente en cuestión. Pero, si el contenido de una de las partes no es conceptual y además no tiene la fuerza inevitable de un estímulo natural, no se entiende cómo una parte se

opone a la otra. Tengo que poder expresar el contenido de mi disposición animal en los mismos términos de mi disposición a la humanidad, de otra manera carecerían de una base común, ya no digamos para resolver el conflicto, sino para que tenga lugar. La otra opción de entender el conflicto entre distintos motivos es concebirlo como un conflicto entre fuerzas inevitables, como lo hace Schopenhauer (1993) al compararlo con la oscilación de un cuerpo en direcciones opuestas. Pero, esto implica negar el libre arbitrio. Y eso, Kant no lo hace.

Podemos toparnos con una dificultad semejante a la anterior, si queremos comprender la caracterización del error como “el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento” (A249). Por ello, no es casual que McLear asocie el conflicto entre motivos con esta caracterización. Aquí también podríamos ceder a la tentación de pensar ese influjo como una fuerza no-conceptual sobre el entendimiento, como le sucede a McLear (2022). En realidad, Kant considera que el error así entendido consiste en juzgar una apariencia o ilusión como si fuera algo verdadero. Algunos ejemplos a los que recurre, como el hecho de que la luna se vea mayor en el horizonte o el mar más alto adentro que en la costa, han sido interpretados por algunos no-conceptualistas como evidencia de que Kant creía que el contenido de la sensibilidad es distinto al contenido de nuestros pensamientos (Hanna, 2005). Pero, esto no puede ser más que una confusión. Para entender que la sensibilidad me presenta un contenido contradictorio a mi creencia de que la luna no cambia de tamaño en minutos, por ejemplo, es necesario que ese contenido esté articulado conceptualmente o que pueda ser comprendido conceptualmente. Esto no significa, por supuesto, que la intuición o la percepción sean reductibles a conceptos. El modo en que la intuición presenta el contenido es distinto al modo en que un mero pensamiento lo hace. Pero sus contenidos pueden ser idénticos o contradictorios. Reconocer la contradicción o la identidad requiere que ambas partes de la contradicción o de la identidad estén articuladas conceptualmente. Esto es obvio. Lo que se confunde aquí es entender o pensar con aceptar o juzgar.⁷ El hecho de que entienda el contenido de una percepción o intuición en términos conceptuales no significa que lo acepte. Para entender una contradicción se requieren conceptos. Eso no significa que tome la contradicción como una proposición

⁷ En la *Lógica Jäsche* aparece esta precisión: “La razón por la cual surge el error tiene que buscarse, por ello, exclusivamente en el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, o, *para hablar con más precisión, sobre el juicio*” (AA 9: 53–54, a. trad.; cursiva añadida).

verdadera. El “inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento” (A249) debe entenderse, pues, como la mala influencia de tomar por verdadero un contenido que no ha sido examinado y contradice otras creencias mejor justificadas.

Así pues, el hecho de que haya conflictos entre nuestras disposiciones a actuar de cierta forma o a tomar por verdaderos ciertos contenidos no es una buena razón para considerar que la racionalidad no transforma nuestros deseos o nuestra sensibilidad. Por el contrario, la única manera de entender esos conflictos es en los propios términos de la racionalidad.

4. Receptividad versus espontaneidad

La tercera razón que McLear aduce en contra de una racionalidad transformativa esencial en Kant apela a la oposición entre sensibilidad, en cuanto capacidad receptiva, y entendimiento, en cuanto facultad espontánea. La receptividad es caracterizada como la propiedad que tiene un poder causal cuyo “fundamento determinante de su actualización” se encuentra fuera de la capacidad misma, mientras que ese fundamento en el caso del entendimiento se encuentra en ella misma, debido a que se trata de un poder causal espontáneo (McLear, 2022, pp. 15–17). Haciendo uso de una metafísica de las facultades mentales, más digna de la tradición dogmática que de la filosofía crítica, McLear infiere que no puede haber una capacidad o poder causal que sea a la vez receptiva y espontánea, como debería suceder con la sensibilidad, si estuviera informada por las facultades que corresponden a la racionalidad, es decir, entendimiento y razón.

En primera instancia, habría que preguntarse cómo entiende McLear las capacidades cognitivas. Si la experiencia, el conocimiento o la capacidad de representar en general deben formar parte de ellas, entonces ese argumento estaría atacando una de las ideas centrales de la filosofía teórica de Kant, debido a que no cabe duda que debemos poder decir con sentido de cualquiera de ellas que es receptiva y espontánea. Una capacidad puede ser algo muy complejo y tener unas funciones o aspectos que sean receptivos y otros que sean espontáneos, como el propio McLear (2022) lo reconoce. Su argumento no puede rescatarse, pues, si no deja en claro cuál es la unidad de la cual ya no se puede predicar sin contradicción la receptividad y la espontaneidad a la vez. Una opción es pensar en actos, en lugar de capacidades. Pero, pensar en

“actos sensibles” (McLear, 2022, p. 15) o en actos receptivos, como él mismo lo hace, quizá resulte tan contradictorio como a él le resulta hablar de una “receptividad espontánea” o de una “espontaneidad receptiva” (McLear, 2022, p.16). Apelar a la retórica de las facultades bajas o altas no creo que contribuya en nada a resolver el embrollo. Lo que sugiere al final de la sección en la que presenta este argumento es que sensibilidad y entendimiento sean en realidad esas funciones de nuestra única facultad cognitiva, las cuales se caracterizan precisamente por una u otra de las propiedades opuestas de la receptividad o la espontaneidad. Pero, desgraciadamente esto tampoco es fácil defenderlo, porque tanto entendimiento como sensibilidad comprenden muchas funciones que sería ingenuo pensar que podemos describir solo en términos de receptividad o de espontaneidad. En el caso de la sensibilidad está ni más ni menos que la función de representar, la cual, de acuerdo con una lectura conceptualista de Kant, no se puede caracterizar en términos pasivos.

Decir que la sensibilidad es la facultad o capacidad mediante la cual recibimos representaciones puede significar cosas distintas, según lo que se entienda por ‘representación’. Si se entiende en los términos más generales, como mera entidad mental, entonces el hecho de recibir representaciones puede significar tan solo ser afectado por algo externo al sistema cognitivo, sin necesidad de especificar qué es eso que nos afecta. Si, en cambio, se entiende por ‘representación’ una entidad mental con un contenido determinado que puede ser reconocido a través de muchas otras representaciones y de esta manera justificar juicios empíricos, es decir, como representación en sentido estricto, entonces sostener que recibimos representaciones mediante la sensibilidad significa que somos afectados por los objetos representados y, por lo tanto, constatamos su existencia. En el primer sentido, la sensibilidad podría quizá ser descrita solo en términos de receptividad. Pero, esto solo nos proporciona la sensibilidad que Kant les atribuye a los animales no-humanos, como lo he comentado en la segunda sección de este artículo. En el segundo sentido, la sensibilidad ya no puede ser descrita solo como un poder causal exclusivamente receptivo. Se necesita apelar a una función espontánea: la función de relacionar eso que hemos recibido con objetos que pensamos, es decir, referir, como Kant lo anuncia desde el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (BXVII) y no se cansa de enfatizar en la Deducción trascendental. Esa es, ciertamente, la sensibilidad humana que nos presenta los objetos mismos, sí, pero no como

meras sensaciones, efectos de algo desconocido para quien las recibe, sino como resultado de la articulación de esos efectos con nuestro poder de representar. Los productos de esta sensibilidad son, por supuesto, muy distintos a los que podría ofrecernos la sensibilidad descrita en términos exclusivamente receptivos. Su individuación es claramente distinta, ya que requiere hacer referencia a su contenido, mientras que estos últimos podrían individuarse apelando exclusivamente a sus relaciones causales con el entorno. Así pues, incluso la separación tajante entre el aspecto receptivo y el activo o espontáneo de nuestra experiencia a la postre acaba favoreciendo también la interpretación conceptualista de Kant y, por lo tanto, la suscripción de la racionalidad transformativa esencial.

Lo que quizá ha inspirado el uso de expresiones, más metafóricas que literales, como ‘receptividad espontánea’ es precisamente el énfasis, por parte de algunos conceptualistas, en que la sensibilidad humana no solo es receptiva, sino que en ella ya está en juego nuestra espontaneidad que comprende, por supuesto, el poder de representar. John McDowell, por ejemplo, sostiene lo siguiente, justo en el contexto de la diferencia entre animales humanos y no-humanos:

No es necesario decir que poseemos lo que tienen los meros animales, contenido no conceptual, y que además tenemos otra cosa, ya que nosotros podemos conceptualizar ese contenido y ellos no. En lugar de eso, podemos decir que poseemos lo que tienen los meros animales, es decir, sensibilidad perceptual a los rasgos del entorno, pero lo tenemos de una manera especial. Nuestra sensibilidad perceptual a nuestro entorno está inserta en el ámbito de nuestra facultad de la espontaneidad, que es lo que nos distingue de ellos (1994, p. 64).

Este tipo de comentarios es el que, con seguridad, inspiró la diferencia que Boyle propone entre racionalidad aditiva y racionalidad transformativa. Lo que está en juego aquí es una concepción unitaria de nuestras facultades cognitivas en contraste con una visión modular y escalonada que favorece cierto naturalismo que McLear debería precisar. La defensa de cada una de estas posiciones puede conducir a excesos que a su vez desembocan en errores. Creo que la forma en que McLear caracteriza la espontaneidad en contraste con la receptividad cae en esa clase de excesos. Sostener que la sensibilidad es una capacidad receptiva porque el fundamento o la causa

determinante de sus actualizaciones es independiente de ella misma es, por lo menos, confuso, ya que hace completa abstracción de las condiciones de posibilidad que la propia capacidad aporta para la realización de esas actualizaciones. Pero, sostener que el fundamento o la causa determinante de las actualizaciones de una capacidad espontánea, como nuestro entendimiento, solo depende de ella misma es un error. El entendimiento que Kant describe no es una capacidad que se ponga en marcha por sí misma, sin ningún insumo. El primer párrafo de la introducción a la *Crítica de la razón pura* no solo afirma que el conocimiento en general comienza con la experiencia, sino también que el entendimiento, en particular, necesita las impresiones sensoriales para ponerse en movimiento (B1).

Finalmente, debo confesar que me resulta preocupante la caracterización que McLear ofrece de la sensibilidad y el entendimiento en cuanto poderes causales, dejando fuera de toda consideración la diferencia entre relaciones causales y relaciones de representación. Aunque el entendimiento dependa de procesos causales, la relación que establece entre una representación y su objeto no es una relación de causalidad. Kant tiene en cuenta este asunto cuando al inicio de la Deducción trascendental explica en qué sentido las representaciones, que son nuestros conceptos *a priori*, pueden considerarse condiciones de posibilidad de sus objetos.

como la representación en sí misma (pues no se trata aquí de la causalidad de ella por medio de la voluntad) no produce su objeto *en lo que respecta a la existencia*, la representación es determinante *a priori* con respecto al objeto, cuando sólo por medio de ella es posible *conocer algo como un objeto* (AA 92).

Algo semejante sucede con las relaciones entre proposiciones tanto en las inferencias inmediatas como en los argumentos. No estamos tratando aquí con relaciones de causalidad, sino con relaciones lógicas. Por ello, resulta confuso que McLear formule la diferencia entre lo que sucede cuando llevamos a cabo un argumento y cuando somos afectados por la presencia de un objeto en términos de una causa o fundamento determinante interno o externo al poder causal en cuestión, como si el razonamiento mismo, al igual que el ser afectado por la presencia de un objeto, fuera también un proceso causal. Enfatizar esta diferencia es quizá lo que se necesite para entender mejor la forma en que la racionalidad modifica radicalmente la sensibilidad

humana, transformándola de un campo de fuerzas relacionado causalmente con el entorno en un espacio de representaciones en sentido estricto con relaciones inferenciales entre sí.

Referencias

- Baumgarten, A. G. (2004). *Metaphysik 1783*. D. Scheglmann Reprints.
- Boyle, M. (2012). Essentially Rational Animals. En G. Abel y J. Conant (Eds.), *Rethinking Epistemology*, Vol. 2 (pp. 395–427). Walter de Gruyter.
- Boyle, M. (2016). Additive Theories of Rationality: A Critique. *European Journal of Philosophy*, 24(3), 527–555.
- Burge, T. (2010). *Origins of Objectivity*. Oxford University Press.
- Golob, S. (2020). What Do Animals See? Intentionality, Objects, and Kantian Nonconceptualism. En L. Allais y J. Callanan (Eds.), *Kant and Animals* (pp. 66–88). Oxford University Press.
- Kant, I. (1902–). *Kant's gesammelte Schriften*. Walter de Gruyter (AA).
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. FCE.
- Land, T. (2018). Conceptualism and the Objection from Animals. En V. Waibel, M. Ruffing y D. Wagner (Eds.), *Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. 2 (pp. 1269–1276). Walter de Gruyter.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Harvard University Press.
- McLear, C. (2020). Animals and Objectivity. En L. Allais y J. Callanan (Eds.), *Kant and Animals* (pp. 42–65). Oxford University Press.
- McLear, C. (2022). Rationality: What Difference Does It Make? *Philosophy and Phenomenological Research*, 1–26.
- Reimarus, H. S. (1773). *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunstrieb*. J. C. Bohn.
- Schopenhauer, A. (1993). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo XXI.
- Stepanenko, P. (2022). Impenetrabilidad y riqueza: dos falacias en contra del conceptualismo kantiano. *Revista de Estudios Kantianos*, 7(1), 21–42.

Stepanenko, P. (2023). Vida mental sin conceptos y cognición animal en Kant. *Con-Textos Kantianos*, 17, 17–28.

van der Berg, H. (2018). A Blooming and Buzzing Confusion: Buffon, Reimarus, and Kant on Animal Cognition. *Studies in History and Philosophy of Biology & Biomedicine Science*, 72, 1–9.

Recibido: 27/02/2024

Aceptado: 19/05/2024

Objetividad y significado en los juicios analíticos

STEFANO STRAULINO¹

Resumen

Si los juicios analíticos se entienden solo en función de la relación de inclusión conceptual entre sujeto y predicado, debe sostenerse que no tratan sobre objetos y, por tanto, que no tienen significado. En este trabajo muestro que, para Kant, los juicios analíticos sí tratan sobre objetos, en concreto, sobre el objeto en general, y que, si bien no se les puede asignar significado objetivo, se les debe asignar significado lógico.

Palabras clave: Significado lógico, objeto en general, verdad formal, analiticidad, referencia.

Objectivity and Meaning in Analytic Judgments

Abstract

If analytic judgments are understood only in terms of the relation of conceptual inclusion between subject and predicate, it must be held that they do not deal with objects and, therefore, that they have no meaning. In this paper I show that, for Kant, analytic judgments do deal with objects, specifically, with the object in general, and that, while they cannot be assigned objective meaning, they must be assigned logical meaning.

Keywords: Logical meaning, object in general, formal truth, analyticity, reference.

1. Introducción

¿De qué tratan los juicios analíticos? Esto es, ¿qué significan estos juicios? Al preguntar por su significado me refiero a cuál es su contenido semántico,

¹ Instituto Tecnológico Autónomo de México. Contacto: stefano.straulino@itam.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3101-4424>.

a qué se refieren, esto es, qué tienen por objeto.² Esto también implica las cuestiones de qué conocemos mediante ellos (si es que conocemos algo) y cuáles son sus condiciones de verdad.

Para mostrar el sentido, interés y alcance de esta cuestión, revisemos algunos juicios analíticos. Por ejemplo: cuando se afirma que ‘todos los animales son vivientes’, ¿qué significa exactamente? Posiblemente la respuesta más inmediata entre kantianos es que significa que el concepto de viviente está contenido en el concepto de animal.³ Sin embargo, lo que en realidad se pregunta aquí no es qué es lo que hace que este juicio sea analítico, sino a qué se refiere. Una respuesta plausible podría ser que esta frase significa que, cuando nos encontramos un animal, podemos saber que es un viviente; por tanto, el juicio se refiere a los animales. Este tipo de respuesta implicaría que los juicios analíticos se refieren a objetos en el mundo que, al satisfacer una condición, satisfacen también otra necesariamente. Pero, en filosofía kantiana, la referencia a hechos u objetos del mundo no es lo que satisface la verdad de los juicios analíticos. La verdad de ‘todos los animales son vivientes’ es independiente de si en el mundo existen o no los animales o los vivientes. Quizá podríamos decir que no es necesario referir estos juicios a objetos efectivos, sino a objetos posibles. Por ejemplo, si bien —que sepamos— no existen los unicornios, el juicio ‘los unicornios tienen un cuerno’ es verdad porque describe una propiedad que pertenece necesariamente al objeto representado por el concepto ‘unicornio’, independientemente de su existencia. Pero, según la caracterización kantiana de los juicios analíticos, esto tampoco es adecuado: nuevamente, la verdad de estos juicios no se satisface en su referencia a la experiencia posible. Para entender esto, consideremos el siguiente ejemplo de juicio analítico: ‘un dígono es un polígono de dos lados’.⁴ Decir que este juicio se refiere al objeto representado por el concepto ‘dígono’ es enormemente problemático, por la

² Aunque no se puede evitar la cuestión adyacente de cómo definir o caracterizar a los juicios analíticos, no es este el sentido central de mi pregunta por su significado. Para esta otra discusión, ver Anderson (2015), de Jong (1995) y Proops (2005).

³ No voy a discutir aquí si la inclusión conceptual es la mejor caracterización de los juicios analíticos. Proops (2005), por ejemplo, analiza varios criterios y concluye que el criterio de identidad y contradicción es una mejor caracterización que el criterio de inclusión para describirlos.

⁴ Kant habla de una “figura encerrada entre dos líneas rectas” [“*einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist*”] (*KrV*, A220/B268). Según Kant, el concepto de dicha figura no contiene contradicción alguna, pero su construcción es imposible por las condiciones del espacio y de su determinación. En la bibliografía secundaria también puede encontrarse este concepto bajo el nombre ‘biángulo’.

simple razón de que es imposible representarse dicho objeto.⁵ Quizá podemos decir, para los dos primeros ejemplos, que ‘conocemos’ que los animales son vivientes, o que, si nos representamos un unicornio, nos lo tenemos que representar con un cuerno. En cambio, no podemos decir, para el último ejemplo, que en dicho juicio *conozcamos* una propiedad del dígono. Dado que es imposible construir un dígono en el espacio (condición formal de nuestra sensibilidad), el dígono no es objeto de conocimiento posible. No podemos decir que la verdad de este juicio se satisfaga o se pueda satisfacer en su objeto, porque tal objeto no es posible. ¿Cómo podría el dígono, entonces, ser el objeto al que se refiere un juicio analítico?

Tal vez la solución más sensata sea atender llanamente a la caracterización de los juicios analíticos como aquellos en que el predicado pertenece al sujeto como contenido en su concepto, y cuya verdad se satisface en esa misma relación entre los conceptos (*KrV*, B10, A150–152/B190–191). Tal vez, entonces, los juicios analíticos no se refieren a ningún objeto, sino que se refieren a sí mismos. En este caso, su significado no sería sino la relación conceptual que explicitan. Este tipo de planteamientos ha llevado a algunos autores, precisamente, a señalar que los juicios analíticos carecen de objeto, que carecen de verdad, o ambas cosas (Gram, 1980; Heckmann, 1981; Shaffer, 1962; Steinbüchel, 1913; Tolley, 2007). Entre los diversos autores que han apostado por una lectura de este estilo, me interesa reseñar la postura de Timothy Rosenkoetter (2008), quien me parece, a la vez, el comentarista más radical y el más consecuente.

2. Juicios sin referencia

En “Are Kantian Analytic Judgments About Objects?” Rosenkoetter plantea el problema de la objetividad de los juicios analíticos a partir de un dilema entre varias tesis que Kant parece sostener. Estas tesis son: i) todos los juicios analíticos son verdaderos, ii) la verdad consiste en la correspondencia de un conocimiento con su objeto, iii) algunos juicios analíticos no tienen objetos con los que se puedan corresponder (Rosenkoetter, 2008). Rosenkoetter no se detiene mucho en las primeras dos tesis, pues le parecen suficientemente

⁵ Pueden ponerse ejemplos que no dependan de la concepción kantiana del espacio, sino que prescindan de la condición espacial. Lo que aquí se señala sobre el juicio del dígono es también aplicable a juicios como ‘Dios es omnipotente’ o ‘Los espíritus no ocupan lugar en el espacio’. Mediante estos juicios no se conoce al objeto ‘Dios’ ni al objeto ‘espíritu’.

ortodoxas. En cambio, acepta que la tercera es problemática, y que hay evidencias textuales en su contra.⁶ A pesar de todo, defiende que sistemáticamente es necesario aceptarla. Su argumentación se basa en el problema que exponíamos antes: hay juicios analíticos que, a pesar de ser verdaderos en función de la relación entre sus conceptos, parecen tratar sobre objetos imposibles, como el dígono. Según sostiene, aceptar que estos juicios tratan sobre objetos implica endosar a la teoría kantiana dos nociones distintas de objetividad: la propiamente kantiana, que presupone las formas de la sensibilidad, y una de corte wolffiano, que identifica objetividad con posibilidad lógica (Rosenkoetter, 2008). Si queremos ser consecuentes con la reiterada afirmación kantiana de que solo los juicios con validez objetiva se refieren a objetos, entonces debemos negar el estatuto de objetividad a los juicios que no se refieren a la experiencia posible, tal como es determinada por las categorías esquematizadas según las condiciones formales de nuestra intuición (espacio y tiempo). En conclusión, el dígono, o cualquier cosa que no cumpla con tales condiciones, carece completamente de objetividad. Es más, estos supuestos objetos pueden sacarse de la teoría kantiana sin representar una pérdida real pues, en definitiva, no son objetos (Rosenkoetter, 2008).

La solución que Rosenkoetter da al dilema planteado consiste entonces en descartar la primera de las tres tesis: si es verdad que algunos juicios analíticos carecen de objeto, y si la verdad se define como la concordancia con el objeto, entonces algunos juicios analíticos no son verdaderos. Se niega, por tanto, la tesis i) ‘todos los juicios analíticos son verdaderos’. Sin embargo, Rosenkoetter no se contenta con establecer que hay algunos juicios analíticos sin objeto —y, por tanto, no verdaderos—, sino que extiende esto a todos los juicios analíticos. Sostiene que ningún juicio analítico puede tener valor de verdad porque, en última instancia, ningún juicio analítico tiene objeto.

El fundamento de esta conclusión descansa en la tesis de que solo los objetos con realidad objetiva son objetos y, por tanto, solo la referencia a ellos puede dar objetividad a un juicio. Como veíamos, esta es la razón por la cual —según Rosenkoetter— un juicio sobre dígono no puede tratar sobre un

⁶ En particular, Rosenkoetter cita un pasaje en que Kant sostiene que los juicios analíticos son verdaderos porque lo que se les opone contradice al objeto (*KrV*, A151/B190–191), lo que implica que estos juicios tienen objeto. Rosenkoetter deshecha este tipo de pasajes al considerar que involucran ambigüedad en la noción de objetividad.

objeto. Sin embargo, esto aplica en realidad a todos los juicios analíticos. Consideremos un ejemplo típicamente kantiano: ‘todos los cuerpos son extensos’. Podría argumentarse que un juicio como este es analítico y, sin embargo, trata sobre objetos ya que tiene aplicación en la esfera de la experiencia posible; por tanto, tiene realidad objetiva. La respuesta de Rosenkoetter merece interés: si acaso se juzga ‘los cuerpos son extensos’ y se pretende que sea un juicio verdadero sobre los cuerpos, entonces se estaría aplicando implícitamente alguna categoría de modalidad. Si esto es así, el juicio es entonces sintético y sí trata sobre objetos (sobre los cuerpos, como objetos efectivos o posibles, pero no sobre el mero concepto de cuerpo). Dicho de otro modo: si se atribuye realidad objetiva al juicio, entonces se está haciendo uso de las categorías y, por tanto, se trata de un juicio sintético, aun cuando parezca analítico. El análisis conceptual, en cambio, nada tiene que ver con el objeto (Rosenkoetter, 2008). La única manera de formular un juicio analítico sería hacer abstracción de toda pretensión de objetividad. Por esto, los juicios analíticos no tienen objeto y, en consecuencia, no pueden tampoco ser verdaderos o falsos. Más bien han de ser valorados como adecuados o inadecuados en términos sintácticos.⁷

A todo esto subyace una tesis aún más radical. En última instancia, según Rosenkoetter, los juicios analíticos no pueden referirse a objetos por definición. Si un juicio es, como señala Kant, “la manera de llevar a la unidad objetiva de la apercepción conocimientos dados” (*KrV*, B141) o, por decirlo de otro modo “un acto a través del cual representaciones dadas se vuelven conocimiento de un objeto” (*MAN*, AA 4: 475), entonces la razón de ser del juicio no se puede encontrar en la mera relación conceptual fundada en el análisis. Un juicio solo es un juicio si mediante él se establece un enlace entre representaciones en un objeto mediante una síntesis categorial. Pero eso es justo lo que no hay en un juicio analítico: de lo contrario ya no sería analítico, sino sintético. La conclusión de Rosenkoetter entonces no es solo que los juicios analíticos no tratan sobre objetos o que no tienen valor de verdad, sino que, propiamente hablando, ni siquiera son juicios (Rosenkoetter, 2008).

⁷ Tolley (2007) mantiene una postura bastante cercana. Sin embargo, en lugar de negar que los juicios analíticos sean verdaderos o falsos, señala que la verdad formal debe definirse en términos distintos a la correspondencia. Pero esto implicaría que la verdad formal y la material no tienen en común nada más que el nombre, lo que es decir lo mismo que Rosenkoetter pero de un modo distinto.

3. Juicio y objeto en general

Si los juicios analíticos no tratan sobre objetos, no tienen valor de verdad y no son, en última instancia, juicios genuinos, ¿tiene siquiera sentido la pregunta por su significado? Rosenkoetter respondería negativamente a esta pregunta: no tienen contenido semántico, solo reglas sintácticas. Aunque las razones que Rosenkoetter ofrece son sugerentes, su principal problema es su tensión con las afirmaciones del mismo Kant. Parece incuestionable —como ha mostrado Vanzo (2012)— que Kant sostiene que los juicios analíticos tratan sobre objetos y tienen valor de verdad (*KrV*, A151/B190–191, A68–69/B93–94; *ÜE*, 8: 198, 235; *Refl.*, 6327, 18: 648; ver también Allison, 2004; Cramer, 1998; Lu-Adler, 2013; Paton, 1936). Hay que examinar, entonces, si los pasajes en que Kant sostiene que los juicios analíticos tienen objeto caen o no en los problemas que señala Rosenkoetter y, por tanto, si pueden leerse de manera congruente con el resto de su doctrina.

Revisemos dos pasajes de la *Crítica de la razón pura* que sostienen la referencialidad a objetos de los juicios analíticos (en contraste con la tendencia de esta obra a describirlos en función de relaciones conceptuales o en términos de identidad o contradicción). El primero de ellos, un pasaje de “Del uso lógico del entendimiento en general”, describe al juicio en general, como “el conocimiento mediato de un objeto, y por tanto la representación de una representación de este” (*KrV*, A68/B93) Lo relevante aquí es que, para ilustrar esto, Kant se vale de un juicio analítico:

en el juicio todos los cuerpos son divisibles, el concepto de lo divisible se refiere a otros conceptos diversos; entre éstos, empero, es referido aquí especialmente al concepto de cuerpo, y éste, empero, a ciertos fenómenos que se nos presentan. Por consiguiente, esos objetos son representados de manera mediata por el concepto de la divisibilidad (*KrV*, A68–69/B93–94).

Si verdaderamente Kant está entendiendo aquí el juicio “Todos los cuerpos son divisibles” como un juicio analítico, habría que concluir que no entiende que los juicios analíticos sean sobre conceptos, sino sobre los objetos que caen bajo el concepto (Paton, 1936).

En el segundo pasaje, tomado de “Del principio supremo de todos los juicios analíticos”, Kant señala sin ambages que el principio de contradicción sirve para conocer la verdad de los juicios analíticos pues

de aquello que, como concepto, reside en el conocimiento del objeto y es pensado ya en él, se negará siempre correctamente lo contrario; pero el concepto mismo deberá ser afirmado necesariamente de ello, porque lo contrario de él contradiría al objeto (*KrV*, A151/B190–191).

Aunque el principio de contradicción sirva como criterio de verdad al comparar los conceptos en el juicio, la razón de verdad del juicio se establece en función del acuerdo o contradicción con el objeto.⁸

Ahora bien, aunque estos pasajes nos permiten establecer que Kant sostiene algún tipo de relación entre los juicios analíticos y los objetos, no explican la posibilidad de esa relación. Así pues ¿es posible sostener la referencialidad de los juicios analíticos sin caer en problemas sistemáticos? ¿Se pueden sortear las objeciones de Rosenkoetter? Esto es, ¿es posible adjudicar a los juicios analíticos alguna relación a objetos sin convertirlos en juicios sintéticos y sin dar realidad objetiva a objetos imposibles?

Una primera clave para resolver estos problemas se puede encontrar en las obras lógicas de Kant. En la *Lógica*, Kant establece que:

Se llaman proposiciones analíticas aquellas cuya certeza se basa en la identidad de los conceptos (del predicado con la noción del sujeto). Propositiones cuya verdad no se fundamenta en la identidad de los conceptos han de ser denominadas sintéticas.

Observ. 1. Todo x , al cual conviene el concepto de cuerpo ($a+b$) le conviene también la extensión (b), —es un ejemplo de proposición analítica.

Todo x , al cual conviene el concepto de cuerpo ($a+b$), le conviene también el de atracción (c) —es un ejemplo de proposición sintética (*Log*, AA 9: 111).

⁸ Aunque no piensa que los juicios analíticos traten sobre objetos, Proops (2005) señala con acierto la diferencia entre tomar al principio de contradicción como criterio de verdad o como fundamento del juicio analítico.

A esta descripción de los juicios analíticos y sintéticos subyace la convicción de que, en el juicio, lo que pienso es un objeto, pero ese objeto lo pienso mediatamente a través de conceptos. Esta misma idea aparece más claramente en una de las reflexiones sobre metafísica: “En todos los juicios el concepto del sujeto es algo *a*, que pienso en el objeto *x*, y el predicado es tomado como una nota de *a* en los juicios analíticos o de *x* en los sintéticos” (*Refl.*, 3738, AA 17: 278; *cf. Refl.*, 3127, AA 16: 671). Según esta descripción de la estructura del juicio, tanto los juicios sintéticos como los juicios analíticos tratan sobre objetos en la medida en que los conceptos del sujeto y del predicado se piensan en un objeto *x*. Para los juicios analíticos, que es lo que aquí nos ocupa, esto significa que es posible atribuir el predicado *b* al objeto *x*, en virtud de que ya está contenido en el concepto de *a* (Allison, 2004). Pero ¿qué debemos entender por objeto aquí? ¿Qué concepción de objeto nos permite establecer estas relaciones conceptuales sin implicar síntesis categorial ni realidad objetiva?

En otra nota que versa sobre el mismo tema, Kant describe este “objeto *x*” como un “algo en general” que pensamos mediante los predicados (sujeto lógico y predicado lógico) que constituyen su concepto (*Refl.*, 4634, AA 17: 616–617). Este objeto = *x*, u objeto en general, no debe pensarse como un objeto determinado de la experiencia, ni siquiera como un objeto de la experiencia posible:

Algo (Etwas) significa un objeto cualquiera del pensamiento; esto es, el algo *lógico* (*logische Etwas*). El concepto de un objeto en general es el concepto más alto de todos los conocimientos. Se llama a un objeto un algo, pero no un algo metafísico, sino un algo lógico (*V-Met-L2/Pölitz*, AA 28: 544).

Mientras que un “algo metafísico” tiene como concepto opuesto a algún sentido de ‘nada’,⁹ lo opuesto a un “algo lógico” no es siquiera un concepto, sino no pensar en nada. Al pensar, o bien se piensa en algo, o sencillamente no se piensa. Ese “algo” que se piensa, sin determinarlo aún de ninguna manera, es el “algo lógico”. Este “algo lógico” u “objeto en general” es el concepto más abstracto e indeterminado de todos en tanto que sólo indica

⁹ Kant distingue entre cuatro sentidos de ‘nada’: *ens rationis*, *nihil privativum*, *ens imaginarium* y *nihil negativum* (*KrV*, A290–292/B347–348). En última instancia, lo que indican estos cuatro sentidos de ‘nada’ es la ausencia de posibilidad real.

que, al pensar, *algo* se piensa; esto es, que algo es objeto del pensar (*V-Met-L2/Pölitz*, AA 28: 552; *V-Met-K3/Arnoldt*, AA 29: 960; *KrV*, A290/B346; cf. Lu-Adler, 2013; Straulino, 2021). En un juicio —analítico o sintético— en primer lugar se piensa en “algo” que es descrito por los conceptos del sujeto y el predicado. Pero con esto no se ha de suponer que mediante este mero concepto se piensa algo: este concepto señala que *algo* es realmente un objeto del pensar, pero no da, por sí mismo, ese algo. Precisamente por esto es por lo que la referencia a este objeto no implica ningún compromiso ontológico: mediante este concepto no se piensa nada, no ofrece, por sí solo, un objeto determinado del pensar. Esto quiere decir que no es posible pensar en un objeto en general sin más: no es posible pensar en “algo” sin determinar ese algo de un modo u otro. Y, a la vez, no es posible pensar sin que aquello que se piensa sea algo (algo en sentido lógico). Por aplicarlo a lo que nos concierne ahora: no podríamos pensar que “los cuerpos son divisibles” sin pensar, a la vez, que con los conceptos de cuerpo y de divisibilidad estamos pensando *algo* (Straulino, 2021).

Ahora bien, ¿cómo es que este concepto de un objeto en general = x nos permite comprender la verdad de los juicios analíticos como referencia a objetos sin, a la vez, sustraerse de la analiticidad? Lu-Adler ha encontrado que la *Lógica* ofrece la solución a este problema. En lugar de explicar la analiticidad en términos intensionales, como la mayoría de los intérpretes, propone explicarla en términos extensionales, lo que, en sintonía con todo lo que hemos señalado, recurre al objeto sin determinarlo en modo alguno (Lu-Adler, 2013). De este modo, la relación analítica, en un juicio, no es la mera inclusión del predicado en el sujeto, sino que implica que, al pensar algo x , si x está contenido bajo b , también está contenido bajo a (*Log.*, AA 9: 108). Kant ilustra esto con la siguiente figura:

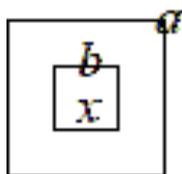


Fig. 1 (*Log.*, AA 9: 108)

En esta y otras figuras que Kant usa para representar la extensión de los juicios se puede ver la posibilidad de una atribución analítica de la verdad en términos extensionales. A pesar de que en estos casos la verdad del juicio consiste en que el predicado concuerde con el objeto representado bajo el concepto del sujeto, no es necesario, para representar al objeto, ir más allá de los conceptos dados. De este modo, la verdad de los juicios analíticos es formal dado que se prescinde de cualquier diferencia específica entre objetos del pensar (pues todos son objetos = x) y no se presupone que los objetos se puedan dar bajo la intuición. No son juicios sobre objetos de la experiencia (ni de experiencia posible). Esto no significa que no puedan ser válidos para objetos de experiencia, sino solo que no está garantizado que se refieran a la experiencia (Lu-Adler, 2013).

4. Objetividad, referencia y significado

Se ha señalado que un objeto indeterminado, un ‘objeto general = x ’ puede servir de referente de los juicios analíticos. Sin embargo, ¿exactamente en qué sentido es este “objeto en general” un objeto?

Recordemos el punto de partida de la crítica de Rosenkoetter a los juicios analíticos. Este autor señala que sostener que los juicios analíticos tratan sobre objetos implica endosar a la teoría kantiana con dos significados distintos de objeto y acusa a Kant de mantener una noción ambigua de objetividad (Rosenkoetter, 2008). A mi modo de entender, el problema es precisamente el contrario, esto es, querer adjudicar a Kant una noción unívoca de objetividad. No es una novedad señalar que Kant utiliza el término ‘objeto’ con una pluralidad de significados a lo largo de la *Crítica de la razón pura* (Straulino, 2021; Vigo, 2015). No pretendo resolver todas las dificultades que surgen de esto. Pero pretendo, al menos, señalar que se pueden poner en relación algunos de esos diversos sentidos de objeto sin identificarlos y sin reducirlos a la univocidad, pero sin usarlos equívocamente.

En un texto reciente, Matías Oroño (2022) distingue tres significados distintos de las categorías: significado objetivo, significado lógico y significado trascendental. Estos tres niveles de significado guardan relación entre sí, en la medida en que tanto el significado lógico como el significado trascendental son el resultado de diferentes tipos de abstracción sobre el significado objetivo. Según este intérprete, las categorías tienen significado

objetivo en tanto son aplicadas a intuiciones sensibles dadas a nuestra sensibilidad espaciotemporal; y tienen significado lógico tras la eliminación de las formas de la sensibilidad, pero no del carácter sensible de la intuición (no abordaré el significado trascendental, que es ajeno a la discusión que ahora me interesa).

De este modo, las categorías tienen significado objetivo en la medida en que se refieren a objetos de la experiencia efectiva. Este es el nivel más completo de significación, y en el que se cumple plenamente la función de síntesis. Más exactamente, es el único nivel de significación en que se ejecuta una síntesis pues, aunque el significado lógico se refiere a intuiciones, no tiene los elementos necesarios para dar unidad a esa intuición ya que hace abstracción del esquematismo y de las formas del espacio y el tiempo. El significado objetivo es el nivel de significado en el que podemos hablar de conocimiento. El significado lógico, en cambio, es un nivel de significación que, en cierto sentido, se puede llamar 'incompleto'. En este nivel de significación las categorías nos permiten pensar objetos, pero, dado que no sintetizan intuiciones, no permiten conocer nada. El significado objetivo refiere a objetos espaciotemporales. En cambio, el significado lógico refiere al objeto en general = x . No conozco un objeto determinado, pero me da las reglas de enlace necesarias por las que podría pensar la unidad de cualquier intuición sensible, es decir, por las que *algo* podría ser objeto de mi pensar (Oroño, 2022).

Es relevante recalcar que el significado lógico debe entenderse como el nivel de significado que se obtiene al hacer abstracción de las condiciones espaciotemporales. Esto significa que no debe explicarse la relación entre niveles de significado como una especie de suma o agregado. No está primero la significación lógica a la que, si le agrego espacio, tiempos y esquemas, pasa a tener significación objetiva. Al contrario: la significación objetiva es siempre lo primero, y la significación lógica es el resultado de una abstracción. Esto es así pues las categorías son funciones de síntesis, y esa síntesis debe ejecutarse necesariamente sobre una multiplicidad dada por la intuición. Si prescindimos de las condiciones por las que se puede dar esa síntesis, las categorías permanecen inoperantes, y no tienen significado alguno. Pero, si ya se ha establecido una referencia a objetos, puedo, basándome en una síntesis ya ejecutada, abstraer los elementos espaciotemporales y fijarme sólo en las reglas que han de dar unidad a

cualquier intuición. Puedo pensar en lo que significa pensar un objeto, porque ya he pensado (y conocido) realmente objetos. Este es el significado lógico de las categorías, y su referente es un objeto en general = x en la medida en que lo que se me ofrece es la regla de la objetividad sin objeto determinado alguno. Esta síntesis intelectual me ofrece la definición de objeto sin presentar objeto alguno. Este objeto en general es aquello de lo que el entendimiento se sirve como punto de referencia último para la unificación de representaciones intuitivas (Vigo, 2015). Pero este bosquejo de objeto no es previo al objeto conocido. Es el trazo que queda del objeto después de quitarle toda determinación espaciotemporal.

De este modo, en contra de la posición de Rosenkoetter, no es necesario sostener que los juicios analíticos carecen de relación con un objeto por no estar sujetos a una síntesis categorial. Ciertamente carecen de relación con un objeto posible, pero, bajo una comprensión amplia de la objetividad, su referente es el objeto en general. Así pues, los juicios sintéticos tienen pretensión de significado objetivo; los juicios analíticos, en cambio, solo pretenden significado lógico. No se refieren a un objeto con realidad objetiva, sino a un objeto en general que, según lo que se acaba de exponer, no es sino la regla de unidad que el pensar debe darle a la intuición, sin atender a ningún tipo concreto de intuición. Si pensar es siempre pensar en algo, el objeto de los juicios analíticos es el algo lógico, ese objeto en general que dicta las reglas más básicas y generales de la unidad del pensar, sin la que no sería siquiera posible establecer la relación entre el sujeto y el predicado. Dicho de otra manera, lo que nos ofrece el objeto en general es la misma forma del pensar (*KrV*, B267).

Me hago eco aquí de la crítica que Sebastian Rödl hace a la tradición analítica, que funda la comprensión de la forma lógica del pensar en la relación inferencial de los pensamientos entre sí. En contra de esto, Rödl (2006) sostiene que la forma lógica del pensar implica fundamentalmente la relación con un objeto, y que esta relación no puede entenderse al margen de la intuición sensible. Esto es precisamente lo que pretendo subrayar aquí: aunque el objeto en general y el significado lógico hagan abstracción de las condiciones espaciotemporales de la intuición, no pueden prescindir de la referencia a una intuición sensible en general, y no pueden eliminar el hecho de que, en su origen, las categorías reclaman referencia a objeto, pues sin esa referencia a objeto no hubieran sido posibles en primer lugar. La forma lógica

del pensar no es absolutamente anterior a la relación de las categorías con el objeto, como si la definición lógica del objeto viniera primero, y solo después se diera la relación. Esto no permitiría explicar cómo es que la forma del pensar es la forma del objeto. La forma del pensar, más bien, es precisamente la que se da en el acto de referir el pensamiento a aquello que piensa.

Al introducir la noción de significado lógico, Kant la caracteriza como la mera unidad de las representaciones (*KrV*, B186), unidad que no sintetiza intuiciones, pero que da las reglas de unidad para cualquier objeto de una intuición sensible posible. Esta es la forma del pensar que, en tanto solo conserva un significado lógico, se puede caracterizar como un conjunto de reglas de sintaxis lógica (Nolan, 1979).¹⁰ Pero, insisto, esta forma del pensar está fundada en la unidad que ofrecen las categorías, si bien haciendo abstracción de sus condiciones restrictivas (espacio, tiempo, esquemas). Por ello, aunque no se conoce un objeto determinado, el significado lógico ya apunta a una función de síntesis categorial específica. La categoría de substancia no puede ser expresada según cualquier orden sintáctico, requiere el orden ‘S es P’, del mismo modo que la categoría de causa requiere de la sintaxis ‘si S entonces P’. Mejor dicho: el orden ‘S es P’ apunta a la categoría de substancia, de la misma manera que ‘si S entonces P’ apunta a la de causa: el orden sintáctico presupone la función categorial, no viceversa. El significado objetivo no es el resultado de una aplicación o determinación del significado lógico, más bien el significado lógico es resultado de una abstracción a partir del significado objetivo. En ese sentido, la sintaxis lógica realmente es significativa, es decir, tiene significado lógico, porque su forma no puede explicarse sin hacer alusión, en su origen, a la referencia objetiva. Carece de referencia objetiva, si por ello entendemos exclusivamente realidad objetiva. Pero la misma sintaxis lógica es vestigio de objetividad. En palabras de Rödl, hay que entender la forma lógica como relación con el objeto:

Si la relación del pensamiento con el objeto sólo se introduce después de haber explicado su forma, ya es demasiado tarde: no se puede mostrar que la forma del pensamiento es la forma del objeto. Pero así no se comprende la posibilidad misma del entendimiento como una facultad de representar al objeto. Por ello, debemos

¹⁰ Sin embargo, Nolan (1979) no estaría de acuerdo con las consecuencias que yo saco de la sintaxis lógica. Dice explícitamente que el significado lógico comprende una tercera y genuina dimensión del significado por encima del sentido y la referencia, y que deriva su significado, no de una relación directa con los objetos, sino de una relación lateral entre sus portadores.

explicar la forma lógica como una manera de relación con el objeto. De este modo, que la forma del pensamiento determine al objeto no es una idea tardía, sino que está contenido en la consideración misma de la forma lógica (2006, p. 358).¹¹

5. Conclusiones: Juicios analíticos y objetividad

Tener todo esto en cuenta nos permite entender mejor a qué se refiere Kant en uno de los fragmentos que citábamos más arriba, esto es, el pasaje en que afirma que el principio de contradicción sirve para conocer la verdad formal de los juicios analíticos pues

de aquello que, como concepto, reside en el conocimiento del objeto y es pensado ya en él, se negará siempre correctamente lo contrario; pero el concepto mismo deberá ser afirmado necesariamente de ello, porque lo contrario de él contradiría al objeto (*KrV*, A151/B190–191).

¿Qué significa que un juicio contradictorio contradiga al objeto? ¿En qué sentido un juicio analítico verdadero concuerda con el objeto? Una consideración de los juicios analíticos en términos de la mera inclusión del predicado en el sujeto no nos permite contestar estas preguntas.

La lectura que hemos explorado aquí abre otra puerta: en un juicio analítico, cuando pienso algo x , si x está contenido bajo b , también está contenido bajo a . Pero precisamente, se establece la posibilidad de pensar algo x . No importa aún qué objeto concreto caiga bajo a o bajo b . Se trata aquí de un objeto en general, cualquier objeto, pero ninguno en concreto: la definición misma del objeto, las reglas a las que todo objeto debe sujetarse para siquiera ser objeto. Las reglas que han de cumplirse para que podamos afirmar, siquiera, que se piensa. Por ejemplo, en un juicio como ‘el triángulo tiene cuatro ángulos’ hay una aglomeración de palabras que aparentemente respetan una cierta estructura sintáctica y que, tomadas por separado, se pueden comprender. Sin embargo, el juicio mismo ‘el triángulo tiene cuatro

¹¹ “If the relation of thought to the object is introduced only after its form has been explained, then it is too late: then the form of thought cannot be shown to be the form of the object. But then we do not understand the very possibility of the intellect as a power to represent the object. So we must explain logical form as a manner of relating to the object. Then it is not a second thought that the form of thought determines the object, but that is contained in the account of logical form”.

ángulos’ es incomprensible. No sucede lo mismo con ‘el dígono tiene dos lados’: un dígono no se puede representar espacialmente, pero nada impide pensarlo. Un triángulo de cuatro lados no solo no se puede representar, sino que no se puede siquiera pensar. De modo semejante: no nos podemos representar a Dios, no podemos conocerlo, pero nada impide pensar y comprender el juicio ‘Dios es omnipotente’. En cambio, es imposible comprender nada bajo los juicios ‘Dios no es Dios’ o ‘El cuerpo es inextenso’. Los juicios contradictorios contradicen al objeto porque destruyen la posibilidad misma de pensar algo.¹² Son simulaciones de juicio, son palabras estructuradas según reglas gramaticales, pero no permiten pensar un algo x que pueda caer bajo los conceptos en cuestión. Un juicio que no respeta las condiciones mínimas de la objetividad contradice al objeto, y no ofrece pensamiento genuino. Los juicios analíticos, en cambio, concuerdan con el objeto y se refieren a él. Por ello, como señalábamos antes, podemos afirmar que en efecto tienen significado, en concreto, significado lógico. Esto es, se refieren al objeto en general = x que ofrece las reglas de enlace necesarias por las que podría pensar la unidad de cualquier intuición sensible, es decir, por las que *algo* podría ser objeto de mi pensar.

¹² Este planteamiento abre la puerta a la pregunta sobre la relación entre el objeto en general —el algo lógico— y las leyes de la lógica en general, en particular, el principio de contradicción. Es un tema que no puedo resolver en este trabajo, pero vale la pena anotar algo sobre ello. Si bien la lógica general hace abstracción de los objetos, no puede deslindarse del hecho de que las estructuras judicativas lógico-formales se ordenen respecto a funciones de enlace objetivas, del mismo modo que la lógica trascendental, aunque haga abstracción del contenido intuitivo de los objetos, no puede hacer abstracción del hecho de que sus actos sintéticos se dirigen hacia *alguna* intuición. Hablamos de un objeto en sentido lógico sólo porque bajo este concepto podemos pensar objetos. Ahora bien, aunque en *KrV*, A151/B190–191 Kant habla en concreto del principio de contradicción como el principio según el cual podemos determinar si un juicio analítico contradice o no al objeto, en *KrV*, A59–60/B83–84 establece la definición de verdad formal más ampliamente como la concordancia de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón y, en la medida en que la lógica es la expresión de estas leyes, sus reglas son el criterio de verdad formal. El principio de contradicción no es mencionado en este pasaje. Entiendo que esto es así porque la verdad formal no consiste únicamente en el cumplimiento del principio de contradicción, sino en la conformidad de la forma del pensar a las leyes del entendimiento y la razón en general. Esto es: un juicio, para ser formalmente verdadero, debe, ante todo, ser un juicio; pero el principio de contradicción por sí solo no establece las reglas de construcción de un juicio. Sin embargo, este principio resulta ser, en efecto, un criterio de verdad universal pues la contradicción es seña inequívoca de la falta de conformidad con el entendimiento (muestra que se violan las leyes del pensar, eliminando el “algo” que se piensa). Por esto es que Kant puede decir que infringir el principio de contradicción significa contradecir *al objeto*. Así pues, mediante el principio de contradicción podemos reconocer si la forma sintáctica del juicio respeta la forma del pensar. Pero, justamente por eso, aunque el principio de contradicción es *ratio cognoscendi* de la verdad formal, su *ratio essendi* es la concordancia del juicio con la forma del pensar, esto es, con la definición de objeto en general.

Referencias

- Allison, H. (2004). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Yale University Press.
- Gram, M. S. (1980). The Crisis of Synthetivity: The Kant-Eberhard Controversy. *Kant-Studien*, 71, 53–76.
- Heckmann, H.-D. (1981). *Was ist Wahrheit? Eine systematisch-kritische Untersuchung philosophischer Wahrheitsmodelle*. Winter.
- Lu-Adler, H. (2013). The Objects and the Formal Truth of Kantian Analytic Judgments. *History of Philosophy Quarterly*, 30, 117–193.
- Nolan, J. P. (1979). Kant on Meaning: Two Studies. *Kant-Studien*, 70, 113–130.
- Oroño, M. (2022). Kant and the Objective, Logical and Transcendental Meaning of the Categories. *Estudios Kantianos*, 10(1), 185.
- Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the «Kritik der reinen Vernunft»*. George Allen & Unwin.
- Proops, I. (2005). Kant's Conception of Analytic Judgment. *Philosophy and Phenomenological Research*, 70, 588–612.
- Rödl, S. (2006). Logical Form as a Relation to the Object. *Philosophical Topics*, 34, 345–369.
- Rosenkoetter, T. (2008). Are Kantian Analytic Judgments About Objects? En V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida y M. Ruffing (Eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. 5 (pp. 191–201). Walter de Gruyter.
- Shaffer, J. (1962). Existence, Predication, and the Ontological Argument. *Mind*, 283, 307–325.
- Steinbüchel, T. (1913). Das Wahrheitsproblem bei Kant. En J. Geysler (Ed.), *Studien zur Geschichte der Philosophie: Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker* (pp. 393–415). Aschendorff.
- Straulino, S. (2021). Concepto de un objeto en general y categorías en Kant. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38(1), 79–89.
- Tolley, C. (2007). *Kant's Conception of Logic*. Tesis Doctoral, Universidad de Chicago.

Vanzo, A. (2012). Kant on Truth-Aptness. *History and Philosophy of Logic*, 33, 109–126.

Vigo, A. G. (2015). Kategoriale Synthesis und Einheit des Bewusstseins. Zu Kants Lehre vom Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Erfahrung. En R. Enskat (Ed.), *Kants Theorie der Erfahrung* (pp. 169–200). Walter de Gruyter.

Recibido: 15/01/2024

Aceptado: 24/05/2024

On the Intuitive Value of Aesthetic Ideas: Pleasure and Cognition in the *Critique of the Power of Judgment*

CLARA ZIMMERMANN¹

Abstract

While in the “Analytic of the Beautiful” of the third *Critique* Kant establishes an unequivocal distinction between aesthetic and cognitive judgments, in the context of the theory of Genius we find new elements that will enable us to discuss such antagonism between both type of judgments. As a matter of fact, Kant defines genius as the one possessing the “vivifying principle in the mind” which—by setting our cognitive faculties in motion—succeeds in exhibiting certain intuitive representations called “aesthetic ideas”. The latter are intuitions of the imagination that give much to think about, but against which no *particular* thought seems adequate. In this sense, after analyzing the four moments of the pure judgment of taste, we will develop the notion of “aesthetic idea” within the framework of the Kantian theory of genius, drawing on the most recent interpretations of the subject. Ultimately, we will attempt to show that—although judgments of taste are *not* cognitive judgments—the third *Critique* presents important elements in order to evaluate to what extent aesthetic judgments contribute to cognition.

Keywords: Kant, aesthetic judgment, aesthetic idea, genius, intuition.

Placer y conocimiento en la *Crítica de la facultad de juzgar*: El alcance intuitivo de las ideas estéticas

Resumen

Si en la “Analítica de lo bello” de la tercera *Crítica* Kant establece una distinción tajante entre los juicios estéticos y los juicios de conocimiento, en el marco de la teoría del genio encontramos nuevos elementos que nos permitirán discutir tal antagonismo entre ambos tipos de juicio. En efecto, Kant define al genio como aquel que posee el ‘principio vivificante del ánimo’ que —al movilizar nuestras facultades de conocimiento— exhibe ciertas representaciones de tipo intuitivo denominadas ‘ideas estéticas’. Estas últimas son intuiciones de la imaginación que dan lugar a mucho pensar, pero para las cuales ningún pensamiento *particular* resulta adecuado. En este sentido, luego de analizar los cuatro momentos del juicio de gusto puro, desarrollaremos la noción de ‘idea estética’ en el marco de la teoría kantiana,

¹ Paris 1 *Panthéon-Sorbonne* University and Catholique University of Paris (*Institut Catholique de Paris* – ICP). Contact: clara.zimmermann@etu.univ-paris1.fr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1206-0962>.

apoyándonos en algunas de las interpretaciones más recientes sobre este tema. En última instancia, intentaremos mostrar que —a pesar de que los juicios de gusto *no son* juicios de conocimiento— la tercera *Crítica* presenta elementos importantes para evaluar en qué medida los juicios estéticos pueden contribuir a nuestro conocimiento.

Palabras clave: Kant, juicio estético, idea estética, genio, intuición.

1. Introduction

In the “Analytic of the Beautiful”, Kant makes the distinction between two different powers of judgment: the reflective *aesthetic* power [*die reflektierende Urteilskraft*] and the determining *logical* one [*die bestimmende Urteilskraft*]. While determinant judgments provide knowledge—since they link a given representation [*Vorstellung*] to an *object* of experience through the subsumption of an intuition under a concept—reflective aesthetic judgments refer such representation only to the *subject’s* feeling [*Gefühl*]. In other words, judgments of taste tell us nothing about the existence of objects, but only refer to the way in which the latter affect our feeling of pleasure and displeasure. Therefore, although according to Kant, judgments of pure taste are based on subjective conditions for all cognition *in general* [*Erkenntnis überhaupt*] (namely, on the agreement between our cognitive powers), it is not in itself a judgment of cognition. Moreover, the distinction between a subjective and an objective element of representation is already drawn by Kant in the Introduction to the *Critique of the Power of Judgment*:²

What is merely subjective in the representation of an object, i.e., what constitutes its relation to the subject, not to the object, is its aesthetic property; but that in which serves for the determination of the object (for cognition) or can be so used is its logical validity (*KU*, AA 05: 189).³

² From now on we will refer to the *Critique of the Power of Judgment* by the acronym *KU* following the *Akademie Ausgabe’s* pagination. The abbreviations AA will be followed by volume and page number.

³ Such characterization between aesthetic and logical judgments runs throughout all the Analytic. See, for example: §1, §8, §9, §11, §15, §16, and §17. We will return to it in the second section of this paper.

By way of introduction, we can point out two major differences between aesthetic and logical judgments, which will allow us to understand why, according to Kant, aesthetic judgments could never provide knowledge (at least in the way in which logical judgments do). First of all, a judgment is aesthetic to the same extent that it is singular (*KU*, AA 05: 215); in the sense that there are no *a priori* rules for beauty, and consequently, there is no such thing as *the* beautiful, regardless of what we may subjectively feel through sensibility when we are faced with a particular representation: “if one judges objects merely in accordance with concepts, then all representation of beauty is lost. Thus there can be no rule in accordance with which someone could be compelled to acknowledge something as beautiful” (*KU*, AA 05: 216).⁴ Secondly, aesthetic pleasure is immediate: although the beautiful is neither reduced to the enjoyment of sensation nor to the delight of the senses, but involves the imagination’s reflection on the formal purposiveness of a representation, it is important to note that such satisfaction does not involve the mediation of a given concept (*KU*, AA 05: 227).⁵ On the contrary, logical judgments depend on rules of synthesis—given by concepts—which determine *a priori* the manifold given in intuition, thus establishing a mediation between sensible intuition and cognition in the strict sense of the term. According to what Kant already established in the first *Critique*, cognition [*Erkenntnis*] arises from the collaboration between intuitions [*Anschauungen*] and concepts [*Begriffe*]; consequently, without conceptual activity, there can be no objective knowledge (see, for example, *KrV*, A19/B33, A49/B733, A231/B283).

Taking into account the gnoseological theory of the *Critique of Pure Reason*, if Kant happened to claim that aesthetic judgment does provide cognition, he would be forced to admit, on the one hand, that it is not immediate—for in that case the intuitive representation should be subsumed

⁴ In the “Table of Judgments” (*KrV*, A70/B95) Kant maintains that cognitive judgments may also be singular. However, the main difference between a pure judgment of taste and a singular determining judgment lies in its reference: as was said before, *because* the former is *not* determined by a concept, it does not link a particular representation to an object of experience, but only to the subject’s feeling of pleasure or displeasure. Therefore, unlike cognitive judgments, judgments of taste are not objectively universalizable.

⁵ As pointed out by McMahon (2017), the term *unmittelbares* does not refer to a temporal immediacy. Instead, it indicates that aesthetic feeling is direct, meaning it does not involve a conceptual mediation. However, against the formalist thesis defended by Greenberg (according to which the aesthetic judgment would imply an immediate communion with a work of art), McMahon points out that aesthetic contemplation depends on other structures of knowledge, such as experience, education of taste, as well as our successive encounters with a work of art.

under a concept. On the other hand, aesthetic cognition would be a defective one, since it would express beauty in a ‘sensible way’, the former being strictly rational or conceptual. As Kant puts it: “but an objective inner purposiveness, i.e., perfection, already comes closer to the predicate of beauty, and has therefore been held to be identical with beauty even by philosophers of repute, though with the proviso *if it is thought confusedly*” (KU, AA 05: 227). Thus, against the rationalist thesis of Baumgarten or Leibniz, Kant maintains that the difference between beauty and truth (or between aesthetics and logical-rational knowledge), it’s not a difference of degree but a difference of *kind*. In this sense, as Lebrun points out, it is from this distinction between two absolutely heterogeneous types of judgment that Kant succeeds in liberating aesthetics in particular—and philosophy in general—from the Platonic assumption according to which the beautiful would be nothing more than a defective (or apparent) cognition of the true. For Kant, aesthetics should not be reduced to a doctrine of taste; on the contrary, it reveals a dimension of consciousness whose origins lie in what he defines as *Gemüt* [a subjective capacity of the mind] and not in the *Erkenntnisvermögen* [a faculty of cognition] (Lebrun, 1970). Likewise, Jáuregui (2010) points out that in the *Critique of the Aesthetic Power of Judgment* we find a new sort of sensitive consciousness which corresponds neither to the practical nor to the theoretical operations of reason.

It is important to note that Baumgarten is one of the first to have emphasized a purely sensible ‘truth’ proper to aesthetics. However, by identifying the latter with a sort of ‘science of sensitive knowledge’ or an ‘inferior’ type of cognition, he seems to reduce it, or at least compare it, to theoretical knowledge, thus remaining under the spirit of intellectualism (Lebrun, 1970). Hence, if we do not lose sight of the philosophical position from which Kant seeks to distance himself—namely, the rationalist thesis that seems to transpose metaphysical categories to the field of aesthetics—the sharp distinction between aesthetic pleasure and knowledge takes on a different sense. According to Kant, aesthetic judgment is not a cognitive one since, unlike judgments of cognition, it cannot be demonstrated on the basis of evidence, nor it is limited to an objective end or purpose that could be demonstrated through concepts.

Moreover, if in the “Analytic of the Beautiful”, Kant is emphatic about the fact that aesthetic judgments must never be considered as judgments

of cognition, it is in the framework of the theory of Genius [*Genie*—developed in the “Deduction of Pure Aesthetic Judgments”—where we find new elements that will allow us to evaluate this statement. In fact, it is in the present section that Kant develops the *content* of aesthetic judgments through the notion of “aesthetic idea” [*ästhetische Idee*]; hence, a comprehensive interpretation of the *Critique of the Power of Judgment* must not lose sight of the Deduction of Pure Aesthetic Judgments (McMahon, 2017). In fact, in §49 Kant defines genius as the one who possesses spirit [*Geist*], that is, “the animating principle in the mind” [*das belebende Prinzip im Gemüte*] which “sets the cognitive powers in motion”, through the exhibition of certain representations called “aesthetic ideas” [*ästhetischer Ideen*] (*KU*, AA 05: 313–314). The latter are intuitions of the imagination that give rise to much thinking, but to which no particular thought (or concept) seems adequate. If ideas of reason [*Ideen der Vernunft*—such as those of God, the soul and the world—are concepts to which no intuition can correspond, aesthetic ideas present an excess of intuition in relation to which no concept seems to be sufficient (*KU*, AA 05: 313–314).

In this sense, according to the development of aesthetic ideas condensed in §49, we can affirm that—although it is true that aesthetic judgments are non-cognitive—pure aesthetic pleasure may contribute to cognition (even if it is not by means of a determinant cognitive judgment). In this sense, while the traditional interpretation of aesthetic ideas maintains that these only sensitize [*versinnlichen*] moral ideas (Guyer, 1993, 1997) or rational ideas—though not only moral—(Allison, 2001; Chignell, 2007; Guyer, 1997; Rogerson, 1986), a number of recent studies analyze their cognitive function (Kuplen, 2021, 2019; Lütke, 1984; Matherne, 2013; Oroño, 2017; Savile, 1987).⁶ For both Kuplen and Matherne, these partake a cognitive role, mainly for two reasons: not only because they expand our cognitive powers—by indirectly offering a sensitive representation to ideas that cannot be directly exhibited in experience—but also because they present material left unelaborated by concepts, which may involve introspective, emotional and affective aspects that can hardly be articulated in words and propositions. Moreover, in the face of the inadequacy between the intuitive content of aesthetic ideas and their conceptual counterpart, Oroño argues that it concerns a kind of “cognitive function that does not determine objects”

⁶ We follow the classification of the three interpretative models as recently outlined by Oroño (2022).

(2022, p. 44, a. trans.). That is to say, a form of knowledge that is not theoretical but symbolic.

To put it briefly—and based on what has been said so far—we may assess the following questions: firstly, how would it be possible to express, through representations of art and nature, that which cannot be communicated through determinate language? Secondly, how can a judgement that only links a subjective representation to our feeling of pleasure and displeasure may provide cognition, even if it is not a theoretical one? The challenge is, therefore, to reflect on the relation between aesthetics and knowledge, without reducing the former to a sort of ‘confused cognition’ or *cognitio sensitiva*.⁷ In order to provide a possible answer to these questions, in the first section of this paper we will analyze the four moments of pure aesthetic judgments, making special emphasis on the contrast established by Kant throughout all of the *Analytic* between reflective-aesthetic judgments and determinant-logical judgments. In the second section, we will develop the notion of ‘aesthetic idea’ in the framework of the Kantian theory of genius, relying on some of the more recent interpretations mentioned above, in order to evaluate its cognitive function. Finally, in the last two sections of this work, we will try to show that—although judgments of taste are not judgments of cognition—the *Critique of the Power of Judgment* presents enough elements to affirm that aesthetics contribute—even if it is indirectly—to *cognition in general*. As we will see in the following section, this last notion refers to a different type of cognition Kant introduces in §9 of the “*Analytic*”, described as the free play of our cognitive powers when “no determinate concept restricts them to a particular rule of cognition” (*KU*, AA 05: 217).

⁷ Halper (2019) recuperates Guyer’s (2006) classification on the different interpretations that have been suggested in relation to the cognitive dimension of aesthetic judgments. On the one hand, the *pre-cognitive* reading insists on the incompatibility between judgments of taste and judgments of cognition: if a judgment is aesthetic, it cannot provide knowledge and *vice versa*, if a judgment is determinant, it will have no relation with our feeling of pleasure and displeasure. On the other hand, both *metacognitive* and *multicognitive* readings are practically at the opposite end of the spectrum, since both of them make the aesthetic judgment a type of cognition. The problem with the last two interpretations is that they seem to ignore a fundamental aspect of the judgment of taste mentioned above, namely, its immediate and not conceptual character. Although we cannot elaborate the particularities of such debate, the present work aims to provide a possible answer to the problem of cognition through aesthetic judgments on the basis of the notion of ‘aesthetic ideas’ (discussed in the last two sections).

2. Why Aesthetic Judgments Are Non-Cognitive?

In this section we aim to reconstruct the main arguments that Kant develops in the “Analytic of the Beautiful” in order to support the distinction between judgments of taste and judgments of cognition. As previously mentioned, Kant distinguishes the aesthetic property from the logical validity of a representation: while the latter determines an object for cognition, the former links the representation of the object to the subject’s feeling of pleasure and displeasure, and to that extent “*cannot become an element of cognition at all*” (KU, AA 05: 189). The beautiful concerns the feeling of satisfaction when confronted to a given representation, regardless of any interest we may have in its objective existence. To that extent, the normative basis of aesthetic judgments does not depend on formal characteristics of *objects*, but rather on the nature of the *subject’s* experience (Chignell, 2007).

In other words, Kant defines taste as the power to judge an object by means of a satisfaction or dissatisfaction *without any interest* (KU, AA 05: 211). If we were to judge a palace aesthetically, for example, its existence or inexistence must be totally indifferent to us; placed between brackets, all that should matter is the *formal* aspect of its representation and the feeling it provokes on us:

it is readily seen that to say that it [an object] is *beautiful* and to prove that I have taste what matters is what I make of this representation in myself, not how I depend on the existence of the object (KU, AA 05: 205).

From the previous point, we can observe another distinction drawn by Kant between aesthetic sensibility (or feeling) [*Gefühl*] and sensibility conceived as the receptive power of cognition [*Sinnlichkeit*]: while the green color of the meadows is a sensation that determines our cognition of an object (since it refers to ‘the meadows’), the pleasure or displeasure that we may *feel* in front of such a representation is only linked to *the way we judge* it in our sensibility and, therefore, “does not serve for any cognition at all, not even that by which the subject *cognizes* himself” (KU, AA 05: 206–207).⁸ At the

⁸ In fact, as Lebrun points out, Kant strives to establish the difference between the notion of *Sinnlichkeit* [aesthetic sensibility] from the theory of knowledge developed in the Transcendental Aesthetics of the *KrV*. As we already know, after the third *Critique*, aesthetics no longer refer—as it did for Leibniz or Baumgarten—to a doctrine of the senses or to the laws of ‘sensible cognition’. However, Lebrun (1997)

same time, the beautiful is also distinguished from the agreeable [*angenehm*]: while a pleasant sensation is produced by stimuli and is therefore “pathologically conditioned”, satisfaction in the beautiful presupposes *reflection* since it leads to a concept, although this concept remains indeterminate (*KU*, AA 05: 207).

Therefore, Kant argues that if a given representation was determined by a particular concept, then “the consciousness of this relationship (between the imagination and the understanding) would be intellectual (as in the objective schematism)”, and so the judgment would be one of cognition (*KU*, AA 05: 218). On the contrary, aesthetic judgments only presuppose the *feeling* of a ‘subjective agreement’ between both faculties of cognition (imagination and understanding). In this sense, contrary to the *logical* universality of judgments of cognition, Kant ascribes to judgments of taste an *aesthetic* or *subjective* universality (not mediated by a particular concept). The latter refers to the ‘common validity’ of judgments of taste, as it doesn’t denote any particular properties of objects (i.e., it does not contain an objective quantity), but at the same time it extends “over the whole sphere of those who judge” (*KU*, AA 04: 214–215). It is in this precise sense that we speak of beauty as if it were a property of things, when in reality we are only referring to a subjective state, since “beauty is nothing by itself, without relation to the feeling of the subject” (*KU*, AA 05: 218). Nonetheless, if it is true that judgments of taste cannot be universally valid—since they do not refer to objects of experience—they are not grounded on private feeling neither (as it would be the case of an *agreeable* sensation). Instead, judgments of taste depend on a particular *unanimity of our cognitive powers*, which allows us to communicate our feeling and claim that everybody else should agree with our judgment (even if afterwards this is not the case).

Moreover, while aesthetic judgments do not allow us to know any property of objects (nor of ourselves), in the second moment of the “Analytic” Kant refers to the discovery of a property of our faculty of cognition that can only be revealed through the examination of judgments of taste, which is

questions why Kant retains the same term for two different domains of our sensibility: on the one hand, for the receptivity of our faculty of cognition, and on the other, for judgments of taste. Anyhow, a possible answer to Lebrun’s question might be that Kant discriminates two different ways in which the same faculty—our sensibility—operates: on the one hand, it participates in cognition while determining objects; on the other, it is the ability we all humans have to be affected by objects through feelings of pleasure or displeasure.

certainly not remarkable “for the logician, but [...] for the transcendental philosopher” (*KU*, AA 05: 214). In fact, since no concept is suitable for judging the representation given in sensibility, our imagination entertains in the contemplation of a given representation without any particular purpose, thus motivating the feeling of the vivification of our cognitive powers “without a further aim” (*KU*, AA 05: 222):

We *linger* over the consideration of the beautiful because this consideration strengthens and reproduces itself, which is analogous to (yet not identical with) the way in which we linger when a charm in the representation of the object repeatedly attracts attention, where the mind is passive (*KU*, AA 05: 222).

Once again, imagination lingers in contemplation as if it were an external stimulus that holds our attention while we remain passive in the presence of it. However, as already established by Kant in §3, it cannot be pleasure that which is at the basis of such a contemplation, for in that case it would consist of an agreeable and superficial sensation. Consequently, Kant introduces the notion of *Zweckmäßigkeit* [or purposiveness without an end] which constitutes “the key to the critique of taste” of §9. As a matter of fact, the formal purposiveness of a representation refers to the conjoining of an intuitive manifold into a unity, although such unity remains indeterminate. Since no concept seems adequate to capture the free play of our imagination, the representation “does not bring to our attention any property of the object, but only the purposive form in the determination of the powers of representation that are occupied with it” (*KU*, AA 05: 228). As already pointed out by Oroño (2017), it is important at this point to stress the distinction made by Kant between the notion of *Erkenntnis überhaupt* [cognition in general] and *particular* cognition: while the latter depends on specific rules of cognition (i.e., concepts), the former do not depend on any particular concept [*kein bestimmter Begriff*] which would limit our faculties to a determinate rule of cognition (*KU*, AA 05: 217).

Indeed, our imagination does not perform the same functions in aesthetic judgments and in logical judgments: if in the latter the function of imagination is limited both by empirical laws of association as well as by the concepts of our understanding, aesthetically the power of imagination must be considered “as productive and self-active (as the authoress of voluntary

forms of possible intuitions)” (*KU*, AA 05: 240). To further develop this point, Jáuregui (2010) emphasizes the importance of imagination within the Kantian gnoseological theory: on the one hand, imagination is reproductive when performing contingent syntheses of representations according to the laws of association; on the other, imagination is also productive, since it synthesizes the intuitive manifold under the sensible forms of time and space—a necessary condition without which intuition could never be subsumed under a concept. In any case, unlike what happens in judgments of taste, in determinant judgments our imagination does not operate freely, but remains subjected to the binding rules of the understanding. Thus, to contemplate an object aesthetically means freeing ourselves from the laws of association inherent to the empirical use of imagination as well as from the categories of the understanding (Chignell, 2007).

In order to elaborate this last point addressed by Kant in the third moment of the aesthetic judgment, it is worthwhile to dwell on §15. Kant states that when representing to ourselves a specific object, we must first possess the concept of that which the object is to be—i.e., its particular end. Thus, for example, in regular geometric shapes (a cube, a square, a circle) we easily see that it is their concept which prescribes the rule for their presentation, according to which the figure is indeed possible (we couldn't represent to ourselves a circle, for example, if we weren't familiar with the concept of a circle; that is to say, with its rule of cognition). In fact, it is for this precise reason that such representations are dull to the imagination when they are judged aesthetically and not cognitively (*KU*, AA 05: 241), and therefore are considered by Kant as “contrary to taste” (*KU*, AA 05: 243). In other words, Kant argues that if judgments of taste were to be mediated by the concept of “perfection”, we would be dealing with a judgment that is partly intellectual and not purely aesthetic. More specifically, the judgment of taste would be ‘impure’ and beauty merely ‘adherent’ (*KU*, AA 05: 230). On the contrary, since ‘free beauty’ depends on a singular and empirical representation, no concept is able to determine *a priori* whether or not an object should be considered beautiful, but each individual must try it out for himself (*KU*, AA 05: 191). That is why seeking a rule or principle of taste that would indicate through concepts the universal criterion of the beautiful is a “fruitless undertaking, because what it is sought is impossible and intrinsically self-contradictory” (*KU*, AA 05: 231).

Since the subjective validity of judgments of taste is not based on any given concept, we must therefore presuppose a common sense [or *sensus communis*], which Kant defines as “the necessary condition of the universal communicability of our cognition” (*KU*, AA 05: 239). As a matter of fact, in the fourth moment of the “Analytic” Kant states that through aesthetic judgment we discover that which is at the basis of *all* cognition, namely: the state of mind that presupposes the agreement between our representative powers. Following Kant’s argument, if every cognition—as the effect of the harmony between our faculties—can be universally communicated, then the feeling of such a state of mind should be so too (*KU*, AA 05: 239).⁹ Indeed, according to Días Carvalho (2001), it is this presupposition of an agreement between our cognitive powers that underlies the cognitive aspect of aesthetic judgments. In the same sense, against Guyer’s thesis, according to which aesthetic pleasure is produced previously and independently from its universal communicability through a judgment of taste, but also against Ginsborg’s thesis, who states that aesthetic pleasure is the phenomenological manifestation of its universal validity, we agree with Arenas (2001) in that the *sensus communis* is not an effect of aesthetic pleasure, but rather one of its conditions of possibility. In other words, the free play of our faculties of cognition (and therefore our capacity to communicate it) is at the very basis of reflective-aesthetic judgments.

In any case, towards the end of the “Analytic of the Beautiful”, Kant insists once again on the importance of unravelling aesthetic (subjective) judgments from logical (objective) ones. As stated in our introduction, the confusion between these two would imply the reduction of aesthetics to a kind of confused (or inferior) cognition, based on a sensibility that would represent objects by means of concepts, or of an understanding that would judge sensibly, “both of which are self-contradictory” (*KU*, AA 05: 228). On the contrary, asserting that a judgment is aesthetic implies, fundamentally, that “its determining ground is not a concept, but the feeling (of inner sense) of

⁹ According to Halper, aesthetic pleasure is the feeling of our cognitive faculties in their frustrated effort to determine an object of cognition. In this sense, the only difference between a judgment of taste and a judgment of cognition would be the “gap” between a given representation and the determinate object of experience: “on my account of aesthetic judgment, the activity of these faculties is no mystery at all. They are doing precisely what they are always doing, namely determining objects of experience” (2019, p. 48). While it is true that aesthetic judgment is based on the play of our cognitive faculties as they can be *felt*, the main issue of the current interpretation is that it seems to ignore the fact that the ground of aesthetic judgment is not cognition, but the *feeling* of pleasure. Therefore, pure aesthetic judgments are *not* objective and the cognitive faculties are *not* determining objects of experience.

that unison in the play of the powers of the mind, insofar as they can only be sensed” (*KU*, AA 05: 229). Consequently, according to the four moments of the judgment of taste, the beautiful: i) arises from a disinterested and therefore free contemplation of an object, ii) possesses a subjective validity, in the sense that it rests on the imagination’s free play, iii) is independent from conceptual determination, and finally, iv)—since its determining ground is the agreement of our cognitive powers—it is then universally communicable.

3. The Intuitive Dimension of Aesthetic Ideas

Moreover, In §49 of the Deduction of Pure Aesthetic Judgments, Kant introduces the notion of ‘aesthetic ideas’ in the framework of his theory of genius. Besides taste—that is, the exercise of the power of judgment which implies a subjective agreement between the faculties of the imagination and the understanding (developed throughout the “Analytic”)—the creation of beautiful art presupposes genius:

One says of certain products, of which it is expected that they ought, at least in part, to reveal themselves as beautiful art, that they are without *spirit*, even though one finds nothing in them to criticize as far as taste is concerned. A poem can be quite pretty and elegant, but without *spirit*. A story is accurate and well organized, but without spirit. A solemn oration is thorough and at the same time flowery, but without spirit. [...] What it is then that is meant here by “spirit”? (*KU*, AA 05: 313).

Firstly, Kant defines *Geist* [spirit] as the genius’s natural talent. Considered aesthetically, spirit is the “animating principle in the mind” that mobilize our powers of cognition, inciting them “into a play that is self-maintaining and even strengthens the powers to that end” (*KU*, AA 05: 314). Secondly, spirit is “the faculty for the presentation of aesthetic ideas” (*KU*, AA 05: 314): the artist succeeds in capturing the free play of imagination and to unify it under a concept that, however, is free from the understanding’s coercion. Precisely because such a concept cannot be reduced to a set of prior principles or rules (nor to prior knowledge), beautiful art expresses something absolutely new and original (*KU*, AA 05: 317). Additionally, if in the Introduction Kant establishes the distinction between an aesthetic and a logical element of representation, in the Deduction he distinguishes between

two different forms of expression: the manner [or *modus aestheticus*] and the method [or *modus logicus*]. If the latter obeys to determinate rules for its presentation, the only standard for the former is nothing other than the *feeling* of unity in its exhibition. In other words—through a given representation—it does not seek to express more than the singularity of a given intuition and its inadequacy in relation to any definite conceptualization (*KU*, AA 05: 319).

Furthermore, Kant clarifies that the spirit consists on a talent that “no science can teach or diligence learn”, since it implies the ability to express—through *aesthetic ideas*—that which would otherwise be ineffable (*KU*, AA 05: 317). The artist cannot explain nor describe the content of aesthetic ideas in a discursive way, but instead can reveal and communicate it through art. Therefore, although an aesthetic idea is ineffable and cannot be expressed in a linguistic manner, it is communicable only through aesthetic feeling and art (Kuplen, 2019). In this sense, *beautiful art*—or art created by genius, i.e., that which in a work of art is attributed to *spirit* and not to the acquisition of knowledge through a set of rules—cannot be acquired either through theoretical knowledge (for example, about a particular technique employed by the artist) or through mere reproduction (since in this case the uniqueness of the piece would be precisely lost). Instead, beautiful art must be considered *exemplary*, constraining itself to motivate and awaken in others the feeling of originality and independence regarding the already incorporated rules. In any case, both *genius* and *taste* are indispensable for beautiful art, for the latter ‘clips the wings of imagination’, providing directionality and solidity to the artist’s ideas. In fact, it is from the exercise of taste that skills for the expression of aesthetic ideas are acquired, and to that extent, it is considered by Kant as the most necessary condition [*conditio sine qua non*] for beautiful art. If understanding, imagination and spirit constitute the natural aptitudes of genius, only the exercise of taste allows, progressively, to unify the other three (*KU*, AA 05: 319–320).¹⁰

Kant returns once again to the difference in the way in which our cognitive powers operate throughout the exercise of aesthetic judgment. If in

¹⁰ As McMahon (2017) explains, artistic talent is not acquired by mere reproduction, but through training and imitation. In this way, the artist progressively recognizes and internalizes a rule, and consequently—at least in exceptional cases—he creates one of his own (even if this process occurs unconsciously). If a work of art reveals genius, then it will introduce a new rule that others will imitate, and so on. In other words—contrary to science—beautiful art cannot be deduced directly from pre-existing rules (*KU*, AA 05: 318).

cognition our imagination is limited both by the empirical laws of association as well as by the rules given by the concepts of the understanding, it is—on the contrary—“powerful [*mächtig*] in creating” (*KU*, AA 05: 314). As Jáuregui (2010) argues, imagination becomes doubly productive through art: not only because it creates intuitive representations that will eventually allow us to expand our concepts, but also because it confers a particular form to such representations, thereby giving rise to a ‘second nature’. As stated before, aesthetic ideas suppose the counterpart of rational ideas: if the latter present concepts for which no intuition is adequate, the former are intuitions to which no *determinate* concept corresponds. Therefore, as already pointed out by Oroño (2022), in both cases there is an unbalance between a conceptual and an intuitive representation: if in rational ideas there is a conceptual surplus, aesthetic ideas present an intuitive excess in relation to concepts.

No concept is adequate to express the intuitive completeness of an aesthetic idea, since it “allows the addition [...] of much that is un-nameable, *the feeling of which animates the cognitive faculties and combines spirit with the mere letter of language*” (*KU*, AA 05: 316, italics added). In other words, an aesthetic idea relates to a concept that—nevertheless—turns out to be inadequate to it, since the intuitive content of the former exceeds any conceptual determination, thus vivifying our cognitive powers. Consequently, Kant defines it as *the expression of the ineffable*, that is to say, of that which cannot be expressed nor apprehended through language:

by an aesthetic idea [...] I mean that representation of the imagination that occasions much thinking though without it being possible for any determinate thought, i.e., *concept*, to be adequate to it, which, consequently, no language fully attains or can make intelligible (*KU*, AA 05: 314).

At this point we might ask why Kant denominates this kind of sensible intuitions (which he also defines as ‘representations of the imagination’) by the name of ‘ideas’. In fact, Kant himself may offer us an answer: since aesthetic ideas go beyond the limits imposed by concepts of language—according to Kant’s epistemological theory—they should tend towards that which lies beyond the limits of experience. We can then say that these intuitive representations exceed our perception of empirical objects in two different ways: first, aesthetic ideas intuitively exhibit rational ideas, i.e.,

concepts of which we have no empirical intuition. Second—and as we mentioned before—although to be exhibited they must be associated with a concept, there is no concept that is, however, “fully adequate to them” (*KU*, AA 05: 314). For these reasons, Oroño (2022) points out that aesthetic ideas lie between two intellectual poles: on the one hand, they express an idea that underlies a work of art; on the other, they admit multiple possible conceptualizations (since there is no determinate concept that suits *completely* the intuitive representation). In other words, the relation between intuition and its conceptual counterpart remains *inadequate*, as no concept succeeds in apprehending the intuitive wholeness of an aesthetic idea.

Thus, for example, poetry—where, according to Kant, the talent for exhibiting aesthetic ideas manifests itself in the most accomplished manner—allows us to give a sensible form [*versinnlichen*] to rational ideas of which we have no intuition in nature, such as the “invisible things, the kingdom of the blessed, the kingdom of hell, eternity, creation, etc.” (*KU*, AA 04: 314). Nevertheless, aesthetic ideas also express that of which *we do* find examples in experience (namely “death, envy and all sorts of vices, as well as love”), but with an exhaustiveness [*in einer Vollständigkeit*] that goes beyond any example we could find in nature (*KU*, AA 05: 314).¹¹ Therefore, as pointed out in our Introduction, aesthetic ideas do not only refer to moral or purely rational concepts, but also reveal introspective and affective aspects associated with concepts of which we have experience (Kuplen, 2019). If the traditional interpretation of aesthetic ideas is usually more restrictive (since it only takes into account the first group of concepts pointed out by Kant—namely, moral and rational ideas—a number of recent studies claim that aesthetic ideas also express *empirical* concepts.

In any case, Kant defines the aesthetic idea as a representation of the imagination associated with a given concept, but linked at the same time to a diversity of partial or supplementary representations referred to by Kant as ‘aesthetic attributes’ (as opposed to the logical ones). Unlike the latter, the former do not refer to the properties of an object contained within a concept. Rather, aesthetic attributes are apprehended or exhibited when our imagination extends beyond that which can be grasped by our understanding, over “a multitude of related representations, which let one think more than

¹¹ In this sense, Oroño defines the aesthetic idea as an “ideal-intuitive model”, insofar as its content exceeds any particular example or representation of it that we could find in experience (2022, p. 51).

one can express in a concept determined by words” (*KU*, AA 05: 315). Strictly speaking, if logical attributes constitute the presentation of a certain concept, and thus the scheme of those general aspects that different objects have in common, aesthetic attributes refer to those features of objects that go beyond logical attributes, namely that intuitive material left out by conceptual synthesis (Kuplen, 2019). In this way, the intuitive dimension of the aesthetic idea produces a heterogeneous whole of thoughts and representations which exceed the logical attributes contained in a concept and, therefore, “stimulates so much thinking that it can never be grasped in a determinate concept” (*KU*, AA 05: 315).¹² Therefore, if empirical intuition is an external representation of the imagination, aesthetic ideas are internal intuitions that present themselves as “a coherent whole of a plethora of ineffable thoughts” (*KU*, AA 05: 314, 339) that, simultaneously, lack a determinate object (Kuplen, 2019; Matherne, 2013). In this sense, Chignell (2007) argues that the normative value of aesthetic ideas lies not so much in their content as in their *form*: namely, a multiplicity of representations, thoughts and feelings intermingled and linked into a whole that, nonetheless, evades conceptual synthesis.

However, it would be wrong to identify aesthetic ideas with a simple addition of discrete elements that the imagination would later subsume under a concept. On the contrary, as remarked by Jáuregui (2010, pp. 162–163, a. trans.), it is the “apprehension of a whole, whose unity is not conceptually determined, but felt”. The understanding provides the conceptual framework for the imagination, although the latter will generate representations freely, filling those spaces that the categorial structure leaves undetermined.¹³ Ultimately, the aesthetic use of imagination is none other than that which Kant has already introduced in the Third Moment of the “Analytic of the Beautiful”, through the free legality or purposiveness without an end [*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*] of imagination. The latter refers to a certain ‘unity’ of representations into a whole that causes, in turn, the feeling of an enlivening of our cognitive powers, and simultaneously the basis for its communicability (McMahon, 2017). Indeed, as we saw in our second section,

¹² Kant offers two examples to differentiate logical attributes from aesthetic ones: “Jupiter’s eagle with the lightning in its claws” and “the peacock” refer respectively to the powerful king and the splendid queen of heaven, though indirectly. For both aesthetic attributes (which Kant also denominates as “supplementary representations of the imagination”) are not contained within the concepts of “sublimity” or “majesty in creation”, and it is precisely for this reason that such images allow us to *aesthetically* expand both concepts (*KU*, AA 05: 315).

¹³ In other words, aesthetic ideas are not the result of the *synthetic* activity of the imagination, comparable to the three stages of Kant’s Threefold Synthesis present in *KrV* (Jáuregui, 2010).

already in the Third Moment of the judgment of taste, Kant introduces a kind of non-conceptual—and therefore, non-objective—rule that makes possible the communication of an internal state, even if it is not through determinate language (DeBord, 2012).

4. Conclusion: The Scope of Intuition within the *Third Critique*

As we have established throughout the present work, it is important to explicitly distinguish the function of aesthetic judgments from the cognitive ones. If in determinant judgments imagination is limited to a particular concept, in aesthetic judgments—on the contrary—imagination extends itself beyond conceptual determination.¹⁴ While aesthetic ideas presuppose a concept, at the same time they imply an imbalance between an intuitive and a conceptual representation (since the concept in question fails to apprehend the present intuition in an exhaustive way). Therefore, taking into account Kant's gnoseological theory developed within his first *Critique*, it is clear that intuition in the framework of aesthetic ideas cannot be considered as an objective cognition. Once again, for cognition to take place, there must be a collaboration between intuitions and concepts in such a way that, from the subsumption of the former under the latter, a determinant judgment may be formulated.

However, in §49 of the *Critique of the Power of Judgment* Kant adds that—although “in an aesthetic respect” and not in regard to cognition—imagination extends beyond its adequacy to concepts, according the understanding: “unsought extensive undeveloped material [...], of which the latter took no regard in its concept, but which it applies, not so much objectively, for cognition, as subjectively, for the animation of the cognitive powers and *thus also indirectly to cognitions*” (*KU*, AA 05: 317, italics added).

This last paragraph is crucial for our thesis since Kant seems to be asserting that the intuitive content granted by aesthetic ideas extends our cognition, if only indirectly. This means that—although not with ‘cognitive purposes’—through intuition of aesthetic ideas, our imagination succeeds in granting our understanding material left unelaborated by our concepts,

¹⁴ According to McMahon, this is basically why Kant considers aesthetic judgments as “non-cognitive” (2017, pp. 441–442).

revealing that which these ones leave out. Ultimately, this excess of intuition drives the imagination beyond the logical attributes given by concepts, in a play that is revitalized as the contemplation of a given representation progresses. To put it differently, it is from an excess of intuition and its simultaneous inadequacy to a determinate concept that our imagination enlarges the latter aesthetically. Once again, it is important to clarify that the enlargement of the concept is *aesthetic* and not logical: in other words, it does not proceed by adding properties or attributes to a given concept. On the contrary, it refers to introspective, emotional and affective aspects of a concept that ordinary language fails to capture adequately. Kuplen (2019) notes, for example, that while the pain or grief we may feel at experiencing a particular loss is understandable through the concept we all share of this particular emotion, it may fail to capture or to express the different qualities or nuances of this emotion, such as they may be felt (Kuplen, 2019). In this sense, we may conclude that genius is nothing other than the artist's ability to express intuitively—that is, non-conceptually—his or her own ideas or emotions (DeBord, 2012).

Thus, although intuition in the context of aesthetic ideas does not grant a theoretical type of cognition—like that one provided by cognitive or determinant judgments—from what has been said so far, we may conclude that aesthetic ideas allow us to enlarge our cognition in an indirect way (even if it is without a cognitive end or purpose). On the one hand, because they extend concepts “in an unbounded way” by expressing the intuitive material that outstrips conceptual synthesis (*KU*, AA 05: 315); on the other, because through the free legislation of the imagination in its effort to apprehend that which exceeds conceptual determination, the very faculties that are at the basis of cognition are at the same time enlarged. As we also mentioned throughout the present work, there are a number of current studies that support our thesis. According to McMahon (2017), aesthetic ideas are not objects of cognition in the sense that they are not given in experience, but rather created or generated by us in experience. As such, they provide a type of knowledge, even though it does not consist of factual truths and cannot be made explicit in a propositional form (Kuplen, 2021). Additionally, Kuplen (2021) recognizes aesthetic ideas as “kinds of cognition” (*KU*, AA 05: 305) insofar as they contribute—through the exercise of the imagination—to the “enlargement of the faculties” (*KU*, AA 05: 329). In a similar way, according

to Oroño (2022), aesthetic ideas provide a particular type of knowledge which does not refer to objects but to a subjective kind of representation.¹⁵

We agree with Fry (2001) in that the analysis of genius problematizes the epistemological theory developed by Kant in the first *Critique*, since the type of cognition provided by judgments of taste cannot be measured in relation to the one provided by determinant judgments in the *KrV*. If the latter refer to a spatiotemporal experience of *objects* for cognition—as Kant strives to demonstrate throughout all the *Analytic*—aesthetic judgments refer a representation only to sensibility, and thus to the expression of subjective states of consciousness that were clearly not taken into account by Kant in the *Critique of Pure Reason*. Once again, it is true that Kant characterizes genius through a natural talent, since the genius' work surpasses purely mechanical art and expresses an intuition which is irreducible both to the reproduction of a technique as well as to theoretical knowledge. However, from the previous statement it does not follow—as Fry claims—that genius is a supernatural talent which exceeds the structures of cognition common to all the rest of human beings. Indeed, Fry (2001) argues that—according to the theory of aesthetic ideas—we should admit a purely intuitive type of cognition, one that would transgress the whole Kantian epistemological project.

On the contrary, although the aesthetic theory developed in the third *Critique* is problematic regarding certain aspects of the epistemological theory of the first *Critique*, this is due neither to an inconsistency in the Kantian system, nor to the assertion of a kind of cognition that would surpass our natural aptitudes. Instead, we can affirm that the third *Critique* adds new elements that illuminate other aspects of Kantian theory, not developed in the *KrV*: namely, the possibility aesthetic judgments have to enlarge cognition through the expression of intuitive representations that stimulate our cognitive faculties. Therefore, in addition to the form of cognition provided by determinant judgments, we do agree with Fry in that we can admit a particular form of knowledge not treated by Kant in his first *Critique*.

¹⁵ According to Oroño (2022), although aesthetic ideas do not reveal any property of objects, they fulfill a cognitive function that must be understood in the light of the notion of symbolic representation of §59. Kant introduces the notion of *hypotyposis* or *sensibilization* [*Versinnlichung*], which can be of two different types: schematic (when an intuition is subsumed under categories or empirical concepts) or symbolic (when intuition coincides with a concept “according to the form of reflection and not according to its content” (*KU*, AA 05: 351). In this case, intuition is inadequate to a given concept; thus, it may only be presented by means of an analogy. For further development of the notion of symbolic cognition, see: Oroño (2022) and *KU*, AA 05: 351–355.

Taking into account the questions we established in our Introduction, we can then conclude—in the first place—that both through the contemplation of art and nature, it is possible to apprehend that which surpasses ordinary language and expression through concepts. In the second place, due to the intuitive content of aesthetic attributes, art allows—through its effect on our cognitive faculties—to broaden concepts aesthetically. Therefore, although aesthetic judgments are not judgments of cognition, this does not prevent us from conceiving the possibility that they may have effects in our knowledge. With this in mind, the distinction that Kant establishes between aesthetic judgments and determinant (or cognitive) judgments must be interpreted without losing sight of the philosophical position from which Kant struggled to distance himself.

References

- Allison, H. (2001). *Kant's Theory of Taste*. CUP.
- Arenas, D. (2001). Revisiting § 9 of the *Critique of Pure Judgment*: Pleasure, Judgment, Universality. In *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. 3 (pp. 373–382). Walter de Gruyter.
- Chignell, A. (2007). Kant on the Normativity of Taste: The Role of Aesthetic Ideas. *Australasian Journal of Philosophy*, 85(3), 415–433.
- DeBord, C. (2012). *Geist* and Communication in Kant's Theory of Aesthetic Ideas. *Kantian Review*, 177–190.
- Dias Carvalho, J. (2001). Le Fondement cognitif de la faculté de juger esthétique. In *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. 3 (pp. 383–390). Walter de Gruyter.
- Fry, K. A. (2001). Kant and the Problem of Genius. In *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. 3 (pp. 546–552). Walter de Gruyter.
- Guyer, P. (1993). *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*. CUP.
- Guyer, P. (1997). Formalism and the Theory of Expression in Kant's Aesthetics. *Kant-Studien*, 68, 46–70.

- Guyer, P. (2006). The Harmony of the Faculties Revisited. In R. Kukla (Ed.), *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy* (pp. 162–193). Cambridge.
- Halper, A. (2019). Aesthetic Judgment as Parasitic on Cognition. *Kant Yearbook*, 11(1), 41–59.
- Jáuregui, C. (2010). Juicio estético, imaginación y conciencia subjetiva en la Crítica de la facultad de juzgar de Kant. In *Entre pensar y sentir* (pp. 241–258). Colihue.
- Kant, I. (1900). *Gesammelte Schriften*. Walter de Gruyter.
- Kant, I. (2002). *Critique of the Power of Judgment*. CUP.
- Kant, I. (2010). *Critique of Pure Reason*. CUP.
- Kuplen, M. (2019). Cognitive Interpretation of Kant's Theory of Aesthetic Ideas. *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics*, LVI/XII(1), 48–64.
- Kuplen, M. (2021). Reflective and Non-reflective Aesthetic Ideas in Kant's Theory of Art. *The British Journal of Aesthetics*, 61, 2–16.
- Lebrun, G. (1970). *Kant et la fin de la métaphysique*. Librairie Armand Colin.
- McMahon, J. A. (2017). Immediate Judgment and Non-Cognitive Ideas: The Pervasive and Persistent in the Misreading of Kant's Aesthetic Formalism. In *The Palgrave Kant Handbook* (pp. 425–446). Palgrave.
- Matherne, S. (2013). The Inclusive Interpretation of Kant's Aesthetic Ideas. *British Journal of Aesthetics*, 53(1), 21–39.
- Oroño, M. (2017). El (no)-conceptualismo de Kant y los juicios de gusto. *Con-Textos Kantianos*, 6, 93–105.
- Oroño, M. (2022). La función cognitiva de las ideas estéticas en Kant. *Revista de Estudios Kantianos*, 7(1), 43–74.

Received: 14/01/2024

Accepted: 21/05/2024



Entrevistas

Introducción. Sección entrevistas. A trescientos años de Kant

Con motivo de la conmemoración en el mundo académico a nivel global de los trescientos años de Kant, hemos decidido en la *Revista de Estudios Kantianos* introducir en este y el próximo número una sección con entrevistas realizadas a reconocidos especialistas en el pensamiento del filósofo de Königsberg. En esta ocasión contamos con entrevistas de: María Xesús Vázquez Lobeiras, Dulce María Granja Castro, Mario Caimi, Günter Zöllner y Christoph Horn. A través de las respuestas de estos destacados intérpretes, es posible advertir qué motivaciones los llevaron al estudio de Kant, qué tipo de intereses han desarrollado históricamente y cuáles tienen de cara al futuro, y cómo perciben en general los desarrollos en la investigación kantiana. Asimismo, los entrevistados reflexionan sobre la actualidad y los alcances de las propuestas de Kant como una figura a la que hay que considerar como un pensador de calado universal. Sirva, pues, la lectura de estas entrevistas para seguir fomentando el interés, el diálogo y el debate.

Eduardo Charpenel

Paula Órdenes

Patricio Sepúlveda

Equipo Editorial REK

Entrevista conmemorativa a trescientos años de Kant

María Xesús Vázquez Lobeiras

Universidad de Santiago de Compostela (España)

En su calidad de intérprete y estudiosa de Kant, ¿cuál cree que sea la relevancia de esta conmemoración de los trescientos años del nacimiento de Kant?

Pienso que se trata de una conmemoración muy relevante. Las fechas son solamente números, pero pueden llenarse de significado cuando se convierten en emblemas de las etapas de la vida u obra de un gran personaje de la historia o la cultura, como es el caso de Immanuel Kant. Mi vivencia de efemérides kantianas creo recordar que empezó con el bicentenario de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en el año 1987, en el año 1981 yo todavía no había llegado a la universidad, en el 87 cursaba el quinto y último curso de la entonces denominada ‘licenciatura’ en Filosofía, en la Universidad de Santiago de Compostela. A partir de ahí recuerdo las celebraciones del bicentenario de las restantes obras maduras del pensador de Königsberg, pero la conmemoración del tricentenario, es decir del nacimiento, tiene un encanto especial. Produce una cierta ternura imaginarse a ese gran pensador como un recién nacido. Por otra parte, todos somos conscientes de nuestra finitud y sabemos que no nos va a ser dado celebrar el cuarto centenario, eso añade una emoción especial, por lo menos así lo siento yo. De todos modos, el año que viene se cumple el 301 aniversario y, sin tanta celebración, continuaremos leyendo y explicando a Kant.

Se dice comúnmente que, a la par de Platón y Aristóteles, Kant es el filósofo de la tradición occidental más discutido, comentado y estudiado en las distintas universidades del mundo. ¿A qué atribuye su importancia en la historia de la filosofía y del pensamiento?

Puede ser... Conste que ayer mismo un querido compañero me comentaba que había consultado unos rankings de pensadores más citados y que Kant ocupaba un puesto por debajo de Freud. No sé de qué ranking se trataba, pero mi compañero y amigo es especialista en Freud y Lacan y estaba muy contento con el dato. Más allá de las estadísticas, tan habituales desde que la

informática facilita este tipo de acceso a los textos, existen razones de fondo para reservar a Kant una posición muy relevante en el panorama del pensamiento occidental y tal vez en el universal y esta relevancia, a mi modo de ver, no ha perdido vigencia en absoluto. Todo el mundo reconoce en la actualidad el valor de la ciencia tal como se ha desarrollado a partir del Renacimiento con Galileo (matemática, física matemática) y su posterior desarrollo esplendoroso con ramificaciones y nuevas modalidades. Nadie negaría, hoy en día, que la ciencia condiciona nuestro mundo, no solo en el plano del conocimiento, obviamente, sino en nuestra forma de vida. Pues bien, Kant realizó en su momento una valoración sobre la ciencia que hoy día conserva su validez. Bajo mi punto de vista en este punto ha sido un auténtico visionario. Debo explicarme un poco porque el enfoque que quiero dar a esta aseveración se desmarca un tanto de visiones habituales. Bajo mi punto de vista es importante considerar que Kant puso unos límites muy claros al conocimiento científico. Se suele incidir en los límites de la metafísica, en el famoso resultado de su investigación relativo a que la metafísica no es una ciencia. Pero a mi también me parece muy importante la consecuencia inmediata de esto: la ciencia tampoco es metafísica. Parece una obviedad, pero bajo mi punto de vista es algo sobre lo que no se ha meditado todavía lo suficiente y que contiene un potencial crítico que el pensamiento de Kant parece haber reservado especialmente para el siglo XXI. Me refiero a lo siguiente: como sabemos, según Kant, la metafísica no es posible como ciencia, pero a la vez, las preguntas metafísicas no van a dejar de aflorar jamás en el pensamiento humano. Es muy importante que nos quede claro que la ciencia nunca va a poder dar respuesta a estas cuestiones ligadas por antonomasia a la razón humana. A diferencia de Kant, en el siglo XXI somos ya muy conscientes de que la ciencia trae prosperidad, pero que también puede traer desastres en su aplicación técnica y en su vínculo con intereses materiales de todo tipo, incluso con los más aberrantes. Por otra parte, en el momento en que en el horizonte civilizatorio aparece la ciencia como único astro, el ser humano corre el riesgo de encontrarse profundamente desorientado y desamparado: esto supo verlo con toda lucidez Immanuel Kant. Hay que ser muy conscientes del profundísimo valor de las preguntas metafísicas que no se pueden responder bajo parámetros científicos y que, sin embargo, son las que hacen del ser humano un ser eminentemente metafísico, mucho más que un ser científico o científicista. Me parece que esa perspectiva sobre las cuestiones que estamos abocados a pensar pero que no podemos

responder con la ciencia, está bastante velada en estos momentos y que sería importante restablecerla. Un buen enfoque del asunto nos protegería, como seres humanos, del tipo de desamparo que la ciencia no puede de ningún modo paliar. Kant delimitó muy claramente cuáles son los límites de la metafísica, cierto, pero con la misma nitidez puso límites a la ciencia. Me parece que ahí radica un importante mensaje para nuestro tiempo.

En lo personal, ¿qué factores marcaron su primer interés y aproximación hacia el filósofo de Königsberg?

Pues, rememorando, creo que debería comentar dos circunstancias: en primer lugar, el momento en que llegó como profesora a la Universidad de Santiago de Compostela Doña Mercedes Torrevejano Parra, la primera mujer catedrática de metafísica de España. Ella publicó poco, muy poco, pero atesoraba una experiencia formativa y vital muy rica que supo transmitir en las aulas. Sabía alemán y había realizado estancias en Alemania, concretamente en Bonn, donde se había vinculado a Gottfried Martin. Con ella pudimos conocer en las aulas compostelanas el método de trabajo de seminario con los textos fuente, tan característico de las universidades alemanas. A algunos de sus estudiantes esto nos impactó muchísimo, era una gran novedad para nosotros y nos parecía muy estimulante. Nunca la olvidaré entrando en el aula con la *Crítica de la razón pura* en alemán. Recuerdo perfectamente cuando nos recomendó, p. ej., la gran monografía del chileno Roberto Torretti, que acababa de aparecer en la editorial Charcas, de Buenos Aires. Además, organizaba actividades en la Facultad de Filosofía, contando con profesores españoles todavía jóvenes en aquel momento, como Felipe Martínez Marzoa o Juan Manuel Navarro Cordón. También nos trajo al francés Alexis Philonenko. Todo aquello en unos tiempos en que la universidad, recién estrenada la España democrática, contaba con una financiación muy irregular para este tipo de actividades. Pero ella alojaba a estos profesores en su propio piso, para luego llevarlos al aula y organizar coloquios interesantísimos.

Además de esto hay otro hecho que quiero recordar en estos momentos. Ayer mismo visité a algunos de mis alumnos y alumnas, que han organizado un *peche* (es una palabra en gallego, nuestra universidad es bilingüe), es decir, un encierro, como protesta por las agresiones extremas perpetradas por el actual gobierno de Israel a Palestina en la Franja de Gaza. Estoy evitando conscientemente usar el vocablo genocidio, porque soy

consciente de que la comunidad kantiana vinculada a la *REK* y a la *SEKLE* es muy plural, como debe ser, y no deseo polemizar. El caso es que ayer visité el encierro de los estudiantes y recordé algo que había olvidado: mi primera lectura de una obra de Kant entera la realicé a raíz de una huelga estudiantil que organizamos en mi promoción. Recuerdo que, junto al mucho esfuerzo que requería la movilización, el cese de la rutina de las clases facilitó que me leyese a fondo la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de Kant, con tiempo para cuajar las páginas de subrayados y anotaciones. Me resulta muy reconfortante recordar, décadas después, que esa primera lectura realizada con plena dedicación e intensidad tuvo lugar en el contexto del movimiento estudiantil. Creo que responde un poco al espíritu de la autonomía moral que emana precisamente de ese precioso texto de Kant. Es a la vez algo propio de la audacia que Kant liga a la mayoría de edad, que, como el vocablo alemán nos dice casi literalmente, consiste en tener voz [*Mündigkeit*]. Décadas después reconozco que una huelga estudiantil no es más que un intento de tomar la palabra en el entorno social y que llegar a modular esa voz, como encarnación de la conciencia moral, junto con el otro o en contra del otro, puede costar toda una vida. Pero sin los primeros pasos no existe el camino. Y, por supuesto, tanto el punto de partida como el trayecto es para cada persona diferente.

¿Han cambiado sus propias aproximaciones, valoraciones e intereses en torno a la filosofía kantiana a lo largo de su trayectoria? Si es el caso, ¿en qué sentido?

Pues sí, han cambiado. Por lo que puedo recapitular ahora el primer cambio importante ocurrió cuando llegué a Alemania para aprender alemán y tomar contacto con aquellas universidades. Yo había empezado a estudiar a Kant, como he dicho, con la orientación de Mercedes Torrevejano, Navarro, Marzoa... y recuerdo que valoraban extraordinariamente las lecturas heideggerianas de Kant: *Kant y el problema de la metafísica* (1929) o *La pregunta por la cosa* (1962). Cuando llegué a Alemania me di cuenta de que esto allí apenas interesaba. Poco después, descubrí a Norbert Hinske y obtuve una beca que hizo posible mi traslado a la Universidad de Tréveris (Trier) para realizar una tesis doctoral bajo su dirección, él mismo fue alumno de Heidegger en Friburgo y mantenía una distancia enorme con el punto de vista del famoso autor de las monografías citadas. El doctorado con Hinske en la Universidad de Tréveris fue un gran reto que me hizo comprender a fondo el

método y el sentido de la investigación historiográfica. Luego regresé a España y el desempeño docente, así como otras circunstancias, han hecho que no haya podido publicar tanto como me hubiera gustado. Me gustaría poder hacerlo todavía, porque sigo valorando enormemente lo que aprendí en esa etapa.

¿Qué le gustaría a usted en lo personal explorar en un futuro?

Pues, tal como acabo de señalar, me gustaría sacar tiempo para publicar más acerca tanto de la metodología de la investigación historiográfica y su sentido como acerca de la relación del pensamiento de Kant con su contexto intelectual: la filosofía de la ilustración alemana [*deutsche Aufklärung*] e incidir en la especificidad del movimiento ilustrado en Alemania respecto a las grandes corrientes que venían de Inglaterra o Francia.

¿Considera usted que un público no académico tendría motivo para aproximarse a Kant? ¿Qué podrían derivar de su lectura y de su estudio?

Afirmo rotunda y contundentemente que SÍ, pero establezco un marco más amplio para esta afirmación: me parece deseable, por no decir necesario, que nuestras sociedades faciliten el acceso a la filosofía en general, no solamente a Kant. No se trata tanto de la divulgación filosófica como de cultivar, en nuestras sociedades, en primer lugar, a través del sistema educativo, hábitos como el de ‘pensar por sí mismo’, que, como sabemos, es una consigna del propio Kant. El profesor de Königsberg aporta en este sentido una gran lección: tal como demuestran las lecciones de lógica que impartía a sus estudiantes en la Universidad Albertina, no se trata de empezar a emitir juicios a troche y moche, sino, en primer lugar, de identificar todo un amplísimo catálogo de prejuicios, que, si no los reconocemos, condicionarán nuestros juicios y nos llevarán a hacer uso, no del pensamiento propio, sino del pensamiento de otros, de un pensamiento preestablecido, repetitivo, fosilizado, pero que impacta con la fuerza con la que lo hacen las ideologías, que son algo así como ataúdes del pensamiento. Entiéndase que estoy contraponiendo la ideología al pensamiento autónomo y crítico y que la metáfora se refiere a que las ideologías habitualmente tienen como punto de partida unas ideas o incluso un corpus de pensamiento perfectamente legítimos, pero que se convierten en un peligro cuando esas ideas o ese corpus se vuelven incuestionables. La falta de cuestionamiento equivale, para mí, a la muerte del pensamiento, de ahí la metáfora. Me gustaría enfatizar que también aquí se encuentra un mensaje de Kant que parece haber reservado su

enorme potencial justamente para la era de las redes sociales: esa especie de opinadero global que cada día nos ofrece un retrato de la capacidad del supuesto pensar, es decir, de la emisión sin continencia alguna de juicios irreflexivos y la simple réplica de argumentos prejuiciosos, que en realidad es un no-pensar o un pensamiento muerto, para atentar contra la lucidez y para sumir a las sociedades en un grado de confusión y oscuridad que clama gritos por nuevas luces, por una renovada *Aufklärung*.

Lo que dice Kant en los *Prolegómenos* acerca de la razón humana universal [*allgemeine Menschevernunft*] y acerca de la *metaphisica naturalis* es muy reconfortante para todas las personas. Kant deja clarito que todos y todas somos metafísicos y metafísicas, pero a la vez señala que no es cuestión de ponerse a escribir tratados, sino de PENSAR, de no rehuir las preguntas sin respuesta. La falta de respuesta es precisamente lo interesante: el pensar nos sitúa, por sí mismo, ante un horizonte que debemos reconocer, aunque al interpelarlo no obtengamos una respuesta concluyente. Kant advierte, por demás, que las respuestas pretendidamente concluyentes son muy peligrosas. A ese peligro lo denominó dogmatismo. El dogmatismo es el primer paso hacia ideología como pensamiento muerto.

En suma, yo creo que obras de Kant como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* o *Hacia la paz perpetua*, interpelan a todo el mundo y lo seguirán haciendo siempre. Y los *Prolegómenos* también pueden hacerlo, así como muchísimos pasajes de la *Crítica de la razón pura*. Lo mismo ocurre con los escritos breves de filosofía de la historia, pues no ha dejado de ser necesario preguntarse si la historia humana tiene o debe tener algún camino en alguna dirección reconocible.

Dejando de lado las imponentes *Críticas*, ¿qué lecturas directas de Kant recomendaría a alguien que por primera vez quisiera adentrarse en el pensamiento del filósofo?

Tal como digo, en primer lugar, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1784) y la *Paz perpétua* (1795), aunque esta última, al estar escrita en la forma de un tratado diplomático, es decir, de un escrito de carácter jurídico, necesita en mayor medida de una introducción didáctica que la primera, sin que aquella sea de lectura sencilla, claro. Aún así me parecen algunas de las obras más accesibles del filósofo, pero, sobre todo, me parecen que son las que nos siguen interpellando de manera muy directa hoy en día. También siguen siendo indudablemente actuales los ya mencionados escritos

breves de filosofía de la historia. Para acercarse al personaje recomiendo las biografías de sus contemporáneos, la de Borowski, estudiante de Kant en la Universidad Albertina de Königsberg en sus años de primera madurez, está traducida al castellano: *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant* (1993). Desconozco si las de Jachman y Wasianski están traducidas.

¿Cómo ve el panorama de los estudios kantianos a nivel global, por un lado, y a nivel Hispanoamérica, por el otro?

Yo diría que Kant es uno de los filósofos que más se estudian. Hay sociedades científicas dedicadas a su obra en muchos países: Italia, Francia, USA, Japón, Corea, Brasil... Obviamente en Alemania, con el formato Sociedad Internacional de Estudios Kantianos (*Internationale Kantgesellschaft*) y nuestra SEKLE, que aglutina a los países de habla hispana. Hay revistas muy importantes, incluida la *REK*, dedicadas monográficamente a los estudios kantianos y hay cátedras por todas partes, así como proyectos de investigación. Todo ello invita a contemplar el panorama con optimismo, pero, no obstante, hay que subrayar también los aspectos polémicos del asunto. Lo que más me preocupa a mi es la facilidad con la que se asume la hegemonía de los estudios en lengua inglesa, en los que además predomina el enfoque analítico. Me sorprende muchísimo sobre todo que los profesores e investigadores alemanes se hayan entregado a esta hegemonía sin apenas vacilación. Obviamente pueden escribir, hablar y publicar en la lengua que prefieran, pero existe un hecho de partida y es que la obra de Kant está en alemán (también en latín) y me parece absurdo abandonar el propio idioma de Kant en foros de discusión académica como son las revistas especializadas y los congresos, por ejemplo. En el contexto de la SEKLE me doy cuenta de que muchos de nuestros investigadores e investigadoras jóvenes optan sin mayor reparo por el inglés en detrimento del alemán y, por supuesto, del español. Yo acudí a Madrid en octubre del año 2010 a la asamblea fundacional de la SEKLE y recuerdo que un objetivo prioritario era la promoción de la investigación sobre Kant en lengua castellana, tal como consta en los estatutos. Me preocupa la relativización de este objetivo y espero que haya ocasión de discutirlo en la próxima asamblea general. El problema de fondo no es el de las lenguas, sino la dialéctica entre las lenguas vehiculares de conocimiento y su hegemonía en un momento dado, que suele coincidir con la hegemonía política y económica de las sociedades en las que se hablan dichas lenguas y el otro polo dialéctico: las sociedades que

renuncian a convertir su lengua en vehículo del conocimiento más excelente. La sociedad y la lengua alemanas atesoran gran conocimiento, en particular en el ámbito de la filosofía y las humanidades en general y, en mi modesta opinión, no deberían entregarse con tanta facilidad al inglés y al enfoque analítico. Pero lo cierto es que se socializan académicamente así, porque los profesores y profesoras alemanas más jóvenes acostumbran a mantener vínculos muy estrechos con universidades de habla inglesa, sobre todo en USA. Las lenguas que viven son las que se usan y viven en sus usos. Kant mismo optó por su lengua materna en un momento en que la hegemonía en su horizonte académico inmediato estaba todavía en manos del latín. Soy especialmente sensible al problema porque estoy comprometida con la defensa de mi lengua materna en mi universidad, en este caso se trata del gallego, que, obviamente es una lengua decididamente minoritaria, no comparable a la situación del alemán frente al inglés, aunque por otra parte nos proporciona acceso directo al amplio mundo de habla portuguesa. La solución en el día a día para personas que, como yo, viven en sociedades con varias lenguas oficiales, viene siendo el usarlas todas para no dejar morir ninguna y que el uso sea cultivado, culto, en la medida de lo posible, lo que no significa excluir las expresiones populares de la lengua. Creo que esta solución personal es extrapolable a la SEKLE: me parece estupendo que nuestros socios publiquen en inglés y alemán. Únicamente les pediría que no dejemos de hacerlo en castellano. Si el ser humano tiene la capacidad de expresarse en varias lenguas, creo que debe ser por algo. Se trata de una riqueza que no lesiona a nadie y que nos beneficia a todos.

¿Cree que los estudios kantianos harían bien en enfocar su atención a tópicos de actualidad? Por ejemplo: la cuestión de la inteligencia artificial. En su apreciación, ¿vale la pena hacer el ejercicio interpretativo de cómo Kant entendería dicho fenómeno, si la avalaría o la censuraría, etcétera? ¿Tiene usted una postura al respecto?

Bajo mi punto de vista los estudios kantianos pueden abordar todos los temas que consideren. Tal como ya he señalado el panorama es muy amplio, plural y enriquecedor y nadie debe privarse de pensar acerca de lo que le parezca y si es con el auxilio de Kant, se asegura la exigencia del rigor. El fenómeno de la inteligencia artificial me parece, en principio, muy ajeno a mí, que me reivindicó una y otra vez como mujer del siglo XX, es decir, como no-nativa digital, aunque espero poder vivir muchas décadas más del siglo XXI.

Reconozco que la IA puede desempeñar ciertas tareas con una rapidez y perfección que escapa a las capacidades humanas y que, por tanto, parecen ser muy útiles. Por supuesto el pensamiento de Kant, que reflexiona con gran altura sobre los fines [*Zwecke*] de la acción humana, puede ser muy útil en relación con la IA, pero sobre todo para preguntarse acerca del para qué y también acerca del de qué modo y a costa de qué. He asistido a varias conferencias sobre el asunto y tengo la impresión de que, en este caso, junto a la ciencia, está proliferando la ciencia ficción, incluso entre voces de mucho prestigio. Yo aconsejaría permanecer más próximos a Kant y creo que, en lugar de acompañar los conocimientos reales actuales sobre IA de tanta ciencia ficción, se debería ceder espacio a la reflexión ética y también sociohistórica acerca del asunto.

¿Cuáles son a su entender áreas fértiles del pensamiento kantiano que falta todavía por explorar?

Yo diría que queda todo por explorar y que esto sucede siempre. Las personas que hemos dedicado décadas a esto, acabaremos desapareciendo y los jóvenes tendrán que empezar de nuevo, tal vez leyendo algo de lo que hemos publicado o tal vez no, pero la asimilación de una filosofía siempre es propia, personal e intransferible si queremos dar el paso, bien señalado por Kant, de la filosofía en sentido escolar o escolástico [*nach dem Schulbegriff*] a la filosofía en sentido mundano [*nach dem Weltbegriff*] que es el sentido más universal, según Kant, y a la vez el más profundo, porque es el único que nos puede hacer vislumbrar algo que está más allá del conocimiento, la investigación y la erudición. Kant lo llamó *Weisheit* (sabiduría) y en eso ha sido él mismo —y acabo con esta cita de la lección de lógica ‘maestro de la sabiduría mediante la doctrina y el ejemplo’—.

Entrevista conmemorativa a trescientos años de Kant
Dulce María Granja Castro
Universidad Autónoma Metropolitana (México)

En su calidad de intérprete y estudiosa de Kant, ¿cuál cree que sea la relevancia de esta conmemoración de los trescientos años del nacimiento de Kant?

Esta conmemoración es relevante porque despierta nuevamente el estudio y la lectura crítica del pensamiento kantiano a la luz de las múltiples experiencias, vivencias y problemáticas que los seres humanos enfrentamos hoy en día y que debemos resolver.

Se dice comúnmente que, a la par de Platón y Aristóteles, Kant es el filósofo de la tradición occidental más discutido, comentado y estudiado en las distintas universidades del mundo. ¿A qué atribuye su importancia en la historia de la filosofía y del pensamiento?

Su importancia creo que puede atribuirse a la manera tan ordenada, metódica y sistemática con la que Kant aborda los problemas que son el objeto de estudio de la filosofía y que constituyen su quehacer y tarea.

En lo personal, ¿qué factores marcaron su primer interés y aproximación hacia el filósofo de Königsberg?

En lo personal, mi primer interés y aproximación hacia el filósofo de Königsberg se vio marcado por el fuerte énfasis puesto por Kant en la razón humana con sus capacidades teóricas y prácticas. Esto lo que más poderosamente me llamó la atención y me atrajo al estudio de este filósofo.

¿Han cambiado sus propias aproximaciones, valoraciones e intereses en torno a la filosofía kantiana a lo largo de su trayectoria? Si es el caso, ¿en qué sentido?

Sí han cambiado mis propias aproximaciones, valoraciones e intereses en torno a la filosofía kantiana a lo largo de mi vida académica. En un primer momento, mi aproximación a la filosofía kantiana fue a través de la lectura que Hegel nos heredó del filósofo de Königsberg. Poco a poco fui dándome

cuenta que el Kant que Hegel nos transmitió no coincidía con muchas evidencias textuales del *corpus kantiano*, sino que era, más bien, la figura de un Kant proyectado por Hegel de acuerdo con la exigencias de la propia filosofía de Hegel. Fui alejándome de la lectura ‘convencional’ de Kant que lo presenta como un subjetivista escéptico y formalista vacío. Empecé a dejar que el propio texto kantiano hablara por sí mismo y emergiera con toda su completitud y precisión.

¿Qué le gustaría a usted en lo personal explorar en un futuro?

Me gustaría profundizar en temas de la filosofía kantiana de la religión.

¿Considera usted que un público no académico tendría motivo para aproximarse a Kant? ¿Qué podrían derivar de su lectura y de su estudio?

Sí considero que un público no académico tendría motivos para aproximarse a Kant en cuanto que mucho fue lo que el filósofo de Königsberg escribió y enseñó magisterialmente sobre ‘la razón humana común, en la que todos tienen voz’. De ese estudio y lectura del público no académico podría derivarse un cultivo, perfeccionamiento y enriquecimiento de esa ‘razón humana común’ en la que todos participamos y que es nuestra más fina y valiosa herramienta.

Dejando de lado las imponentes *Críticas*, ¿qué lecturas directas de Kant recomendaría a alguien que por primera vez quisiera adentrarse en el pensamiento del filósofo?

Recomendaría las obras dirigidas al gran público, por ejemplo: i) *Hacia la paz perpetua*, ii) *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* iii) *Antropología es sentido pragmático*, iv) *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, etc.

¿Cómo ve el panorama de los estudios kantianos a nivel global, por un lado, y a nivel Hispanoamérica, por el otro?

Creo que debe incrementarse el estudio de la filosofía en general y de la filosofía kantiana en particular, tanto a nivel global como a nivel de hispanoamérica en particular. Creo que estamos muy urgidos de estudio y reflexión crítica.

¿Cree que los estudios kantianos harían bien en enfocar su atención a tópicos de actualidad? Por ejemplo: la cuestión de la inteligencia artificial. En su apreciación, ¿vale la pena hacer el ejercicio interpretativo de cómo Kant entendería dicho fenómeno, si la avalaría o la censuraría, etcétera? ¿Tiene usted una postura al respecto?

Sí creo que los estudios kantianos deberían enfocarse en tópicos de la actualidad, tanto en lo especulativo como en lo práctico. Kant fue un hombre sumamente interesado por todas las manifestaciones culturales de la vida humana en todas las latitudes geográficas y estoy segura de que se interesaría en los diversos aspectos y preguntas que nos plantea la inteligencia artificial, al igual que otras manifestaciones de las múltiples ciencias y disciplinas que cultiva el ser humano.

¿Cuáles son a su entender áreas fértiles del pensamiento kantiano que falta todavía por explorar?

Creo que el pensamiento kantiano en general, tanto en el terreno de lo especulativo como en el de lo práctico, no ha sido explorado en todo su alcance y que aún tiene mucho por enseñarnos; por ejemplo, su filosofía del derecho y su cosmopolitismo, su concepción del ser humano y del reino de los fines, por mencionar dos ejemplos.

Entrevista conmemorativa a trescientos años de Kant
Prof. Dr. Mario Caimi
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

En su calidad de intérprete y estudioso de Kant, ¿cuál cree que sea la relevancia de esta conmemoración de los trescientos años del nacimiento de Kant?

Las tesis fundamentales de Kant tienen una vigencia actual después de transcurridos más de doscientos años desde su formulación original. Algunas de esas tesis no han sido todavía suficientemente comprendidas. Todas ellas merecerían un estudio que se llevara a cabo con los instrumentos teóricos basados en las condiciones históricas y culturales propias de nuestro tiempo.

Se dice comúnmente que, a la par de Platón y Aristóteles, Kant es el filósofo de la tradición occidental más discutido, comentado y estudiado en las distintas universidades del mundo. ¿A qué atribuye su importancia en la historia de la filosofía y del pensamiento?

El estudio de la filosofía kantiana nos pone ante un desafío que consiste en ampliar nuestra conciencia y nuestra inteligencia hasta dimensiones nuevas e inexploradas. El conocimiento de allí extraído se ha vuelto imprescindible para una comprensión más precisa del universo y también para una evaluación de las filosofías que han precedido a la kantiana.

En lo personal, ¿qué factores marcaron su primer interés y aproximación hacia el filósofo de Königsberg?

Tuve excelentes profesores, tanto en la universidad de Buenos Aires como en la Universidad de Mainz y en otras universidades alemanas. Al comienzo de mi estudio me había interesado especialmente por la filosofía griega clásica, pero después tuve curiosidad por la filosofía moderna y especialmente por la kantiana, que se me presentaba como una novedad difícil de asimilar, pero imprescindible. Aquellos profesores y esta curiosidad fueron los principales factores que me guiaron.

¿Han cambiado sus propias aproximaciones, valoraciones e intereses en torno a la filosofía kantiana a lo largo de su trayectoria? Si es el caso, ¿en qué sentido?

Han cambiado, pero no en un sentido único. Mi primera aproximación fue la más ardua, y consistió en entender el significado de los textos de Kant. Eso me llevó muchos años, porque requería una modificación profunda de la actitud natural del lector. Como consecuencia de eso, desarrollé después una aproximación que se podría llamar filológica, cercana a la de Vaihinger; esto desembocó en la traducción de muchos textos kantianos y, en particular, de la *Crítica de la razón pura*. Más tarde me interesé por las interpretaciones de esos textos ofrecidas por especialistas de nuestro tiempo, especialmente las de aquéllos que no se limitan a expresar opiniones sobre lo que Kant debería haber escrito, sino que valoran e interpretan lo que efectivamente escribió, proyectando, a veces, nueva luz sobre ello.

¿Qué le gustaría a usted en lo personal explorar en un futuro?

Me gustaría trabajar de una manera amplia, que abarcara las conexiones de la filosofía kantiana con otras muchas teorías filosóficas (p. ej. la relación de la unidad de la apercepción con la teoría de Dios en la *Ética* de Spinoza, o las raíces de algunos teoremas kantianos en la metafísica de Francisco Suárez). Pero no creo que pueda hacerlo.

¿Considera usted que un público no académico tendría motivo para aproximarse a Kant? ¿Qué podrían derivar de su lectura y de su estudio?

Imagino que para un público no académico sería un poco frustrante la lectura de las obras kantianas. Requieren un esfuerzo constante a lo largo de años, de modo que el lector se convertiría en un público académico.

Dejando de lado las imponentes *Críticas*, ¿qué lecturas directas de Kant recomendaría a alguien que por primera vez quisiera adentrarse en el pensamiento del filósofo?

Me parece que lo más conveniente sería la lectura de los *Prolegómenos* (para la parte teórica del pensamiento kantiano) y la de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (para la filosofía práctica de Kant). También sería provechoso leer la *Antropología en sentido pragmático*.

¿Cómo ve el panorama de los estudios kantianos a nivel global, por un lado, y a nivel Hispanoamérica, por el otro?

En ambos niveles ha habido un desarrollo extraordinario, tanto en cantidad como en calidad. La tecnología ha permitido realizar investigaciones históricas y sistemáticas antes impensables. Se destacan numerosos investigadores individuales con contribuciones decisivas. Por otra parte, me parece notar, en algunos casos, una deriva hacia la discusión puntual de problemas menores. Esa discusión se desarrolla, en ocasiones, dentro de grupos cerrados que elaboran sus propios vocabularios e incluso inventan los propios problemas que tratan. Me parece que se pierde un poco, así, la verdadera valoración de los textos originales.

También en Hispanoamérica ha habido un crecimiento notable, tanto en cantidad como en calidad. El intercambio con los grandes centros de estudio, que hace cincuenta años era difícil, se ha vuelto habitual. Han surgido personalidades destacadas, muy bien formadas y productivas, que han hecho contribuciones importantes a la investigación de la filosofía de Kant. Por desgracia, el idioma español sigue siendo poco difundido en los medios académicos de otros países, con lo que los investigadores hispanoamericanos se ven obligados a publicar en inglés, con las consiguientes limitaciones.

¿Cree que los estudios kantianos harían bien en enfocar su atención a tópicos de actualidad? Por ejemplo: la cuestión de la inteligencia artificial. En su apreciación, ¿vale la pena hacer el ejercicio interpretativo de cómo Kant entendería dicho fenómeno, si la avalaría o la censuraría, etcétera? ¿Tiene usted una postura al respecto?

Los grandes cambios culturales que ha habido en estos siglos no siempre son integrables de manera inmediata con aquella cultura que es la cuna de la filosofía kantiana. Está claro que la mayoría de las tesis kantianas tienen validez universal; pero la pregunta parece dirigirse a nuevos tópicos históricos y empíricos. Con respecto a muchos de ellos, los consejos que Kant pudiera darnos requerirían una adaptación difícil y no siempre factible. Y para recibir esos consejos deberíamos antes apropiarnos de las doctrinas kantianas originales; esta apropiación es, a mi entender, la verdadera meta de nuestras investigaciones en este campo.

¿Cuáles son a su entender áreas fértiles del pensamiento kantiano que falta todavía por explorar?

Me parece que todavía no se ha conseguido iluminar en todo su alcance aquel descubrimiento de la inversión copernicana del modo de pensar. Pero, en verdad, todas las áreas del pensamiento kantiano tienen que ser exploradas de nuevo cada vez. Cada lectura de ellas es nueva, porque se realiza desde puntos de vista siempre cambiantes y dentro de horizontes cada vez más amplios.

Interview zum 300-jährigen Jubiläum Kants
Günter Zöllner
Ludwig-Maximilians-Universität München

Welche Bedeutung messen Sie als Kant-Interpret und -Forscher dem 300-jährigen Kant-Jubiläum bei?

Das Jubiläum ist ein willkommener Anlass, das Werk und die Leistung Kants im internationalen Kontext und auf akademischer wie außerakademischer Ebene weltweit in den Blick zu nehmen – von philatelistischen und numismatischen Initiativen über Buch- und Essaypublikationen zu Kongressen, Tagungen und anderen Vortragsformaten. Der Abstand von drei Jahrhunderten, der uns inzwischen von Kant trennt, wirkt dabei zugleich gering und beträchtlich. Kant erscheint uns in vieler Hinsicht als sehr nah, geradezu als einer der Unseren, in anderer Hinsicht aber auch als historisch entrückt. Das Jubiläumsjahr bietet uns die Gelegenheit, das zeitlos Gültige und das zeitlich Gebundene an Kants Werk von einander zu trennen und gegen einander abzuwägen.

Es wird allgemein gesagt, dass Kant neben Platon und Aristoteles der am meisten diskutierte, kommentierte und studierte Philosoph der westlichen Tradition an den verschiedenen Universitäten der Welt ist. Worauf führen Sie seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie und des Denkens zurück?

Kants Bedeutung für die Philosophie läßt sich ehesten mit der Platons vergleichen. Kant und Platon reformieren, ja revolutionieren den Begriff und die Ausgestaltung der Philosophie auf hochgradig originelle und außerordentlich nachhaltige Weise. Wir sind alle, ob wir es wollen oder nicht, Post-Platoniker und Post-Kantianer. So wie Platon als Begründer der antiken Philosophie gelten kann, ist Kant als der Vollender der modernen Philosophie anzusehen. Darüber hinaus kann Kant als der prototypische Denker nicht nur der modernen Philosophie, sondern auch des modernen Menschenbildes im Allgemeinen gelten.

Welche Faktoren haben auf persönlicher Ebene Ihr erstes Interesse an und Ihren Zugang zu dem Königsberger Philosophen geprägt?

Das war ein dreijähriger schulischer Unterricht (an einem klassischen Gymnasium) in antiker, moderner und zeitgenössischer Philosophie in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren, der von Plato und Aristoteles über Kant und Nietzsche bis zu Camus und Sartre reichte und in dem, auf meine Initiative hin, im letzten Halbjahr die Transzendente Ästhetik aus Kants „Kritik der reinen Vernunft“ gelesen wurde. Für mein akademisches Studium der Philosophie habe ich dann gezielt zunächst eine Universität mit langjähriger Tradition in der Kantforschung ausgewählt, die Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn, an deren Vorgängerinstitution schon Beethoven Vorlesungen über Kantische Philosophie besucht haben soll und an der es in den 1970er Jahren eine eigene Abteilung für Kantforschung gab.

Haben sich Ihre eigenen Ansichten, Einschätzungen und Interessen an der kantischen Philosophie im Laufe Ihrer Karriere verändert? Wenn ja, auf welche Weise?

Als jemand, der die Entwicklung der akademischen Auseinandersetzung mit Kant, insbesondere in Westeuropa und Nordamerika, über ein halbes Jahrhundert mitgetragen und mitgeprägt hat, beobachte ich auch an mir die Expansion der Kantforschung von der Bezugnahme auf wenige kanonische Texte zur Beschäftigung mit dem Gesamtwerk (unter Einschluss des Nachlasses und der Vorlesungsnachschriften) und die damit verbundene Expansion von der engen Fixierung auf Erkenntnistheorie und Ethik zum systematischen Einbezug von Kants Ästhetik und Anthropologie sowie seiner Geschichtsphilosophie, Rechtsphilosophie und politischen Philosophie.

Mit welchen kantischen Themen würden Sie sich persönlich gerne in der Zukunft beschäftigen?

Ich würde gern meine langjährigen Forschungen zu den zentralen Fragestellungen der theoretischen wie der praktischen Philosophie Kants fortsetzen, vor allem im Hinblick auf die Konstitution des Selbst und seines integrierten Bezugs zur Gegenstands- und Mitwelt und hinsichtlich der Rolle von Freiheit unter Bedingungen von Gleichheit in der Ethik, im Recht und in der Politik.

Glauben Sie, dass ein nicht-akademisches Publikum einen Grund hätte, sich Kant zu nähern, und was könnte es aus seiner Lektüre und seinem Studium ableiten?

Kants gesamte praktische Philosophie, von der Ethik über das Recht bis zur Politik, ist prägend für das Selbstverständnis des modernen Menschen und von unmittelbarer Bedeutung für das außerakademische Leben jedes Einzelnen in Staat und Gesellschaft – unabhängig davon, ob er oder sie Philosoph oder Philosophin von Profession ist. Kant geht uns alle an.

Abgesehen von den imposanten Kritiken, welche direkte Lektüre von Kant würden Sie jemandem empfehlen, der sich zum ersten Mal mit dem Denken des Philosophen beschäftigen möchte?

Meine Empfehlung wäre, die Zeitschriftenaufsätze Kants aus den 1780er Jahre zum Aufklärungsbegriff und zur kosmopolitischen Geschichtsauffassung zu studieren, gefolgt von der Lektüre der späten Buchpublikation zum ewigen Frieden, insbesondere deren Anhang über das Verhältnis von Recht und Politik.

Wie sehen Sie die Landschaft der Kantischen Studien weltweit? Haben sich Ihrer Meinung nach in jüngster Zeit oder in den letzten Jahrzehnten wesentliche Veränderungen ergeben?

Die internationale Kantforschung ist quantitativ wie qualitativ auf hohem Niveau. Im Vergleich zu früher ist die Kantforschung diverser, pluraler und differenzierter geworden. Insgesamt ist in diesem Zusammenhang eine Tendenz zur Demonumentalisierung Kants zu beobachten. In der Forschung überwiegt die Spezialisierung und Kompartementalisierung – ein wissenschaftlicher Fordismus, der Kant nicht mehr insgesamt in den Blick nimmt, sondern auf eng umrissene Fragestellungen hin untersucht und instrumentalisiert.

Glauben Sie, dass die Kantforschung gut daran täte, ihre Aufmerksamkeit auf neuere oder aktuelle Themen zu richten? Zum Beispiel die Frage der künstlichen Intelligenz. Lohnt es sich Ihrer Meinung nach, sich mit der Frage zu beschäftigen, wie Kant ein solches Phänomen verstehen würde, ob er es gutheißen oder tadeln würde usw. Haben Sie dazu eine Position?

Das neuere Thema, zum dem Kant uns einiges zu sagen hat, ist die jüngere gesellschaftliche und politische Entwicklung in Osteuropa, im Mittleren Osten und in Ostasien, aber auch in Westeuropa sowie in Nord- und Südamerika. Mit Kant läßt sich gegen den Autokratismus, Illiberalismus und Inegalismus, der inzwischen weltweit grassiert, ein Plädoyer für persönliche und politische Freiheit sowie für juristische und soziale Gerechtigkeit und für nationale und internationale Verständigung über ideologische Differenzen und weltanschauliche Gegensätze hinweg gewinnen und begründen.

Welche fruchtbaren Bereiche des kantischen Denkens müssen Ihrer Meinung nach noch erforscht oder erschlossen werden?

Es sind nicht so sehr neue Bereiche, die es da bei Kant zu erschließen gilt, als die innige Verknüpfung der von Kant getrennt bearbeiteten, aber verbunden gedachten Bereiche, insbesondere von theoretischer und praktischer Philosophie, von Ethik und Recht, von Recht und Politik, von Ästhetik und Anthropologie, von Schulbegriff und Weltbegriff der Philosophie. Wer Kant im Einzelnen erfassen will, sollte immer auch das große Ganz im Blick behalten.

Interview zum 300-jährigen Jubiläum Kants
Christoph Horn
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Welche Bedeutung messen Sie als Kant-Interpret und -Wissenschaftler dem 300-jährigen Kant-Jubiläum bei?

Mit dem 300. Kant-Geburtstag bietet sich uns eine herausragende Möglichkeit, auf die Bedeutung des Philosophen unter den gegenwärtig zu beobachtenden hochproblematischen Entwicklungen aufmerksam zu machen: ich meine besonders (a) die derzeitige globale Destruktion des Völkerrechts und (b) die weltweite Ausbreitung einer Gegenaufklärung. (a) Derzeit werden in vielen Regionen der Welt Kriege geführt, die der kantischen Idee einer Weltfriedensordnung durch Republikanisierung und Verrechtlichung widersprechen. Und (b) in vielen Gesellschaften werden die Grundrechte der Menschen und Bürger durch staatlichen Autoritarismus und unsinnige Formen von Religionen und Weltanschauungen bedroht. An Kants Projekt der Aufklärung zu erinnern, ist daher auch die wichtigste Aufgabe unseres Bonner Kant-Kongresses im September 2024 (<https://www.kant2024.uni-bonn.de/en>). Kant scheint heute wichtiger als je zuvor zu sein.

Es wird allgemein gesagt, dass Kant neben Platon und Aristoteles der am meisten diskutierte, kommentierte und studierte Philosoph der westlichen Tradition an den verschiedenen Universitäten der Welt ist. Worauf führen Sie seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie und des Denkens zurück?

Wahrscheinlich sind die beiden zentralen Punkte für die überragende Bedeutung Kants – neben Platon und Aristoteles: (1) dass er ein umfassendes philosophisches Projekt verfolgt hat, welches neben der theoretischen Philosophie auch die Moral- und Rechtsphilosophie, die politische Theorie, die Ästhetik, die Anthropologie, die Geschichts- und Religionsphilosophie und vieles andere einschließt; und (2) die Tatsache, dass fast jede einzelne Seite von Kant-Texten klare, dichte und anregende Gedanken enthält. Einen einzigen Absatz eines Kant-Textes kann man aufgrund der Fülle von

Gedanken ebenso intensiv interpretieren, wie dies für die griechischen Klassiker der Antike gilt.

Welche Faktoren haben auf persönlicher Ebene Ihr erstes Interesse an und Ihren Zugang zu dem Königsberger Philosophen geprägt?

Meine Faszination geht auf eine intensive Lektüre der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* während meines Studiums zurück. Ich glaube bis heute, dass Kants Beschreibung des Phänomens Moralität – besonders durch die Merkmale intrinsische Motivation, kategorische Geltung und Universalität – richtig ist. Ich sehe heute auch die problematischen Seiten dieses Ansatzes, aber der starke erste Eindruck ist geblieben.

Haben sich Ihre eigenen Ansichten, Einschätzungen und Interessen an der kantischen Philosophie im Laufe Ihrer Karriere verändert? Wenn ja, auf welche Weise?

Ich denke, ich musste lernen zuzugeben, dass sich bei Kant viele unschöne Passagen zu fremden ethnischen Gruppen finden, zu Sklaverei und Kolonialismus. Das habe ich wohl viel zu lange ignoriert. Andererseits scheint mir, dass man den Universalisten Kant so klar gegen den Rassisten Kant stellen kann, dass die problematischen Äußerungen weniger ins Gewicht fallen als die Überlegungen zur Normativität der universellen Vernunft.

Mit welchen kantischen Themen würden Sie sich persönlich gerne in der Zukunft beschäftigen?

Ich habe den Eindruck, dass niemand bislang richtig verstanden hat, wie Kant – beginnend mit seiner Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) – den Gedanken, dass die Geschichte durch eine Art „Effekt der unsichtbaren Hand“ wirkt, mit der normativen Bindung des Individuums und der Rechtsgeltung in der Gesellschaft verbunden hat. Wenn man beispielsweise *Zum ewigen Frieden* vollständig liest, tritt diese Spannung offen zutage. Es scheint so, als ob Kant dadurch den Sinn seiner Idee von Normativität gefährden würde. Ich glaube dies allerdings nicht und würde gerne zur Klärung dieser Frage beitragen.

Glauben Sie, dass ein nicht-akademisches Publikum einen Grund hätte, sich Kant zu nähern, und was könnte es aus seiner Lektüre und seinem Studium ableiten?

In gewisser Weise ist Kant in vielen seiner Schriften ein recht zugänglicher Autor (erst wenn man ihn im Detail zu verstehen versucht, wird er plötzlich sehr schwierig). Darum ist es auch für nicht-akademische Leser, die sich einen ersten Eindruck von Philosophie verschaffen wollen, sinnvoll, passagenweise die *Kritik der reinen Vernunft* oder die *Prolegomena* zu lesen. Man bekommt dann ein Gefühl dafür, worum es im philosophischen Denken überhaupt geht – für die Themen und Thesen der Philosophie, ihre Methoden und Argumente, ihre Begriffe und Phänomenbeschreibungen. Ob dies dann zu einer tieferen Auseinandersetzung führt, bleibt offen. Aber für eine erste Begegnung mit der Philosophie ist Kant ein idealer Bezugspunkt.

Abgesehen von den imposanten Kritiken, welche direkte Lektüre von Kant würden Sie jemandem empfehlen, der sich zum ersten Mal mit dem Denken des Philosophen beschäftigen möchte?

Ich würde jedem zunächst die beiden kleinen Schriften *Was ist Aufklärung?* und *Zum ewigen Frieden* empfehlen. Auch diese sind nicht vollkommen leicht zu lesen; aber sie enthalten viele kühne und anregende Gedanken auch für nicht-philosophische Leser in der Gegenwart.

Wie sehen Sie die Landschaft der Kantischen Studien weltweit? Haben sich Ihrer Meinung nach in jüngster Zeit oder in den letzten Jahrzehnten wesentliche Veränderungen ergeben?

Nach meiner Beobachtung hat sich in den letzten Jahren stark internationalisiert, ja sogar globalisiert. Früher waren die wichtigsten Kant-Zentren in Europa und Nordamerika zu finden. Heute kommen ganz wesentliche Beiträge zur Kant-Forschung auch aus anderen Weltteilen, besonders aus Lateinamerika und Ostasien. Zudem sind die Kant-Spezialisten in vielen Ländern und Regionen stärker in Netzwerken miteinander verbunden. Der Austausch hat sich dadurch erheblich intensiviert.

Glauben Sie, dass die Kantforschung gut daran täte, ihre Aufmerksamkeit auf neuere oder aktuelle Themen zu richten? Zum Beispiel die Frage der künstlichen Intelligenz. Lohnt es sich Ihrer Meinung nach, sich mit der Frage zu beschäftigen, wie Kant ein solches

**Phänomen verstehen würde, ob er es gutheißen oder tadeln würde usw.
Haben Sie dazu eine Position?**

Im Jahr 2022 haben wir, eine Gruppe von Kant-Experten aus Bochum, Bonn, Köln und Siegen, das „Digitale Kant-Zentrum Nordrheinwestfalen“ gegründet (<https://kant-zentrum-nrw.de/uber-uns/>). Es soll der gegenwartsbezogenen Kant-Forschung neue Impulse geben. Dabei spielt die Anwendung kantischer Ideen auf Fragen und Probleme unserer Gegenwart eine zentrale Rolle: Armut, Frieden, Migration, Klima, Expertenwissen, Künstliche Intelligenz und Bildung gehören aktuell zu den großen Herausforderungen, die in diesem Netzwerk behandelt werden. Nach meiner Einschätzung – die ich mit den Kolleginnen und Kollegen teile – erweist sich Kant als sehr spannender Gesprächspartner für die aktuellen Probleme. In der Frage nach der Künstlichen Intelligenz ist beispielsweise seine Theorie der Subjektivität von erheblicher Bedeutung. Und auch in der Frage nach der Migration enthält seine Konzeption des Weltbürgerrechts mehrere hilfreiche Aspekte.

Welche fruchtbaren Bereiche des kantischen Denkens müssen Ihrer Meinung nach noch erforscht oder erschlossen werden?

Ich glaube, dass bislang Kants Theorie der Intersubjektivität noch nicht wirklich erschlossen ist. Man nimmt allzu leicht an, dass Intersubjektivität erst für Fichte und Hegel ein zentrales Thema darstellen würde. Aber bereits Kant zeigt so viele wertvolle Einsichten zu diesem Fragenkomplex, dass es wünschenswert scheint, diese einmal systematisch zusammenzutragen und auf ihre Kohärenz zu überprüfen. Allerdings muss man dafür die kantische Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes, seine Theorie der Subjektivität und Personalität ebenso berücksichtigen wie die Moralphilosophie, die Rechtsphilosophie und die politische Theorie. Wichtige Elemente finden in ganz unterschiedlichen Kontexten, von der *Kritik der reinen Vernunft* bis hin zum *Opus postumum*.



Traducciones

El concepto no-positivista de derecho de Kant

ROBERT ALEXY¹

Resumen

La tesis principal de este artículo es que el concepto de derecho de Kant es no-positivista, a pesar de que su filosofía jurídica incluye elementos positivistas muy fuertes. Mi argumento toma como punto de partida la distinción de tres elementos en torno a los cuales gira el debate entre el positivismo jurídico y el no-positivismo jurídico: primero, la expedición autoritativa, segundo, la eficacia social y, tercero, la corrección moral. Todas las teorías positivistas se limitan a los dos primeros elementos. Tan pronto en cuanto se establece una conexión *necesaria* entre estos dos primeros elementos y el tercero, a saber, la corrección moral, el panorama cambia radicalmente. El positivismo se convierte en no-positivismo. Existen dos tipos de conexiones entre el derecho y la moral: las conexiones clasificantes y las conexiones cualificantes. Esta distinción proviene de los diferentes tipos de efectos que producen los defectos morales. Una conexión clasificante lleva a la pérdida de la validez jurídica, mientras que una conexión cualificante sólo lleva a un defecto jurídico. En la teoría del derecho de Kant se dan ambas conexiones. La conexión cualificante es evidente en toda la teoría del derecho de Kant, mientras que la conexión clasificante, por el contrario, es rara y bien oculta. Esto bastará para considerar a Kant como un representante del no-positivismo incluyente.

Palabras clave: derecho, moral, positivismo y no-positivismo, la conexión clasificante y cualificante entre derecho y moral, Kant como no-positivista incluyente.

Kant's Non-Positivist Concept of Law

Abstract

The main thesis of this article is that Kant's concept of law is a nonpositivistic one, notwithstanding the fact that his legal philosophy includes very strong positivistic

¹ Universidad de Kiel: Contacto: alexey@law.uni-kiel.de.

El título original del ensayo es "Kant's Non-Positivist Concept of Law" y fue publicado en *Kantian Review* (2019). Traducción del inglés de Alejandro Nava Tovar (ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5770-5998>). Agradezco a Stanley L. Paulson por sus sugerencias y consejos en cuestiones de estilo del idioma inglés. Para las referencias en español de la *Doctrina del derecho* de Kant, usé la traducción de *La metafísica de las costumbres* de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho (2005); para la referencia en español de la *Crítica de la razón pura*, usé la traducción de Pedro Ribas (2013a); finalmente, para la referencia en español de "Una respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", usé la traducción de Roberto R. Aramayo (2013b).

elements. My argument takes as its point of departure the distinction of three elements, around which the debate between positivism and non-positivism turns: first, authoritative issuance, second, social efficacy, and, third, moral correctness. All positivistic theories are confined to the first two elements. As soon as a necessary connection between these first two elements and the third element, moral correctness, is established, the picture changes fundamentally. Positivism becomes non-positivism. There exist two kinds of connections between law and morality: classifying and qualifying connections. This distinction stems from different sorts of effects that moral defects give rise to. A classifying connection leads to the loss of legal validity, whereas a qualifying connection leads only to legal defectiveness. In Kant's theory of law both connections are found. The qualifying connection is conspicuous throughout Kant's theory of law, whereas the classifying connection, by contrast, is rare and well hidden. This will suffice to consider Kant as a representative of inclusive non-positivism.

Keywords: law, morality, positivism and non-positivism, classifying and qualifying connections between law and morality, Kant's qualifying and classifying connections, Kant as an inclusive non-positivist.

1. Introducción

Jeremy Waldron en su artículo "El positivismo jurídico de Kant" sostiene que Kant debe ser considerado como un positivista jurídico. Cito a Waldron (1996, p. 1566):

Por tanto, debemos dejar a Kant en el clásico, pero honesto, predicamento del verdadero positivista jurídico. Ha expuesto las ventajas del derecho positivo y ha indicado lo que podemos perder si lo abandonamos. No niega que su contenido pueda juzgarse desde el punto de vista trascendental de la justicia y el derecho.

Cito más adelante (1996, p. 1566):

Pero en la transición de la filosofía moral a la filosofía política, Kant insiste en que debemos ver a los demás no sólo como objetos de preocupación moral y respeto, sino también como agentes del pensamiento moral que se coordina y compite con el nuestro. Cuando uno piensa en la justicia, debe reconocerse que los otros piensan en la justicia, y que la confianza en la calidad objetiva de nuestras propias

conclusiones se corresponde con la confianza de los otros en la calidad objetiva de las suyas.

Finalmente (1996, p. 1566):

Sin embargo, si hay razones para pensar que la sociedad necesita un único punto de vista sobre un asunto particular al que todos sus miembros, entonces tiene que haber una forma de identificar un punto de vista de la comunidad y los motivos de lealtad a ella que no estén predichos en ningún juicio sobre la rectitud moral del punto de vista. Esta es la postura positivista.

Martin Stone ha objetado que “esta clasificación parece unilateral” (2017, p. 178). Cito:

Ciertamente, Kant comparte la tesis positivista de que el derecho no cumplirá su propósito (de determinar autoritativamente a la moral) si el contenido jurídico fuera sensible a la verdad moral. Pero, a diferencia del positivista, Kant no sugiere que esto sea lo principal que debe decirse sobre la relación del derecho con la moral; lo principal, para Kant, ocurre en las etapas antecedentes, que presentan los principios a priori de los derechos Innatos y privados (2017, p. 178).

Sin embargo, Stone continúa y afirma que “esta misma secuencia argumentativa también hace difícil considerar a Kant como no positivista, al menos si esto significa que las verdades morales independientes determinan el contenido del derecho” (2017, p. 178). Esto suena como si Kant tuviera que ser considerado como si estuviera entre el positivismo y el no-positivismo o como positivista y no-positivista. La tesis de Waldron sobre Kant y el positivismo puede llamarse la tesis positivista, la tesis de Stone, la tesis positivista y tesis no-positivista. Yo defenderé una tercera tesis: la tesis no-positivista. La tesis no-positivista sostiene que Kant es un no-positivista, a pesar de que su filosofía jurídica incluye elementos positivistas muy fuertes.

2. Un marco conceptual

La verdad de la tesis de que Kant es un no-positivista depende de los conceptos de positivismo y no-positivismo que se utilicen; dicho de otra manera, depende del marco conceptual que se presuponga. Por esta razón, presentaré mi marco conceptual antes de abordar el análisis textual.

2.1. ¿Dos o tres elementos de la definición del Derecho?

El debate sobre positivismo y no-positivismo gira en torno a las relaciones entre tres elementos: primero, la expedición autoritativa, segundo, la eficacia social y, tercero, la corrección moral. Al determinar el concepto o la naturaleza del derecho, todas las teorías positivistas se limitan a los dos primeros elementos, es decir, se limitan a la expedición autoritativa y a la eficacia social. Kant se refiere a estos dos elementos cuando dice, en el párrafo 44 de la *Doctrina del Derecho*, que el individuo tiene que

Someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar a un estado en el que a cada uno se le determine *legalmente* y se le atribuya desde un *poder* suficiente (que no sea el suyo, sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil (DD, 6, p. 312).²

La determinación por el derecho de Kant corresponde a la expedición autoritativa y su asignación por el poder adecuado a la eficacia social. No es de extrañar que Waldron (1966) haya colocado esta referencia a los dos elementos de la positividad en el párrafo al comienzo de su artículo.

El tercer elemento, la corrección moral, abre la puerta al no-positivismo. Sin embargo, para poder atravesar esta puerta, hay que conectarla con los dos elementos positivistas de un modo concreto: la conexión debe ser necesaria. Esto quiere decir que el no positivismo afirma

² Las referencias entre paréntesis a los escritos de Kant están referidas al número de volumen y página(s) de la edición de la Real Academia Prusiana (*Kants gesammelte Schriften*), que se incluyen en los márgenes de las traducciones. Utilizo las siguientes abreviaturas DD = *La doctrina del derecho*; TP = “Sobre el dicho común común: Esto puede ser correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”; *Refl.*: *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*; *Anth.*: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; WIE = “Una respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”; IUH = “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”. Las traducciones al inglés proceden de la *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Las traducciones al inglés de DD, TP, WIE proceden de Kant (1996). Las traducciones al inglés de IUH proceden de Kant (1991). Las traducciones al inglés de la *Critica de la razón pura* son de Kant (1997). Además, *BVerfGE* = decisiones del Tribunal Constitucional Alemán.

que existe una conexión necesaria entre el derecho y la moral (Alexy, 2008b). El positivismo puede rechazar esto al sostener, como hace Joseph Raz, que la moral está necesariamente excluida de las fuentes del “contenido y la existencia” del derecho (2009, p. 47), o bien argumentando, como hace Jules Coleman (2001), que la moralidad no está ni necesariamente excluida ni necesariamente incluida, es decir, que la inclusión como la exclusión es meramente contingente, es decir, en otras palabras, dependiente del derecho positivo. La primera es una versión de positivismo excluyente, el segundo de positivismo incluyente. Pero esta cuestión no será profundizada aquí.

2.2. Moral

En nuestro contexto es de vital importancia cómo debe entenderse el tercer elemento del concepto no-positivista del derecho, a saber, la moral. Podría suponerse que el término ‘moral’ se refiere a la ética en el sentido kantiano. Sin embargo, esto no encajaría en el sistema de la filosofía del derecho de Kant. En la *Introducción a la metafísica de la moral*, Kant contrapone las “leyes de la naturaleza” a las “leyes de la libertad”, a las que denomina “leyes morales” (DD, 6, p. 214). Además, Kant distingue dos tipos de leyes morales: las leyes jurídicas y las leyes éticas.

Estas leyes de la libertad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es la *legalidad*, la coincidencia con las segundas, la *moralidad* de la acción (DD, 6, p. 214).

Kant sólo se ocupa aquí de la distinción entre leyes internas y externas. Para completar la imagen hay que añadir la distinción de Kant entre dos tipos de ‘legislación’ [*Gesetzgebung*]. La legislación, independientemente de que se refiera a “acciones internas o externas”, puede prescribir estas acciones bien “por la sola razón o por elección de otro” (DD, 6, p. 218). La prescripción por elección de otro es caracterizada por Kant como “legislación externa” (DD, 6, p. 219). La prescripción por la razón puede calificarse de legislación interna.³ Ocasionalmente, Kant utiliza los

³ Para un análisis más detallado de las distinciones de Kant entre lo interno y lo externo, véase Alexy (2005).

términos derecho natural y positivo para describir esta diferencia: “Los derechos se dividen en *derecho natural*, que sólo se basa en principios a priori, y derecho *positivo* (legal), que procede de la voluntad del legislador” (DD, 6, p. 237).

Cuando el no-positivismo se refiere a la moral, se refiere a las leyes externas que emanan de la ley interna, es decir, en el caso de Kant, a la ley que se basa en principios *a priori* o en la razón, pero que sólo se refiere a acciones externas. Esto no quiere decir que el imperativo categórico esté completamente fuera de juego. Pero si puede entrar en juego, sólo puede hacerlo desde una posición detrás del el Principio Universal del Derecho. Sin embargo, el análisis de lo que esto significa no es nuestro tema (Alexy, 2005).

2.3 Dos tipos de conexiones entre derecho y moral: conexiones clasificantes y cualificantes

Raz ha argumentado en contra de la tesis no-positivista de una conexión necesaria entre el derecho y la moral que se trata de una “tesis relativamente trivial”, la cual es de “poco interés” (2003, p. 3). Uno de sus ejemplos es que “la ley no puede estar enamorada y, por tanto, no puede tener las virtudes del amor verdadero” (Raz, 2003, p. 3; más ejemplos en Alexy, 2008b). Sin embargo, es fácil rechazar esta objeción al darle a la tesis de la conexión una forma más precisa. Esta versión más precisa de la tesis de la conexión no-positivista según la cual existe una conexión necesaria entre la validez jurídica o corrección jurídica, por un lado, y méritos y deméritos morales de corrección o incorrección moral, por el otro lado. Esto quiere decir que la tesis de la conexión se refiere a los efectos jurídicos de los defectos morales.

Según esta versión de la tesis de la conexión hay que distinguir entre dos efectos diferentes de los defectos morales: en primer lugar, la pérdida de validez jurídica y, en segundo lugar, la incorrección o defectuosidad jurídica. El primer efecto es largamente reconocido como una diferencia distintiva entre positivismo jurídico y no-positivismo jurídico. John Gardner, por ejemplo, considera la siguiente proposición como la marca distintiva del positivismo jurídico: “(PJ) En cualquier ordenamiento jurídico, si una determinada norma es jurídicamente válida y por lo tanto si forma parte del derecho de ese sistema, depende de sus fuentes, no de sus méritos” (2001, p. 199). La pérdida de la validez jurídica, o incluso de la naturaleza jurídica, constituye una conexión *clasificante* entre el derecho y la moral. Esta conexión clasificante debe distinguirse de una conexión meramente

cualificante. El efecto de una conexión *cualificante* es una deficiencia o incorrección jurídica que, sin embargo, no socava la validez jurídica (Alexy, 2002). Lo decisivo es que el efecto de la deficiencia o incorrección moral es la deficiencia o incorrección *jurídica*. Que las leyes moralmente defectuosas son moralmente defectuosas es una verdad trivial. Un positivista no tiene ningún problema en estar de acuerdo con esto. Pero que estas leyes sean, además, jurídicamente defectuosas no sólo no es trivial, sino que, de hecho, es de la mayor importancia para la relación entre la dimensión real o positiva del derecho y su dimensión ideal o no-positiva, y ello no sólo por razones teóricas, sino también por razones de naturaleza práctica. Si el defecto fuera meramente moral, sería difícil explicar por qué un tribunal superior—independientemente de lo que diga el derecho positivo— tiene poder *legal* para anular la decisión injusta de un tribunal inferior en un caso en el que esta decisión injusta es tan compatible con el derecho positivo (Alexy, 2017).

Mi tesis es que el concepto de derecho de Kant incluye una conexión tanto clasificante como cualificante entre el derecho y la moral. La conexión clasificante es bastante rara y oculta. Pero existe. La conexión cualificante está presente casi permanentemente, pero se expresa de formas tan diversas que a menudo no es fácil identificarla. Detrás de estas dos conexiones se encuentra en lo que podríamos llamar una “línea justificatoria”, que comienza con el imperativo categórico, procede al Principio Universal del Derecho (DD, 6, p. 230), o, lo que es lo mismo, a la Definición del Derecho (DD, 6, p. 230) o a la Ley Universal del Derecho (DD, 6, p. 231), da un paso más hacia el Derecho Innato a la Libertad (DD, 6, p. 237), y de ahí al postulado de la razón práctica con relación al derecho privado (DD, 6, p. 246), para llegar finalmente al Postulado del Derecho Público (DD, 6, p. 307), que también podría llamarse el postulado de la positividad.

A primera vista, se trata de un viaje desde la forma más elevada de no-positividad a la forma más elevada de positividad o, dicho de otro modo, un viaje en el que los pasos anteriores pierden toda su importancia al llegar al último paso. Pero esto sería una imagen completamente falsa. Algunos aspectos de la supervivencia de los aspectos ideales no-positivistas durante este viaje serán analizados a partir de la distinción entre conexiones clasificantes y cualificantes.

3. Las dos conexiones de Kant sobre el derecho y la moral

3.1. Tres formas de no-positivismo

La distinción entre la conexión clasificante y cualificante implica que deben distinguirse tres tipos de no-positivismo: no-positivismo excluyente, super-incluyente e incluyente.⁴

No-positivismo excluyente. El no-positivismo excluyente es la versión más radical de no-positivismo. Esta forma de no-positivismo afirma que toda injusticia, todo defecto moral de una norma, impide que sea jurídicamente válida, que sea ley. Una versión clásica de este punto de vista se expresa en la afirmación de San Agustín de que “una ley que no es justa no me parecería una ley” [“Nam lex mihi esse non videtur, quae iusta non fuerit”] (I.II [2006, p. 86]). Un ejemplo reciente es la tesis de Beyleveld y Brownsword según la cual “las normas inmorales no son jurídicamente válidas” (2001, p. 76). No cabe duda de que Kant no es un no-positivista excluyente.

No-positivismo super-incluyente. El no-positivismo super-incluyente es la contrapartida radical del no-positivismo excluyente. El no-positivismo superincluyente va hacia el otro extremo. Esta forma de no-positivismo sostiene que la validez jurídica no se ve afectada en modo alguno por defectos morales. A primera vista parece una versión del positivismo jurídico, no del no-positivismo jurídico. Sin embargo, esta primera impresión es errónea. La principal razón de ello se deriva de la distinción entre clasificar y calificar las conexiones. Aunque la validez jurídica no se ve afectada por la incorrección moral, es decir, no se presupone un efecto clasificatorio en ningún caso de incorrección moral, puede suponerse un efecto en todos los casos de incorrección moral, a saber, la deficiencia jurídica. Pueden encontrarse fuertes tendencias en esta dirección, por ejemplo, en la de Tomás de Aquino y John Finnis (Alexy, 2010, 2012) y también en Kant se encuentran fuertes indicios textuales en este sentido. Pero el análisis textual no puede comenzar hasta que se haya presentado el no-positivismo incluyente como una alternativa.

No-positivismo incluyente. El no-positivismo incluyente afirma que los defectos morales no siempre socavan la validez jurídica ni que nunca lo hagan. Al seguir la fórmula de Radbruch (Alexy, 2002, 2008a), el no-

⁴ Las relaciones lógicas entre estas tres formas de no-positivismo pueden describirse mediante la tríada cuantificadora. Véase al respecto Alexy (2012).

positivismo incluyente sostiene que los defectos morales socavan la validez jurídica si y sólo si se transgrede el umbral de injusticia extrema. La injusticia por debajo de este umbral se incluye en el concepto de derecho defectuoso pero válido.⁵

3.2 Conexión clasificante

En un artículo de 2008, caractericé a Kant como un no-positivista superincluyente, es decir, como un no-positivista que sostiene que ningún defecto moral puede tener nunca un efecto sobre la validez jurídica (Alexy, 2005, 2008b). Esta clasificación se basaba en la exigencia del Postulado del Derecho Público (DD, 6, p. 307), a saber, a pasar del estado de naturaleza a “una condición legítima” [*rechtlichen*] (DD, 6, p. 307) o “civil” [*bürgerlichen Zustand*] (DD, 6, p. 312), es decir, entrar en una condición regida por la positividad. El rigor de la positividad en la condición de derecho es destacado por Kant una y otra vez, por ejemplo, cuando argumenta en contra de cualquier derecho a la “resistencia al jefe legislativo de un Estado” (DD, 6, p. 320), o cuando dice que la prohibición de cualquier insurrección y rebelión es “*incondicional*” (TP, 8, p. 299), incluso en los casos en los que el legislador “ha facultado al gobierno para proceder con bastante violencia (tiránica)” (TP, 8, p. 299), o cuando habla de la “sumisión incondicional de la voluntad del pueblo a una voluntad *soberana*” (DD, 6, p. 372).

En todo esto Kant concede un valor muy alto a la dimensión real o positiva del derecho. Pero —y ésta es mi tesis acerca de si Kant ha incluido una conexión clasificante en su concepto de derecho— este alto valor no es un valor absoluto. Mi tesis se apoya en dos argumentos: el argumento de la cláusula de exención y el argumento de la nulidad. Estos dos argumentos son las razones que sirven para desbancar mi antigua tesis de que Kant es un no-positivista super-incluyente, ahora suplantada por la tesis de que es un no-positivista incluyente.

El argumento de la cláusula de exención. En el apéndice de la segunda edición a la Doctrina del Derecho de 1798 encontramos dos versiones de una oración. Una versión suena muy positivista: “Obedece a la autoridad que tiene

⁵ Las tres formas de no-positivismo pueden reconstruirse como soluciones a la competencia entre dos principios: el principio de seguridad jurídica y el principio de justicia. El no-positivismo excluyente da preferencia incondicional a la justicia, el no-positivismo superincluyente a la seguridad jurídica. Se pueden plantear serias objeciones a ambas afirmaciones; véase Alexy (2010). La situación es diferente en el caso del no-positivismo incluyente; éste establece una precedencia condicional de la justicia en casos de injusticia extrema; véase Alexy (2015).

poder sobre ti” (DD, 6, p. 372). Sólo una página antes encontramos la siguiente versión: “Obedece a la autoridad que tiene poder sobre ti” (en todo aquello que no entre en conflicto con la moral interna) (DD, 6, p. 371). El énfasis de esta frase bien puede indicar que esta versión es la decisiva. Las palabras entre paréntesis son, sin duda, la formulación de una cláusula de exención. Pero no está muy claro a qué se refiere la cláusula de exención. ¿Qué es la ‘moral interna’? La frase citada sólo nos da un dato: el conflicto con la moral interna es el criterio para la revocación del deber de obediencia. Si se sigue esta línea se encuentran en las “Reflexiones sobre la filosofía del derecho” de Kant, que forman parte de sus ‘manuscritos inéditos’, dos ejemplos de revocación del deber de obediencia. En primer lugar, escribe allí lo que escribe siempre: la fuerza sin una decisión jurídicamente vinculante precedente, es decir, antes del ejercicio del poder por el derecho positivo, es “ilícita” [*unrechtmäßig*] (*Refl.*, 19, p. 594, n8051). Pero luego continúa, y esto es inusual, y afirma que la resistencia es excepcionalmente posible “en aquellos casos que no pueden surgir en absoluto en la *unionem civilem*, por ejemplo, la coerción religiosa. La coerción dirigida a pecados contra natura: asesinato a traición, etc. Etc” [“in den[en] fällen, welche gar nicht in die unionem civilem kommen können, e.g. religionszwang. Zwang zu unnatürlichen Sünden: Meuchelmord etc. Etc”] (*Refl.*, 19, pp. 594–595).

Esto tiene una cierta analogía con la Fórmula de Radbruch. La Fórmula de Radbruch consta de dos partes, a saber, la fórmula de la intolerabilidad [*Unerträglichkeitsformel*] y la fórmula de la negación [*Verleugnungsformel*] (Alexy, 2008a.). Aquí, solamente la fórmula de la intolerabilidad será de interés. Esta afirma lo siguiente:

El conflicto entre la justicia y la seguridad jurídica se resolvió con la primacía del derecho positivo sancionado, aun cuando por su contenido sea injusto e inadecuado para beneficiar al pueblo., hasta que la contradicción entre la seguridad jurídica y la justicia alcance una medida tan intolerable que el derecho, en tanto “derecho injusto”, deba ceder a la justicia (Radbruch, 2006, p. 7).

Esta fórmula construye en el derecho una frontera exterior. Su expresión más concisa es la siguiente: “La injusticia extrema no es derecho” (Alexy, 2008a, p. 428). La justificación de la cláusula de exención de Kant en el sistema de su filosofía jurídica y de la fórmula de Radbruch en el sistema

de Radbruch, son, sin duda, muy diferentes. Pero la estructura de la cláusula de Kant y de la fórmula de Radbruch son muy similares. La validez jurídica o la obligación de obedecer la ley no queda anulada en ambos casos por todas y cada una de las injusticias o casos de inmoralidad. Ni siquiera se anula por defectos morales graves. El defecto moral debe ser extremo, lo que Kant ilustra con sus ejemplos. El asesinato no es suficiente. Debe ser un ‘asesinato a traición’. Se puede suponer que el ‘conflicto con la moral interna’ de Kant es un umbral más fuerte que la ‘intolerabilidad’ de Radbruch. Sin embargo, la estructura es la misma. Este hace posible captar las similitudes y las diferencias con una fórmula de frontera exterior atribuida a Kant que dice así: ‘La injusticia extrema no es derecho’. Si esta es una reconstrucción adecuada, entonces Kant pertenece al campo del no-positivismo incluyente. Pero las objeciones son posibles. Dos serán consideradas ahora.

Moral humanitaria y condición bárbara. Radbruch inventó su fórmula como una reacción al derecho nazi. La primera parte de esta, la fórmula de la intolerabilidad, se refiere directo al criterio sustantivo moral que Radbruch resume bajo el concepto de un grado intolerable de injusticia. En un breve artículo, publicado en 1945, Radbruch introduce los “derechos humanos y civiles” (2006, p. 15) como principales criterios para ello. Arthur Ripstein sostiene que un criterio según el cual “toda la «moral humanitaria» es una condición previa de la legalidad en cada caso concreto” implica que “una ley que *de cualquier modo* es defectuosa desde el punto de vista moral no es una ley en absoluto” (2009, p. 348). Estoy de acuerdo con Ripstein en que en “tal situación, se pierde el valor de la legalidad” (2009, p. 348). Pero la fórmula de Radbruch tiene poco que ver con este criterio. Este no se refiere a leyes que sean “*de cualquier modo*” defectuosas sino a leyes *extremadamente* defectuosas. Si el primer criterio fuera correcto, Radbruch sería un no-positivista excluyente, no un no-positivista incluyente. Sin duda, el problema que Kant trata de resolver, en el §44 de la Doctrina del Derecho, el problema de que en el estado de naturaleza “cada uno tiene su propio derecho a hacer lo que le parece justo y bueno” (DD, 6, p. 312), permanece hasta cierto punto. Pero se reduce en dos puntos importantes. El primer punto es epistémico. El consenso puede alcanzarse más fácilmente en cuestiones de defectuosidad extrema, o incluso muy extrema, que en casos de mera defectuosidad. El segundo punto es institucional. Desde un punto de vista práctico, la principal aplicación de la fórmula de Radbruch es una aplicación tras el colapso de un régimen injusto por parte de funcionarios, en primer

lugar, jueces, en un estado de cosas jurídico [*in einem rechtlichen Zustand*]. Si los funcionarios de una condición legítima pueden decidir qué es el derecho en casos controvertidos sobre cuestiones normales de justicia, ¿por qué no deberían tener el poder para decidir sobre cuestiones fundamentales de justicia?

Ripstein sugiere una solución sistémica. Ripstein califica el sistema nazi de sistema bárbaro, siguiendo la distinción de Kant entre despotismo y barbarie, como expone en su *Antropología en sentido pragmático* (*Anth.*, 7, pp. 330–331). El despotismo es definido en esta obra como “ley y fuerza sin libertad”, y la barbarie como “fuerza sin libertad ni ley” (*Anth.*, 7, pp. 330–331), es decir, como sistema de poder desnudo, una versión del estado de naturaleza, o, como dice Ripstein, “los actos «oficiales» de una condición bárbara carecen de fuerza legal” (2009, p. 343).

Por supuesto, podemos construir en teoría sistemas bárbaros que no son sistemas jurídicos en absoluto (Alexy, 2002) y observarlos en la realidad, por ejemplo, cuando vemos organizaciones criminales. Pero los Estados criminales como la Alemania son un problema más complejo. Me limitaré a un ejemplo. Este concierne a una decisión del Tribunal Constitucional Federal Alemán del 23 de enero de 1968 concerniente a la constitucionalidad del estatuto sobre el tiempo de trabajo en panaderías y confiterías del 29 de junio de 1936 en la versión del 30 de abril de 1938. Este estatuto, que modifica la regulación anterior, prohíbe trabajar como ayudante de panadero durante la noche, desde las 9 de la noche hasta las 4 de la mañana, con el fin de proteger a los trabajadores. El estatuto sigue siendo válido en la República Federal de Alemania. El Tribunal Constitucional Federal lo declaró constitucional (*BVerfGE*, 23, 50). Esto parece tan correcto como la famosa decisión, posterior sólo unas semanas más tarde, del 14 de febrero de 1968, que declaró el artículo de la Undécima Ordenanza, del 25 de noviembre de 1941, promulgada en virtud del Estatuto sobre la Ciudadanía del Reich del 15 septiembre de 1935, que despojaba a los judíos emigrantes de la ciudadanía alemana por motivos de raza, como “nulo y sin valor, es decir, inválido desde el principio”, porque el conflicto con la justicia había alcanzado “un grado intolerable” (*BVerfGE*, 23, 98 (106)). Esta es una clara aplicación de la fórmula de la intolerabilidad de Radbruch. Las dos decisiones ilustran que hay que hacer distinciones. La fórmula de Radbruch parece ser una herramienta adecuada para ello. Esto no quiere decir que el argumento de

Ripstein sobre el barbarismo se vuelve obsoleto. Este tiene más bien una función en la determinación del grado de injusticia.

El concepto moral de derecho y el concepto estricto o puro de derecho. Aquí queda una duda. En el caso de la fórmula Radbruch no cabe duda de que se trata de la pérdida de validez jurídica o, cuando se aplica la fórmula de la negación, incluso la pérdida del carácter jurídico. La cláusula de exención de Kant se refiere a conflictos con la “moral interna” (DD, 6, p. 371). Cabe preguntarse si esto significa que el efecto de un conflicto con la moral interna es sólo una pérdida de validez moral y no también una pérdida de validez jurídica. Si es posible dar una respuesta a esta pregunta, entonces sólo se puede hacer sobre la base de la distinción de Kant entre un concepto moral de derecho (DD, 6, p. 230) y un concepto estricto (o puro o estrecho) (DD, 6, p. 232) de derecho, por un lado, y entre “deberes *directamente éticos*” y deberes “indirectamente éticos”, por otro (DD, 6, p. 221). El concepto moral de derecho “está relacionado con la obligación que le corresponde” (DD, 6, p. 230). Esta obligación [*Verbindlichkeit*] es una obligación moral: “La *obligación* es la necesidad de una acción libre en virtud de un imperativo categórico de la razón” (DD, 6, p. 222). Hay pocas dudas de que la cláusula de exención de Kant se refiere a esta obligación moral en tanto deber indirectamente ético. Precisamente en este punto se plantea el principal problema. Esta es la cuestión de si la destrucción del deber ético indirecto destruye también el derecho estricto, puro o restringido. El derecho estricto es algo “que no está mezclado con nada ético” (DD, 6, p. 232). Pero esto se refiere al hecho de que “sólo requiere motivos externos para determinar la elección” (DD, 6, p. 232). La exterioridad de los motivos es, en efecto, en la filosofía jurídica de Kant, un elemento crucial para la distinción entre el derecho y la ética. Pero en su frase: “[D]erecho y autorización para usar la coacción significan, por tanto, una y la misma cosa” (DD, 6, p. 232), Kant está utilizando el concepto de autorización, que es un concepto normativo. La cuestión que se plantea es si, en caso de conflicto con la moral interna o de injusticia extrema, se destruye la autorización, lo que quiere decir que el uso de la coacción ya no es un uso en estado de derecho, sino un uso de la fuerza desnuda en un estado de naturaleza. Esto presupone que una oposición excluyente entre las situaciones sociales en su conjunto como un estado de naturaleza o legítimo no agota el abanico de posibilidades. Puede haber sistemas mixtos. Los sistemas mixtos son condiciones sociales que se dan cuando una sociedad no se encuentra plenamente ni en un estado de

naturaleza ni en un estado legítimo.⁶ En un sistema mixto, la cancelación de la obligación moral en el concepto moral de derecho en casos de injusticia extrema implica la cancelación de la autorización para usar la coerción en el concepto estricto de derecho. En un sistema mixto de este tipo, la cláusula de exención de Kant lo califica como un no-positivista incluyente, el cual no sólo se refiere a la validez moral, sino también a la validez jurídica.

El argumento de la nulidad. El argumento de la nulidad se refiere, en primer lugar, a los contratos nulos. En su artículo “Qué es la ilustración” Kant aborda la cuestión de un contrato que prohíbe la ilustración. Su respuesta es clara:

Semejante contrato, que daría por cancelada para siempre cualquier ilustración ulterior del género humano, es absolutamente nulo e inválido; y seguiría siendo así, aun cuando quedase ratificado por el poder supremo, la dieta imperial y los más solemnes tratados de paz (WIE, 8: 39).

La cláusula de nulidad también se encuentra cuando Kant habla de los contratos de siervos y esclavos:

sin embargo, en lo que concierne a la materia, es decir, al uso que puede hacer de estos cohabitantes de su casa, nunca puede comportarse como su propietario (*dominus servi*): porque sólo están en su poder por contrato, pero es en sí mismo contradictorio —es decir, nulo e inválido— un contrato por el que una parte renuncia a su entera libertad en beneficio del otro, por tanto, deja de ser persona, y consecuentemente tampoco tiene el deber de cumplir un contrato, sino que sólo reconoce la violencia (DD, 6, p. 283).

Esto se corresponde con la regla general de Kant: “Nadie puede obligarse mediante un contrato a tal tipo de dependencia, por la que deja de ser persona” (DD, 6, p. 330, trad. modificada). Todo esto se condensa en el *Vacat* de Kant con respecto a la “relación en términos de derechos de los seres humanos hacia seres que sólo tienen deberes pero no derechos” (DD, 6, p. 241).

⁶ Agradezco a Howard Williams por haber propuesto esta definición, que adopto con pequeñas modificaciones.

Sería interesante examinar más detenidamente la relación entre la cláusula de exención de Kant y su argumento de la nulidad. Pero esto no puede hacerse aquí. Para nuestro propósito basta con que estos dos argumentos ofrezcan suficiente apoyo para establecer que el concepto de derecho de Kant incluye una conexión clasificante entre derecho y moral.

Conexión cualificante

La evidencia textual de una conexión clasificante entre derecho y moral en la obra de Kant es bastante limitada. Distinto es el caso de la conexión cualificante. En este caso, la evidencia está casi siempre presente. La conexión cualificante existe cuando el efecto de una deficiencia o incorrección moral es una deficiencia o incorrección jurídica que, sin embargo, no anula la validez jurídica.

La dimensión ideal del derecho. La transición de la condición natural a la condición jurídica, como exige el Postulado del Derecho Público (DD, 6, p. 307), es un intento de conectar la razón práctica con la realidad. Esta conexión de una dimensión ideal con una dimensión real es el punto central de la conexión cualificante. Esta conexión entre idea y realidad se encuentra ya en la *Crítica de la razón pura* (A316/B373):

Una constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con leyes *que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás* (no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola), es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes.

Esto se aproxima mucho a la definición del derecho y al correspondiente Principio de derechos y la Ley Universal del Derecho (DD, 6, pp. 230–231), los puntos de partida del sistema del derecho de Kant. Aquí, sólo dos puntos son de interés. El primero es que la idea es una “idea necesaria”. Esto es importante en nuestro contexto, porque la conexión del no-positivismo entre derecho y moral debe ser una conexión necesaria. El segundo punto es que la idea no es sólo una idea presente al elaborar una constitución, sino una idea permanentemente presente en todos los niveles del

derecho. Con esto, el derecho y la moral están necesaria y completamente conectados.

Defectuosidad o incorrección jurídica. Los principales criterios de defectuosidad o incorrección jurídica en el Derecho positivo son el Derecho Innato a la Libertad (DD, 6, p. 237) conectado con el Derecho Privado (DD, 6, pp. 246–247), por un lado, y la Voluntad Unitaria del Pueblo, por otro. Los primeros son criterios sustantivos, el segundo es un criterio formal. Se requiere: “De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora” (DD, 6, pp. 313–314). Las conexiones entre estos criterios no se analizarán aquí. En nuestro contexto sólo interesa un punto, a saber, que Kant los trata como criterios de defectos jurídicos. Lo hace cuando dice que no está permitido oponerse activamente a una constitución, aunque esté afectada de “defectos grandes y errores crasos” (DD, 6, p. 372; trad. modificada), o cuando califica de “error” los “privilegios hereditarios contrarios al derecho”, en referencia directa a los criterios de la voluntad unida (DD, 6, p. 329). En ambos casos el derecho positivo es jurídicamente defectuoso, pues en este sentido viola un criterio moral de corrección jurídica necesario no-positivo.

Aproximación y pretensión de corrección. La conexión necesaria entre positividad y corrección moral o entre el lado real y el lado ideal del derecho conduce a un postulado que podríamos llamar el “postulado de la aproximación”. En su “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, Kant habla de una “*constitución civil* perfectamente justa” “en la que la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible” (1991, pp. 45–46). Luego dice que tal “solución perfecta es poco menos que imposible”, y conecta esto con la famosa frase: “a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto” (1991, p. 46). Después viene el paso decisivo: “La Naturaleza sólo nos ha impuesto la aproximación a esa idea” (1991, pp. 46–47). Este es el postulado de la aproximación. El postulado de aproximación aparece en formas muy diferentes en los escritos de Kant. En la *Crítica de la razón pura* dice que “sin embargo, es muy exacta la idea que establece como prototipo ese maximum, para acercar cada vez más, según ella, la constitución jurídica de los hombres a la mayor posible

perfección” (A317/B373–374). En otro punto Kant habla de la forma de un Estado en general, “es decir, el Estado *en la idea*, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad” (DD, 6, p. 313; trad. modificada). Y, por poner un tercer ejemplo, a veces Kant simplemente requiere que “la máxima autoridad sea justa” (1991, p. 46).

Todo esto parece ser prueba textual más que suficiente para el postulado de la aproximación. Aun así, sigue pendiente la cuestión de cómo entender este postulado. Mi tesis final es que debe entenderse como una expresión de la pretensión de corrección que necesariamente erige el derecho (Alexy, 2002). Ripstein sostiene “que una condición legítima no pierde su pretensión de ser legítima simplemente porque se aprueben leyes injustas o incluso opresivas” (2009, p. 335). Creo que la pretensión de ser legítima puede entenderse aquí como una pretensión de corrección, la cual comprende tanto la dimensión real como la dimensión ideal.

Ahora podemos completar el argumento. Si es correcto, entonces Kant es un no-positivista incluyente.

Referencias

- Alexy, R. (2002). *The Argument from Injustice. A Reply to Legal Positivism*. Clarendon Press.
- Alexy, R. (2005). Ralf Dreiers Interpretation der Kantischen Rechtsdefinition. En R. Alexy (Ed.), *Integratives Verstehen. Zur Rechtsphilosophie Ralf Dreiers* (pp. 95–109). Mohr Siebeck.
- Alexy, R. (2006). Kants Begriff des praktischen Gesetzes. In O. Behrends (Ed.), *Der biblische Gesetzesbegriff (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse)* (pp. 197–216). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Alexy, R. (2008a). A Defence of Radbruch’s Formula. In M. D. A. Freeman (Ed.), *Lloyd’s Introduction to Jurisprudence* (pp. 426–443). Sweet & Maxwell and Thomson Reuters.
- Alexy, R. (2008b). On the Concept and the Nature of Law. *Ratio Juris*, 21(3), 281–299.

- Alexy, R. (2010). The Dual Nature of Law. *Ratio Juris*, 23(2), 167–182.
- Alexy, R. (2012). Law, Morality, and the Existence of Human Rights. *Ratio Juris*, 25(1), 2–14.
- Alexy, R. (2015). Legal Certainty and Correctness. *Ratio Juris*, 28(4), 441–451.
- Alexy, R. (2017). The Ideal Dimension of Law. In G. Duke and R. P. George (Eds.), *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence* (pp. 314–341). Cambridge University Press.
- Alexy, R. (2019). Kant's Non-Positivist Concept of Law. *Kantian Review*, 24(4), 497–512.
- Beylerveld, D. y Brownsword, R. (2001.) *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*. Oxford University Press.
- Coleman, J. (2001). *The Practice of Principle: In Defence of a Pragmatist Approach to Legal Theory*. Oxford University Press.
- Gardner, J. (2001). Legal Positivism: 5½ Myths. *American Journal of Jurisprudence*, 46(1), 199–227.
- Kant, I. (1991). *Political Writings*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996). *Practical Philosophy*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (1997). *Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Kant, I. (2013a). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Kant, I. (2013b). *Una respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Alianza.
- Radbruch, G. (2006). Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law (1946). *Oxford Journal of Legal Studies*, 26(1), 1–15.
- Raz, J. (2003). About Morality and the Nature of Law. *American Journal of Jurisprudence*, 48(1), 1–15.
- Raz, J. (2009). *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*. Oxford University Press.
- Ripstein, A. (2009) *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*. Harvard University Press.

San Agustín (2006). *De libero arbitrio. Der freie Wille*. Schöningh.

Stone, M. J. (2017). Kant's Apparent Positivism. In S. Kisilevsky and M. J. Stone (Eds.), *Freedom and Force: Essays on Kant's Legal Philosophy* (pp. 165–180). Hart Publishing.

Waldron, J. (1996). Kant's Legal Positivism. *Harvard Law Review*, 109(7), 1535–1566.

Recibido: 09/01/2024

Aceptado: 19/05/2024



Recensiones

Reseña de Luis Placencia: *Handlung und praktisches Urteil bei Kant. Eine historische und systematische Untersuchung zu Kants Konzeption des absichtlichen Handelns und ihren urteilstheoretischen Voraussetzungen*, Friburgo/Múnich, Karl Alber, 2019, 309 pp. ISBN: 978-3-495-48924-6

JOSÉ M. TORRALBA¹

Esta obra, basada en la tesis doctoral que el autor realizó en la Universidad de Halle-Wittenberg bajo la dirección de Rainer Enskat, ofrece un estudio original y riguroso sobre uno de los principales conceptos de la filosofía práctica, el de acción intencional, en uno de los autores fundamentales de la historia del pensamiento. Se trata de una investigación interpretativa, que aclara nociones centrales en la ética kantiana (como imperativo o máxima), pero también netamente filosófica, pues ofrece una lectura de Kant *sub specie veritatis*. Placencia aúna la erudición propia del especialista con el interés por determinar el rendimiento filosófico de lo estudiado, más allá de la comprensión de Kant.

El libro tiene cuatro capítulos. El primero justifica el ‘método reconstructivo’ que se emplea, por el que resultaría legítimo responder con los textos de Kant preguntas que él mismo nunca formuló. En el segundo se formula la hipótesis de la investigación: la concepción kantiana del actuar humano no es ‘causalista’ (en el sentido de Davidson), a pesar de que así lo han entendido la gran mayoría de intérpretes. El argumento de Placencia se basa en que la filosofía de Kant es, ante todo, una teoría del juicio. Por ello, dedica los capítulos tercero y cuarto a las dos formas de juicio práctico: imperativos y máximas.

Aunque ya en Aristóteles encontramos un tratamiento sistemático del actuar humano, es cierto que hasta mediados del siglo XX no se consideró la teoría de la acción como una disciplina filosófica específica. Por eso, Placencia no pretende ofrecer “la teoría de la acción de Kant” (no hay tal cosa

¹ Universidad de Navarra. Contacto: jmtorralba@unav.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7522-5568>.

en sus obras), sino responder preguntas de esta disciplina contemporánea a partir de los textos kantianos (Placencia, 2019, p. 64).

Placencia considera que, tal y como la conocemos hoy en día, la filosofía es una actividad no sólo “capaz de [desarrollarse con] textos [textfähig], sino también necesitada de textos [textbedürftig]” (2019, p. 52). La cuestión es qué función cumplen. Por ejemplo, Brandt considera que cualquier interpretación que diga algo que “no está en el texto” sería subjetiva y, por lo tanto, arbitraria (Placencia, 2019, pp. 24–25). Sin embargo, la lectura de Kant que hace Placencia, aunque sería ‘subjetiva’ en ese sentido, no es en absoluto arbitraria. Como bien se explica en el libro, “los textos son objetos invariables, pero el sentido de los textos no puede considerarse aclarado de una vez por todas ni es independiente de las preguntas que los lectores planteamos al texto” (Placencia, 2019, p. 63). Placencia reconoce la parte de razón que tienen denuncias, como las de Schönecker, sobre el “olvido del texto” en la actual *Kant-Forschung* (2019, p. 59). Sin embargo, las considera “exageradas” (2019, p. 60), porque la diversidad de interpretaciones sería un signo de la vitalidad del pensamiento kantiano. Lo que nunca debería faltar en los intérpretes es el cultivo de la historia de la filosofía, pues ejerce como “instancia de corrección y control de la filosofía, en tanto que nos advierte sobre nuestros prejuicios o sirve de confirmación de nuestras ideas e hipótesis” (Placencia, 2019, p. 54).

El segundo capítulo presenta lo que Placencia considera como el error fundacional en los estudios acerca de la acción en Kant: la identificación entre acción [*Handlung*] y efecto [*Wirkung*]. El origen estaría en el siempre citado artículo de 1986 de Gerhardt, que se centra en esta afirmación de Kant: “La acción implica ya una relación del sujeto de la causalidad con el efecto” [“Handlung bedeutet schon das Verhältnis der Kausalität zur Wirkung”] (*KrV*, A205/B250). Posteriormente, Willaschek habría dado un paso más al describir la “teoría de la acción de Kant” como causalista en el sentido de Davidson (Placencia, 2019, p. 107). Ambas tesis son criticadas en este libro.

Sobre la primera, Placencia argumenta que “la característica central de una acción es [...] que se corresponde con una *máxima*. Ahora bien, sólo hay máximas allí donde el sujeto puede darse un principio de su acción” (2019, p. 79). Lo definitorio de la acción no sería el cambio que se introduce en el mundo por una capacidad causal, sino la referencia al propio sujeto y al modo en que se configura por medio de ella.

Acerca de la segunda, muestra que considerar “causalista” a Kant requeriría comprometerle con la concepción reduccionista de Davidson: la acción es un concepto compuesto de dos elementos (la “racionalización” y la “causalidad”), lógicamente independientes entre sí (Placencia, 2019, pp. 99–101). Si se preguntara a Kant acerca de si las intenciones son razones o causas del actuar, respondería que “ambas” (Placencia, 2019, p. 110), porque su concepto de causalidad no se reduce al de la relación nomológica entre dos sucesos, como sucede en Davidson.

El segundo capítulo termina con un elemento decisivo para el argumento de Placencia. Siguiendo la interpretación de Wieland, aclara que la noción de juicio es para Kant “operacional” (2019, p. 118): consiste en una acción y no en el resultado de ésta (una proposición). Se formula aquí la idea central del libro: si la filosofía kantiana es fundamentalmente una teoría del juicio, su aportación a la filosofía práctica (y, por tanto, a la concepción de la acción intencional) habrá que buscarla en los juicios prácticos. Estos adoptan dos formas: imperativos y máximas.

El tercer capítulo analiza los imperativos —centrándose en los hipotéticos— y el concepto de voluntad como razón práctica. Placencia introduce la fructífera distinción entre imperativo en sentido “gramatical” (el del lenguaje ordinario) y en sentido “kantiano” (tal y como se emplea en sus obras) (2019, p. 139). A diferencia de formas verbales como “¡Levántate!”, los imperativos “kantianos” presuponen “un destinatario, que es constreñido [*genötigt*] racionalmente, a hacer o evitar hacer algo” (Placencia, 2019, p. 149). Esta distinción permite, por ejemplo, sacar los imperativos del ámbito de la lógica deóntica, pues no son proposiciones en sentido estricto, sino “actos” de la razón; y a no identificar la necesidad práctica con la normatividad o constricción [*Nötigung*] (Placencia, 2019, p. 146), pues esta última sólo aparece cuando nos encontramos en un contexto de “primera persona”, es decir, en la perspectiva del agente. Además, una de las principales tesis del capítulo es que “imperativo” se dice de muchas maneras. En Kant tendría, al menos, dos estructuras: un “juicio normativo”, que prescribe una acción, y un “juicio sobre la relación entre medios y fines” que determina la necesidad práctica de una acción (Placencia, 2019, p. 164).

Este tercer capítulo contiene una de las aportaciones más valiosas del libro: la interpretación del pasaje de *GMS*, AA 04: 412, donde Kant define la voluntad como la capacidad exclusiva de los seres racionales de actuar

[*handeln*] por la *representación* de leyes (es decir, por principios), a diferencia de las cosas de la naturaleza que simplemente actúan [*wirken*] según determinan las leyes. Analiza con detalle las seis posibles interpretaciones sobre cómo entender ‘principios’ en ese pasaje crucial: leyes morales, leyes naturales, imperativos, máximas, principios objetivos, y principios objetivos y/o principios subjetivos. Concluye que sólo la última puede ser correcta, porque “es suficientemente amplia para dar cuenta tanto de la voluntad santa como de la humana y ofrece espacio para la derivación de los conceptos de imperativos categóricos e hipotéticos” (Placencia, 2019, p. 198).

También sirve este pasaje para retomar su crítica a la interpretación causalista de Kant. El hecho de que, en el pasaje mencionado, emplee dos términos distintos [*wirken/handeln*] para referirse a cada ámbito del actuar (el natural y el libre) podría ser una indicación a favor de la tesis de Placencia. Pero, por oportuna y relevante que sea esta formulación, reconoce el autor que no es suficiente, ya que en otros textos kantianos no se mantiene la distinción. De todos modos, considera que, al margen de la terminología, si no hubiera una distinción conceptual entre esferas del actuar, las acciones humanas serían para Kant simplemente “efectos” que ciertas sustancias —los seres humanos— causan en el mundo (Placencia, 2019, p. 187). Serían simplemente una subespecie de la causalidad natural y se perdería así lo específico del actuar humano, como la intencionalidad. La acción humana, en cuanto que es libre, se sitúa en la esfera de la espontaneidad, que “no necesariamente está vinculada con el concepto de efecto [*Wirkung*]” (Placencia, 2019, p. 187).

A estas razones añade otra, que desarrolla en el capítulo cuarto: toda acción se realiza según máximas. Esta cuestión me servirá para referirme al principal —y, probablemente, único— punto débil que he encontrado en el libro. Placencia se sirve de dos conceptos de Anscombe para aclarar la relación entre máximas y acciones. Primero, las máximas permiten explicar que toda acción es intencional ‘bajo una descripción’. Y, segundo, las máximas desempeñan una función similar a la del ‘conocimiento práctico’ (el conocimiento que el agente tiene de sus intenciones), en el sentido de que serían causa de lo que conocen o, en otras palabras, principios prácticos para la determinación de la voluntad. Esta relación entre Anscombe y Kant queda

bien justificada y resulta muy provechosa, probablemente por la raíz aristotélica de los conceptos anscombianos.

Sin embargo, no puede olvidarse que, en pasajes decisivos de su filosofía práctica, Kant emplea conceptos ‘causales’ para explicar la acción y su relación con la voluntad. Así lo recuerda Placencia al comentar *KpV*, AA 05: 9, 20, donde se presenta la voluntad como la capacidad de ser causa de la realidad [*Wirklichkeit*] de los objetos de sus representaciones, y a los imperativos (en función de si son hipotéticos o categóricos) como capaces de determinar la causalidad del ser racional con respecto al efecto [*Wirkung*] o simplemente con respecto a la determinación [*Bestimmung*] de la voluntad (con independencia de los efectos de tal determinación). Esto no le comprometería con una postura “causalista” (o reductiva de la acción humana), sino que simplemente daría cuenta de que “cada acción también incluye la efectividad causal del agente. Pues quien actúa desencadena cambios en el mundo” (Placencia, 2019, p. 258). Pero esos cambios no son lo esencial de la acción. La tesis de Placencia es que “el rasgo decisivo de las acciones intencionales es más bien que se realizan según máximas” (Placencia, 2019, p. 258). Incluso la causalidad de la voluntad en la determinación de la voluntad [*Willensbestimmung*] no debería interpretarse como una relación de causa-efecto, sino más bien como la “configuración” de la voluntad por la razón (Placencia, 2019, p. 259).

Aunque considero correcta esta interpretación, me gustaría realizar dos comentarios críticos. En primer lugar, sobre el orden de la exposición en el libro. Diría que prestar más atención a *GMS* que a *KpV*, como hace el autor, no ayuda en la discusión sobre el ‘causalismo’ de Kant. Probablemente su argumento hubiera funcionado mejor si los pasajes recién mencionados de *KpV* se hubieran comentado desde el comienzo y no ya en el final del libro. Es innegable que Kant concibe la libertad como una forma de causalidad y, por tanto, resulta forzado negar que las acciones deban entenderse como el efecto de una causa. La cuestión decisiva es qué se entiende aquí por ‘efecto’. Parece claro que tiene un doble sentido: el de la dimensión ‘productiva’ de la acción, que modifica el mundo, y el de la dimensión autoconfiguradora del agente, que resulta en la determinación de la voluntad. Placencia da adecuada cuenta de ambos, pero llevado quizá por su hipótesis de partida (contra el causalismo) no considera la posibilidad de que la autoconfiguración del agente pueda explicarse en términos causales, como todo indica que hace

Kant (y, por lo demás, también Anscombe al definir el conocimiento práctico como causa de lo que conoce). Ni tampoco parece considerar la explicación más sencilla (y por ello, en principio, preferible) de que Kant no consigue explicar mejor lo específico del actuar humano porque su utillaje conceptual está condicionado por la tradición racionalista. Precisamente por este motivo resultan tan oportunas interpretaciones ‘reconstructivas’ como la que realiza Placencia. Lo que le faltaría, en mi opinión, es admitir que la reconstrucción resulta necesaria no sólo porque Kant no se planteó las preguntas de la teoría de la acción contemporánea, sino también porque necesitaba refinar sus conceptos. Una importante tarea que, precisamente, se realiza en este libro.

La segunda cuestión que echo en falta en la exposición de Placencia es la pregunta por la relación entre las dos dimensiones del actuar humano: la determinación de la voluntad y su efecto en el mundo. Si el objetivo del libro es aclarar la naturaleza de la acción intencional, faltaría una explicación de cómo se relacionan ambas dimensiones. En mi opinión, este es un punto crítico en el planteamiento kantiano. Mientras que en la tradición aristotélica (y en autores como Anscombe) hay unidad y continuidad entre ambas dimensiones, la división kantiana entre la esfera de la naturaleza y la de la libertad parece introducir una cierta discontinuidad entre la determinación de la voluntad y sus efectos. Al menos, el propio Kant lo considera un reto filosófico (el *Kluft* de *KU* y, también, de *EE*). La razón es que cada esfera está regida por legalidades distintas. Sin duda, no se trata de ‘realidades’ independientes, pues el efecto en el mundo se sigue de la determinación de la voluntad, pero tampoco resulta del todo claro cómo se relacionan y de qué manera se explica su unidad.

Desde luego, es un error reducir lo esencial de la acción a sus efectos (como hace el causalismo), pero el modo de evitarlo quizá no pase necesariamente por excluir toda explicación del actuar humano en términos causales. Placencia no parece aceptar la posibilidad de una tercera vía que, en mi opinión, sería la más propia de Kant: entender el actuar humano como un tipo de causalidad que consiste, de modo esencial, en configurar formalmente la voluntad (y, por tanto, las acciones que en ella se originan). Me parece que es la idea que se encuentra en un lugar sistemático central de la *KpV*, dedicado a las categorías de la libertad, de las que se dice: “producen la realidad [*Wirklichkeit*] de aquello a que se refieren (la disposición de la voluntad [*Willensgesinnung*])” (*KpV*, AA 05: 66).

Hay otras cuestiones relevantes —y muy valiosas— que no puedo tratar aquí por motivos de espacio. Una de las principales es el modo en que Placencia se sirve del concepto de silogismo práctico para explicar la naturaleza de los imperativos y las máximas, especialmente en el capítulo cuarto. Consigue demostrar que Kant, aunque apenas haga referencias explícitas a ese concepto, está operando bajo su lógica. También habría que destacar la cuestión con la que cierra el libro: las máximas de segundo orden (o *Gesinnungen*). Las máximas de primer orden desempeñan la función de premisa mayor del silogismo. A su vez, ellas dependen de las de segundo orden, que determinan la ‘dirección’ de la vida práctica del sujeto y, por tanto, qué máximas de primer orden se adoptarán [*aufserlegen*]. Esta estructura pone de manifiesto que el agente, al actuar, “se autointerpreta” (Placencia, 2019, p. 274), es decir, define el tipo de persona que desea ser. En otras palabras, el querer tiene un “momento autorreferencial” (Placencia, 2019, p. 275). Se abre así el espacio del punto de vista práctico o moral, que resulta imprescindible para analizar la naturaleza propia del actuar humano intencional.

En definitiva, nos encontramos ante una obra del máximo interés tanto para quienes se dedican a la filosofía práctica kantiana como a la teoría de la acción. Se agradece el rigor argumentativo del texto, que sigue una clara secuencia lógica. Quizá su principal mérito sea haber mostrado la fecundidad de Kant para los estudios contemporáneos sobre la acción humana, especialmente cuando se busca un modelo no-reductivo. Decía Kant que no se puede aprender filosofía, pero sí a filosofar. Desde luego, este libro hace justicia a esa idea. Ofrece un excelente ejercicio filosófico, que mantiene al lector en tensión intelectual de principio a fin.

Recibido: 26/03/2024

Aceptado: 05/04/2024

Reseña de Joaquín Jareño Alarcón: *Historia de la Filosofía Moderna*, Madrid, BAC, 2023, 333 pp. ISBN: 978-84-220-2307-4

JOSÉ ANTONIO GARCÍA LORENTE¹

Siempre es razón para congratularse la publicación de una nueva ‘Historia de la Filosofía’, a pesar de que la relación de textos de esta índole pueda parecer extensa. Pero, sin menoscabo de lo que en cuanto tal escribieron los pensadores de una determinada época, los tiempos contemporáneos en los que se reflexiona sobre ello siempre arrojan nueva luz en los matices y la interpretación de los hitos históricos de la filosofía. Además, plantearse hacer una ‘Historia de la Filosofía’ —tenga esta el alcance que tenga— es, sin duda alguna, un reto tan formidable como complejo.

Esta complejidad se manifiesta primeramente en el *sesgo* que se le quiera dar al trabajo. Entendamos esto como la clave del esfuerzo interpretativo no sólo para destacar a unos autores sobre otros, sino igualmente para encontrar una línea argumental que descubra la lógica que transita todo el período seleccionado. Y escribir una ‘Filosofía Moderna’ es un objetivo muy delicado en este sentido.

Precisamente la obra que aquí reseñamos tiene entre otras virtudes la honestidad de su planteamiento justo al comienzo de relatarse. Quizás la cautela que en el principio se expresa pueda comprenderse como una suerte de extensa fórmula para captar la benevolencia del lector, disculpando un presunto conflicto con sesgos interpretativos de distinto cariz. Pero la “Introducción” se muestra como una exigencia tan bien construida como clarificadora justo antes de empezar la lectura del libro. La dificultad para seleccionar autores se confronta con el problema de determinar a qué llamamos ‘Modernidad’, o ‘moderno’, lo que nos plantea la cuestión de cómo definir la propia idea de ‘Filosofía Moderna’. En los términos en los que discuten los historiadores se refleja la necesidad de interpretar. Necesidad

¹ Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia. Contacto: garcia-lorente@um.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2519-9194>.

que, no obstante, no impide que se alcancen acuerdos más o menos permanentes y de alto consenso.

De ahí que en este caso se proceda significativamente a comenzar el elenco de pensadores con Giovanni Pico, terminándolo de manera bastante consecuente con Hegel. ¿Qué camino es el que se permite recorrer entre ambos autores? Tengamos en mente primero que un intelectual como el italiano ha sido reivindicado a modo de precursor del actual proyecto *transhumanista* (Bostrom, 2011) en tanto que en su célebre *Oratio* reivindicaba una apertura radical de la naturaleza humana, cuya libertad le permitía llevar a moldear su propio ser con una demanda de originalidad incluso llamativa para la época.

Pero a pesar del trasfondo y el entorno cristiano en y desde el que escribe Pico, el alcance de sus propósitos en realidad da pie a una progresiva consolidación del antropocentrismo tan caro al humanismo renacentista, que se proyectará en la idea de ‘progreso’ merced a los logros y conquistas de la Revolución Científica, plasmada en el itinerario que lleva desde Copérnico a Newton. Precisamente es la etapa a la que denominamos ‘ilustrada’ la que expresa de modo más, digamos, ‘programático’, estas aspiraciones de predominio de una razón que pasará del mero conocimiento teórico a las conquistas materiales y sociales a las que esperanzadamente apunta Condorcet.

Es este mismo convencimiento el que perdura en la actualidad dentro del debate sobre las aspiraciones trans- y post-humanistas, toda vez que en el trasunto del pensamiento moderno se reafirman en dialéctica oposición la reivindicación de la autonomía y libertad humanas, con una profunda convicción sobre la interpretación mecanicista y materialista de la realidad, que incluye al propio ser humano. La pregunta no es solamente dónde queda la libertad, sino —y con más fuerza expresiva— la cuestión de que en qué consiste realmente la “dignidad” del hombre si este puede ser ‘explotado’ cuando no hay criterios objetivos más allá de la convicción utilitarista de la moral.

Esta discusión de fondo no puede comprenderse sino a la luz de lo que de una manera decisiva ha discutido Descartes, auténtico ‘padre’² del

² Aunque tampoco deberíamos separarlo totalmente de Francis Bacon, a pesar de que ambos pertenezcan a tradiciones bien diferentes.

pensamiento moderno, cuando trató el problema de la *sustancia*. En la concepción cartesiana se comprenden tres tipos de sustancias, cada una de las cuales con sus características y atribuciones particulares. Pero es la distinción *res cogitans-res extensa* la que va a perdurar provocando tras de sí la reacción de una egregia nómina de pensadores, que van desde Hobbes, Spinoza o Leibniz, hasta el mismo Locke, pero también Berkeley o Hume, prolongándose hasta sus epígonos en el Idealismo Alemán, donde se yerguen imponentes las figuras de Kant, un gigante en la historia del pensamiento que ha brillado de manera singular, y de Hegel. Problemática —diríamos— en un cierto modo inconclusa, pues llega hasta la *última* filosofía de Ludwig Wittgenstein.³ Precisamente en debate con Descartes, analizará Wittgenstein los conceptos psicológicos; discusión que girará en torno a la idea de ‘yo’, y el valor público de lo que entendemos como ‘autopercepción’ o ‘conocimiento interno’.

Pero las virtualidades del texto que aquí nos ocupa son numerosas. De manera clara, erudita y ágil nos hace transitar por el realismo político maquiaveliano, que ha provocado un *cambio de guardia* en la concepción de los usos políticos duradera hasta el presente. En este terreno también se analiza la idea de ‘contrato’ como punto de unión entre autores pertenecientes a tradiciones distintas, lo que nos permite aclarar esa conexión desde la que podemos percibir cómo ha crecido nuestro modelo moderno de sociedad, comprometido con los derechos y garantías que han permitido configurar el actual concepto de Estado. Por un lado, encontramos así el carácter pragmático de la filosofía maquiaveliana, al que podemos conectar con la mirada descarnada de un Hobbes cuyo horizonte antropológico es particularmente oscuro, frente al cual no cabe otra opción que conformar un poder particularmente fuerte, y cuya arbitrariedad es —curiosamente— fundamento de una singular concepción de la justicia. Pero en ambos casos se persigue evitar la disolución del cuerpo social, finalidad que ilumina tanto como justifica la acción política.

Por otro, está la reflexión ilustrada en la que se enmarcará el constitucionalismo moderno, las Declaraciones de derechos, y —algo que resulta obvio y programático en Montesquieu— la división de poderes, discutida en algunos contextos institucionales actuales. Un Hegel tan ‘imperial’ —por usar la llamativa calificación de Ortega— como oscuro va a

³ Autor con el que Roger Scruton termina su *Breve Historia de la Filosofía Moderna* (2020).

llevar a su culmen la dimensión metafísica de los conceptos políticos, en unos términos que hasta hoy —y quizás por su dificultad explícita— han seguido promoviendo interpretaciones y debates que —hay que reconocerlo— han quedado tamizados parcialmente por la influyente tradición anglosajona contemporánea.

Como *pero* que ponerle al trabajo que estamos presentando, quizás hubiera que poner las dificultades para acotar con precisión el alcance de la obra a la hora de seleccionar autores. Esta inevitable limitación hace que se puedan echar en falta algunos filósofos, que cada uno dejará inevitablemente a su subjetiva consideración. Pero, en cualquier caso, no emborrona el carácter hercúleo del trabajo realizado, que coloca al texto como una monografía de referencia inexcusable para conocer una etapa de la historia de la filosofía de cuya enjundia todavía hoy nos estamos alimentando. Es de agradecer, pues, que libros así aparezcan periódicamente para actualizar y relanzar el debate sobre ideas y pesadores de tanta importancia en la construcción de nuestro mundo contemporáneo.

Finalmente, me parece que es una muy buena noticia que salga a luz un texto como este. El autor ha realizado un esfuerzo enorme para sacar a la luz las bases que han forjado eso que se ha llamado como ‘Historia de la Filosofía Moderna’, con la intención de mostrar los presupuestos modernos que han forjado nuestro presente. La prestigiosa editorial BAC ha confiado este trabajo a una persona que ha conseguido un texto muy completo y que pone de manifiesto que cada sistema, como cada época, aspira a conocer la verdad sobre la realidad y sobre el hombre.

Referencias

- Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de Razón Técnica*, 14, 157–191.
- Scruton, R. (2020). *Breve Historia de la Filosofía Moderna*. Ariel.

Recibido: 13/12/2023

Aceptado: 12/01/2024

**Reseña de Leslie Stevenson: *Animals, Humans, and Kant*,
Valencia, Tirant Humanidades, 2023, 159 pp. ISBN: 978-84-
19632-13-5**

PEDRO JOSÉ GRANDE SÁNCHEZ¹

La colección Cartografías Filosóficas, recientemente inaugurada por la editorial Tirant Humanidades, se consolida con la publicación de su tercer título, abriéndose paso como una referencia indispensable para los estudiosos de la historia de la filosofía. Esta serie, que se distingue por su dedicación a explorar los intrincados problemas de la modernidad y la filosofía contemporánea, ha sido concebida y llevada a cabo por el grupo de investigación Kant-València de la Universidad de Valencia.

El volumen que inauguró esta ambiciosa serie lleva por título *Los años trepidantes de la filosofía. Estudios en torno a la filosofía clásica alemana (Die aufregenden Jahre der Philosophie)*, un homenaje bilingüe (castellano y alemán) dedicado al profesor Jacinto Rivera de Rosales por su contribución a este ámbito de la filosofía. Le siguió *Estudios acerca de la filosofía del derecho de Kant*, de Julius Ebbinghaus, que ofrece una meticulosa exploración de las implicaciones de la filosofía kantiana para el derecho, disponible en castellano.

El más reciente aporte a esta colección es *Animals, Humans, and Kant*, obra del distinguido filósofo británico Leslie Stevenson, quien es ampliamente reconocido por su influyente libro *Seven Theories of Human Nature*. Stevenson ha dedicado gran parte de su carrera académica al examen de temas fundamentales relacionados con la antropología filosófica, la ética, y diversos aspectos de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la ciencia. En *Animals, Humans, and Kant*, Stevenson nos ofrece una profunda reflexión sobre tres cuestiones esenciales de filosofía de la mente: la percepción, la acción y la emoción, pero vista a través de la lente de la filosofía kantiana.

¹ Universidad Complutense de Madrid. Contacto: pgrand01@ucm.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6592-857X>.

Este libro no sólo enriquece el diálogo contemporáneo en torno a la filosofía de Kant y su aplicabilidad a los debates éticos actuales sobre la relación entre humanos y animales, sino que también se destaca por integrar con maestría una diversidad de perspectivas filosóficas. Stevenson, con su característico rigor intelectual, pragmatismo y pluralidad, logra articular una visión armónica dentro de la filosofía de la mente sobre las diferencias y similitudes existentes entre los seres humanos y los animales, enfocándose en cómo estas diferencias se manifiestan en la percepción, la acción y la emoción. Las reflexiones de Stevenson dialogan con la psicología y la etología, pero, sobre todo, establecen un puente con los fundamentos filosóficos de Immanuel Kant. El autor no pretende hacer un trabajo de erudición, pero su examen detallado contribuye a mejorar la comprensión de la naturaleza humana.

Con una escritura ágil y utilizando ejemplos sacados de la vida real, el libro despliega ideas de gran complejidad, pero expuestas de un modo claro y directo. Stevenson conecta con la vida cotidiana y prescinde de tecnicismos superfluos. Esta elección abre las puertas no sólo a los lectores ya versados en la filosofía de Kant, sino también a un amplio espectro de público culto que muestra interés por estos temas.

Stevenson toma como inspiración el libro *Origins of Objectivity* (2010) de Tyler Burge, dedicado a la filosofía y psicología de la percepción, en el que establece la distinción entre ‘registro sensorial’, ‘representación perceptiva’ y ‘juicio perceptivo’. De este modo, el autor aplica las distinciones kantianas entre sensación, intuiciones y conceptos a la *percepción* en la primera parte; sugiere aplicaciones análogas de estas distinciones a la *acción*, distinguiendo así entre ‘actividad’, ‘agencia’ y ‘acción’; y a la *emoción*, en la segunda parte del libro, distinguiendo así entre ‘impulsos’, ‘afectos’ y ‘emociones’, aunque de manera mucho más esquemática.

Los capítulos 2, 3 y 4 estudian la filosofía de la percepción de Kant a la luz de la triple distinción establecida en el capítulo primero. En el segundo capítulo dedicado a la interpretación kantiana de la percepción, Stevenson ofrece un análisis exhaustivo que entrelaza perspectivas filosóficas con indagaciones científico-cognitivas, presentando una revisión crítica de la distinción kantiana entre percepciones conceptualizadas y no conceptualizadas. El autor expone meticulosamente cómo Immanuel Kant

aborda la compleja relación entre sensibilidad y entendimiento, destacando el papel esencial de la imaginación en el proceso cognitivo. Su propuesta se dirige a presentar un riguroso debate sobre la naturaleza de los postulados de Kant, cuestionando si estos deben ser interpretados desde un prisma psicológico empírico o, por el contrario, filosófico *a priori*.

Resulta especialmente interesante el enfoque que tiene el autor de interpretar a Kant como un precursor de las concepciones modernas del procesamiento mental. Hecho que puede comprobarse con la distinción que hace entre el análisis conceptual *a priori* y la investigación empírica, ilustrada con la referencia al trabajo de David Marr sobre la diferenciación entre software y hardware cerebral. Asimismo, Stevenson también cuestiona interpretaciones de especialistas como la de L. Falkenstein respecto a la percepción consciente basada en estímulos fisiológicos. También introduce propuestas como la de W. Waxman, quien ve en la imaginación kantiana un mecanismo fundamental para la percepción consciente, alejándose de la noción de los datos sensoriales como base del conocimiento empírico. Además, explora la función de la síntesis y la imaginación en la organización de la experiencia sensorial, proponiendo que la conciencia del mundo externo es el resultado de complejos procesos mentales internos más que de una recepción pasiva de impresiones. Otro de los elementos que aborda en este capítulo es el examen de la percepción no conceptual en los animales, subrayando cómo Kant vuelve de nuevo a anticipar debates contemporáneos sobre la cognición animal y la percepción sensorial. Hay, pues, valiosas contribuciones al entendimiento de la experiencia perceptiva más allá de los meros límites humanos.

En el tercer capítulo se examina la afirmación de Kant sobre la necesidad de conceptos para que las intuiciones sean significativas, argumentando que esto no descarta la posibilidad de percepciones no conceptualizadas, sino que, en realidad, sugiere una carencia de claridad y comprensión. Además, se aborda la cuestión de la conciencia en la percepción animal, destacando la dificultad de definir el concepto. Stevenson reconoce la complejidad del debate sobre la conciencia animal y subraya la necesidad de considerar varios niveles de percepción y comprensión. Por este motivo, decide profundizar en la noción de conciencia y síntesis en Kant, distinguiendo entre percepciones conscientes e inconscientes, y señalando la importancia de la síntesis en la unificación de la experiencia perceptiva.

Además, discute la evolución de las ideas de Kant sobre la síntesis, desde su formulación inicial hasta sus revisiones posteriores, subrayando la importancia de conceptos como la aprehensión en la intuición y el reconocimiento en el concepto. El autor se apoya en Waxman para seguir los análisis de la Deducción Transcendental de Kant. El resultado ofrece una interpretación muy sugestiva sobre la percepción y la mente, en la que se destaca la complejidad y la interrelación de los procesos cognitivos involucrados en la experiencia fenoménica.

En el siguiente capítulo aborda la relación entre la percepción y la comprensión del espacio y el tiempo, explorando los diferentes niveles de desarrollo y conceptualización en humanos y animales. Stevenson distingue entre el registro sensorial y la representación perceptiva, mostrando cómo incluso organismos simples como, por ejemplo, las bacterias, muestran sensibilidad a las relaciones espaciales sin una representación perceptiva completa. También pone ejemplos con casos de percepciones no conceptualizadas en artrópodos y otros animales. Por otro lado, examina la percepción espacial a través del desarrollo de conceptos espaciales expresables en el lenguaje, desde la comprensión de frases simples hasta la capacidad de describir rutas sin estar en el lugar presente. Stevenson también analiza conceptos geométricos y la representación del espacio como un todo, incluyendo reflexiones sobre su concepción cósmica. El autor muestra cómo los seres humanos y los animales perciben y comprenden el espacio y el tiempo, destacando la interacción entre la percepción sensorial, la conceptualización y el uso del lenguaje para expresar relaciones espacio-temporales.

El quinto capítulo ofrece una síntesis de los debates presentados en los capítulos anteriores, resumiendo las conclusiones alcanzadas sobre la percepción y su relación con la realidad en el marco de la filosofía de Kant. Stevenson destaca siete conclusiones fundamentales, que incluyen la perspectiva encarnada de toda percepción, la distinción entre percepción no conceptualizada y conceptualizada, y la conciencia consciente como producto de un procesamiento preconceptual inconsciente. Además, enfatiza que la percepción no implica una representación total del espacio y el tiempo, sino más bien una representación de objetos, características o estados de cosas particulares en regiones espaciales y tiempos específicos. La discusión se centra en la interpretación austera de P. F. Strawson, que reconoce la

limitación del conocimiento humano a través de la percepción y la conceptualización, pero rechaza la afirmación idealista trascendental de Kant sobre los objetos de que son solo representaciones de la mente humana. El autor sugiere que Kant podría haberse deslizado hacia un idealismo empírico en algunas ocasiones, aunque argumenta en contra de esta interpretación. Por último, reflexiona sobre las implicaciones de las categorías fundamentales de Kant, como la ‘representación’ y la ‘cosa en sí’, concluyendo que la filosofía kantiana deja abiertas preguntas fundamentales sobre la naturaleza de la percepción y la realidad.

El capítulo sexto, que abre la segunda parte del libro, estudia la filosofía de la acción de Kant a la luz de las distinciones establecidas en el capítulo anterior. Stevenson se basa en el trabajo interdisciplinario de Tyler Burge para examinar el comportamiento de diversas criaturas y propone el uso de los términos ‘actividad’, ‘agencia’ y ‘acción’. De este modo, aborda el estudio de la actividad animal distinguiendo entre el movimiento propio y el registro sensorial. También discute cómo algunos organismos simples muestran actividades auto-impulsadas, como las amebas, lo cual le lleva a introducir el término ‘orientación’ para describir cómo los organismos toman una posición o dirección en relación con su entorno. El autor explora la línea borrosa entre la actividad basada en estímulos sensoriales y la agencia guiada por la representación perceptiva, utilizando ejemplos de comportamiento como el cortejo en las aves y las interacciones entre padres e hijos en el reino animal. En este sentido, subraya que la agencia perceptiva está ampliamente extendida en el reino animal, desde los leones que cazan hasta las arañas que saltan sobre sus presas. Otras cuestiones analizadas son el lenguaje animal y las vocalizaciones comunicativas que emiten algunas criaturas; la fabricación de herramientas como, por ejemplo, hacen los chimpancés y ciertas especies de cuervos. Sobre esta cuestión, cabe destacar la comparativa que lleva a cabo entre Aristóteles y etólogos modernos como Nikolaas Tinbergen. El resultado muestra la importancia de entender el comportamiento animal desde múltiples perspectivas para obtener una comprensión completa de su diversidad y complejidad.

En el siguiente capítulo se ofrece un análisis detallado del pensamiento de Immanuel Kant sobre la acción humana, especialmente en relación con la libertad de elección y la formación de máximas entendidas como principios prácticos. En primer lugar, se destaca el interés de Kant por

el estudio de todas las formas de vida, incluyendo la de los organismos más simples. Stevenson expone la distinción que hace Kant entre la agencia animal, basada en percepciones y deseos, y las acciones humanas, que están guiadas por el juicio y la razón. Este asunto le lleva a discutir sobre si esta distinción es tan clara como Kant pareció haber asumido en su pensamiento, sobre todo, si consideramos la influencia de los factores externos y/o estados internos en nuestras acciones. El autor cuestiona si la concepción de libertad de elección en Kant, incluida su idea de 'libertad práctica', puede aplicarse en todos los casos de la acción humana. También reflexiona sobre si realmente pueden comprometerse todas las acciones humanas con una máxima, es decir, con un principio práctico que pueda guiarnos. Para analizar este asunto confronta la tesis kantiana con la concepción sartreana de la libertad.

El capítulo octavo estudia la filosofía de los sentimientos de Kant a la luz de las distinciones del capítulo séptimo. Stevenson proporciona una amplia clasificación de los diferentes tipos de sentimientos y emociones que las personas pueden experimentar. En primer lugar, presenta diez categorías diferentes de sentimientos que van desde las sensaciones corporales hasta los sentimientos religiosos. Estas categorías incluyen estados físicos, emociones dirigidas hacia individuos o situaciones específicas, así como sentimientos morales y estéticos. El autor también plantea una distinción entre las emociones, que son estados conscientes y conceptualizados en humanos, y los afectos, que son estados de activación no conceptualizados en animales. Esta diferenciación busca clarificar la terminología y comprender mejor las experiencias mentales. Por otro lado, discute la ambigüedad en la interpretación de factores ambientales que afectan a un individuo, diferenciando entre la representación perceptiva de estos factores y los estímulos sensoriales sin representación. Stevenson menciona que muchas criaturas, incluidos los insectos, pueden responder a estímulos sensoriales sin una representación consciente de estos estímulos. Además, señala que los organismos incapaces de representación perceptiva, como las amebas, se guían principalmente por impulsos internos que promueven la actividad en respuesta a estímulos sensoriales o fisiología interna. Aunque carecen de sentimientos o emociones, estos organismos tienen impulsos internos que los llevan a su actividad característica.

Finalmente, Stevenson explora en el último capítulo la perspectiva de Kant sobre los sentimientos, especialmente en relación con los impulsos, los afectos, las pasiones y el sentimiento moral, así como su enfoque de la supremacía de la razón en la toma de decisiones morales y en la distinción fundamental entre la moralidad y la ética.

En definitiva, *Animals, Humans, and Kant* constituye una obra muy valiosa que demuestra cómo los interrogantes planteados por Kant siguen siendo vitales para entender nuestro lugar en el mundo natural y nuestras responsabilidades éticas, medioambientales y sociales. Este libro se suma a la colección Cartografías Filosóficas no sólo como un hito contemporáneo en el estudio de Kant, sino también como una fuente de inspiración para futuras investigaciones filosóficas que busquen comprender la relación entre los animales, los seres humanos y la moralidad.

Recibido: 30/03/2024

Aceptado: 05/04/2024



Normas para autores

Normas para autores

La revista publica trabajos redactados en lengua **castellana, alemana, francesa, inglesa, italiana y portuguesa** referidos a cualquiera de los ámbitos relativos a la filosofía kantiana o en los que la presencia de esta tenga una relevancia significativa. Exceptuadas las reseñas, las entrevistas, los informes, las convocatorias y los obituarios, todos los contenidos de la revista son sometidos a referato doble ciego. Luego de la admisión de las contribuciones por el equipo editorial de la revista, **el proceso de evaluación** demora entre 3 y 6 meses.

Las contribuciones deben ser originales y su extensión no podrá superar los **80.000 caracteres** con espacios. Las reseñas no excederán los **16.000 caracteres** con espacios.

Además de **artículos y reseñas**, la revista recibe propuestas de

- **Traducciones** al español de fuentes kantianas o en vínculo directo con su filosofía.
- **Traducciones** al español de artículos escritos en otros idiomas que sean de especial interés para la comunidad de estudios kantianos.
- Propuestas de **dossieres temáticos**.
- Propuestas de **discusiones** en torno a algún libro publicado para incluir en la sección “El autor y sus críticos” de esta revista. Esta sección contiene: una presentación, 3-5 artículos en los que se debaten los contenidos del libro, las respuestas del autor del libro a los comentarios y objeciones.
- **Informes** de eventos desarrollados y **convocatorias** a eventos kantianos.

En los tres últimos casos, hay que enviar las propuestas al correo de la revista (rek.kant@gmail.com), para que su consejo editorial determine la pertinencia y factibilidad de ellas.

Preparación y envío de las contribuciones

Los trabajos deberán ser enviados exclusivamente a través de la [plataforma virtual de la revista](#). Para enviar una contribución, los autores deben tener o generar un **usuario** en esta plataforma.

El perfil del usuario debe estar actualizado e incluir los siguientes datos:

- i) el correo electrónico de contacto,
- ii) la filiación institucional sin abreviaturas (por ejemplo, no debe decir “UBA”, sino “Universidad de Buenos Aires”) y el país de la institución,
- iii) el enlace de ORCID del autor.

ORCID es un registro gratuito y único de autores. Si el autor no ha generado ese registro, puede hacerlo [a través de este enlace](#).

En el proceso de envío a través de la plataforma, ha de cargarse un documento en formato **.doc** / **.docx** que contenga el texto de la contribución. Cada autor eliminará de este documento cualquier indicio que pudiera denotar su identidad. En el caso de que se aluda a publicaciones propias, se sustituirán todos los datos por la indicación: [Datos eliminados para favorecer la anonimidad del envío]. Del mismo modo, se cuidará de que el documento no contenga información sobre la autoría en sus propiedades informáticas.

Este documento debe adaptarse a las siguientes pautas formales.

Pautas formales

1. Encabezado

El texto será precedido por **título** (Times New Roman, 14 puntos), un **resumen** (máx. 200 palabras, Times New Roman, 10 puntos) y **cinco palabras clave** (Times New Roman, 10 puntos, separadas por comas).

Todos estos elementos deben desarrollarse tanto en la lengua propia del artículo como en inglés.

2. Estilo

2.1. Cuerpo de texto

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

2.2. Apartados

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

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

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

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

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

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

2.4. Citas

Las referencias relativas a una cita textual aparecerán en cuerpo de texto, según el modelo (estilo **APA 7th**):

...tal y como indica el naturalista inglés (Darwin, 1871, p. 32)... / ...tal y como indica el naturalista inglés Darwin (1871, p. 32)... / “...todo apuntaba en esa dirección” (Autor1 y Autor2, 2020, p. 15) / “...todo apuntaba en esa

dirección” (Autor1 et al., 2018, p. 15) [más de dos autores] / Autor1 et al. (2018) ha explicado que “...todo apuntaba en esa dirección” (p. 15).

Cuando las citas textuales superen las **40 palabras** se colocarán aparte, a 10 puntos, en un párrafo justificado y sangrado en primera línea a 1,25 cm.

Las citas textuales en un idioma distinto de aquel en el que esté escrito el artículo deben ir acompañadas de una traducción a este idioma.

2.5. Notas a pie

Las notas a pie de página (Times New Roman 9, interlineado sencillo, justificado) se destinan a comentarios explicativos y no se utilizan para indicar referencias. Estas deben quedar, en lo posible, plasmadas en el cuerpo del texto. Los números indicativos de las notas a pie de página (que en ningún caso se colocarán al final del documento, sino al final de cada página) deben encontrarse después de los signos de puntuación.

2.6. Referencias bibliográficas

La revista adopta las convenciones de la *Kant-Gesellschaft* [que se encuentran explicadas en este enlace](#) para referir las fuentes kantianas.

Así, por ejemplo, en el cuerpo del texto se indicará: (SF, AA 7:83 / SF, AA 7:83) o (KrV, A158/B197).

Las referencias bibliográficas completas aparecerán al final de la contribución, ordenadas alfabéticamente, en un apartado titulado “Referencias”. En caso de que se citen distintas publicaciones de un autor pertenecientes a un mismo año, aparecerán con caracteres (1999a, 1999b).

Estas se presentarán en conformidad con las [indicaciones de APA 7th](#).

Ejemplos:

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

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

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

Recursos de internet: Lemos, R. (2015). Conoce los beneficios del aburrimiento [Post]. *La mente es maravillosa*. <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

Guidelines for authors

The journal publishes papers written in **English, French, German, Spanish, Italian, Portuguese and French** on any of the fields related to Kantian philosophy or in which the presence of Kantian philosophy has a significant relevance. Except for reviews, interviews, reports, calls for papers and obituaries, all the contents of the journal are subject to double-blind refereeing. After the journal's editorial team accepts the contributions, the **evaluation process** takes between 3 and 6 months.

Contributions must be original, and their length may not exceed **80,000 characters** with spaces. Reviews should not exceed **16,000 characters** with spaces.

In addition to **articles** and **reviews**, the journal welcomes submissions of

- **Translations** into Spanish of Kantian sources or those directly related to Kantian philosophy.
- **Translations** into Spanish of articles written in other languages that are of special interest to the Kantian studies community.
- Proposals for **thematic dossiers**.
- Proposals for **discussions** on a published book to be included in the section "The author and his critics" of this journal. This section contains: an introduction, 3-5 articles discussing the contents of the book, the author's responses to comments and objections.
- **Reports** of events developed and **calls** to Kantian events.

In the last three cases, proposals should be sent to the journal's email address (rek.kant@gmail.com), so that its editorial board can determine their relevance and feasibility.

Preparation and submission of contributions

Contributions should be sent exclusively through the [journal's virtual platform](#). To submit a contribution, authors must have or generate a **user** on this platform.

The user profile must be updated and include the following data:

- (i) the contact email address,
- ii) the institutional affiliation without abbreviations (for example, it should not say "UBA", but "Universidad de Buenos Aires") and the country of the institution,
- iii) the author's ORCID link.

ORCID is a free and unique registry of authors. If the author has not generated such a record, he/she can do so through this link.

In the submission process through the platform, a document in **.doc / .docx** format containing the text of the contribution must be uploaded. Each author will remove from this document any indication that could denote his or her identity. In the case of references to own publications, all data must be replaced by the indication: [Data removed to favor the anonymity of the submission]. Similarly, care must be taken to ensure that the document does not contain any information on authorship in its computer properties.

This document must conform to the following formal guidelines.

Formal guidelines

1. Heading

The text should be preceded by a **title** (Times New Roman, 14 point), an **abstract** (max. 200 words, Times New Roman, 10 point) and **five keywords** (Times New Roman, 10 point, separated by commas).

All these elements must be in both the language of the article and in English.

2. Style

2.1. Body text

Texts should be written in **Times New Roman, 12 points, 1,15 points-spaced**, with **justified paragraphs and indented** (1.25 cm) on the first line, provided that it is not the paragraph that begins a section.

2.2. Headings

Headings of paragraphs and subsections should be numbered as follows: **1, 1.1, 1.1.1, 1.1.1**, etc., not in italics or bold, Times New Roman, 12 point. The numbering of listings shall use the codes **i), ii), iii)**, etc. Each paragraph should be separated from the previous one by a blank space.

2.3. Use of inverted commas, hyphens, square brackets, and italics

Inverted commas (“ ”): for textual quotations, e.g. “everything pointed in that direction”; for titles of articles, book chapters, news items, posts, web entries, encyclopaedia entries, title of papers, etc., e.g. In the third chapter “The truth and the lie” / He demonstrated this in his article “The reception of colors”.

Single inverted commas (‘ ’): to add emphasis to a word or expression, e.g. That ‘truth’ was very relative.

Square brackets ([]): for the translation of foreign words, e.g. When Heidegger speaks of *Stimmung* [state of mind], he is referring to...

Italics: reserved for words or expressions in a language other than that of the manuscript, as well as for titles of books, magazines, newspapers, films, websites, blogs, conferences..., e.g. Thus, Kant describes it in the *Critique of Pure Reason* / The news appeared in *El País* / The journal *Evolutionary Anthropology* was responsible for the publication... / As the author points out on her website *Seeing is believing*...

2.4. Quotations

References to a textual quotation will appear in the body of the text, according to the model (**APA 7th style**):

...as indicated by the English naturalist (Darwin, 1871, p. 32)... / ...as the English naturalist Darwin (1871, p. 32)... / “...everything pointed in that direction” (Author1 and Author2, 2018, p. 15) / “...everything pointed in that direction” (Author1 et al., 2018, p. 15) [for more than two authors] / Author1 et al. (2018) has explained that “...everything pointed in that direction” (p. 15).

When quotations are longer than **40 words**, they should be set apart, at 10 points, in a justified paragraph and indented on the first line at 1.25 cm.

Quotations in a different language than the language in which the article is written must be followed by a translation of the quote in the language of the article.

2.5. Footnotes

Footnotes (Times New Roman 9, single-spaced, justified) are intended for explanatory comments and are not used to indicate references. They should, as far as possible, be included in the body of the text. Indicative footnote numbers (which should not be placed at the end of the document, but at the bottom of each page) should be placed after the footnotes.

2.6. Bibliographical references

The Journal adopts the conventions of the Kant-Gesellschaft which are explained in [this link](#) for referencing Kantian sources.

Thus, for example, in the body of the text: (SF, AA 07: 83 / SF, AA VII: 83) or (KrV, A158/B197).

Full bibliographical references should appear at the end of the contribution, in alphabetical order, in a section entitled “References”. Should different publications of an author be edited in the same year, they will appear with characters (1999a, 1999b).

These shall be presented in accordance with [APA, 7th edition](#).

Examples:

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

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

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

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