

Martín Aulestia Calero
EDITOR



KANT

Immanuel

VOLUMEN 2

Moralidad, política y formas de la historia

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador



IMMANUEL KANT

Moralidad, política y formas de la historia

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria

Prof. Martín Aulestia Calero

Martín Aulestia Calero
(editor)

IMMANUEL KANT
Moralidad, política y formas de la historia

Gustavo Leyva
Pablo Genazzano
Blas Ariel Giménez
Àlex Mumbrú Mora
Alexis Millán
Guillem Sales Vilalta
Mónica Carbó Ribugent
Pablo Heredia
Abel Cutillas

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
EDITORIAL UNIVERSITARIA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

IMMANUEL KANT
Moralidad, política y formas de la historia
1.^a edición | marzo de 2026
ISBN | 978-9942-7475-4-9

Editorial Universitaria
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+ 593 (02) 2524033
Director: MSc. Edison Benavides
Supervisión de diagramación | Ing. Christian Echeverría
editorial@uce.edu.ec
Filosofía Editorial
Eloy Alfaro
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO
Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,
Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales

CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA
Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania
Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto
Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania

COORDINADORA ACADÉMICA
Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e
ICAILA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	13
<i>Martín Aulestia Calero</i>	

PRÓLOGO.....	19
<i>Gustavo Leyva</i>	

PRIMERA SECCIÓN KANT, LA FILOSOFÍA PRÁCTICA Y LA HISTORIA

CAPÍTULO I. SOBRE LA PUREZA RACIONAL DEL MAL RADICAL.....	37
<i>Pablo Genazzano</i>	

CAPÍTULO II. INTERPRETACIÓN INTRODUCTORIA A LA DEDUCCIÓN DE LA LIBERTAD MORAL.....	69
<i>Blas Ariel Giménez</i>	

CAPÍTULO III. THE SYSTEMATIC SIGNIFICANCE OF GRATITUDE IN KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY.....	97
<i>Álex Mumburá Mora</i>	

CAPÍTULO IV. KANT Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA: MIRADAS CONTEMPORÁNEAS.....	123
<i>Alexis Millán</i>	

SEGUNDA SECCIÓN INTERLOCUCIÓN. DIÁLOGOS KANTIANOS

CAPÍTULO V. EL YO COMO SUBSTRATO DE TODO PENSAMIENTO: MOSES MENDELSSOHN E IMMANUEL KANT.....	165
<i>Guillem Sales Vilalta</i>	

CAPÍTULO VI. EL KANT DE FOUCAULT. LA APRECIACIÓN DEL POTENCIAL CRÍTICO DE LA ANTROPOLOGÍA KANTIANA EN LA INTRODUCCIÓN DE FOUCAULT.....	189
<i>Mónica Carbó Ribugent</i>	
CAPÍTULO VII. EL CONSTRUCTIVISMO KANTIANO COMO FUNDAMENTO DE LA CONCEPCIÓN PÚBLICA DE JUSTICIA DE RAWLS.....	229
<i>Pablo Heredia</i>	
CAPÍTULO VIII. DE KANDINSKY A KANT.....	257
<i>Abel Cutillas</i>	

La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón.

Immanuel Kant, *“Probable inicio de la historia humana”*, Ak. VIII 19

INTRODUCCIÓN GENERAL

*Martín Aulestia Calero**

En el centro mismo del proyecto crítico de Immanuel Kant se encuentra una fecunda conceptualización de la libertad, que no es concebida ni como libertad empírica ni como ausencia de restricciones, sino como autonomía racional de la voluntad. Kant formula esta idea a partir de una distinción, esencial a todo su proyecto filosófico, entre el ámbito de la razón teórica y el de la razón práctica. En la *Crítica de la razón pura* (1781, 1787), la cuestión de la libertad aparece en la “Dialéctica Trascendental”, donde es comprendida como una idea de la razón que no puede ser conocida empíricamente ni demostrada teóricamente, lo que la sitúa más allá de los límites de la experiencia sensible. No obstante, esta imposibilidad no implica, para Kant, su nadificación, sino que su señalamiento tiene más bien la función de enfatizar su carácter regulativo en lo que respecta al uso práctico de la razón, en la medida en que, de esa manera, la libertad se convierte en un postulado necesario para que el ser racional pueda actuar moralmente en el mundo.

La tensión que abre la cuestión de la libertad en la filosofía de Kant, que consiste en la imposibilidad de conocerla fenoménicamente y, no obstante, ser un postulado necesario de la razón, se convierte en el problema central de la *Crítica de la razón práctica* (1788), donde la libertad es concebida como la *ratio essendi* de la ley moral, lo que convierte, al mismo tiempo, a la ley moral en la *ratio cognoscendi* de la libertad. Si bien la libertad no se puede conocer del mismo modo en que se conocen los fenómenos sensibles, sí se la pueda presuponer, en la medida en que se constata la existencia universal de la ley moral. Esta reciprocidad entre moralidad y libertad inaugura el espacio de la acción racional como autolegislación, idea en la que Kant continúa profundizando en obras como la

* Universidad Central del Ecuador. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785) y la *Metafísica de las costumbres* (1797), donde Kant articula los conceptos de deber, voluntad, derecho y eticidad como derivaciones necesarias del principio de la autonomía.

Kant establece, así, un modelo (auto)nomológico que permite pensar a la libertad como un ejercicio racional que se ajusta a la ley moral. Y aunque, por esta exigencia de ajustar la acción a la ley como criterio de la moralidad, a Kant se le ha acusado repetidamente a de formalista (uno de los primeros acusadores fue Hegel), la verdad es que la filosofía de la libertad kantiana jamás renuncia a la exigencia de que esta se realice concretamente en el mundo. El derecho, en este contexto, es la condición para la coexistencia de las diversas libertades en un marco de legalidad universal. La libertad individual no es concebida como facultad absoluta de autodeterminación, sino como la capacidad para autolegislar según principios universales.

La reflexión kantiana sobre la libertad dio lugar a nuevas articulaciones del concepto dentro de la tradición del idealismo alemán. Fichte, partiendo del Yo como actividad originaria (*Tathandlung*), propuso una concepción de la libertad como poder de proyección causal. No obstante, esta libertad debía necesariamente limitarse por la libertad de los otros: la comunidad jurídica es el espacio en que la libertad se convierte en ley. En este sentido, Fichte combina una defensa enérgica de la espontaneidad con la exigencia ética de la coexistencia intersubjetiva. Si bien distingue entre moral y derecho, admite que la ley moral sanciona internamente la aceptación del principio jurídico, operando así una primera fisura en la estricta separación kantiana.

En esta fisura interviene Hegel, quien, ahondando en ella, desarrolla una síntesis especulativa entre moralidad y derecho. En su crítica a Kant, señala que el formalismo del deber por el deber impide la determinación concreta del contenido moral. La libertad no puede reducirse, sostiene Hegel, a la mera ausencia de contradicción, sino que debe realizarse efectivamente en la historia y como historia. Hegel concibe al derecho, a la moralidad y a la

eticidad como momentos del despliegue de la libertad en el espíritu objetivo. En opinión de Hegel, el Estado de derecho, en tanto realización de la voluntad universal, es el lugar donde la libertad alcanzara su verdad. Así, la libertad no se define ni como mera autolegislación ni menos como futil independencia de todo condicionamiento, sino como la reconciliación entre la voluntad individual y la razón universal.

En contraste con la idea de libertad que se encuentra en la tradición de pensamiento inaugurada por Kant, nuestro presente parece dominado por lo que algunos autores contemporáneos han denominado *tecnolibertarismo*: una ideología que promueve una autonomía individual absoluta apoyada en la delegación de decisiones a los sistemas algorítmicos. Esta lógica, que aparenta liberar al sujeto del peso de la decisión, parecería más bien despojarlo de su responsabilidad ética, debilitando su autonomía y su juicio, y dando lugar a una forma radical de heteronomía técnica.

Pensada desde una perspectiva kantiana, esta mutación del concepto de libertad no puede representar otra cosa que una regresión. En lugar de una autonomía gobernada por principios racionales, asistimos a la expansión de una pseudoautonomía funcional, en la que la ley ya no es dada por la razón sino por una forma tecnocientífica de poder. La promesa de perfección algorítmica, enarbolada por los así llamados *transhumanistas*, anula las condiciones de posibilidad del ideal kantiano del sujeto autónomo y transforma la acción en una mera gestión de datos e información.

Así las cosas, problematizar el concepto de libertad a partir de una asunción crítica y reflexiva de la idea kantiana del ser humano como racional y autolegislador se vuelve hoy una tarea indispensable. Frente a la tentación de disolver la política en programación algorítmica y la moral en cálculo que optimiza la utilidad y el beneficio, la filosofía tiene hoy, como siempre, la responsabilidad de postular la libertad, no como una posibilidad técnica, ni como ausencia de arraigo o determinación, sino como una exigencia racional y ética. La posibilidad de llevar a cabo este empeño es, sin

duda, uno de los más importantes legados de Kant para el pensamiento contemporáneo.

El proyecto colectivo *Immanuel Kant*, presentado en dos tomos (*Immanuel Kant. Fundamentos y horizontes de la filosofía trascendental* e *Immanuel Kant. Moralidad, política y formas de la historia*) reúne un conjunto de estudios que, desde distintas perspectivas y tradiciones filosóficas, continúan y enriquecen el legado kantiano. No se trata de una lectura canónica ni uniforme, sino de un esfuerzo plural y heterogéneo por resituarse la obra de Kant en los desafíos teóricos del presente. Así, los distintos capítulos de los dos volúmenes abordan problemas que se inscriben tanto en el núcleo del proyecto crítico —la libertad, la ley moral, la razón, el juicio, el derecho— como en los márgenes productivos de su influencia, donde Kant dialoga con tradiciones que lo preceden y lo continúan, con temáticas vecinas como la antropología o la cosmología, y con autores y problemas que exceden sus consagradas preocupaciones.

La riqueza de estos dos libros, si se me permite decirlo, radica precisamente en su anchura de miras. En sus páginas conviven estudios centrados en la deducción de la libertad moral, la crítica de la teodicea, el papel de la gratitud en la ética, la transnaturalización de la razón o la cosmicidad del mundo, junto con lecturas que confrontan a Kant con temas y pensadores contemporáneos, desde la bioética animal hasta la teoría política de Rawls, la estética de Kandinsky, la antropología foucaultiana o los desafíos del constructivismo. Esta pluralidad no diluye la unidad del proyecto, sino que, antes bien, expresa fielmente la potencia expansiva del pensamiento kantiano, capaz de generar sentidos reflexivos incluso en ámbitos insospechados.

Por esa razón, el eje articulador de los dos tomos no es temático ni metodológico, sino *crítico*. Todos los textos, cada uno a su manera, operan bajo la inspiración de lo que Kant entendía como la tarea propia de la filosofía: examinar los límites y alcances de nuestras facultades, clarificar los conceptos fundamentales que orientan la vida práctica, y sostener —sin ingenuidad, pero con convicción— que la libertad y la racionalidad no son ficciones metafísi-

cas, sino exigencias normativas que articulan la posibilidad de una vida humana a la altura de la dignidad del ser racional que somos. Esta es, en definitiva, la promesa del legado kantiano, y también la apuesta común de los libros *Immanuel Kant. Fundamentos y horizontes de la filosofía trascendental* e *Immanuel Kant. Moralidad, política y formas de la historia*.

Para terminar, quiero agradecer a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador por ser el espacio en el cual se ha podido llevar a cabo este proyecto y la Colección Filosófica Actual en su conjunto. En igualdad de importancia se merece un reconocimiento la Fundación Filosófica, por su empeño incansable y tantas veces ingrato para crear una institución rigurosa y fecunda para la filosofía en el Ecuador, y por ser la primera impulsora de la Colección. Agradezco también a Gustavo Leyva, por los magníficos prólogos que ha escrito para cada una de estas obras. Se merecen también toda mi gratitud Renata Aulestia Calero, por su apoyo en el trabajo de edición de este libro, y Esteban Flores, estudiante de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, por su ayuda dándole forma final a alguno de los capítulos.

Todos y cada uno de los autores de ambos volúmenes se merecen también un enorme reconocimiento. Quiero destacar especialmente a José Luis Villacañas (cuyo magnífico texto forma parte del Tomo I), quien, con enorme generosidad, nos ha acompañado en varios proyectos organizados en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas; también a Mònica Carbó Ribugent (cuyo texto sobre Kant y Foucault aparece en el segundo volumen), quien hace unos meses dio una maravillosa conferencia sobre la *Antropología en sentido pragmático* ante los docentes y estudiantes de nuestra Universidad; gracias asimismo a Graham Harman (su texto “Transcendence and the transcendental” aparece en el primer volumen), quien en 2024 tuvo la gentileza de exponer las líneas maestras de su Ontología Orientada a los Objetos ante un público como el ecuatoriano, para el cual esta propuesta sigue siendo, lastimosamente, bastante desconocida; y finalmente, mi mayor gratitud a Salvi Turró, mi maestro —su bellísima contribución forma parte del Tomo I—,

quien generosamente me abrió las puertas de su oficina y su casa en Barcelona, para, desde ahí, comenzar a explorar con seriedad la filosofía de Kant. Este libro es, en buena medida, resultado de ese trabajo realizado bajo el cobijo de aquella brisa mediterránea.

Quito-Ecuador, 2 de septiembre de 2025

PRÓLOGO A IMMANUEL KANT. MORALIDAD, POLÍTICA Y FORMAS DE LA HISTORIA

Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
Departamento de Filosofía

En este segundo volumen se continúan la reflexión y el diálogo iniciados en el primer volumen de esta obra dedicada a la filosofía kantiana. Los ensayos que integran este segundo volumen se distinguen, al igual que los presentados en el primer volumen, por su gran factura y su rigurosa argumentación sobre diversos aspectos del pensamiento y la obra de Kant. En este volumen predominan, sin embargo, los temas relacionados con la filosofía moral, con la estética y con la filosofía de la historia. Al igual que el primero, este segundo volumen también está dividido en dos secciones. La primera de ellas tiene por título *Kant, la filosofía práctica y la historia* y está consagrada a los problemas de la filosofía práctica y la historia en Kant. La segunda se llama *Interlocución. Diálogos kantianos* y está dedicada a desarrollar algunos temas kantianos sea en relación con contemporáneos a Kant como Mendelssohn o sea en un diálogo con problemas y autores contemporáneos como Michel Foucault, John Rawls y Kandinsky.

Los trabajos de la primera sección son cuatro y en el primero de ellos que lleva por título “*Sobre la pureza racional del mal radical*”, su autor, Pablo Genazzano, se interroga sobre el problema del mal radical recordando cómo entre las tareas centrales del proyecto de la Ilustración alemana se destacaba la preocupación por una reflexión sobre las realidades negativas en el marco de una interpretación del mundo sobre la base de principios suministrados por la razón que devaluaba en último análisis todo aquello que fuera negativo y perjudicial para los seres humanos, entre ellos el problema del mal. Es en este sentido que, recuerda su autor, puede

ser comprendida adecuadamente la Teodicea de Leibniz, comprendida como una defensa de la sabiduría de Dios frente a la realidad del mal en el mundo. Una defensa de esta sabiduría tuvo lugar lo mismo en el ámbito de la ontología que en el de la cosmología, la estética y, para los propósitos de este primer artículo, en el ámbito de la filosofía moral. Es así como, en este ensayo se busca definir al mal radical o, mejor dicho, al análisis del mal radical presentado por Kant, especialmente en su ensayo “*Sobre el mal radical en la naturaleza*” publicado en la *Berlinische Monatsschrift* en abril de 1792 como una tentativa que no busca debilitar la realidad negativa del mal, sino más bien, por el contrario, entender al mal radical como una entidad positiva dotada de un fundamento real y, al mismo tiempo, como un acto libre y racional. Una comprensión filosófica del mal semejante se encuentra en conflicto, al decir del autor, con por lo menos dos de los supuestos fundamentales de la Teodicea filosófica, a saber, por un lado, el de que toda realidad negativa se puede comprender como una mera falta o ausencia de ser o de realidad; por el otro, en contra de la idea sostenida por la Teodicea de que el mal moral no es jamás una elección libre, sino un mero efecto de impulsos que escapan por completo a la racionalidad de la voluntad humana y que se comprenden más bien a partir de instintos enraizados en la naturaleza sensible. De este modo, este trabajo busca comprender al mal radical como una crítica y superación de ambos presupuestos básicos de la Teodicea. Es así que el autor procede a presentar el mal radical en su dimensión *ontológica* no al modo de mera una deficiencia o falta de ser, sino como una realidad que tiene un fundamento y un sustento propios. En un segundo momento, se comprende al mal radical en una dimensión ya no ontológica, sino *moral* no al modo de un efecto o consecuencia de inclinaciones vinculadas a la naturaleza sensible del hombre, sino vinculado más bien a la libertad y a la voluntad humanas y a la razón también humana.

El segundo capítulo de esta primera sección lleva por título “*Interpretación introductoria a la Deducción de la libertad moral*” y en él, su autor, Blas Ariel Giménez, se ocupa de uno de los problemas más

complejos en la filosofía moral kantiana, a saber: el de la deducción de la libertad en la *Crítica de la Razón Práctica*. En efecto, en este capítulo su autor pretende mostrar los argumentos tanto lógicos como metafísicos que hacen posible que la demostración kantiana de la libertad se muestre en todo su carácter práctico-moral. En efecto, en este capítulo se destaca que el concepto de la libertad es el único de todo el sistema de la crítica que es empleado como la base fundamental de todo el sistema de la filosofía kantiana por lo que su realidad no puede ser objeto de duda alguna. Así, la demostración de la realidad objetiva de la libertad hace las veces de una suerte de base de todos los otros conceptos del sistema de la filosofía, particularmente de la filosofía moral. Es en ese sentido que el autor recuerda cómo en el prólogo a la *Crítica de la Razón Práctica* el propio Kant subraya la gran importancia y a la vez, la complejidad de la relación entre el concepto de la libertad y ley moral cuando señala “que la libertad es en efecto la *ratio essendi* de la ley moral pero que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad” (KpV AA 05: 04, nota al pie). De este modo la deducción de la libertad se coloca en el centro del sistema de fundamentación kantiana de la moralidad, justamente por la relación indisoluble que existe entre la propia libertad, por un lado, y la ley moral, por el otro.

La complejidad y a la vez la indisoluble relación entre la libertad y la ley moral permiten comprender la afirmación a primera vista paradójica de que la deducción de la libertad depende en buena medida de que la ley moral no pueda ser deducida pues, como bien recuerda el autor de este ensayo, si una deducción de una ley moral hubiera tenido lugar se tendría que recurrir a otro fundamento de prueba distinto de aquel que ofrece la ley moral por sí misma con lo cual, a la vez, se habría tenido que afirmar que la razón pura es práctica por medio de un fundamento distinto que ofrecería una prueba de dicha ley. Es en aquel pasaje de la *Crítica de la razón Práctica* que aparece en KpV 05: 47. 21-37 donde Kant presenta la deducción de la libertad vinculada a tres tesis que introducen esa deducción y que funcionarán como una suerte de nú-

cleo duro de la misma. La primera de esas tesis establece que la ley moral como principio se articula inversamente en una demostración para poder fundamentar la libertad. La segunda tesis sostiene que no se trata tanto de los principios del entendimiento, sino de una “facultad” cuyas características centrales consisten en que esa facultad no puede ser investigada, no puede ser demostrada por ninguna experiencia y que debe ser aceptada por la razón pura que la acepta como posible de pensar. Finalmente, la tercera tesis remite a ese pasaje en el que se niega que la ley moral requiera de un fundamento de explicación y justamente en esta negación de la deducción de ley moral y en la afirmación de la deducción de la libertad como causalidad se presentan de nuevo los objetivos de esta última deducción. El objetivo por alcanzar es así el de mostrar la posibilidad y, al mismo tiempo, la realidad de la libertad en aquellos seres que reconocen a la ley como una ley obligatoria, vinculante. Así, como lo señala su autor, el principio de la moralidad no necesita ser buscado ni tampoco inventado, sino que él, como lo señala el propio Kant, ha estado siempre en la razón de todos los hombres incorporado a su ser (cfr., KpV, 05: 105. 11-13). En este breve pasaje se establece pues, que el ser de la realidad objetiva de la libertad no puede provenir más que de la propia razón, subrayando así que la realidad objetiva de la libertad está ligada a la universalidad de la propia razón humana, que está por ello *einverleiben*, expresión alemana que remite, como lo recuerda el autor, a la expresión del latín del verbo *incorporare* y que debe ser traducida al español como “incorporar”, esto es, integrada al cuerpo de los seres humanos.

El tercer capítulo de esta primera sección lleva por título “*La significación sistemática de la gratitud en la filosofía práctica de Kant*” y en él Alex Mumbrú Mora ofrece un cuidadoso análisis del significado sistemático de la gratitud en la filosofía moral kantiana. El autor sostiene aquí que la gratitud promueve el progreso moral, pues reconoce tanto al beneficiario como al propio benefactor como fines en sí mismos, tal y como se subraya en la filosofía moral kantiana. De acuerdo con esto, sostiene el autor, la ingratitud crearía

una suerte de barrera epistémica que obstaculiza y oscurece nuestra vulnerabilidad como seres humanos al igual que la naturaleza en último análisis interdependiente de la autonomía personal. Aún más, el autor plantea, y esto es una aportación productiva, que la gratitud nos permitiría abordar cuestiones como el de la justicia distributiva no solo en el plano nacional, sino en la dimensión global, vinculada a la propiedad colectiva de los recursos naturales y a la justicia intergeneracional. Desde esta perspectiva, afirma el autor del ensayo con razón, la gratitud se revela como un concepto central en la filosofía práctica kantiana. El deber de gratitud se comprende, así, como una respuesta a un acto y a una intención benevolentes por parte de otro sujeto, en este caso, el benefactor. Así entendida, la benevolencia de un sujeto moral implica una relación de amor hacia otros seres racionales finitos en la medida en que él adopta y comprende a los otros como fines en sí mismos en el marco de una relación en la que el benefactor no puede ser considerado como un instrumento que sirve a los intereses propios, sean pasados, presentes o futuros. Más bien, la gratitud está enraizada en un sentimiento auténtico de respeto hacia el benefactor como un ser humano. De ese modo, en esta relación entre el benefactor y el beneficiario, cada uno considera al otro como un fin en sí mismo. Es en este sentido que el autor del ensayo señala cómo la gratitud refuerza una concepción de la libertad humana en la que, la autonomía personal se comprende en una forma intersubjetiva, esto es, en el marco de una relación entre dos seres humanos (el benefactor, por un lado y el beneficiario, por el otro), en donde ambos se consideran como fines en sí mismos.

Finalmente, en el cuarto y último capítulo de esta primera sección se titula *“Kant y la Revolución francesa: miradas contemporáneas”*. En él su autor, Alexis Millan, se propone ofrecer una mirada contemporánea sobre Kant y su relación con la Revolución francesa, animado por la convicción de que este acontecimiento introduce en la obra de Kant una suerte de cesura entre un *antes* y un *después*. Se trata en este trabajo así de analizar las repercusiones que este acontecimiento tuvo en la obra de Kant y de qué manera con-

tribuyó a articular la comprensión de la razón en Kant, señalando en qué medida los acontecimientos políticos que tuvieron lugar en Francia en el periodo de 1789 a 1793 condujeron a modificar tesis, ideas y argumentos anteriores, a recalibrar posiciones y a tomar partido en los debates políticos de su tiempo. Así, en un primer momento, el autor procede a analizar el periodo jacobino de la Revolución francesa a la luz de las miradas contemporáneas sobre la filosofía de Kant buscando esclarecer en qué medida podría tener o no razón Marx cuando señaló que “Kant es la teoría alemana de la Revolución francesa” como se señala en *El Manifiesto filosófico de la Escuela Histórica del Derecho* publicado por Marx en la *Rheinische Zeitung* el 9 de agosto de 1842. Al mismo tiempo, y a la vez oposición a la comprensión marxista, la interpretación hegeliana establece que más bien fue la Revolución francesa la que puede considerarse como kantiana. Posteriormente, el autor busca examinar los textos políticos y sobre filosofía de la historia de Kant para ver de qué manera esos acontecimientos de la Revolución francesa en el periodo ya mencionado de 1789 a 1793 significaron o no una cesura en la propia filosofía kantiana. Finalmente, en tercer y último lugar, después de haber analizado esa suerte de afinidades electivas entre la obra de Kant y el momento jacobino de la Revolución francesa, así como la influencia de esa revolución en los escritos de Kant posteriores al año de 1789 el autor procede a examinar el problema de la universalidad republicana procediendo a confrontarlo con la crítica del presente al universalismo eurocéntrico.

En un primer momento, el autor señala el modo en que la versión jacobina de la declaración de 1789 expresa el derecho republicano que tiene todo pueblo a darse su propia constitución otorgando así a los ciudadanos organizados, al pueblo, un poder constituyente y soberano. De esta manera, se coloca en el centro una idea republicana de la libertad y de la soberanía vinculada a la experiencia histórica de la Revolución francesa. En un segundo momento se trata de examinar, como ya ha sido dicho, el impacto que tuvo la Revolución francesa, especialmente en su momento jacobino sobre las posiciones políticas del propio Kant y, de ese

modo, señalar o analizar en qué sentido ese acontecimiento político modificó a la propia filosofía kantiana. Con ello, al decir del autor, se tiene que establecer una suerte de vínculo, estableciendo si este vínculo se puede entender en el sentido de una continuidad o más bien de una ruptura, entre el reformismo conservador que aparece en textos como *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* e *Idea para una historia universal para un punto de vista cosmopolita* a los escritos posteriores a 1789 en los que asume un papel central un texto como la *Doctrina del Derecho* de la *Metafísica de las Costumbres*. El autor establece un productivo diálogo con autores y autoras contemporáneas como Agnes Heller quien ha hablado de una “segunda ética en el último Kant”, especialmente presente en la *Doctrina de la virtud de la Metafísica de las Costumbres*, una segunda ética que no se basa más, como la “primera ética”, en una escisión entre el ser y el deber ser, empeñada en pensar a la historia bajo la concepción liberal de un “providencialismo necesitarista”. Esta “segunda ética” sería más bien el resultado de haber analizado y reflexionado sobre la historia y la política bajo el signo de la libertad humana. Es en una dirección análoga que el autor de este ensayo comprende también interpretaciones como las de Lucien Goldmann al señalar la presencia de una “ética transindividual” de Kant inscribiéndose con esto en una vertiente de interpretación que ya había sido avanzada por Hermann Cohen. Es en esta línea que el autor busca establecer un vínculo entre la “segunda ética” (Heller) y la “ética transindividual” (Goldmann) con algunas líneas de reflexión que se vinculan con la tradición del Socialismo utópico. Así, la reconstitución del momento jacobino de la Revolución francesa y la relación con la obra y el pensamiento de Kant conduce a reflexionar sobre el problema de la universalidad republicana y, en el debate contemporáneo, a las reflexiones planteadas por la crítica decolonial a la modernidad, al eurocentrismo y al universalismo europeo tal y como ello ha sido estudiado en autores como Bolívar Echeverría y Enrique Dussel.

La segunda sección de este libro lleva por título *Interlocución. Diálogos kantianos* e inicia con un sugerente texto que lleva por tí-

tulo “*El Yo como sustrato de todo pensamiento: Moses Mendelssohn e Immanuel Kant*. Este texto se debe a la autoría de Guillem Sales Vilalta y en él se propone establecer una relación entre las reflexiones que se presentan en el marco de los diálogos del *Fedón* (1767) de Moses Mendelssohn en los que se expone una idea, que posteriormente retomará Kant en el marco de la Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, según la cual para poder ordenar y comprender los diversos pensamientos que se tienen como propios es preciso suponer un único y mismo sustrato en el que tales pensamientos se encuentran. De esta manera, en este texto se muestra cómo este razonamiento expuesto ante todo en el segundo de los diálogos del ya mencionado *Fedón* de Moses Mendelssohn se presentan dos tesis filosóficas que serán cruciales para el pensamiento kantiano, a saber: en primer lugar, que la única forma de poder explicar la relación e interconexión de las múltiples representaciones que el sujeto tiene consiste en pensar que todas ellas se dan en un único sustrato unitario y, en segundo lugar, que todo ser pensante accede al mundo tal y como este aparece como resultado de su actividad de representación. Es en ese sentido que el autor analiza, en primer lugar, la Deducción trascendental kantiana, para, posteriormente, exponer el argumento presentado en el *Fedón* por Moses Mendelssohn que será entendido como una suerte de prefiguración de la Deducción kantiana presentada en la *Crítica de la Razón Pura*. El autor recuerda así cómo, ya en los Paralogismos de la Razón, se señala en forma clara que el juicio *Yo pienso* es un principio trascendental que debe ser considerado como condición de posibilidad de la actividad a través de la cual el sujeto hace posible el conocimiento. Desde esta perspectiva, el *Yo pienso* no expresa ningún conocimiento en particular, sino, más bien, la condición necesaria para que haya el conocimiento (KrV A 341-348 / B 399-406). Esta tesis, se presenta ya antes de los Paralogismos de la razón pura en la Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. En efecto, es ahí que Kant expone y defiende la tesis de que la única forma de explicar que las distintas representaciones que tenemos estén relacionadas entre sí pasa por la posibi-

lidad de *pensarlas* (*denken*) o de *suponerlas* (*annehmen*, Mendelssohn) que todas ellas se dan en un mismo sustrato unitario y que todo ser pensante tiene un acceso y un conocimiento del mundo no tal y como el mundo es, sino tal y como este mundo se le aparece fenoménicamente en virtud de su actividad de representación. Los argumentos de Kant son bien conocidos, los de Mendelssohn, en cambio, lo son menos. Es en este sentido que se agradece al autor de este texto remitir a una lectura detalla de los tres diálogos que componen el *Fedón* de Mendelssohn, caracterizados por una evidente impronta platónica en el que se presentan varios argumentos con ayuda de los cuales Mendelssohn busca retomar algunas de las ideas de Platón, aunque traduciéndolas a su presente con ayuda de elementos provenientes de la filosofía tanto de Leibniz como de Wolff. Es así como, en el segundo y tercero de los diálogos que componen esta obra, la figura de Sócrates aparece transformada para ser presentado como un filósofo moderno. El Sócrates presentado en el *Fedón* de Mendelssohn defiende las tesis de que todo lo que llamamos compuesto es en último análisis producto de un ser pensante que se representa cosas externas, ordena esa diversidad de cosas externas que se demuestran en la representación, percibe finalmente un determinado objeto como resultado del proceso de ordenación y composición de los datos sensibles, todo lo cual, a su vez, no es posible sin una facultad de pensar que ha de ser necesariamente presupuesta en todo este proceso. Esta facultad de pensar, y en este punto aparece prefigurada una idea que Kant desarrollará en forma sistemática en la Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, no sería posible si nuestros conceptos estuviesen, según Mendelssohn diseminados y no se encontraran unificados por algo que los mantiene efectivamente en conexión y ello justamente es posible en virtud de una sustancia a la que Mendelssohn denomina *alma*. La diferencia con Kant, sin embargo, es clara. Así, mientras Mendelssohn vincula la suposición de este sustrato con la afirmación de su existencia como fundamento real del pensamiento, Kant concibe al sujeto trascendental no como un sustrato y tampoco le interesa demostrar su existencia

real, sino que se limita solamente a reconocer su papel, su función de condición de posibilidad de la experiencia del mundo y del conocimiento de ese mismo mundo y enunciando a identificarlo con el alma comprendida como una entidad u objeto metafísico.

El siguiente texto que lleva por título *El Kant de Foucault: la apreciación del potencial crítico de la Antropología kantiana en la introducción de Foucault* de Mònica Carbó Ribugent se dedica, como ya el título mismo lo señala, a la relación, diálogo y crítica que mantuvo Foucault con la filosofía de Kant. Así, al inicio del ensayo se recuerda que en el año de 1797 fue publicada la versión autorizada por Kant de un resumen de los apuntes de sus *Vorlesungen* sobre Antropología que el filósofo alemán había impartido desde el año de 1772.

Inicialmente, como bien lo señala la autora, el texto no encontró una gran aceptación entre el público lector y pasó, injustamente, a un segundo plano para ser considerado como una suerte de recopilación de observaciones más o menos ingeniosas sobre la condición humana. Sin embargo, a partir de la publicación de la edición crítica de esta obra en el año de 1997 ha comenzado una interesante y muy productiva discusión que ha permitido contextualizar y reflexionar sobre el sentido y carácter de la Antropología kantiana. No obstante, ya años antes Michel Foucault se había ocupado de esta obra en una larga introducción que elaboró para incluirla en su traducción del texto kantiano al francés en el año de 1964. Es en ese sentido que la autora de este artículo se preocupa por analizar la introducción de Foucault y la manera en que el filósofo francés se sitúa ante la Antropología kantiana, localizando, además, el modo en que la interpretación de Foucault se halla atravesada por la influencia de al menos dos pensadores alemanes de importancia, a saber: por un lado, Friedrich Nietzsche y, por el otro, Martin Heidegger.

La discusión en torno a la Antropología kantiana se remonta por lo menos a la discusión en torno a la relación que mantienen las Lecciones sobre Antropología de Kant con sus lecciones sobre Geografía física que había comenzado a impartir desde antes de

1772 y que, a partir de ese año, se integraron como una suerte de complemento a las lecciones sobre Antropología para los semestres de verano. Por otra parte, hay quienes han destacado la vinculación de las lecciones de la Antropología de Kant a sus reflexiones sobre la Psicología de la *Metafísica* de Baumgarten y con el recurso de algunos de sus conceptos centrales. Es así como algunos intérpretes de Kant consideraron a la Antropología como una suerte de desarrollo y prolongación de temas vinculados no tanto a la Geografía física, sino más bien a la Psicología empírica. En este artículo se recuerda, con razón, las conversaciones sostenidas entre Wilhelm Dilthey y Erick Adickes en torno a la ubicación del texto de la Antropología en el marco de la publicación de las obras completas. Finalmente, la Antropología y la Geografía Física aparecieron en dos volúmenes separados, aunque Dilthey mantenía la opinión de la conexión íntima entre las lecciones Dedicadas a la una y a la otra.

Michel Foucault, por su parte, se había ocupado de investigar la Antropología kantiana en una serie de textos que fueron publicados con el título *Génesis y estructura de la Antropología de Kant* redactado durante su estancia en la ciudad alemana de Hamburgo entre 1959 y 1960. Foucault decidió no publicar este texto en 1964 como introducción a su traducción al francés para la editorial Vrin de la *Antropología en sentido pragmático* por lo que el texto mencionado, esto es, el de *Génesis y estructura* de la Antropología de Kant, permaneció depositado en una versión mecanografiada en la biblioteca de la Sorbonne. Los responsables de la nueva edición de la traducción de la Antropología kantiana al francés tomaron la decisión de incluir esta tesis complementaria a fin de eliminar los errores y las confusiones derivadas de la proliferación de diversas versiones y traducciones de este texto de Foucault. Ya desde 1952-1953 Foucault se había ocupado en un curso en la Universidad de Lille con el tema de la Antropología en la filosofía del siglo XIX. Es en ese sentido que hay un manuscrito de él con el título *Connaissance de l'homme et réflexion transcendante* que es considerado el texto filosófico más antiguo debido a la pluma de Foucault y que

constituye una suerte de precedente de su Introducción a la *Antropología* de Kant pues, aunque en él aparecen escasas referencias a Kant, este texto arroja, sin embargo, una importante luz sobre el papel que juega el tema, el estatuto y el carácter al igual que la posibilidad de la Antropología en el pensamiento del filósofo francés. Estas reflexiones y preguntas de Foucault se inscriben en un debate que en aquel momento tenía lugar en torno al humanismo en la filosofía europea en la década de los cincuenta, debate en el que, como se sabe, desempeñaron un papel central filósofos como Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Ello puede mostrarse en la asistencia de Foucault a los cursos que impartiera Jean Beaufret en la École Normale Supérieure entre 1946 y 1951. No debe olvidarse en ese sentido que Jean Beaufret era uno de los exponentes más destacados de la filosofía de Heidegger en Francia y destinatario de la famosa *Carta sobre el Humanismo* escrita por Martin Heidegger. En el año de 1953 fue publicada también la versión francesa de *Kant y el problema de la Metafísica* a cargo de Alphonse de Waelhens y Walter Biemel cuya lectura muy probablemente realizó Foucault también en la década de los cincuenta. Todo ello lleva a la autora a la conclusión de que, muy probablemente bajo la poderosa influencia de Nietzsche por un lado y de Heidegger por el otro, aunque las referencias explícitas a la posibilidad y legitimidad de una Antropología en las primeras obras de Foucault, especialmente en *Las palabras y las cosas*, son abiertamente críticas y en definitiva negativas, es muy probable que su ocupación con la Antropología dejara huellas fecundas que serían recuperadas por el propio Foucault lustros más tarde en la elaboración de sus conceptos como *prácticas del Yo* o bien en su idea de la *estética de la existencia* que se constituyen en ejes rectores de sus obras de madurez en las que, en forma análoga a las reflexiones que aparecen en la Antropología, el pensador francés se dedica al análisis de las prácticas concretas por las que el sujeto se constituye a sí mismo.

El penúltimo de los textos de este volumen lleva por título *El constructivismo kantiano como fundamento de la concepción pública de justicia de Rawls* de Pablo Heredia y, en él, su autor se propone

estudiar la influencia del constructivismo kantiano en la teoría de la justicia de John Rawls analizando cómo ello se enmarca en la teoría moral y en la filosofía política en general. Para ello el autor centra su análisis en la manera en que la filosofía de Kant influye y se presenta en los argumentos de Rawls para desarrollar una concepción de la justicia pública a partir de la idea de un contrato entre sujetos libres, racionales e iguales. De este modo, a diferencia de una perspectiva heredera del Derecho Natural, la justicia como equidad que busca fundamentar John Rawls se basa más bien en un procedimiento en el que aparece el poderoso influjo del constructivismo kantiano. En efecto, en *Una Teoría de la Justicia* Rawls ofreció un marco conceptual sistemático que le permitió retomar y transformar la filosofía de Kant en el marco de una concepción de la justicia como equidad orientada a exponer y fundamentar una concepción pública de la justicia basada sobre el consenso entre ciudadanos razonables que se comprenden como seres humanos libres e iguales. Es aquí donde la propuesta de Rawls se encuentra con la filosofía de Kant y los esfuerzos del pensador de Königsberg por ofrecer un fundamento conceptual, también de carácter sistemático, para fundamentar cómo es posible que los seres humanos puedan basar su acción sobre principios morales universales dictados por una razón práctica pura. Es así como en este ensayo el autor examina inicialmente la relevancia de la teoría de Rawls y su impacto en el ámbito de la filosofía moral y política, comprendiendo al pensamiento del filósofo estadounidense como una reactualización de la filosofía de Kant. De este modo, un análisis de los principios fundamentales en los que se basa la concepción pública de la justicia de Rawls muestra, en opinión del autor, el modo en que éstos se relacionan en forma íntima con la propuesta kantiana. Un análisis de esta clase no puede dejar de lado la manera en que tanto el filósofo estadounidense como el de Königsberg analizan y fundamentan su idea del contrato social que, en el caso de Rawls, aparece como un dispositivo argumental central en su idea de una justicia concebida de manera procedimental. Finalmente, el autor se enfoca en un elemento central en la filosofía de ambos pensa-

dores, a saber: el concepto de persona que aparece en la noción de justicia pública de Rawls, analizando el modo en que tanto el propio Rawls como Kant comprendieron el concepto de persona como un concepto de carácter normativo.

Esta sección, y este segundo volumen en su conjunto, se cierran con un original ensayo que lleva por título “*De Kandinsky a Kant*” en el que su autor, Abel Cutillas, resalta la relevancia y significación de la estética kantiana para el arte y la cultura modernas tomando como eje de su análisis a dos autores centrales tanto en las artes plásticas como en la literatura del siglo XX, a saber: por un lado, Wassily Kandinsky y, por el otro, Marcel Proust, convencido de que es posible comprobar que uno y otro encuentran en Kant los parámetros a través de los cuales desarrollan su actividad artística y creativa. En efecto, de acuerdo con el autor, tanto en Kandinsky como en Proust se asiste a una suerte de desaparición del objeto estético al igual que a un reconocimiento expreso de la autonomía del arte con respecto al conocimiento y a la moral. En efecto, el autor remite, con razón, a los análisis del juicio estético que Kant ofrece en la tercera de sus Críticas, de modo que la revolución contemporánea en el ámbito del arte se apoya en dos elementos centrales que Kant analiza con detalle en su reflexión sobre el juicio estético en la *Crítica de la facultad de juzgar*, a saber: por un lado, la consideración de que el juicio estético expresa una autonomía tanto frente al juicio de conocimiento como ante el juicio moral; por otra parte, en segundo lugar, la idea de que lo relevante en el enjuiciamiento estético no es tanto el objeto, un objeto al que se aplicaría ese juicio estético, sino que, más bien, en el juicio estético se expresa una experiencia estética peculiar, irreductible a la experiencia de la moral al igual que a la experiencia de la ciencia y que debe ser analizada en sus propios términos. Con ello el juicio estético de Kant se muestra como el fundamento filosófico de las revoluciones artísticas que caracterizaron al siglo XX tanto en el ámbito de la literatura como en el de las artes plásticas. Así, Kandinsky puede ser entendido como el artista que acabó con el arte figurativo y Proust por su parte, como el literato que acabó

con la novela, de modo que uno y otro inventan, modifican radicalmente y, en un cierto sentido reinventan lo que son sus respectivos géneros artísticos.

De este modo se concluye una vasta reflexión sobre la filosofía y el pensamiento kantianos en la que queda clara la indudable actualidad del filósofo de Königsberg al igual que la relevancia, recepción y desarrollo que ha tenido su obra en el mundo iberoamericano. Esta obra en dos volúmenes es, pues, un testimonio claro del rigor, calidad y originalidad que caracterizan a la producción filosófica en el mundo en lengua española.

Coyoacán, ciudad de México
Diciembre de 2025.

PRIMERA SECCIÓN

KANT, LA FILOSOFÍA PRÁCTICA Y LA HISTORIA

CAPÍTULO I

SOBRE LA PUREZA RACIONAL DEL MAL RADICAL

*Pablo Genazzano*¹
Universidad de Potsdam

RESUMEN

Este capítulo investiga la pureza racional del concepto kantiano del mal radical. Para ello, se exponen dos tesis: (i) el mal es un acto de la libertad y (ii) no consiste en una ausencia de realidad, sino que es una realidad con fundamento ontológico propio. En la introducción, se justifica por qué el mal radical debe ser interpretado en un sentido moral. En la primera sección, se explican las dificultades metodológicas del ensayo de Kant sobre el mal radical. En la se-

¹ El autor defendió su tesis doctoral en la universidad de Potsdam en enero de 2024. Actualmente, imparte cursos sobre estética en la Universidad de Potsdam y en la Universidad de Oldemburgo. Entre sus intereses principales se encuentra la estética, la filosofía de la religión y la metafísica. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4397-9998>. Contacto: pabloadriangenazzano@gmail.com

gunda sección, se demuestra que la realidad objetiva del mal radical descansa en un acto inteligible de la razón. En la tercera sección, se analiza la realidad del mal según el concepto de las magnitudes negativas. En la cuarta sección, se observa el retroceso de Kant ante la pureza racional del mal en sus reflexiones morales posteriores. En la conclusión, se reflexiona sobre el impacto del concepto del mal radical en la filosofía contemporánea.

Palabras clave: acto inteligible; libertad; mal radical; moral; negativo.

ABSTRACT

This chapter investigates the rational pureness of the Kantian concept of radical evil. Two different theses are presented. On the one hand, I argue that evil is an act of freedom. On the other hand, I argue that evil is not an absence of being, but a reality with its own ontological foundation. In the introduction, I justify why evil must be interpreted in a moral sense. In the first section, I explain the methodological difficulties of Kant's essay on radical evil. In the second section, I argue that the objective reality of radical evil rests on an intelligible act of reason. In the third section, I explain the reality of radical evil according to the concept of negative magnitudes. In the fourth section, I analyze Kant's retreat from the rational pureness of evil in his later reflections on moral philosophy. In conclusion, I reflect on the impact of the Kantian concept of radical evil on contemporary philosophy.

Key words: intelligible act; freedom; radical evil; morality; negative.

INTRODUCCIÓN

Entre las tareas centrales del proyecto de la Ilustración alemana se encuentra la debilitación de realidades negativas. La interpretación del mundo a partir de principios racionales exigía, como condición, la devaluación de todo aquello considerado negativo y perjudicial para el hombre. Esta tarea fue bautizada por Leibniz como “teodi-

cea”. En términos generales, la teodicea es la defensa de la sabiduría del creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de la existencia y realidad del mal. Este problema nunca dio lugar a la fundación de una disciplina autónoma. Estaba tan arraigado en la metafísica ilustrada que se convirtió, por así decirlo, en una cuestión interdisciplinar. La defensa de la sabiduría suprema tuvo lugar en la ontología, la cosmología, la filosofía moral e incluso en la estética.

La teodicea y, con ella, los intentos de debilitar la realidad del mal y de lo negativo en general, parecieron perder su validez filosófica a finales del siglo XVIII. Fue el mismo Kant quien, poco después de publicar la *Crítica de la capacidad de juzgar* (1790), escribió el ensayo *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea*, publicado en la *Berlinische Monatsschrift* en septiembre de 1791. Pocos meses después, en abril de 1792, Kant publica, en la misma revista, el ensayo *Sobre el mal radical en la naturaleza humana*, el cual volvió a ser publicado como primer capítulo del libro *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793).

El objetivo del presente capítulo es demostrar que Kant, en el ensayo de 1792, no intenta debilitar la realidad negativa del mal, sino todo lo contrario. En este ensayo, Kant comprende el mal radical como una entidad positiva y con fundamento real, por un lado, y como un acto libre y racional, por otro. Esta comprensión filosófica del mal se encuentra en pleno conflicto con al menos dos de los supuestos de toda teodicea filosófica.

Por un lado, uno de los supuestos de la teodicea es que toda realidad negativa es una mera falta o ausencia de ser o realidad, una negación sin fundamento propio. “Toda realidad” —dice Leibniz— es una “perfección”, y toda “imperfección viene de la limitación, es decir, de lo deficiente.” (*Essais de Théodicée, Abrégé de la controverse, V. Objection*; 1996, p. 383)².

Otra de las suposiciones básicas de la teodicea es que el mal moral nunca es una elección libre, sino mero efecto de impulsos

2 Por cuestiones de estilo, todas las traducciones del presente artículo son del autor.

ajenos a la racionalidad de la voluntad humana y originados en instintos enraizados en su naturaleza sensible. Según Leibniz, “el libre albedrío se dirige al bien, y si encuentra el mal, es por accidente; el mal está oculto bajo el bien, como enmascarado” (*Essais*, II, § 154, 1996, p. 201).

El presente capítulo intentará definir el mal radical como una superación de ambas suposiciones. Se presentarán dos tesis: (i) el mal radical, en su dimensión ontológica, no es una mera deficiencia o falta de ser, sino una realidad con fundamento propio; (ii) el mal radical, en su dimensión moral, no es un efecto de las inclinaciones originadas en la naturaleza sensible del hombre. En este caso, el mal no sería moral en sentido estricto. Más bien, como se mostrará, el mal es radical porque tiene su base en la razón humana, esto es, en la libertad.

Antes de tratar ambos puntos, es preciso indicar ciertos aspectos sobre este periodo de la carrera de Kant. Como se ha indicado, el ensayo sobre el mal radical se publicó poco después del ensayo sobre teodicea. Esta cronología sugiere que la idea del fracaso de la teodicea es el preámbulo y la condición filosófica básica de la introducción del concepto del mal radical en la naturaleza humana. Por otro lado, es también preciso hacer énfasis en que el escrito sobre el mal radical fuera publicado como un ensayo autónomo. Este hecho sugiere que el problema del mal radical fue concebido no tanto como un problema religioso, sino más bien moral³.

3 Existe una amplia bibliografía que trata el problema del mal radical en conexión con su dimensión moral. En ella se pueden distinguir dos corrientes. Por un lado, se encuentran autores que tratan la moralidad del mal en conexión con el *principium executionis* (Fackenheim, 1954; Buchheim, 2001; Dörflinger, 2008). Existe otra línea de investigación que analiza el problema del mal en el contexto moral del *principium executionis*, pero con la peculiaridad de tender hacia una lectura más antropológica (Konhardt, 1988; Wood 2009; Foessel, 2010; Horn, 2011; Forschner, 2011; Sirovátká, 2015). La lectura antropológica de Wood tuvo gran influencia en el volumen editado por Anderson-Gold y Muchnik (2009). En contraste con este tipo de lecturas, nos centraremos en el *principium diiudicationis* del mal, continuando una línea de investigación poco desarrollada en las últimas décadas (Ridder, 1966; Prauss 1983, Fischer, 1988; Allison, 1990; Schulte, 1991; Lichtenberger, 1993; Höffe, 1995).

En la bibliografía sobre este concepto es posible ver ciertos intentos de definir el mal radical como una cuestión religiosa⁴. Este tipo de lectura no solo se encuentra en los estudios actuales sobre el mal radical, sino que ya el mismo Goethe pensó que Kant estaba interpretando el problema del mal en clave religiosa, aspecto que criticó duramente. En una carta del 7 de junio de 1783 a los Herder, Goethe dice que Kant, “después de haber dedicado su larga vida humana para limpiar su manto filosófico de muchos sucios prejuicios, lo ha cubierto descaradamente con la mancha del mal radical” (1991, p. 676). El mal radical suponía para Goethe la integración de un concepto de naturaleza teológica, el *peccatum originale*, en la filosofía, hecho inaceptable tras la crítica que la epistemología y ética de Kant supusieron para la tradición religiosa cristiana.

Otra corriente bibliográfica aborda el mal radical como una cuestión moral. Esta perspectiva también encuentra su origen en los tiempos de Kant. Schiller, si bien advirtió el posible mal uso que teólogos conservadores pudieran hacer del texto kantiano, consideró el concepto del mal radical como una gran novedad filosófica. En una carta a Körner del 28 de febrero de 1793, Schiller escribe sobre Kant:

[...] afirma una propensión del corazón humano hacia el mal, a la que denomina mal radical, y que en modo alguno debe ser confundido con las irritaciones de la sensibilidad. Él lo sitúa más allá de la sensibilidad, en la *persona* del hombre en tanto que sede de la libertad. (1992, p. 219)

Como se verá en este capítulo, el tratamiento del mal como un problema moral supuso convertirlo en un problema racional. Con ello, Kant se distanciaba de forma radical de la tradición platónica, según la cual el mal tenía su origen en la dimensión natural del hombre.

4 Especialmente contra la interpretación moral del mal, existen lecturas que reducen su función filosófica a una cuestión religiosa (Klemme, 1999; Bojanowski, 2007). Más allá de ello, es posible encontrar investigaciones sobre el *Religionsschrift* que ubican el mal en un contexto estrictamente religioso. La función del capítulo del mal radical en el *Religionsschrift* no será investigada en esta ocasión, por ello hablaremos solo del “ensayo” sobre el mal.

Como dice Sócrates, siempre que estemos aquejados por el cuerpo y nuestra alma esté atada a este mal, nunca alcanzaremos completamente aquello que añoramos: la verdad (Platón, *Fedón*, 66c; *Protágoras* 358a-e; *Gorgias* 467c-468b).

El presente capítulo está dividido en cuatro partes, las cuales contribuyen a defender las dos tesis indicadas, a saber: que el mal es (i) un acto de la libertad y (ii) una realidad con fundamento propio.

En primer lugar, se mencionarán los distintos tipos de metodología que Kant utiliza para determinar el concepto del mal radical. En segundo lugar, se analizará el concepto de “acto inteligible”, ya que es gracias a este concepto que el mal adquiere realidad objetiva. En tercer lugar, veremos de qué modo este “acto” se deja interpretarse a partir del concepto de las “magnitudes negativas”; a la luz de este concepto, se podrá observar que el mal tiene realidad propia.

En cuarto y último lugar, se mostrará un viraje en las reflexiones morales de Kant en la *Metafísica de las costumbres*. Se argumentará que lo descubierto en el ensayo sobre el mal radical llevó a Kant a una reformulación de los principios de su filosofía moral. Esta reformulación fue, sin embargo, del todo inconsistente con la fundamentación de su filosofía moral previa.

1. Dificultad metodológica de una deducción del mal radical

La primera dificultad del ensayo sobre el mal radical es relativa a la metodología empleada por Kant. Para determinar la realidad objetiva del mal radical, así como su necesidad y universalidad *a priori*, Kant oscila, a lo largo de todo el ensayo, entre un método *trascendental* y un método *antropológico*.

El primer método tiene por objetivo determinar el concepto del mal radical *a priori*, sin recurrir a la experiencia o a datos empíricos. El segundo, al contrario, sí hace uso de datos provenientes de la experiencia, adquiridos mediante la observación de la cultura y de las costumbres humanas.

La oscilación entre ambos métodos sugiere que Kant no es del todo consecuente. Si bien, al principio del ensayo (RGV, AA 06:

20.18 y ss.)⁵, Kant reconoce que el análisis del mal debe satisfacer las exigencias del método trascendental, introduce, a pesar de ello, el concepto de “naturaleza humana”, lo que le lleva a adoptar el método antropológico (RGV, AA 06: 25.01 y ss.). Esta inconsistencia metodológica fue observada por primera vez por uno de los mayores críticos de Kant: Johann August Eberhard. Este dice:

¿Cómo demuestra, pues, el Sr. Kant que un tal mal radical existe en la naturaleza humana, o que el hombre es por naturaleza malo? Esta prueba (*Beweis*) no la realiza, como sería de esperar, a partir de los principios de la razón pura, sino que apela meramente a la experiencia. Él aduce, en primer lugar, a pueblos salvajes, y luego a naciones civilizadas, e intenta mostrar en su modo de conducta que todas ellas están marcadas por el mal radical. (Eberhard, 1794, p. 40)

Antes de ver si el texto kantiano ofrece alguna respuesta a la acusación de Eberhard, es preciso ver en qué consiste la dificultad del método trascendental y en qué medida el método antropológico puede ser más adecuado. Con ello no se pretende un comentario exhaustivo del ensayo sobre el mal radical. Más bien, aquí simplemente nos limitaremos a indicar los distintos giros argumentativos de Kant a lo largo de sus reflexiones sobre la naturaleza del mal radical.

La dificultad principal del método trascendental radica en que el mal es, según Kant, un “acto de la libertad” (*Actus der Freiheit*) (RGV, AA 06: 21.06). Que el mal sea un acto de la libertad sitúa su concepto cerca de las mismas dificultades que supuso la deducción del imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

El imperativo categórico establece la medida absoluta de todo valor moral, y esta medida consiste en la reciprocidad entre la ley moral y la libertad de la voluntad: “la libertad y la legislación propia de la voluntad son ambas autónomas, por tanto, conceptos recíprocos” (GMS, AA 04: 450).

5 Las citas de las obras de Kant siguen las prescripciones de la *Kant-Gesellschaft*.

El objetivo de su deducción es, entonces, explicar la identidad entre la causalidad de una voluntad libre y la causalidad de la ley moral. En otras palabras, se trata de responder cómo es posible que una voluntad libre pueda, por sí misma, devenir una ley universal.

Como se hace evidente en la tercera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, este intento, pese a su importancia, fracasa, pues la libertad, al no pertenecer al mundo empírico, no puede conocerse por medio de conceptos. La realidad de la libertad es insondable. Por esta razón, en la *Crítica de la razón práctica*, se afirma:

Cómo una ley pueda ser por sí misma e inmediatamente fundamento de determinación de la voluntad [...], es para la razón humana un problema irresoluble. Este problema es uno y el mismo con el de cómo sea posible una voluntad libre. (*KpV*, AA 05: 72)

En este capítulo no se analizará de qué modo la deducción trascendental en la segunda *Crítica* deja de ser un problema que requiera una solución. Sin embargo, haber indicado la imposibilidad de una deducción del imperativo ayuda a comprender las dificultades que ahora implica una deducción trascendental del mal radical.

De modo similar a la *Fundamentación*, la dificultad de determinar la objetividad del mal se origina en la imposibilidad de determinar la libertad por conceptos (RGV, AA 06: 21n). Según Kant, la maldad de las acciones yace en que el sujeto ha escogido, en pleno uso de su libertad, una máxima malvada; y lo que hace posible la elección de una máxima malvada se presenta como un “fundamento prístino (y para nosotros insondable) de la adopción de buenas, o de la adopción de malvadas máximas, esto es, contrarias a la ley” (*einen [uns unerforschlichen] ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser [gesetzwidriger] Maximen*) (RGV, AA 06: 21). La deducción del mal quedaría así dentro de los límites metodológicos de la filosofía moral de Kant.

A causa de la imposibilidad de determinar el fundamento del mal, Kant se ve forzado a emplear el método antropológico. Esta metodología es la que Kant utiliza principalmente en las tres pri-

meras secciones del ensayo. En la primera sección se tratan las “disposiciones originarias al bien en la naturaleza humana”, las cuales son la “animalidad”, la “humanidad” y la “personalidad”. Posteriormente, en la segunda sección, Kant describe la “propensión” (*Hang*) del corazón humano hacia el mal. Esta propensión humana hacia el mal se divide en tres clases: la “fragilidad”, la “impureza” y la “maldad”.

Tras estas observaciones antropológicas, Kant parece creer que ha alcanzado una determinación de la universalidad del mal, creencia que parece confirmarse, sobre todo, en la tercera sección del ensayo, donde afirma:

En vistas a la cantidad de estridentes ejemplos que la experiencia de los hechos de los hombres nos brinda, nos es posible ahorrarnos la prueba formal (*förmlichen Beweis*) de que una corrupta propensión (*verderbter Hang*) esté enraizada en el hombre. (RGV, AA 06: 32)

La mera experiencia parece ser suficiente para deducir la existencia del mal. No obstante, inmediatamente después de haber manifestado esta convicción, Kant insiste en que una determinación trascendental y *a priori* del mal es necesaria. Pocas páginas después de haber afirmado que la experiencia nos ahorra la “prueba formal” (RGV, AA 06: 32) del mal, y tras varios ejemplos en los que esta propensión maligna parece quedar justificada, Kant no parece conforme. Según él, si bien la propensión al mal puede ser expuesta (*dargetan*) a través de demostraciones de la experiencia, estas “no ilustran ni sobre la auténtica propiedad del mismo ni sobre el fundamento de este conflicto”. Puesto que el mal es un producto de las leyes de la libertad, no se puede descartar la idea de que el mal sea “conocido *a priori*” (RGV, AA 06: 35).

A continuación, Kant intenta establecer nuevamente una prueba formal y *a priori* del mal radical (RGV, AA 06: 36.01-39.06). En este momento del texto, procura fundar el mal radical en el principio del “amor propio” (*Selbstliebe*). A través de este concepto, Kant parece acercarse mucho más a una explicación que pueda satisfacer los requerimientos de la metodología trascendental,

pues el principio del amor propio es la causa subjetiva de que el sujeto escoja una máxima contraria a la ley moral. Concretamente, este principio consiste en la “inversión” (*Umkehrung*) de los valores morales: en lugar de subordinar las condiciones existenciales del sujeto a la ley moral, el principio del amor propio hace que el sujeto subordine la ley moral a sus propios intereses, haciendo de esta máxima la *razón suficiente* de la determinación moral de su voluntad. Dado que la capacidad del amor propio radica en invertir el orden moral libre de la razón, Kant lo define finalmente como la “fuente de todo mal” (RGV, AA 06: 45).

No obstante, los giros de la argumentación de Kant y la ambivalencia metodológica que persigue a este texto vuelven a aparecer inmediatamente después de haber determinado el principio del amor propio como causa suficiente del mal radical. Tras acabar la tercera sección, dedicada en gran parte al amor propio, Kant añade una nota al pie de página sorprendente:

La verdadera prueba (*Der eigentliche Beweis*) de este juicio condenatorio de la razón que juzga moralmente no se encuentra en esta sección, sino en la anterior; esta [sección] contiene solo su confirmación a través de la experiencia, la cual, a pesar de todo, nunca puede descubrir la raíz del mal (en la máxima suprema del libre albedrío con respecto a la ley). La [raíz del mal], en tanto que *acto inteligible* (*intelligibele Tat*), precede a toda experiencia. (RGV, AA 06: 39n)

Esta nota al pie de página al final de la tercera sección resulta sorprendente, pues, si bien Kant había anunciado que estaba dispuesto a realizar una deducción *a priori* del mal (RGV, AA 06: 35.36), dicha nota parece restar validez a los razonamientos precedentes dedicados al amor propio. Según esta misma nota al pie, el principio del amor propio no es suficiente para determinar de un modo consecuente el fundamento del mal radical. A pesar de ello, la nota es muy esclarecedora, pues indica de forma unívoca dónde se puede encontrar la determinación textual de la realidad objetiva del mal: esta se halla en el concepto de *acto inteligible*. En otras palabras, la determinación trascendental del mal no se encuentra en su *princi-*

pium executionis (el amor propio), sino en su *principium diiudicationis* (un juicio *a priori* de la razón).

El concepto de *hecho inteligible* es definido por Kant al final de la segunda sección del ensayo. Tras haber definido los conceptos de “fragilidad”, “impureza” y “maldad”, añade una aclaración todavía necesaria: es allí donde define el concepto de “hecho inteligible” (RGV, AA 06: 31.01-32.09). Es de suma importancia resaltar que esta reflexión corresponde a un manuscrito añadido por el mismo Kant, lo que sugiere que el concepto de hecho inteligible supone la conclusión de sus consideraciones sobre el mal. En la siguiente sección, veremos en qué dicho concepto encierra la “verdadera prueba” de la realidad objetiva del mal.

2. El fundamento trascendental del mal radical es un acto inteligible de la razón

En la sección anterior se han señalado varios giros en la argumentación de Kant, los cuales han reflejado la ambivalencia de la metodología aplicada para determinar la realidad objetiva del mal radical. A pesar de todos estos giros, todo apunta a que la “verdadera prueba” se encuentra en el concepto de acto inteligible. En principio, como toda deducción trascendental, este *acto inteligible*, en tanto que prueba, debe prescindir por completo de toda experiencia. Al mismo tiempo, este acto racional inteligible ofrece una aclaración trascendental de cómo sea posible que el mal sea un “acto de la libertad”.

Para comenzar a analizar el concepto de hecho inteligible, es preciso indicar la dificultad principal que contiene dicho concepto. Como en el problema anterior, relativo a la ambivalencia metodológica del ensayo, fue Johann August Eberhard quien primero ofreció un claro análisis de esta cuestión:

Aquí tendríamos, por tanto, un *factum* inteligible (*intelligibles Factum*) que no tiene lugar en el tiempo. En la crítica de la razón, sin embargo, fue establecido el principio sintético de que “todo lo que ocurre presupone algo que sigue reglas”. Pero ahora, en el mal radical, este principio experimenta una excepción: aquí, aquello que sucede no

presupone nada, sino que tiene lugar sin seguir regla alguna. (Eberhard, 1794, p. 41)

Lo extravagante de este acto inteligible es que tenga un “origen racional” (*Vernunftsprung*) (RGV, AA 06: 43.12). Que, fuera del mundo de la experiencia —es decir, en el mundo nouménico—, pudieran darse actos, constituye un punto central en la filosofía práctica de Kant. Tras asumir la imposibilidad de poder deducir el imperativo categórico en la *Fundamentación*, Kant da un giro radical a su estrategia filosófica: en lugar de intentar demostrar teóricamente la identidad de la causalidad de la ley moral con la libertad, en la *Crítica de la razón práctica* demuestra la realidad de la libertad en virtud de un “*factum* de la razón”. Como dice Kant, “la realidad objetiva de una voluntad pura o, lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, está dado en la ley moral dada *a priori* como si esta fuera un *factum*” (KpV, AA 05: 55). Gracias a este *factum*, queda fijada la libertad trascendental (KpV, AA 05: 03), cuya definición negativa ya había sido establecida en la tercera antinomia de la *Dialéctica de la razón pura*.

Que la realidad objetiva de la libertad deba estar garantizada por un *factum* de origen racional es algo que el propio Kant califica de “extraño” (*befremdlich*) (KpV, AA 05: 31.14) y de “absurdo” (*Widersinnliches*) (KpV, AA 05: 74.21). No obstante, que la razón sea capaz de determinar la causalidad de la libertad a través de un *factum* inteligible racional constituye para Kant la “satisfactoria confirmación del modo consecuente de pensar de la crítica especulativa” (KpV, AA 05: 06). Por tanto, lo que en apariencia parece ser una formulación inconsecuente se convierte así en la clave del sistema moral kantiano. En el caso del mal radical, nos enfrentamos evidentemente ante el mismo tiempo de argumentación. Como se mostrará a continuación, la razón no solo es capaz de producir el *factum* de la ley moral, sino también el acto inteligible del mal. Para aclarar este punto, es preciso examinar de cerca en qué consiste este concepto.

Según Kant, “nada es moralmente malo (esto es, imputable) sino aquello que es nuestro *acto* (*Tat*)”. El concepto de *Tat* tiene dos

acepciones. Por un lado, *Tat* (hecho o acto) puede referirse al “uso de la libertad” (*Gebrauch der Freiheit*), a través del cual la máxima mayor —ya esté en favor o en contra de la ley moral— puede ser adoptada por el “arbitrio” (*Willkür*). Por otro lado, este también se puede referir a las acciones en relación con el objeto material de su decisión. La propensión al mal, concluye Kant, es un “acto (*Tat*) en el primer sentido [...] y, al mismo tiempo el fundamento formal (*formaler Grund*) de todo hecho contrario a la ley (*gesetzwidrigen Tat*)” (RGV, AA 06: 31). El acto que surge del “uso de la libertad” y que constituye el “fundamento formal” de la realidad del mal es lo que Kant denomina “acto inteligible”, es decir, “cognoscible mediante la mera razón e independientemente de toda condición temporal” (RGV, AA 06: 31).

Es probable que el concepto de *acto inteligible* haya sido concebido tras la redacción de las consideraciones que componen la cuarta sección del ensayo. En esta sección, Kant define el concepto de “origen”, el cual posee también un doble significado: las cosas pueden tener un *origen racional* o uno *temporal* (RGV, AA 06: 39 y ss.). Según Kant, si una relación causal es práctica y está determinada según las leyes de la libertad —como es el caso en el fenómeno del mal—, esta misma no estará determinada en el tiempo, sino “en la representación de la razón” (*in der Vernunftvorstellung*). El mal radical tiene, por tanto, un *origen racional* (RGV, AA 06: 43.12), cuya naturaleza permanece, por ello mismo, “insondable”.

Como se indicó en la primera sección, el método trascendental empleado para deducir la realidad objetiva del mal radical debía ofrecer un concepto que fuera independiente de la experiencia y, por tanto, del tiempo; es decir, un concepto *a priori*. Es indudable que el concepto de *acto inteligible* —como acto puro de la libertad, cognoscible (en sentido práctico) *a priori* por la mera razón y que, al mismo tiempo, ejerce como fundamento real de toda acción contraria a ley— constituye la verdadera prueba formal de la realidad objetiva el mal radical. Con ello queda demostrada la primera tesis de este capítulo, a saber: que el mal es un acto libre

y racional. En lo siguiente, se analizarán algunas de las dificultades que esto conlleva.

Siguiendo la crítica de Eberhard, este tipo de deducción del mal radical es totalmente inconsecuente con la metodología kantiana, pues explicaría la realidad del mal a partir de un hecho que no proviene de la experiencia, sino que se funda exclusivamente en la libertad. Sin embargo, esta explicación no implica, en modo alguno, inconsecuencia alguna con la crítica kantiana; más bien, como indica el mismo Kant en la *Crítica de la razón práctica*, demuestra lo “consecuente” que es el “modo de pensar de la crítica especulativa” (*KpV*, AA 05: 06). A nuestro juicio, en el ensayo sobre el mal radical, Kant adopta la misma estrategia que había seguido en la segunda *Crítica*: frente a la imposibilidad de deducir teóricamente la realidad objetiva de un fenómeno moral (en este caso, el mal radical), Kant recurre al concepto de *acto inteligible*.

Aquí conviene recordar que el término *Tat*, en el uso empleado aquí, es la traducción del término latino *factum*. Esta correspondencia se aprecia también en el hecho de que Eberhard, en la cita previamente referida, no hable de *Tat*, sino de *factum*. Aunque en la segunda *Crítica* Kant mantiene el término latino (*factum*), es posible sostener que el concepto de *intelligibele Tat* en el ensayo sobre el mal radical cumple la misma función filosófica que el concepto de *factum* en la *Crítica de la razón práctica*.

El objetivo de la segunda *Crítica* es demostrar que la razón es, por sí misma, práctica, y que ello puede ser demostrado por un *factum*. Este *factum* es lo que puede garantizar el principio fundamental de toda filosofía moral: la reciprocidad entre ley moral y libertad. Según la segunda *Crítica*, este “*factum* está inseparablemente ligado a la conciencia de la libertad de la voluntad, hasta el extremo de tratarse de una y la misma cosa” (*KpV*, AA 05: 42).

En el contexto del mal radical, esta reciprocidad entre la ley y la libertad pierde su consistencia. Según la *Fundamentación*, el motivo por el cual la voluntad no realiza siempre aquello que la razón prescribe —la ley moral— se debe principalmente a la influencia de impulsos naturales externos a la razón. “Como mero miembro

del mundo del entendimiento”, al contrario, “todas mis acciones estarían en perfecta conformidad con el principio de la autonomía de la voluntad pura” (GMS, AA 04: 453). A la luz del *acto inteligible* que constituye la realidad objetiva del mal, la reciprocidad entre moralidad y libertad colapsa: ahora la razón, por sí misma e independiente de un impulso sensible, es capaz de actuar contra aquello que garantiza su realidad práctica, es decir, la ley moral.

Esta misma dificultad fue también vista por Eberhard. En su re-censión del escrito, Eberhard concluye que:

El factum inteligible (*das intelligible Factum*) en cuestión debe ser, sin duda alguna, atribuido al Yo inteligible, y tener lugar en el mundo inteligible. Pero cómo pueda, según la filosofía crítica, este invariable e inmejorable Yo cometer un acto malvado (*böse That*) en un mundo inteligible en el cual cada uno hace lo que debe [...] será tanto para mis lectores como para mí algo ciertamente incomprensible. (Eberhard, 1794, p. 41)

Lo que Eberhard sugiere es que Kant, a través del concepto de *acto inteligible*, está integrando el mal radical en el reino de los fines, esto es, en el reino de Dios (*regnum gratiae*). Resulta tan contradictorio como extravagante que el mal pueda existir en el mundo suprasensible, ya que toda acción moral que tenga lugar en este mundo está en “perfecta conformidad” con el principio de la autonomía moral. Es más, la posibilidad misma de conocer este mundo se da gracias a la ley moral. El *factum* de la razón práctica nos ofrece el “indicio” de un “mundo intelectual puro” que incluso “*determina positivamente*” en tanto que permite conocer su ley (*KpV*, AA 05: 43).

En definitiva, la razón no sólo es capaz de determinar la ley moral, sino que también es capaz de determinar otro *acto inteligible*, el cual sirve como fundamento formal de la realidad objetiva del mal. El mal deja de ser visto como algo irracional o derivado de los impulsos sensibles del hombre. Para Kant, el mal se convierte en algo tan racional como el bien. Que ambos principios —el bien y el mal— estén en conflicto se debe a que ambos tienen realidad

propia. Cómo ambas realidades puedan oponerse entre sí, será visto a continuación.

3. La realidad negativa del mal radical

En la sección anterior se ha visto que el fundamento formal del mal es un *acto inteligible* de la razón. Esta definición constituye una solución al problema que había planteado el método con el que Kant pretendía determinar la realidad objetiva del mal radical. Frente a los diversos intentos por ofrecer una determinación objetiva de este concepto, Kant concluye finalmente que la objetividad del mal, en tanto que “acto de la libertad”, sólo puede quedar justificada mediante un acto de “origen racional”; es decir, un acto cognoscible independientemente de la medida del tiempo. Una de las causas principales que llevaron a Kant a tener que concebir el mal radical de esta forma es su *rigorismo* moral. Con el fin de explicar la segunda tesis indicada en la introducción —a saber, el mal tiene realidad propia— ahora nos ocuparemos de este rigorismo.

El rigorismo puede definirse de este modo: “Lo que el hombre es o debe ser en sentido moral, bueno o malo, debe devenir o haber devenido *por sí mismo*” (RGV, AA 06: 44). Es decir, “uno no va del bien al mal por indiferencia moral, sino que existen dos principios distintos que, en su lucha, son pensados como principios personificados. *Aut-Aut*.” (AA 23: 141).

La cuestión del rigorismo cobra especial importancia en la introducción del ensayo, pues Kant, desde el comienzo mismo de sus consideraciones, pretende dejar claro cómo debe entenderse la realidad moral del mal. Cuando se dice que el “hombre es bueno o malo en sentido moral”, pueden adoptarse posiciones muy distintas. Por un lado, está la posición *rigorista*, que es propiamente kantiana. Frente a ella se encuentran los *latitudinarios*. Este grupo está dividido en dos: si se afirma que el hombre no es ni bueno ni malo por naturaleza, es decir, es indiferente respecto de lo moral, se denominan *indiferentistas*; en cambio, si se afirma que el hombre es a veces bueno y a veces malo, conciliado ambas perspectivas, se llaman *sincretistas*. Kant niega de forma radical ambos puntos de

vista. En la filosofía moral, Kant afirma que “es de suma importancia no conceder ningún término medio moral” (RGV, AA 06: 22), ni en las acciones ni en el carácter humano en general. La razón de ello es que, en este punto medio, las máximas corren el riesgo de perder su “pureza” y “firmeza” (RGV, AA 06: 22).

Tras esta aclaración, Kant introduce una nota al pie de página en la que comprende el mal según la estructura conceptual de las “magnitudes negativas”, es decir, le otorga una realidad propia. En la sección anterior, el fundamento trascendental del mal radical ha sido explicado a través del concepto de *acto inteligible*, pues este actúa como “fundamento formal” del mismo. Ahora bien, para determinar mejor este fundamento —que subyace a la base del rigorismo moral kantiano—, es preciso atender a esta nota al pie de página. El argumento se presenta como sigue:

Si el bien es = a, entonces su opuesto contradictorio es el no-bien (*Nichtgutes*). Este es la consecuencia de una mera falta de un fundamento del bien = 0, o bien de un fundamento positivo de su contrario = - a. En el último caso puede el no-bien ser denominado mal positivo. [...] Si la ley moral no fuera en nosotros ningún motor (*Triebfeder*) del arbitrio, entonces sería el bien moral (la conformidad del arbitrio con la ley) = a, el no-bien = 0, pero eso sería, en cualquier caso, la consecuencia de la falta de un motor moral = a x 0. [La ley] es en nosotros, sin embargo, un motor = a; por consiguiente, la falta de concordancia del arbitrio con ella (= 0) es solo posible como consecuencia de una determinación realmente opuesta del arbitrio, es decir, de una *repugnancia* de este = - a, esto es, de un arbitrio maligno. (RGV, AA 06: 22-3n)

Este fragmento puede resumirse del siguiente modo: las acciones no morales —es decir, aquellas que expresan la falta de identidad causal entre la ley moral y la libertad— tienen dos razones distintas. Por un lado, esta falta de concordancia puede deberse a la ausencia de un fundamento real del bien, esto es, de la ley. En este caso, el mal es la *mera falta* o *ausencia de bien*, tal y como lo ha entendido la tradición metafísica desde San Agustín hasta Leibniz. Por otro lado, la falta de concordancia entre la ley y la voluntad puede deberse a

que el mal, al tener un *fundamento positivo y real*, está opuesto a la ley. En este segundo caso, la acción no carecería de moral —como aquellas determinadas por lo instintivo — sino que sería en y por sí misma inmoral.

La primera —y también la última — vez que Kant distinguió entre un concepto de mal con fundamento y otro sin fundamento fue en el *Intento de introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía*, publicado en 1763. La introducción de este concepto matemático en las ciencias de su tiempo tuvo repercusiones de profundo significado metafísico (Genazzano, 2023). Con esta introducción, Kant rompió con la oposición ontológica entre negaciones y realidades propia del racionalismo. En los manuales de metafísica de Baumgarten y Meier, allí donde se afirma una realidad, su negación es eliminada, y viceversa, de tal forma que ninguna negación puede tener realidad. Frente a esta posición, Kant afirma que las magnitudes negativas no son “meras negaciones de magnitudes”, sino más bien “algo en sí mismo verdaderamente positivo” (NG, AA 02: 169). Según la tradición racionalista, el término “positivo” se predica de todo aquello que es o posee realidad. En este sentido, al definir las negaciones como algo “positivo”, Kant otorga realidad a lo negativo. Realidades como el *displacer* o el mal pasaron así a tener un valor ontológico positivo. El *displacer*, por ejemplo, dejó de ser visto como una mera ausencia o falta de placer, y pasó a entenderse como un “placer negativo”, es decir, un sentimiento opuesto al placer.

En el contexto de la presente investigación, el significado de la negatividad del mal es el más importante. Según Kant, la tradición filosófica precedente ha tratado los males como “meras negaciones”, esto es, como “males de defecto” (*mala defectus*). A esta clase de males, Kant opone los “males de privación” (*mala privationis*) (NG, AA 02: 182). Si bien esta segunda clase de mal es una “privación”, no debe comprenderse según la tradición agustiniana, la cual afirma que el mal es la privación del bien (*malum est privatio boni*). La primera clase de males son “negaciones, para cuya posición opuesta no existe un fundamento”. Los males de privación,

por el contrario, “presuponen fundamentos positivos” que son capaces de “cancelar aquel bien” (*dasjenige Gut aufheben*) “para el cual existe realmente otro fundamento”. En otras palabras, en esta relación negativa entre el bien y el mal, este último tiene realidad en tanto y en cuanto posee un fundamento, a través del cual la realidad opuesta —el bien— deviene “cancelada” (*aufgehoben*).

En el *Ensayo sobre las magnitudes negativas*, la oposición real entre el bien y el mal es tematizada en un sentido moral. “El vicio” —afirma Kant— “tiene cabida en la medida que en un ser existe una ley interna [...] contra la que se actúe”. Es evidente que esta “ley interna”, en el contexto de la filosofía crítica, no puede ser otra que la ley moral. “Esta ley interna” —continúa Kant— “es un fundamento positivo de una buena acción, y la consecuencia [de una oposición real] puede ser meramente cero, pues aquello que emerge desde la conciencia misma deviene cancelado” (NG, AA 02: 182). El mal, por tanto, en tanto que presupone un fundamento que le garantice su realidad —un acto inteligible de la razón— es capaz de cancelar la ley moral.

A la luz del concepto de las magnitudes negativas, la relación entre el bien y el mal en el *Ensayo sobre el mal radical* se vuelve más comprensible. Según la sección anterior de este artículo, la realidad objetiva del mal radical es garantizada por un hecho inteligible de la razón. Este hecho inteligible no debe ser visto, sin embargo, como un fundamento *real* del mal, sino como un fundamento *trascendental*. No se trata, por tanto, de una oposición real, sino de una *oposición trascendental* o —puesto que esta oposición es interna a la razón práctica— de una *auto-oposición trascendental*. Esta oposición expresa, propiamente, una oposición de la razón consigo misma, pues niega precisamente aquello que, en la segunda *Crítica*, había garantizado su realidad: su *factum*. En toda acción maligna, por tanto, el acto inteligible del mal radical y el *factum* de la ley moral se encuentran en mutua negación. Y si se da el caso de que el mal alcance un mayor grado de realidad, la moralidad como tal —el deber mismo— devendrá anonadado.

4. Límites de la libertad en el mal radical: voluntad diabólica e indiferencia moral

Con lo expuesto hasta aquí, se ha podido demostrar que el mal radical no es una mera ausencia o falta de realidad, sino que, en virtud de tener el hecho inteligible de la razón como fundamento trascendental, adquiere su propia realidad. La segunda tesis de este artículo queda de este modo demostrada. Antes de ver de qué modo Kant intenta solucionar las dificultades que el mal radical supone para su filosofía moral, es preciso apuntar dos preguntas que podrían ser planteadas a nuestra exposición. La primera: si el mal debe ser escogido rigurosamente, ¿es entonces posible pensar que el hombre está dotado con una voluntad diabólica? La segunda: si la libertad de la razón práctica es capaz de determinar a priori tanto el bien como el mal, ¿sería posible sostener que Kant, en el fondo, está sosteniendo la postura del indiferentismo moral?

Por lo que hace a la primera pregunta: Kant sostiene que una razón diabólica no puede encontrarse en el hombre. Esta razón diabólica o, lo que es lo mismo, una “voluntad totalmente malvada”, consiste en la “depravación” (*Verdebnis*) de la razón. Este hecho en modo alguno argumenta en contra de que el mal radical tenga un “origen racional”. Según lo explicado en esta sección, el mal solo puede emerger en una relación negativa con el bien, esto es, mediante una oposición trascendental de la razón. En contraste, una razón diabólica prescinde de la realidad del bien y, por tanto, de cualquier oposición contra ella. Su realidad es absoluta e individual. La razón diabólica consiste precisamente en una razón que no conoce el bien, pero que, paradójicamente, solo puede actuar en contra. En este caso, bajo la ausencia del bien, el mal sería tanto principio judicativo como ejecutivo, su realización buscaría el mal por sí mismo.

Si bien Kant excluye una razón diabólica de la naturaleza humana, la experiencia habla en contra de ello. Tal es la tesis de Max Horkheimer (1969): la racionalidad ilustrada de Kant y la del Marqués de Sade, como extremos dialécticos, coinciden en un sentido formal. No obstante, tanto Horkheimer como Adorno se olvida-

ron de considerar el problema del mal radical. Su planteamiento hubiera sido más completo y consecuente si hubieran integrado el concepto del mal, pues, según lo expuesto en este artículo, el mal radical es tan racional como el bien. Sin embargo, en el caso de Sade la realidad del mal va más allá: él no solo usa la razón, también lo quiere de forma diabólica: “*Je l’avoue, j’aime le crime avec fureur, lui seul irrite mes sens, et je professerai ses maximes jusqu’aux derniers moments de ma vie*” (1973, 582).

Por lo que hace a la segunda cuestión: si el mal es producto de la libertad, ¿no parece Kant darle la razón al indiferentismo moral? En primera instancia, esta cuestión no parece tener solución alguna: si tanto el bien como el mal deben ser ejercidos en virtud de la autonomía moral del hombre, resulta innegable que ambos sean producto de una y misma libertad. En caso contrario, si el mal fuera reducido al juego mecánico de instintos naturales, perdería su cualidad moral. Precisamente el ensayo sobre el mal radical se opone de forma central a esta idea. La ambivalencia teórica que se experimenta ante la imputabilidad de acciones no morales es expresada de forma ingeniosa por Hans Blumenberg: “La forma que toma la problemática del mal en Kant trae consigo las huellas de un tormentoso viaje del pensamiento: entre la Escila de la libertad indiferente y la Caribdis de la inimputabilidad” (Blumenberg 1954, 567).

Desde esta perspectiva, el rigorismo moral parece transformarse en su antípoda: un indiferentismo. En gran medida, esta posibilidad ha sido criticada en la bibliografía. No obstante, es preciso indicar que el indiferentismo moral que Kant deja entrever en el ensayo sobre el mal radical nada tiene que ver con el indiferentismo clásico. En los tiempos de Kant, uno de los mayores representantes del indiferentismo moral fue Crusius, quien, a través de su crítica al principio de razón suficiente del racionalismo, argumentó por la falta de fundamento de la libertad, lo que llevó directamente al indiferentismo.

Este mismo indiferentismo práctico, el cual parece reemerger en el concepto de libertad trascendental de la *Crítica de la razón pura*, es, a pesar de todo, muy distinto del supuesto indiferentismo moral

que sugiere el texto sobre el mal radical. Frente a un tipo de *libertas indifferentiae* que no conoce razón o fundamento de determinación, es preciso recalcar que, para Kant, la libertad, en su sentido moral, siempre debe obedecer a ciertas leyes, ya sean determinadas conforme o contrariamente a la ley moral. A la luz de que para Kant toda acción moral es una acción dotada de *autonomía*, no es adecuado hablar de una libertad moral indiferente sin más. La cancelación que la moralidad sufre en el mal radical no es algo que yace en la base de la libertad – como la versión clásica del indiferentismo afirma – sino que esta “indiferencia” es *consecuencia* de la autonomía. La indiferencia moral no es, por tanto, la base de la libertad, sino consecuencia de la oposición moral. Dicho de otro modo, un sujeto es moralmente indiferente por su propia autonomía⁶.

Ahora bien, que el mal radical pudiera suponer una suerte de libertad indiferente fue visto por el mismo Kant; él devino consciente de ello gracias a su discípulo Reinhold. Ello no quedó sin respuesta. En la *Metafísica de las costumbres*, es evidente que Kant se retracta. Como ahora se verá, las novedades que Reinhold introdujo en la filosofía práctica no sólo condujeron a Kant a negar las tesis del mal radical, sino también le condujo a reformular principios básicos de su filosofía moral en general.

5. El retroceso de Kant ante la pureza racional del mal

Las dos tesis que han constituido el concepto del mal radical son rechazadas por Kant poco después de la publicación del ensayo. En la introducción de la *Metafísica de las costumbres*, publicada en 1797, Kant rechaza que el mal pueda ser producto de la libertad

6 Esta tesis se deja apreciar en Reinhold. En su recensión de la *Metafísica de las costumbres*, dice que la voluntad “nunca es sin razón, ni nunca podrá devenirlo, pero ella puede actuar conforme o contra la razón, pues ella se puede determinar tanto por impulso como por razón. Ella puede ambas cosas, pues ella solo puede por sí misma una de ambas. Lo que en ella obra moralmente bien no es la razón, sino la razón por la razón misma – lo que en ella obra moralmente mal no es el impulso sensible, sino la razón misma a través de él” (Reinhold, GS, 5/2:146-7; 2017, 146-7).

y racionalidad humanas, así como que pueda poseer una realidad propia. Como se ha mostrado en este capítulo, la razón de este rechazo radica en que la comprensión del mal radical como acto libre y racional conduce directamente a la escisión entre la ley moral y la libertad de la voluntad o, dicho de otro modo, obliga a admitir una libertad capaz de actuar tanto conforme como contraria a la ley moral.

La estrategia de Kant para retroceder ante esta forma de indiferentismo moral consistió en privar a la voluntad de su libertad e identificarla con la razón misma, reubicando la libertad en el *arbitrio*. Kant afirma: la voluntad “no tiene ante sí ningún fundamento de determinación, sino que es, en tanto que puede determinar el arbitrio, la razón práctica misma” (MS, AA 06: 213).

El planteamiento es radicalmente distinto al de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y al de la *Crítica de la razón práctica*. A pesar del giro argumental que entre estas obras se observa —del vano intento de deducir el imperativo categórico a su justificación mediante un *factum* inteligible de la razón —, el fin de Kant siempre fue intentar identificar la causalidad de la libertad con la causalidad de la ley moral. En la *Metafísica de las costumbres*, al contrario, la voluntad pierde su libertad para pasar a convertirse en la razón práctica misma:

De la voluntad (*Wille*) surgen las leyes, del arbitrio (*Willkür*) las máximas. El [arbitrio] es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad, la cual no se dirige sino a la ley, no puede ser llamada ni libre ni no libre (*kann weder frei noch unfrei genannt werden*), pues ella no se dirige a las acciones, sino inmediatamente a la legislación de la máxima de las acciones (por tanto, a la razón práctica misma) [...] Solo el *arbitrio* puede ser llamado *libre*. (MS, AA 06: 226)

El principio de la autonomía moral —es decir, la identidad causal de la voluntad libre con la razón práctica— adquiere una formulación mucho más radical que en las obras morales precedentes, pero ello en detrimento de la libertad de la voluntad. Esta reformulación resulta completamente inconsistente con la fundamen-

tación previa de la filosofía moral, por dos razones elementales (Prauss, 1983, 113).

En primer lugar, la libertad deja de ser *ratio essendi* de la razón práctica, y esta, por su parte, deja de ser la *ratio cognoscendi* de la libertad. Si en la ecuación entre voluntad y razón se pierde la incógnita de la libertad, lo único que permanece es una relación de necesidad entre ambas. Lo que conduce, en cierta medida, a una *heteronomía* de la voluntad: pues ella deja de determinarse libremente por sí misma, sino que se ve obligada a obedecer necesariamente a la razón, como si le fuera incapaz determinarse de otra forma, quedando así reducida a un mero mecanismo de la razón práctica. Dicho de otra forma: si la voluntad deja de ser libre y queda sometida a la necesidad *a priori* de la razón, esta última pierde su practicidad misma, esto es, su cualidad de agente libre.

En segundo lugar, mediante esta equivalencia radical entre la voluntad y la razón práctica, el mal pierde el significado trascendental adquirido en 1792. La pérdida del significado trascendental del mal radical —de su pureza racional— puede juzgarse como la consecuencia directa de la reformulación de la base teórica que experimenta la filosofía moral en la *Metafísica de las costumbres*. Sin embargo, existen razones históricas que confirman que el mismo valor trascendental del mal radical también es la causa de esta reformulación.

Nos referimos aquí a la primera recepción de la filosofía moral kantiana. Como se ha mencionado, la reducción de la voluntad a la razón práctica constituye el intento de evitar un concepto de libertad indiferente: “La libertad del arbitrio no puede ser definida como la capacidad de la elección de obrar en favor o en contra la ley (*libertas indifferentiae*) —como algunos han intentado” (MS, AA 06: 226). Sin duda alguna, Kant se está refiriendo a Reinhold, quien, en el segundo volumen de sus *Cartas sobre la filosofía kantiana*, otorga una libertad absoluta a la voluntad. El núcleo del pensamiento de esta serie de cartas consiste en la escisión entre razón y voluntad: “La razón práctica no es la voluntad, y la voluntad no

es la razón práctica, ni si quiera la voluntad pura” (Reinhold, GS, 2/2: 55; 2008, 55).

Para esta división, Reinhold atribuye una “libertad absoluta” a la voluntad: esta puede actuar, según él, de forma tanto “pura” como “impura”. Si actúa según la ley, la voluntad es pura. Pero su impureza no consiste en dejarse determinar por lo empírico. Por el contrario, la impureza de una voluntad libre consiste en la determinación *a priori* de una acción contra la ley (GS, 2/2: 188; 2008, 188)⁷.

Los motivos principales que llevaron a Reinhold a esta conclusión fueron dos: por un lado, la recepción de la filosofía kantiana por parte de Schmid; por otro, el ensayo kantiano sobre el mal. En primer lugar, Reinhold polemiza con la definición de autonomía moral que figura en el *Diccionario para el fácil uso de los textos kantianos* de Schmid. En la entrada “Autonomía”, sostiene que “obrar moralmente bien, de forma autónoma y libre, son sinónimos”. Esta quiparación lleva directamente a pensar que toda acción contraria a la ley no es ni autónoma ni libre. Esta idea es reivindicada en su *Ensayo sobre filosofía moral*, donde se afirma: “no existe libertad ni ningún fundamento de determinación interno y originario para querer el mal” (Schmid 1792, 341, § 252). Es decir, para Schmid es impensable concebir el mal como un “acto de la libertad”.

No obstante, dentro del marco de la filosofía kantiana sí que existe una libertad para el mal y resulta indudable en vistas al tipo de determinaciones que Kant ha presentado en el ensayo sobre el mal radical. El mal es allí descrito como un “acto de la libertad”, cognoscible por un “acto inteligible” que la razón misma es capaz de producir *a priori*. A pesar de ello, en la *Metafísica de las costumbres*, Kant

7 “Libertad absoluta no le corresponde a la voluntad en la medida que es pura, ni tampoco en la medida que obra como voluntad impura, sino en la medida en que ella puede obrar en ambas cualidades (in beyden Eigenschaften)” (Reinhold, GS, 2/2: 188; 2008, 188). La voluntad impura nada tiene que ver con una voluntad heterónoma, sino con una voluntad que puede determinarse *a priori* contra la ley: “entenderé por voluntad pura siempre la moral, y por una impura no la empírica, sino la inmoral, la cual, en la medida que ella determina la acción contra la ley práctica, no depende en modo alguno de la mera experiencia” (Reinhold, GS, 2/2: 189; 2008, 189).

retorna al concepto de libertad incapaz de producir el mal. Por un lado, niega explícitamente que el mal tiene un origen inteligible. En una de las reflexiones que conformaría este tratado, afirma que la definición de la libertad como “la posibilidad subjetiva para actuar conforme o contraria a la ley moral” implica una “voluntad maligna” o, por tanto, supondría “arrastrar la sensibilidad en el campo de la capacidad racional” (AA, 20: 248). Por otro lado, y de modo paralelo a la negación de una libertad capaz de escoger una máxima contraria a la ley moral, Kant niega también el estatuto “positivo” del mal, pensándolo como una mera “incapacidad”: “La libertad, en relación a la legislación interna de la razón, es propiamente una capacidad (*Vermögen*); la posibilidad de desviarse de ella, una incapacidad (*Unvermögen*)” (MS, AA 06: 226). Es evidente, entonces, que en este tratado tardío Kant niega las tesis que en 1792 habían constituido el concepto del mal radical: su razón y realidad.

Cuando Reinhold envió las *Cartas* a Kant (2 de enero de 1793), le ruega que exprese su opinión sobre las cartas séptima y octava, donde precisamente —en base al ensayo sobre el mal— Reinhold intenta desarrollar un concepto de libertad absoluta, capaz de actuar tanto conforme al bien como contra el mal. Kant deja este ruego sin respuesta, no sin disculparse (véanse las cartas del 7/05/93, AA 11: 432-3, y del 28/03/94, AA 11: 494-6). No cabe duda de que las páginas de la *Metafísica de las costumbres* son la respuesta de Kant a la petición de Reinhold.

Reinhold se manifestó con total disconformidad. En su recensión, declara lo siguiente para quien quiera ser consecuente con los principios morales del ensayo kantiano sobre el mal:

[...] se encontrará en la misma situación que yo: encontrará incomprendible o insostenible las exposiciones de los conceptos de *capacidad de desear*, de *voluntad*, de *arbitrio* y de *libertad* que aparecen en la *Introducción* de los recién publicados *Fundamentos metafísicos de la doctrina del derecho*. (GS, 5/2: 141; 2017; 141)

La última carta de Kant a Reinhold data del 1 de junio de 1795. Tampoco hay registro de que Reinhold enviase más cartas a su

maestro. A nuestro juicio, el conflicto en torno a la concepción de libertad enfrió la amistad entre ambos filósofos. Las acusaciones de Reinhold, a pesar de todo, tienen su razón, pues —como el presente capítulo ha intentado demostrar— del ensayo sobre el mal se puede colegir, sin duda alguna, un concepto de libertad incompatible con la filosofía moral de Kant. En este sentido, Reinhold tuvo que abandonar la filosofía kantiana para ser consecuente con ella.

Conclusión

El concepto kantiano del mal radical tuvo un impacto decisivo en la generación posterior de filósofos. Algunos aspectos generales de esta recepción ya han sido expuestos, como la de Reinhold, a quien Kant tuvo la ocasión de responder y criticar. Más allá de la discusión entre Kant y Reinhold, cabe mencionar otros filósofos idealistas como Schelling o Hegel, quienes, claramente influidos por el ensayo sobre el mal radical, desarrollaron su concepto del mal como un producto de la libertad, cuya realidad se funda en un acto racional.

No es nuestro objetivo extendernos aquí sobre la recepción del concepto kantiano del mal radical. No obstante, a modo de conclusión, creemos preciso hacer una breve reflexión sobre una de las recepciones más populares del mal radical kantiano en el siglo XX: la de Hannah Arendt. En un primer momento, Arendt parece alinearse a la propuesta de Kant, si bien no dejó de criticar ciertos aspectos de su teoría (Arendt, 1962, 670; Sederström, 2001). Para ella, el mal tiene un fundamento ontológico radical, situado en la libertad humana. Según su filósofa —en el intento de demostrar que todo es posible— el totalitarismo, “sin realmente quererlo, ha descubierto que existe realmente un mal radical” (Arendt, 1962, 670).

Sin embargo, el juicio de Eichmann en Jerusalén llevó a Arendt a cambiar radicalmente de opinión. A partir de entonces, abandona la noción de una esencia metafísica del mal —que debía ser criticada y desmitificada—, pasando a ser una cuestión totalmente “banal”. El mal perdió su autonomía metafísica y pasó a ser algo superficial: el mero resultado de un “burocratismo sin pensamiento”.

Esta tesis tiene una gran utilidad. En lugar de buscar la esencia del mal en el mundo especulativo de la metafísica, basta con un análisis de las formas de administración de los sistemas políticos totalitarios para poder determinar su concepto. No obstante, a pesar de su utilidad, esta tesis no está exenta de crítica. La desmitificación del mal —su “banalidad”— lleva irremediablemente al debilitamiento y control de su realidad y contingencia. Como se ha indicado en la introducción del presente capítulo, precisamente el control y debilitamiento de realidades negativas como el mal constituyeron la estrategia principal del proyecto de la Ilustración alemana, tal como quedó plasmado en los famosos ensayos de teodicea de Leibniz.

Precisamente contra este debilitamiento metafísico de realidades negativas, Kant formuló un concepto positivo del mal: primero, en el *Ensayo sobre las magnitudes negativas* (1763), y, casi al final de su vida, en los opúsculos *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea* y *Sobre el mal radical en la naturaleza humana*. En vista de este hecho, la posición que Arendt sugiere mediante la banalización del mal parece acercarse a la tradición metafísica que, desde San Agustín hasta Leibniz, comprendía el mal como ausencia de bien (*privatio boni*).

La rehabilitación de la realidad positiva y fundamental del mal es una tesis que Kant establece contra la tradición metafísica occidental. Si bien Arendt elabora sus ideas filosóficas desde un marco “post-metafísico”, su comprensión del mal no deja de estar en plena sintonía con la comprensión metafísica tradicional del mal contra la que Kant se opuso. Es decir, aunque Arendt intentaba desligar la reflexión filosófica sobre el mal del marco metafísico occidental, el debilitamiento del mal a través de su banalización le hace caer, nuevamente, en ese mismo marco.

En definitiva, cabe concluir que la banalización del mal implica la debilitación de la razón ilustrada misma: una razón que, por sí misma, es capaz de determinar el mal. Si la razón humana ya no es capaz de hacerlo mediante su propia autonomía —quedando así relegado a la mano invisible de la burocracia de sistemas sociales—, la razón universal de la Ilustración parecer perder también su sentido. La

cuestión de si este proyecto conserva aún su vigencia, y de si hoy en día el mal debe ser comprendido fuera de la responsabilidad moral, queda fuera de los límites del presente capítulo.

Referencias bibliográficas

- Allison, H. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172295>
- Anderson-Gold, S., & Muchnik, P. (2009). *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511691898>
- Arendt, H. (1962). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Europäische Verlagsanstalt.
- Blumenberg, H. (1954). Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“. *Studium Generale*, 7(9), 554-570.
- Bojanowski, J. (2007). *Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitation*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110909906>
- Buchheim, T. (2001). Die Universalität des Bösen nach Kants Religionschrift. En H. Schumacher, R.-P. Horstmann & V. Gerhardt (Eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung III* (pp. 656-665). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110874129.1906>
- De Sade. (1973). *Œuvres* (Vol. IX). La Pléiade.
- Dörflinger, B. (2008). Kant über das Böse. En M. Kugelstadt (Ed.), *Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte* (pp. 81-107). Königshausen & Neumann.
- Eberhard, J. A. (1794). Ueber das Kantische radicale Böse. *Philosophisches Archiv*, 2(2), 34-47.
- Fackenheim, E. (1954). Kant and radical evil. *University of Toronto Quarterly*, 23, 339-353.
- Foessel, M. (2010). *Le scandale de la raison. Kant et le problème du mal*. Honoré Champion.
- Fischer, N. (1988). Der formale Grund der bösen Tat. Das Problem der moralischen Zurechnung in der Praktischen Philosophie Kants. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 42(1), 18-44.
- Forschner, M. (2011). Über die verschiedenen Bedeutungen des Hangs zum Bösen. En O. Höffe (Ed.) *Die Religion innerhalb der Gren-*

- zen der bloßen Vernunft (pp. 71-90). Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050056234.71>
- Genazzano, P. (2023). El problema del mal en el ensayo sobre el uso filosófico del concepto de las magnitudes negativas. *Con-Textos Kantianos*, 18, 65-75. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.88849>
- Goethe, J. W. von. (1991). *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. 1786-1794 (II. Abteilung, Band 3)* Deutscher Klassiker Verlag.
- Höffe, O. (1995). Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse. In O. Höffe (Ed.) *FWJ. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (pp. 11-34). Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050050430.11>
- Horkheimer, M., & Adorno, T.W. (1969). *Dialektik der Aufklärung*. Fischer.
- Horn, C. (2011). Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen. En O. Höffe (Ed.) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (pp. 43-70) Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050056234.43>
- Kant, I. (1902-), *Gesammelte Schriften*. (Ed. Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin).
- Klemme, H. (1999). Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht. En H. Klemme, B. Ludwig, M. Pauen und W. Stark (Eds.) *Aufklärung und Interpretation, Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis* (pp. 125-151). Königshausen & Neumann.
- Konhardt, K. (1988). Die Unbegreiflichkeit der Freiheit – Überlegungen zu Kants. Lehre vom Bösen. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42, 397-416.
- Leibniz, G. W. (1996). *Die philosophischen Schriften*. Olms.
- Lichtenberger, H. P. (1993). Über die Unerforschlichkeit des Bösen nach Kant. *Studia Philosophica*, 52, 117-131.
- Prauss, G. (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie*. Klostermann.
- Reinhold, K. L. (2008), *Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band (Gesammelte Schriften, 2/2)*. Schwabe Verlag.
- . (2017). *Auswahl vermischter Schriften, Zweyter Theil. Gesammelte Schriften. 5/2*. Schwabe Verlag.
- Ridder, A. (1966). *Die Freiheit und das radikal Böse als intelligibles moralisches Verhältnis*. [Tesis doctoral]. Köln.

- Schiller, F. (1992). *Briefe (Nationalausgabe. Band 26)*. Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Schmid, C. C. E. (1792). *Versuch einer Moralphilosophie*. Cröcker.
- Schulte, Ch. (1991). *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. Fink.
- Sederström, H. (2001). Hannah Arendt, Karl Jaspers und das Böse. *Jahrbuch Politisches Denken*, 32-58.
- Sirovátka, J. (2015). *Das Sollen und das Böse in der Philosophie Immanuel Kants: Zum Zusammenhang zwischen kategorischem Imperativ und dem Hang zum Bösen*. Felix Meiner.
- Wood, A. (2009). Kant and the Intelligibility of Evil. En Anderson-Gold, S., & Muchnik, P. (Eds.), *Kant's Anatomy of Evil* (pp. 144–172). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511691898.008>

CAPÍTULO II

INTERPRETACIÓN INTRODUCTORIA A LA DEDUCCIÓN DE LA LIBERTAD MORAL

*Blas Ariel Giménez*¹
Universidad del Salvador — Buenos Aires

RESUMEN

El presente trabajo interpreta de manera introductoria la tesis de Kant acerca de la deducción de la libertad en la *Crítica de la razón práctica*. Se pretende mostrar los argumentos lógicos y metafísicos que hacen posible que la demostración adquiera un carácter práctico-moral. Para lograr esto, el trabajo se concentra en determinados pasajes que permitirían posteriormente realizar un análisis exhaustivo de la deducción en términos sistemáticos.

Palabras clave: libertad, deducción, razón práctica.

¹ Dr. en filosofía por la LMU München, Deutschland. Profesor y licenciado en filosofía por la USAL Buenos Aires, Argentina. Miembro de la *Kant-Gesellschaft*. E-mail de contacto: blasariel87@gmail.com

ABSTRACT

The present work interprets in an introductory way Kant's thesis about the deduction of freedom in the *Critique of Practical Reason*. The aim is to show the logical and metaphysical arguments that make it possible for the demonstration of freedom to acquire a practical and moral character. To achieve this, the work focuses on certain passages that would later allow an exhaustive analysis of the deduction in systematic terms.

Keywords: freedom, deduction, practical reason.

INTRODUCCIÓN

El concepto de libertad es la única idea de todo el *sistema de la crítica* que, posteriormente, será usado como base fundamental del *sistema de la ciencia*². Debido a esto, requiere que su realidad no pueda estar sometida a duda. La demostración de su realidad objetiva funciona, además, como base conceptual de todos los otros conceptos que le suceden en el orden de la determinación; por ejemplo, los conceptos de lo bueno y lo malo³, así como las categorías prácticas⁴. Esto quiere decir también que el concepto de libertad práctica no debe ser presupuesto como real sin una prueba. Esta afirmación conduce inevitablemente al tratamiento de los argumentos sobre la realidad objetiva de dicho concepto. La implicación de la famosa tesis de la no-inconsistencia —a saber, “que la libertad es en efecto la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad⁵”— expone, en primera instancia, que la prueba implica una superposición de ordenes de pensamiento que permite evitar el riesgo de una argumentación circular.

2 Las obras de Kant se citan según la edición de la Academia Prusiana de Ciencias, indicando tomo, número de página y número de renglón. Las abreviaturas de las obras en función de los nombres en alemán. La traducción del alemán al español es obra del autor de este texto.

3 KpV AA 05:57.17-19.

4 KpV AA 05:65.27-67.23.

5 KpV AA 05:04 nota al pie.

Aunque la posibilidad lógica de la libertad esté garantizada tanto por la no-contradicción del concepto como por la distinción crítica entre fenómeno y cosa en sí misma —la cual, a su vez, garantiza la no-contradicción con el concepto de naturaleza—, ello no es aún suficiente para probar que la libertad es un concepto efectivamente real. Pero de qué manera funciona esa implicación dentro del sistema y cómo demuestra de manera convincente la realidad objetiva de la libertad, se presenta aún como incógnita, puesto que Kant no desarrolla ningún apartado específico dedicado a dicha deducción. La *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) muestra efectivamente, en varios pasajes, que al concepto de libertad se le atribuye realidad objetiva. A diferencia de otros escritos anteriores a esta obra —en los cuales dicha atribución no resulta evidente—, Kant se focaliza en la analítica de los principios desde una nueva perspectiva. Por consiguiente, no es sorprendente que, en la mencionada analítica, pueda encontrarse un cierto distanciamiento de las formulaciones realizadas tanto en la *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) como en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS). En estas últimas no se expone ninguna determinación positiva de la realidad objetiva de la libertad, y la moralidad no aparece aún como un principio racional necesario y suficiente para la prueba de esa realidad.

La deducción de la libertad se manifiesta como una de las demostraciones más importantes del sistema de fundamentación de la moralidad. Esto se debe, específicamente, a la relación que se establece entre la ley moral y la libertad. A lo largo de todo el desarrollo sistemático, puede observarse dos tesis que afectan directamente al establecimiento del único fundamento de la moralidad: a) la razón pura es práctica por medio de un “hecho”; y b) existe una reciprocidad-identidad entre la ley y la libertad. Esto no supone que ambas tesis puedan ser separadas de manera estricta, ya que una depende de la otra si se tiene en cuenta que el hecho de la razón pura no es posible sin la libertad, del mismo modo que no hay realidad efectiva de la libertad sin este hecho. La tesis antes mencionada de la no-inconsistencia impide una separación estricta. Por tal razón, las tesis (a) y (b) tendrían

que ser pensadas como si se tratara de un bicondicional. Cabe señalar, además, que la demostración del carácter práctico de la razón pura depende de otros factores relacionados con la exposición del hecho, y que tienen que ver con la validez objetiva del principio moral, cuya conciencia hace posible que la razón pura pueda volverse práctica en sentido moral.

1. Tesis de la identidad

Por *tesis de la identidad* se comprende aquí la aserción de Kant sobre la referencia recíproca entre la ley moral y la libertad, con la salvedad de que ambas deben ser diferenciadas si es que la libertad va a ser deducida a partir de la ley. El pasaje 05:42.08-19 trata de manera explícita esta identidad. Claramente, Kant hace alusión a la misma tesis la identidad ya formulada en la *GMS*, según la cual la voluntad libre y la voluntad bajo leyes morales son lo mismo⁶. Lo que llama la atención es la denominación de la ley moral como un *hecho* y lo que de esta identidad se deriva posteriormente. Si bien es cierto que la fórmula del imperativo categórico en la *GMS* no está descrita como un *hecho* de la razón pura, sí existen indicios para considerar que allí la validez objetiva de la ley está demostrada.

Lo que se resalta, ante todo, es el problema de admitir como un principio de demostración al *hecho* de la razón pura, cuando este mismo *hecho* debe ser pensado —según el pasaje mencionado— como idéntico a la libertad. Si dos conceptos son idénticos, uno no puede funcionar principio de deducción del otro, ya que una deducción presupone que la base demostrativa no sea, a su vez, el resultado obtenido. En términos similares, ya en la *GMS* se había presentado el problema y la posible solución del círculo vicioso entre la libertad y las leyes morales⁷. Por este motivo, resulta conveniente trazar los límites de la demostración y tener en cuenta los niveles de explicación a los que Kant se refiere en aquel pasaje.

6 GMS AA 04:447.05-07.

7 GMS AA 04:450.18-34.

La tesis de la identidad aludida entraría en contradicción con la tesis de la deducción de la libertad si los *órdenes* de pensamiento no hubiesen sido distintos. La identidad debe ser calificada como *identidad lógica*, no como una identidad real. Esta consiste, básicamente, en que la caracterización de la libertad como una “causalidad” sería contradictoria si no estuviera contenido en el concepto de libertad el concepto de “ley” o de “leyes”. Una voluntad caracterizada como sometida a leyes que no son naturales sería ilógica si dicha voluntad no contuviese el concepto de ley y si esas leyes no fuesen leyes de la libertad.

De esto se deriva que aquella reciprocidad pensada en la identidad entre ley y libertad se ve apoyada por la mutua necesidad lógica de presuposición entre ambas. Sin embargo, desde la perspectiva de una prueba de la realidad, este argumento no deja de ser una condición necesaria, puesto que pertenece al ámbito de la *posibilidad lógica* tanto de la ley como de la libertad. Todavía no se trata ni de la *posibilidad real*⁸ ni de la *realidad objetiva* de la libertad. Esto se confirma también en el pasaje 05:46.05-15.

El acento de la argumentación de este último pasaje recae directamente sobre la imposibilidad de una explicación teórica tanto de la conciencia de las leyes morales (en primera instancia, de la conciencia de la ley fundamental) como de la conciencia de la libertad⁹. Según la solución propuesta al problema de la antinomia, la idea de libertad no se contradice a sí misma ni a la causalidad de la naturaleza, siempre que se acepte la tesis de la distinción entre fenómeno y cosa en sí misma. Por tanto, el contenido implicado en la idea —a saber: la posición de una consecuencia por medio de un fundamento meramente pensado— debe ser admitido como lógicamente válido. Esta admisión constituye una condición necesaria para la defensa de la idea frente los argumentos que pueden formularse a partir de los principios del empirismo y del escepticismo.

8 KrV B XXVII nota al pie.

9 KpV AA 05:06 nota al pie.

En esta dirección, la imposibilidad de explicación de la conciencia de la libertad no implica que esta no pueda ser explicada bajo ningún respecto. Si así fuera, una deducción de la libertad estaría destinada al error, ya que tal deducción requiere la posibilidad de que esa idea pueda ser explicada de alguna manera para poder alcanzar la claridad necesaria acerca de su realidad objetiva.

2. Acerca de la posibilidad

Para una comprensión específica de la deducción de la libertad, resulta significativo analizar la doble concepción semántica que adquiere el adverbio adjetival *posible* en el pasaje 05:46.05-15. En él, como se ha señalado, la conciencia de la libertad *es posible* dentro de los límites de una argumentación meramente lógica que presuponga la identidad entre causalidad de la ley y ley de la causalidad, pero *no es posible* de explicarla de manera física fuera de esos límites, sin presuponer la segunda analogía de la experiencia.

Dentro de los límites de su posibilidad, la libertad refiere a esa doble *necesidad* de presuposición que le es inherente; en caso contrario, no habría modo de defender su posibilidad frente a la fantasía o, en el mejor de los casos, frente al escepticismo. Sin embargo, no debe entenderse esa necesidad recíproca como si se tratase de una presuposición en un orden temporal —es decir, como si una intuición que precediera a otra—.

Si se considera la perspectiva de la demostración de la *realidad* de las leyes prácticas, la libertad tiene que ser puesta como fundamento que hace *posible* esa realidad. En este sentido, se manifiesta una clara asimetría entre lo que se establece como fundamento y lo que resulta como consecuencia, porque la perspectiva de argumentación en la demostración es diferente. La libertad funciona en el argumento como *fundamento de posibilidad*, pero no como *fundamento de realidad*. Ahora bien, en el caso de volver a la posibilidad establecida en la identidad lógica, esa asimetría pierde sentido en relación con la demostración de la realidad de las leyes puras prácticas o de la ley fundamental. En consecuencia, es importante tener en cuenta los tres niveles argumentativos en los cuales Kant

prepara la deducción de la libertad: el nivel de la realidad práctica de las leyes, el nivel de la posibilidad lógica entre ley y libertad¹⁰, y el nivel de la posibilidad teórico-física de la conciencia de la libertad¹¹. Los dos últimos niveles mencionados son esenciales para comprender qué especie de *posibilidad* entra en juego cuando Kant establece la realidad objetiva de la libertad.

3. Propedéutica de la deducción

Si observamos el pasaje que sigue al mencionado más arriba, encontramos las directrices generales que debería cumplir una *deducción*, desde el punto de vista de la *KpV*¹², para que luego pueda serle negada dicha deducción a la ley moral. Lo que debe analizarse en este respecto no es el modo de argumentación acerca de la negación de la deducción del principio supremo de la razón práctica, ni tampoco la afirmación de una *exposición* de ese principio —ya que la simple mención de esa negación es una condición necesaria para la deducción de la libertad—, sino más bien aquello que allí se indica como primordial para comprender una deducción.

El pasaje 05:46.20-24 muestra claramente dos requisitos fundamentales: por una parte, se trata de una *justificación* de la validez objetiva y universal; por otra, se piensa en una *comprensión* de la posibilidad de una proposición sintética *a priori*. Al mismo tiempo, tanto la justificación como la comprensión son los medios del método de la demostración; es decir, deducir implica justificar y comprender algo. La validez y la posibilidad serían las metas a alcanzar una vez que tiene lugar lo justificado y lo comprendido. Ello plantea la pregunta: ¿qué es, realmente, lo que se justifica y se comprende?

El párrafo 05:46.24-29 detalla el contenido de la demostración, afirmando que lo justificado y lo comprendido es la referencia de los principios (del entendimiento teórico puro) a objetos de

10 Ver también KpV AA 05:93.37-94.02.

11 Ver también KpV AA 05:94.02-07.

12 Ver también KpV AA 05:93.30-36.

la experiencia posible, es decir, a fenómenos, y la posición de esos fenómenos bajo categorías conforme a dichos principios o leyes. Por medio de esa referencia y posición, se puede deducir que los fenómenos pueden ser conocidos como objetos de experiencia y que toda experiencia posible tiene que estar en conformidad con esos principios o leyes del entendimiento puro.

Este contenido de la demostración da como resultado que estamos ante la *prueba* (justificación) de la validez objetiva y universal de los principios por medio de categorías, así como ante el *esclarecimiento* (comprensión) de la posibilidad de los principios por medio de categorías como proposiciones sintéticas *a priori*. Esta mención —bastante resumida— de la deducción trascendental de las categorías le es suficiente a Kant para introducir la negación de una deducción en relación a la ley moral. Lo que sigue a continuación (es decir, el pasaje 05:46.29-36) es una explicación del porqué de la negación de tal deducción de la ley.

Kant parece especificar con mayor precisión, en dicho pasaje, en qué consiste la finalidad de la justificación y de la comprensión. Anteriormente, él había mencionado simplemente que se trata de obtener, como objetivo, una prueba de la validez objetiva y universal, así como de esclarecer la posibilidad de una proposición sintética *a priori*. En este párrafo, avanza en la exposición del argumento de la negación y acentúa que la demostración, deducción o prueba requiere un *fundamento*. En este sentido, la realidad objetiva buscada —que aquí no parece distinguirse de la expresión *validez objetiva*—, junto con la posibilidad de esa realidad, remiten a un fundamento según el cual los principios pueden ser probados y comprendidos.

Dicho de otro modo: se afirma que el procedimiento de prueba implica necesariamente un fundamento de prueba. Solamente puedo saber que los principios tienen validez objetiva universal, y que su posibilidad sintética *a priori* está probada, si —y solo si— hay un fundamento que exprese tales consecuencias. No se trata únicamente de un fundamento de posibilidad: sino que allí tiene que haberse pensado un fundamento de realidad. Esta mención re-

sulta capital, porque al serle negado ese fundamento a la ley moral —en lo que respecta a su realidad objetiva— queda preparada la argumentación para avanzar hacia la deducción de la libertad.

4. Argumentos de la posibilidad

La deducción de la libertad depende en gran medida de que la ley moral no pueda ser deducida. En principio, porque si una deducción de la ley moral hubiese tenido lugar, habríamos tenido que recurrir a otro fundamento de prueba distinto del que ofrece la ley moral desde sí misma. Con ello, también se habría tenido que afirmar que la razón pura, que es usada como razón práctica únicamente por medio de la ley moral, es práctica por medio de otro fundamento que ofrecería una prueba de dicha ley. En el pasaje 05:47.21-37, Kant presenta la deducción de la libertad. Tres tesis introducen lo que posteriormente funcionará como el núcleo de la deducción.

La primera de ellas afirma que la ley moral como *principio* (no parece haber una distinción semántica con el término *fundamento*) se articula ahora inversamente en una demostración para fundamentar la libertad. Como se ha mencionado más arriba, la deducción, tal como la entiende Kant en este escrito, requiere de un fundamento que pueda probar la posibilidad y la validez o realidad objetiva de un concepto. No se dice aún cómo la ley moral deduce la libertad; simplemente se menciona.

La segunda de las tesis sostiene algo nuevo en relación con el sujeto de la deducción. Ya no se trata de los *principios* (del entendimiento), sino de una “facultad”, cuyas características básicas consisten en que no puede ser investigada, no puede ser demostrada por ninguna experiencia y que la razón pura especulativa acepta como posible de pensar.

En definitiva, la información que nos brinda esta segunda tesis consiste en que aquello que va a ser deducido es la facultad de la libertad como *idea incondicionada* de la razón. De manera más precisa, tendría que decirse que por facultad se entiende la fuerza activa que yace en la *causalidad incondicionada* de la razón pura. Visto de este modo, el sujeto sobre el cual recae la demostración

de la realidad objetiva es la idea transcendental en su forma de causalidad, es decir, aquella fuerza activa que conecta un fundamento con una consecuencia (de manera lógica) o una causa con un efecto (de manera transcendente). La tercera tesis remite al párrafo anterior, en donde se niega que la ley moral requiera un fundamento de explicación.

En esa negación de la deducción de la ley moral y en la afirmación de la deducción de la libertad como causalidad, se presentan nuevamente las metas de esta última deducción. El objetivo por alcanzar refiere a la posibilidad y realidad de la libertad en aquellos seres que *reconocen* la ley como vinculante (i.e., que conecta con una cierta necesidad aquello que debe hacerse así y no de otro modo).

Bajo estos términos de *posibilidad y realidad*, Kant especifica con mayor detalle lo va a implicar la deducción, ya que el concepto anterior de deducción indicaba “validez objetiva y universal” y “comprensión de la posibilidad de un principio sintético *a priori*”.

Aquí parece notarse la diferencia, puesto que al hablar de lo que tiene que ser demostrado, Kant no relaciona en ninguna parte de su obra esa idea con la validez o con la posibilidad de un principio sintético *a priori*. No son términos que se encuentren involucrados de manera directa con la facultad de la libertad. Al considerar esto con más detenimiento, se tendría que inferir que Kant está generalizando los objetivos de la deducción de la libertad, en tanto especifica bajo términos más simples —como los de *posibilidad y realidad*— lo que en aquella otra acepción del término *deducción* implicaba *validez y comprensión*.

Lo único que parece querer mantener de aquella acepción relacionada con los principios del entendimiento es que la libertad tiene que poder ser demostrada en su *posibilidad y realidad (objetiva)*. Esto se deja observar en el pasaje 05:47.30-37.

En términos generales, se puede decir que ese pasaje presenta el primer paso de la deducción de la libertad. Sabemos que el sujeto de la deducción es la libertad como causalidad. Además, hemos enfocado la luz en el objetivo de la deducción, a saber, mostrar un fundamento de posibilidad y de realidad objetiva. En síntesis, de-

ducir la libertad quiere decir exponer el fundamento de la posibilidad y de la realidad objetiva de esa causalidad incondicionada.

Una vez establecida una cierta significación de la deducción, nos preguntamos cómo comienza la libertad a ser deducida. Este primer paso implica tener claro que la posibilidad de la libertad debe preceder —en función de un orden lógico— a la realidad objetiva.

Esta posibilidad no puede ser aquella posibilidad lógica resultante de la distinción entre fenómeno y cosa en sí misma. Tampoco puede ser aquella posibilidad pensada para los principios del entendimiento puro. Si Kant está afirmando que la ley moral prueba la posibilidad (que precede a la realidad objetiva) de la libertad, ello no puede querer decir que se trata de alguna de las otras maneras de comprender la posibilidad, puesto que, si la libertad fuese posible antes de que la ley demostrase su posibilidad, no habría motivos para tener que demostrarla, ya que no se demuestra lo que ya está demostrado. Entonces, tiene que tratarse de una posibilidad, que, incluyendo la no-contradicción lógica del concepto mismo, tuviese su núcleo de demostración en alguna otra relación.

De manera coherente con la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), se ubica la deducción de la posibilidad en la relación entre *causalidad* y *ley*. El argumento del primer paso de la demostración es extremadamente simple: no es posible una causalidad sin ley. Esta convicción kantiana —de que la fuerza activa pensada en la causalidad no puede tener lugar sin una ley que determina la direccionalidad de esa fuerza (pues no se trata de una fuerza sin dirección de movimiento, es decir, sin un “hacia dónde” que produzca un efecto) — ahora es formulada de manera positiva: la ley moral es la ley de la causalidad incondicionada.

Entonces, mostrar que el concepto de causalidad libre está determinado por una ley es lo que, hasta el momento, se puede ofrecer como su posibilidad. Pero el argumento no culmina con esta mención positiva, sino que incluye una observación de todo el sistema de la razón y compara la ley moral con la ley natural, es decir, con aquella ley (metafísica) que se encuentra en la base de todas las leyes de la causalidad de la naturaleza.

Esta comparación podría pasar desapercibida si no se observa el entusiasmo con que se afirma, al terminar el párrafo, que no solamente la posibilidad de la naturaleza suprasensible —en la idea de causalidad libre incondicionada— está demostrada por la ley, sino también la *realidad objetiva* de esa idea. El concepto de una causalidad incondicionada, que era un mero concepto negativo en la filosofía especulativa, se encuentra ahora demostrado en su realidad objetiva.

Este entusiasmo tiene que resultar paradójico si comparamos la ya mencionada posibilidad de la libertad en la *GMS*. Allí, Kant no había conectado, bajo ningún respecto, que el hecho de que haya una ley para la causalidad deviniese directamente realidad objetiva. Más aún, la realidad objetiva de la libertad allí estuvo completamente negada¹³.

Pero sabemos que ese entusiasmo es una afirmación a modo de título, y no de demostración, puesto que con decir que la ley moral es la ley de la causalidad no se demuestra el punto por medio del cual la idea adquiere realidad objetiva; pero sabemos que ello impulsó a especificar la demostración en el pasaje 05:48.01-16. Este pasaje puede ser dividido, a su vez, en tres asertos bien marcados: el primero (a) es la oración 05:48.01-05; el segundo (b), es la oración 05:48.06-08; y el tercero (c), es la oración 05:48.09-16.

La extensa oración (a) corrobora y repite el lugar que ocupa la ley moral como principio de la deducción de la libertad, en tanto ella es una casualidad que no puede ser determinada por una *causa* externa a la razón pura. Lo llamativo de este pasaje es la constante exigencia de Kant para establecer una relación entre el sentido práctico y sentido teórico-especulativo de la razón pura, como si estuviera armando las piezas de un rompecabezas guiado por la intención de formar un sistema completo de la razón. Como se verá más adelante, esta exigencia sistemática se irá agudizando hasta la necesidad de un apartado que retome las bases de la discusión con Hume sobre el principio de la causalidad.

13 *GMS* AA 04:455.24-27.

Dicho esto, el hecho de que Kant haya vuelto a mencionar la *posibilidad* de la libertad en la oración (a) demuestra claramente que la concepción de la posibilidad (práctica), otorgada por la ley moral, es distinta de la concepción de la posibilidad (lógica), brindada por la razón teórica. Además, habría que distinguir allí también la posibilidad (física), que le es negada a la libertad, a saber, aquella posibilidad del concepto como condición de la experiencia. En definitiva, se le niega el estatus de ser una condición de posibilidad de toda experiencia y, con ello, de los objetos de la experiencia.

La admisión de la posibilidad (lógica) de la libertad, que se repite en la oración (b), permite la no-contradicción y, con ello, avanzar hacia la demostración de la posibilidad (práctica) de la libertad. Esa admisión fue suficiente para no suprimir el concepto considerándolo una fantasía o quimera del pensar; pero no bastó para una deducción transcendental o, mejor dicho, para una justificación transcendental *a priori* del concepto.

La oración (b) presenta, a su vez, un detalle importante en relación con el modo en que la libertad adquiere realidad objetiva. A primera vista, llama la atención que Kant recurra al argumento de la realidad de la ley moral, cuando esta no está en juego ni se encuentra en debate. Gramaticalmente, solo es posible que el pronombre posesivo se refiera a la ley moral y no a la libertad.

No obstante, en función de lo que está argumentando, no parece tener mucho sentido apelar ahora a aquella realidad. Ya en el párrafo 05:46.37-47.01-20 había explicitado que la realidad objetiva de la ley moral no está puesta en duda. ¿Por qué entonces, semejante afirmación?

La razón pura demuestra la realidad de la ley moral a la razón especulativa, lo cual quiere decir que el concepto negativo de causalidad incondicionada, que ahora posee una ley, no es meramente un concepto transcendente, sino que es tan real (inmanente) como la ley misma. En esto, Kant parece apoyarse en la regla según la cual, si la consecuencia tiene un cierto grado de realidad, su fundamento debe tenerlo también en igual o mayor medida.

Por consiguiente, aquello que otorgue realidad a la libertad debe ser capaz de tener realidad objetiva en sentido estricto. La auténtica intención de Kant consiste, entonces, en ofrecer un argumento de la deducción de la realidad objetiva de la libertad a partir del argumento de la realidad objetiva de la ley moral. Todo ello, bajo la premisa de la posibilidad práctica, a saber: que la ley moral es la ley de la casualidad libre de las acciones. Esto permite conectar posibilidad y realidad.

No obstante, permanece la incógnita acerca de cómo debe ser entendida la realidad objetiva práctica que debe ser demostrada.

En la oración (c) comienza propiamente el segundo paso de la deducción de la libertad. Este consiste en comprender la conversión de la posibilidad en realidad. Kant acentúa que, al concepto de causalidad pensada negativamente —es decir, lo que no contradice a la causalidad mecánica natural de los fenómenos—, se le añade una *determinación positiva*.

Hay que tomar en cuenta el cambio del núcleo argumentativo que se deja ver en el pasaje. El punto central de la deducción ya no lo ocupa exclusivamente la ley moral como principio, sino todo un proceso reflexivo cuyo sujeto es la razón. A causa de esto, no parece evidente que por *determinación* haya que entender una cierta totalidad de la esencia de algo. Kant está pensando en una determinación específica; es decir, en una forma que tiene la razón de determinar su posibilidad de actuar.

Ese modo de determinar le proporciona a ella una reflexión de su propia fuerza activa. Por este motivo, dicha reflexión, vista como proceso, es ciertamente una nueva incorporación a la deducción, puesto que expresa más que la simple afirmación de la posibilidad práctica, a saber: que la causalidad incondicionada no carece de una ley y, en consecuencia, posee una.

Antes de pasar al análisis de la *determinación positiva* como se manifiesta en esta oración (c), observemos brevemente la metafísica que sostiene el argumento de esa determinación.

5. Metafísica del argumento

El proceso reflexivo de la *determinación positiva* remite a la tesis de Leibniz según la cual hay una necesidad de existencia en las cosas posibles. No basta con que algo sea meramente posible, sino que ello tiene que ser de alguna manera. Esta exigencia racional, reflejada en la idea de libertad, tiene como objetivo, en definitiva, salvar esa idea no del vacío de objeto —pues la causalidad incondicionada está vacía de intuición—¹⁴, sino más bien del absurdo, del engaño y de la ficción.

Llegar a esas instancias significaría validar las tesis del empirismo, del escepticismo y del misticismo en relación con el fundamento de la moral. Al final de la analítica, en el pasaje 05:104.22-36, Kant retoma la temática de la no-contradicción entre las especies de causalidades en una misma acción, e introduce una afirmación que resume abiertamente aquella exigencia racional: “Ahora bien, solo se trataba de que este poder fuese convertido en un ser”¹⁵.

Ese poder, en el contexto de la argumentación, se refiere al poder-pensar una acción libre a partir de su causalidad incondicionada. El *poder* que se le agrega al *pensar* habilita a la razón pura, de manera estricta en tanto sujeto, a la *posibilidad* de *hacer* algo con lo pensado. Esto parece sustentarse en uno de los significados semánticos del verbo *poder* en el idioma alemán, cuya acepción alude a todo aquello que tiene la posibilidad de hacer algo. En ese poder-pensar se encuentra incluido tanto la posibilidad lógica (la no-contradicción) como la posibilidad práctica (la acción derivada de una causalidad que no carece de una ley). Se afirma, entonces, que es posible —se puede— pensar la libertad. Al mismo tiempo, esa posibilidad de pensar contiene el germen que impulsa a la idea a ser o existir. Dicho de modo axiomático: en toda posibilidad yace la necesidad de ser o existir.

14 KpV AA 05:56.19-20.

15 KpV AA 05:104.31-32.

El segundo aspecto importante, que no puede pasarse por alto, es la concepción de *ser* que esa exigencia racional impone a la razón pura. El pasaje 05:104.33-36 ofrece una breve explicación instructiva: el proceso de conversión del *poder* al *ser* implica una demostración en un “caso real”, por medio de un “hecho”, que ciertas acciones presuponen una *causalidad incondicionada*.

Aunque se señale un “caso real” —por ejemplo, un joven ingresa a un supermercado con un arma de fuego y roba al cajero de turno un cierto monto de dinero—, no hay que olvidar que esta acción es un hecho dado en la experiencia sensible y, por lo tanto, basada en percepción y observación. Por el mismo pasaje sabemos que esa acción real dada, si bien implica un *ser* en el espacio y en el tiempo, no puede *mostrar* una causalidad libre que actúa en ella.

A primera vista, parece que Kant cambia drásticamente la concepción de *ser* de la acción. Pues, no se trata del *ser* de la percepción y observación adquirible por medio de los sentidos, sino de una forma completamente diferente de *ser*. De ahí que el objetivo de la deducción de la libertad no va a consistir en absoluto en probar el *ser* de la realidad objetiva del concepto a partir de la experiencia sensible o como condición de posibilidad de esta. Si ese fuera el caso, la causalidad libre no sería diferente a una manera más de comprender la causalidad mecánica propia de los acontecimientos físicos perceptibles y observables. En concordancia con esta distinción, tiene que ser aclarado cuál es aquella concepción de *ser* que Kant desea expresar cuando se refiere a la determinación positiva y, por ende, a la realidad objetiva práctica.

Cabe distinguir que el pasaje 05:104 deja entrever que el *ser* implica un *hecho* en el caso real. Si volvemos al ejemplo del robo, la acción de violentar la propiedad privada de otros presupone una *causalidad incondicionada* (intelectual o pensable). Lo interesante de la conexión argumentativa que Kant desarrolla aquí es que la causalidad es presupuesta por medio del *hecho*. Es decir, la causalidad incondicionada solo puede ser presupuesta si, y solo si, hay un hecho que la manifieste (en nuestro ejemplo, la acción de violentar). Este hecho es, según 05:105, el *principio fundamental* de

la razón. Este principio —la ley moral— únicamente puede ser pensado, puesto que para Kant es importante sostener que la ley moral no puede ser demostrada por ninguna experiencia sensible, con lo cual no puede ser tampoco derivado de ella. Si extraemos algunas consecuencias de lo anterior, tendríamos que afirmar que la conversión de la *posibilidad* de la libertad al *ser* de la libertad, por medio de la ley moral —es decir, convertir aquel *poder* en *ser*—, resulta a través de convertir algo que puede ser pensado en algo que es absolutamente pensado. La razón pura convierte (o hace pasar) la libertad desde un orden de pensamiento a otro, como si en ella estuviese contenida su propia realidad. Conforme a esto Kant puede afirmar en 05:105.07-10 que:

[se trata de] un principio en el que la razón no apela ulteriormente a otra cosa como fundamento de determinación con respecto a la causalidad, sino que ya se contiene a sí misma a través de aquel principio, y donde ella misma entonces, como razón pura, es práctica.

Este pasaje es significativo, pues permite ver con claridad que es la razón pura la que va a demostrar la *realidad objetiva práctica* de la libertad, en tanto ella misma se vuelve práctica.

Después de haber destacado que, por medio del principio, la razón pura se vuelve práctica —y en ese proceso de reflexión se adquiere la realidad objetiva de la libertad—, la oración 05:105.11-13 expone una tesis que podría pasar desapercibida dentro del contexto por su brevedad, pero que resulta esencial para comprender el *ser* de la libertad a partir de la perspectiva metafísica.

La tesis reza de la siguiente manera: el principio de la moralidad no necesita ser buscado ni inventado, sino que “él ha estado hace tiempo en la razón de todos los hombres e incorporado a su ser”. En primer lugar, este pasaje confirma la hipótesis de que el ser de la realidad objetiva no puede provenir más de que de la razón pura misma. En segundo lugar, la realidad objetiva de la libertad depende de una universalidad que está dada en la esencia misma de la razón pura. Este factor es sumamente importante para comprender un aspecto del término *hecho* de la razón pura.

A partir de esta última observación, parece imprescindible remitirnos sucintamente al verbo alemán utilizado en relación con el *ser* de *todos* los hombres (mencionado en el pasaje 05:105.11-13). Si confiamos en que Kant eligió cuidadosamente sus términos para argumentar, esto tiene que abrir una nueva perspectiva. Se trata del verbo *einverleiben* que en el latín tardío alude al verbo *incorporare* y que se traduce al español como *incorporar*. Ese verbo alemán contiene en su raíz una referencia al *cuerpo* (*leib*), que tanto el latín (*corpus*) como el español (*cuerpo*, *incorporar*) también lo conservan.

Semánticamente, el verbo indica que “algo se conecta con un todo”. Su prefijo (*ein-*), marca un “hacia el interior”, permitiéndonos conjeturar que el significado, tanto del morfema como de la información léxica del verbo en su sentido general, implica que “algo se conecta con el interior de un todo”. Este matiz semántico explica también el hecho de que el verbo alemán pueda ser utilizado, aunque en contextos lingüísticos específicos, como sinónimo de *comer*, es decir, llevar algo desde el exterior hacia el interior del cuerpo.

A partir de esto, se podría afirmar que la realidad objetiva práctica de la libertad evidencia la conexión de mi *yo*¹⁶, sensiblemente afectado —pero no determinado por apetitos e inclinaciones—, con el interior de la razón. Este se manifiesta en un *todo* que es nada más y nada menos que la *forma de la universalidad*.

6. Argumento de la determinación

Después de haber repasado algunos de los componentes metafísicos presentes en la tesis de la *deducción de la libertad práctica*, estamos en condiciones de interpretar aquello que habíamos dejado pendiente más arriba; a saber: cómo tiene lugar la *determinación positiva* que prueba que la libertad es real.

Sabemos que realizar¹⁷ el pensamiento posible de la libertad implica conectar mi *yo* afectado —pero no determinado— con la universalidad de la ley moral, y, de este modo, convertir la mera

16 KpV AA 05:105.14-15.

17 Ver también KpV AA 05:49.05-07.

posibilidad de ser libre del *yo* afectado en un *ser* realmente libre. A su vez, ya hemos señalado que el *ser* al que la libertad tenderá para ser demostrada —y que se diferencia del ser de la percepción de los sentidos (por eso Kant afirma que la libertad siempre tiene que ser fuera de los sentidos — tiene que ver con la *forma de la universalidad*; es decir, con el pensamiento de extender lo particular siempre hacia un *todo*.

Para obtener algún resultado significativo en relación con la pregunta que pretendemos responder desde la interpretación del pasaje 05:48.09-16, debemos concentrar la atención en lo que la *razón pura* añade a la *posibilidad* de la libertad. Kant acentúa allí que la determinación positiva es el concepto de una *razón* que determina a la *voluntad* inmediatamente. A esto incorpora, entre paréntesis, que ese determinar se lleva a cabo “por medio de la condición de una forma legislativa universal de sus máximas”. Conviene, a raíz de esto, precisar algunos puntos de vista.

Un primer punto de vista puede ser planteado bajo la estructura de un silogismo:

- Si la determinación positiva prueba la realidad objetiva práctica de la libertad (premisa mayor),
- Y la determinación positiva significa que la razón pura determina con la ley, inmediatamente, a la voluntad en sus máximas (premisa menor),
- Entonces, la realidad objetiva práctica de la libertad se encuentra demostrada en que la razón pura determina con la ley inmediatamente a la voluntad en sus máximas (conclusión).

De esto se deduce que la determinación positiva de la libertad es una determinación inmediata de la razón. Kant está afirmando que el modo en que *entendemos* y *conocemos* que somos realmente libres cuando actuamos se encuentra en esa conversión (o transformación) de una máxima que contiene una inclinación particular de placer o displacer a una máxima que expone la identificación con la forma de la universalidad o la negación de esa identificación.

Un segundo punto de vista afronta el desafío de plantear una salida razonable al dilema de la prioridad lógica de los términos. La determinación positiva ofrece la prueba de la realidad de la libertad. Pero esa determinación presupone dos elementos constitutivos: por un lado, la forma de la universalidad, y por otro, una máxima. Ambos elementos hacen posible que la razón pura pueda ser práctica, es decir, que pueda determinar a la voluntad a actuar de una cierta manera.

Sin embargo, sin la libertad aquella forma de la universalidad no sería posible. En consecuencia, la razón pura no podría ser práctica, y, a su vez, no habría determinación positiva y, por ende, la libertad no sería real. Esta dinámica, que a primera vista parece una *petición de principio*, juega un papel relevante en la nueva concepción de realidad objetiva práctica que Kant desea mostrar con la deducción de la libertad.

Sin la pretensión de anular esa dinámica, cabe observar que la libertad que hace posible la forma de la universalidad no puede ser interpretada en el mismo sentido que el concepto de libertad que resulta de ser deducida por la ley moral en la determinación de la razón. La deducción de la libertad se remonta ciertamente —si atendemos a sus inicios en una causalidad no condicionada por los fenómenos sucesivos de la experiencia— a una posibilidad de no-ser una legalidad natural. Pero el resultado es una concepción de la libertad que solamente puede ser conocida por medio de hacer pasar máximas individuales a máximas universalizadas.

Un tercer punto de vista nos exige identificar algún pasaje en que pueda verse con claridad lo que Kant, a modo de enunciación, deja expresado en la determinación positiva.

Conclusión

Para dar un ejemplo de esa determinación positiva, conviene poner bajo la lupa el pasaje 05:34.29-35.05. El contexto de ese pasaje es la tesis de que todo querer debe tener un objeto o materia. El argumento central, relativamente sencillo, consiste en afirmar que la materia u objeto no puede ser el *fundamento* de determinación de

la voluntad a la acción si se quiere obtener de esa máxima una regla universal que valga necesariamente para todos los hombres.

Por consecuencia, si el objeto apetecido es admitido como fundamento, entonces la máxima no podría servir como una ley para todos. Pero, en caso contrario, si no se lo admite como fundamento, Kant piensa que lo apetecido sensiblemente puede permanecer, aunque pierde toda la fuerza inicial el placer que haría del objeto un fin real en la acción perceptible y observable. Pues, parece que el placer que produce la imaginación de la realización del objeto-fin persigue el mismo destino que el de la libertad, a saber, existir.

Ahora bien, en esa argumentación de la negación de un fundamento sensible como fundamento esencial de la moralidad, Kant nos brinda información relevante para entender en detalle lo que se enuncia de manera resumida en la determinación positiva de la deducción de la libertad. El pasaje 05:34.29-35.05 es el siguiente:

[Que] la materia sea, por ejemplo, mi propia felicidad. Esta, si yo la atribuyo a cada uno (como me está permitido hacer pues en realidad con los seres racionales), puede llegar a ser únicamente entonces una ley objetiva práctica, si incluyo en ella la felicidad de otros. Así pues, la ley de promover la felicidad de los otros no se origina de la presuposición de que esto sea un objeto para el arbitrio de cada uno, sino solo de que la forma de la universalidad, que la razón necesita como condición [para] dar a la máxima del amor propio la validez objetiva de una ley, llega a ser el fundamento de determinación de la voluntad; y así pues no era el objeto (la felicidad de otros) el fundamento de determinación de la voluntad pura, sino solo era la mera forma legislativa, por la cual yo limitaba mi máxima fundada en inclinación, para proporcionarle la universalidad de una ley, y hacerla así adecuada a la razón pura práctica, [y] a partir de la limitación, y no de la adición de una fuerza motriz externa, pudo entonces solamente surgir el concepto de la obligación de extender la máxima del amor propio también a la felicidad de los otros.

Hay que mencionar que este ejemplo de *materia* no es casual ni azaroso. El § 3 defiende la convicción de que la felicidad o el amor propio está a la base de todos los *principios materiales*. En este senti-

do, dicha felicidad puede volverse con justicia el *fundamento de determinación* de la voluntad. Por esta razón, al elegir de ejemplo a la felicidad propia como materia de la máxima, Kant está incluyendo a todas las máximas cuyos objetos se fundan en *inclinación sensible*.

Únicamente de este modo puede afirmar, en la oración que se encuentra entre paréntesis, que esa felicidad puede serle atribuida a los seres finitos. Si llevamos esto hasta sus últimas consecuencias, se está afirmando que todas las máximas en cuanto tales tienen que poder ser expuestas al proceso de determinación que la razón pura lleva a cabo.

En este respecto, no puede ser exceptuada ninguna máxima, es decir, toda regla individual o colectiva (por ejemplo, un precepto) que contenga como objeto-fin la felicidad puede verse reflejada en este ejemplo. Y como es difícil, desde el punto de vista del comportamiento humano, encontrar una máxima cuyo objeto no esté indefectiblemente ligado al placer (o su contrario), se tiene que incluir la importante aseveración de que el *hecho de la razón* recae sobre todas las máximas sin excepción alguna.

Que algunas máximas no sean calificables como leyes, no implica que se las deba exceptuar de la comparación con la forma legislativa universal. Se puede destacar, sin temor a equivocarse, que la realidad objetiva práctica de la libertad, en los aspectos básicos de su determinación positiva, depende también de que el sujeto pueda formularse máximas para actuar.

Luego de haber introducido la atribución de la felicidad a todo ser finito, se puede ver con suma claridad en el pasaje citado aquel impulso de la razón pura —que habíamos esclarecido más arriba— de conectar lo apetecido de manera individual por cada sujeto con el *todo* de la *universalidad*, que se encuentra de suyo en (el interior de) la razón misma.

Una máxima puede ser ley objetiva si, y sólo si, ella se incorpora al ser de la razón pura; es decir, si ella puede ser extendida hasta incorporar dentro de sí a todos los hombres. Cabe destacar que Kant se mantiene fiel a su tesis anterior de la permanencia de la materia en la máxima. La *materia individual* —mi propia felici-

dad— puede permanecer sin ser suprimida o anulada por la otra materia incorporada —la felicidad de los otros—.

Desde el punto de vista de la razón pura, esa incorporación constituye el elemento esencial de su actividad: convertir la máxima llevando *lo individual* contenido en ella *hacia el todo de lo universal*. Esa conversión —que lleva consigo lo que hay que convertir y, en este sentido, no lo deja tras de sí— refleja sin rodeos la actividad primaria de la razón pura. Puesto que ella es ahora *práctica* gracias al proceso que desencadena la *conciencia de la ley*, extiende la máxima individual introduciendo en ella el pensamiento de la felicidad de otros.

De esto se deriva —y en esto consiste la defensa kantiana— que la felicidad de otros en sí misma no es lo que expone la objetividad de un fundamento de determinación, sino la *forma de la universalidad*, de la que el sujeto es consciente cuando se plantea en la *materia* de la máxima de alcanzar la propia felicidad. Este es un punto importante para la comprensión de la *deducción de la libertad*.

No hay que perder de vista que el proceso de determinación positiva de la libertad, en la determinación de la razón pura a la máxima de la voluntad, remite a aquella concepción filosófica de la tradición que afirma que la forma limita a la materia. Sin embargo, a diferencia de esa posición filosófica —aunque en líneas generales aceptándola— la teoría kantiana del proceso de determinación es altamente más compleja.

En primer lugar, la materia ya es algo experimentado como limitado; esto es, yo sé lo quiero hacer con esto que estoy sintiendo como placentero bajo la forma de una regla. En segundo lugar, esa materia, por lo anterior, se encuentra precisamente limitada por el placer que obtendría si lo que quiero deviene en realidad. Por estas razones, cuando Kant afirma que la máxima es limitada por la forma de la universalidad (o que la razón da a la máxima la forma de una ley), está afirmando algo distinto a aquella concepción de la tradición. Está diciendo que la forma de la universalidad *limita* a la materia de la máxima *extendiéndola* más allá de sus propios límites

puestos por el placer. Para él es claro que la conciencia de la *extensión* va acompañada de la conciencia de *obligación*.

Esta dinámica de opuestos —ya que no parece necesariamente concordante que si limito algo en esa medida lo extiendo— resulta constitutiva para esclarecer el paso de la lógica de la libertad a su realidad. El placer sensible es miope por naturaleza; por eso, la razón, desde el *todo* de la *universalidad*, limita al sujeto que tiene esa regla en mente, focalizando su regla al incorporarse al conjunto de todos los seres que poseen razón. La razón atrae hacia sí misma el placer contenido en la máxima.

Como la miopía no tiene cura sino corrección, la razón dirige (tanto en el sentido de enderezar o llevar rectamente algo hacia un lugar señalado como también guiar) la regla hacia la esencia de ella —el *ser universal*—, y de la regla surge la ley práctica: *promover la felicidad de otros*. De ese modo, el impulso inicial contenido en el placer (felicidad propia) se diluye en el conjunto de todos los placeres posibles (felicidad de otros).

Todo esto indica que aquí yace el punto medular de la deducción de la libertad práctica, tal y como Kant la presenta aquel pasaje. En ese proceso, bajo las dinámicas de *limitación* y *extensión* de la máxima, el *ser de la realidad objetiva* de la libertad práctica se encuentra asegurada en la relación a la pregunta de cómo ese ser tiene lugar en la conciencia del sujeto.

El producto de esa transformación de la máxima individual a la máxima moral es lo que Kant denomina *intención moral* de la voluntad. Ella es toda la realidad de la razón, y es la única realidad a la que esta puede, desde sí misma, ser consciente como legisladora. Así pues, fue imprescindible sacar a la luz lo que implicaba la *determinación positiva* que le otorga realidad a la libertad a través de la determinación de la máxima de la voluntad como ley de ella, y de este modo completar la afirmación acerca de que la ley moral demuestra la *realidad objetiva* de la libertad.

Sin este paso previo, esta última afirmación parece contener una abstracción tal, que ha provocado, en numerosas interpretaciones, el rechazo a una tal demostración de la libertad. En definitiva,

si tuviésemos que registrar en el argumento de Kant las dos actividades de la razón pura que funcionan como credencial de prueba segura de la *realidad objetiva* de la libertad, tendríamos que decir que se trata de *limitar* la máxima y *extenderla*.

Esto envuelve la comprensión de la afirmación de Kant acerca de la relación *esencia-conocimiento* entre la libertad y la ley moral. Esta ley es la *ratio cognoscendi* de la libertad cuando mi máxima se ve limitada en su obtención de placer y extendida hacia la forma de una ley; es decir, cuando la máxima se vuelve una *máxima moral* y, por lo tanto, *intención*.

La *libertad práctica* para Kant pasa a ser algo muy específico en la naturaleza humana. La metodología de demostración que había comenzado de manera especulativa pasa a tener un punto de inflexión en la implicación mutua y pertenencia recíproca entre las máximas individuales y la ley universal de la razón pura. De todo ello se puede inferir que el *ser de la realidad objetiva práctica* de la libertad se deja manifestar como realidad de la *libertad moral*. Una vez recorrido el proceso reflexivo de la razón pura para volverse práctica, en esa determinación de la máxima a la forma de una ley, estamos autorizados a calificar a la libertad desde la moralidad.

La *deducción de la libertad moral* es, sin lugar a duda, uno de los mayores avances de la *KpV* en materia de fundamentación de la ética. Debemos a Kant el habernos inducido a mirar con mayor atención lo que la razón pura puede hacer al atraer hacia sí lo individual y particular y *trans-formarlo* en universal.

Referencias bibliográficas

- Allison, H. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
- Altmann, A. (1982). *Freiheit im Spiegel des rationalen Gesetzes bei Kant*. Berlin: de Gruyter.
- Ameriks, K. (2003). Kant's Deduction of Freedom and Morality. En *Interpreting Kant's Critique* (pp. 119-142). Oxford University Press.
- Baum, M. (1986). *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*. Königstein: Hain.

- Bojanowski, J. (2006). *Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitation*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Forschner, M. (1974). *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*. München-Salzburg: Pustet.
- Gerlach, S. (2010). *Wie ist Freiheit möglich? Eine Untersuchung über das Lösungspotential zum Determinismusproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Greenberg, R. (2016). *The Bounds of Freedom: Kant's Causal Theory of Action*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Gunkel, A. (1989). *Spontaneität und moralische Autonomie: Kants Philosophie der Freiheit*. Bern/Stuttgart: Haupt.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften* (Bd. 1–). Berlin: de Gruyter.
(Original series editors: Preußische Akademie der Wissenschaften [Bd. 1–22]; Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin [Bd. 23]; Akademie der Wissenschaften zu Göttingen [from Bd. 24]).
- . (2004). *Vorlesungen zur Moralphilosophie* (W. Stark, Ed.). Berlin: de Gruyter.
- Kuhle, B. (2015). *Freiheit und Determinismus bei Kant: die Unvereinbarkeit zweier philosophischer Konzepte*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ludwig, B. (2018). Über drei Deduktionen in Kants Moralphilosophie und über eine vierte, die man dort vergeblich sucht. Zur Rehabilitierung von Grundlegung III. *Kant-Studien* 109 (1), (pp. 47-71). En <https://doi.org/10.1515/kant-2018-0003>
- Meyer, H. (1996). *Kants transzendente Freiheitslehre*. Freiburg/München: Alber.
- Nowotny, V. (1981). Die Struktur der Deduktion bei Kant. *Kant-Studien* 72, (pp. 270-279).
- Puls, H., et al. (2014). *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III: Deduktion oder Faktum?*. Berlin/München/Boston: De Gruyter.
- Schönecker, D. (2005). *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- . (1999). *Kants Grundlegung III: die Deduktion des kategorischen Imperativs*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Steigleder, K. (2002). *Kants Moralphilosophie: Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart: Reclam.

- Timmermann, J. (2003). *Sittengesetz und Freiheit: Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Ware, O. (2023). *Kant on Freedom* (Elements in the Philosophy of Immanuel Kant). Cambridge: Cambridge University Press. En <https://doi.org/10.1017/9781009277490>

CAPÍTULO III

THE SYSTEMATIC SIGNIFICANCE OF GRATITUDE IN KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY¹

Àlex Mumbrú Mora²
Universidad Autònoma de Barcelona

RESUMEN

Este capítulo ofrece un análisis exhaustivo del significado sistemático de la gratitud en la filosofía práctica de Kant. Sostiene que la

-
- 1 This paper was originally published in *Con-textos kantianos* (2025). I would like to express my gratitude to the journal for granting permission to include it in this volume.
- 2 Àlex Mumbrú Mora es profesor Lector en Filosofía moderna en la Universidad Autònoma de Barcelona. Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona (Premio Extraordinario de Licenciatura y Premio Extraordinario de Doctorado) con una tesis sobre Kant dirigida por el Dr. Salvi Turró. Ha realizado estancias de investigación en las universidades de Colonia, Berlín y Jerusalén. Cuenta con la publicación de varios artículos y recensiones sobre autores modernos y del Idealismo alemán (Spinoza, Fichte, Kant, Hölderlin). Es el editor del volumen colectivo *Huérfanos de Sofía. Elogio y defensa de la enseñanza de la filosofía* (Fórcola, 2014) y autor del libro *Esquema, símbolo y tipo. Una*

gratitud fomenta el progreso moral al reconocer tanto al beneficiario como al benefactor como fines en sí mismos. Examina cómo la ingratitud crea una barrera epistémica que oscurece nuestra vulnerabilidad inherente y la naturaleza interdependiente de la autonomía personal. La reflexión sobre la gratitud también nos permite abordar cuestiones como la justicia distributiva global, la propiedad colectiva de los recursos naturales y la justicia intergeneracional. Por tanto, la gratitud emerge como un concepto crucial en la filosofía práctica de Kant.

Palabras clave: Gratitud, progreso moral, vulnerabilidad, interdependencia, justicia global, justicia intergeneracional

ABSTRACT

This chapter provides a comprehensive analysis of the systematic significance of gratitude in Kant's practical philosophy. It argues that gratitude fosters moral progress by recognizing both beneficiary and benefactor as ends in themselves. It examines how ingratitude creates an epistemic barrier that obscures our inherent vulnerability and the interdependent nature of personal autonomy. The reflection on gratitude also enables us to engage issues such as global distributive justice, collective ownership of natural resources, and intergenerational justice. Therefore, gratitude emerges as a crucial concept in Kant's practical philosophy.

Keywords: Gratitude, Moral Progress, Vulnerability, Interdependence, Global Justice, Intergenerational Justice

INTRODUCTION

This chapter offers a thorough analysis of the systematic significance of *gratitude* in Kant's practical philosophy. As Timmons (2011) has convincingly argued, the duty of gratitude holds profound moral relevance insofar as it involves a relationship in which both the ben-

aproximación al pensamiento de Kant (Comares, 2022). Es miembro del Grupo de Estudios de Filosofía Clásica Alemana (GEFCA), vinculado al Institut d'Estudis Catalans (IEC), y director de la revista *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*.

eficiary and the benefactor are treated as ends in themselves. This structure promotes the moral progress of humankind by adhering to the *Humanity Formula* of the *categorical imperative*.

Furthermore, by exploring the origins of *ingratitude*, scholars such as Moran (2016) have shown that the absence of gratitude erects an epistemic barrier, hindering the recognition of mutual interdependence (Herman, 1984) and, by extension, our intrinsic vulnerability (Formosa, 2013). This recognition of vulnerability and interdependence is crucial to understanding the essentially relational nature of personal *autonomy*.

By highlighting these aspects of the human condition, the Kantian reflection on gratitude enables engagement with broader issues such as global distributive justice (Loriaux, 2020; Rushdy, 2020), the collective ownership of natural resources (Vereb, 2022), and intergenerational justice (Gómez-Franco, 2020). Thus, gratitude emerges as a pivotal concept for a comprehensive understanding of Kant's practical philosophy³.

1. The Kantian conception of gratitude

Kant establishes a distinction between *duties of right* (*Rechtspflichten*) and *duties of virtue* (*Tugendpflichten*), based on the nature of the *obligation* (*Verbindlichkeit*) they impose. Duties of right are considered *narrow* (*eng*) as they define the obligation to perform a specific action. In contrast, *duties of virtue* demand the pursuit of a particular end while allowing a certain *playroom* (*Spielraum*, *latitudo*) that offers various means of fulfillment (MS, AA 06: 390.06-07). These duties are thus *wide* (*weit*) and, while their fulfillment

3 In the citation of Kant's texts, we will use the following abbreviations: KrV (*Critique of Pure Reason*), GMS (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*), KpV (*Critique of Practical Reason*), RGV (*Religion within the Boundaries of Mere Reason*), MS (*Metaphysics of Morals*), V-Mo/Collins (*Lectures on Ethics/Collins*), V-MS/Vigil (*Lectures on Metaphysics of Morals/Vigilantius*), VMS (*Preparatory work on the Metaphysics of Morals*). Previous versions of this text were presented at the Grup d'Estudis de Filosofia Clàssica Alemanya (GEFCA) at the Institut d'Estudis Catalans, as well as at the international conference "Kant, Then and Now," held in October 2024 at the University of Valencia. We appreciate the comments and observations of the attendees, which helped improve the final result.

cannot be legally enforced, they are regarded as *meritorious* (*verdienstlich*) (MS, AA 06: 227.30-31)⁴.

Kant considers *gratitude* (*Dankbarkeit*) as a duty of virtue and places it within the *duty of love to other human beings* (*Liebespflicht gegen andere Menschen*). The main duty of love is *benevolence* (*Wohltun*), and the expected response is gratitude⁵. There is a duty to *feel* gratitude in response to the *benevolence* (*Wohllwollen*) of a benefactor — that is, whether that intention is ultimately realized in the desired and anticipated benefit— regardless of its *physical results* (*physische Folgen*) (MS §31, AA 06: 455.02).

There is no duty to perform specific acts of benevolence, especially when they require sacrificing one's own well-being (MS §31, AA 06: 454.02-04). However, it is morally necessary to adopt the maxim of benevolence, in contrast to *strict duties* such as the prohibition of killing or lying, which demand full adherence in every specific act:

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 as-

4 The distinction between “perfect and imperfect duties” (*vollkommene und unvollkommene Pflichten*), their correlation with duties of narrow or wide obligation, as well as the way in which Kant establishes this distinction in both GMS and MS, is not without difficulties. This text assumes the identification of the perfect nature of duties of right with the fact that they entail the obligation to perform a specific action, while the imperfect nature of duties of virtue lies in the fact that the obligation concerns the maxim of our action, allowing for a certain degree of discretion. For an extensive discussion on this issue, see Zimmermann (2023).

5 This text assumes the distinction between a triadic view of gratitude, where the benefactor, beneficiary, and benefit can be clearly identified (what is known as interpersonal gratitude or thankfulness), and the type of gratitude where there is no reference to a specific benefactor (transpersonal gratitude or gratefulness); see Steindl-Rast (2001). This second type, which we can also call “propositional or cosmic gratitude”, expresses thanks for the totality of existence without presupposing the agency of a supreme being; see Walker (1980-81), McAleer (2012), Roberts (2014). Our presentation of Kant's conception of gratitude will focus exclusively on its interpersonal dimension. For an application of the idea of transpersonal gratitude in the context of post-Kantian thought, see Mumbrú (2023).

signed to what should be done. —the law holds only for maxims, not for determinate actions. (MS, AA 06: 393.29-35)

One of the issues that come across in this context is the connection between the notion of duty (in this case of gratitude) and of sentiment. We have the right not to be robbed, killed, or lied to; we may even have the right to expect that gratitude is *shown* to us, even if it is not genuinely *felt* (Berger, 1975), but we might ask whether we can demand that others be grateful, given that we expect a specific emotional response (Card, 1988, p. 117; Fitzgerald, 1998, p. 120). This would imply that the agent controls her emotions —which cannot be demanded by any individual— considering also that the granting of the benefit occurred without any obligation on the part of the benefactor⁶.

To put it in other terms: the duty of gratitude is moral, not legal. There would be no merit in expressing gratitude if it were mandated by law and ingratitude were penalized (Seneca, 1935, Book III, §§6-10)⁷. In Rousseau's words: "The expression of gratitude (*reconnaissance*) is indeed a duty that must be fulfilled, but not a right that can be demanded" (Rousseau, 1992, p. 244). In this sense, gratitude constitutes an *imperfect duty*.

We could understand this affective requirement in terms of the maxim of being predisposed to return the favor to our bene-

6 This issue is addressed by Kant in his reflection on philanthropy, specifically concerning the question of how absurd it is to speak of a duty of love towards others, given that it seems counterintuitive to mandate love, or for love to become an obligation (MS, AA 06: 401.24-26). Kant himself defines gratitude as a "feeling" (*Gefühl*) of respect towards "a person because of a benefit he has rendered us" (MS, AA 06: 454.31-32), although he considers the possibility of a duty-bound gratitude, devoid of sentiment: "Gratitude is of two kinds: from duty, and from inclination. It comes from duty, when we remain unmoved by the other's kindness, but see that it behooves us to be grateful; in that we have, not a grateful heart, but principles of gratitude. We are grateful from inclination, insofar as we feel love in return (*Gegenliebe*)" (V-Mo/Collins, AA 27: 441.34-39).

7 The presence of ancient Stoicism in Kant's thinking has been thoroughly presented by Santozki (2006) among other authors. In the case of the reflection on gratitude, Cicero's influence is evident through the translation of *De Officiis* by Ch. Garve. Although this issue cannot be delved into in the present text, the contributions to this topic by Seneca, with his *De Beneficiis* being the key work of reference, have not been sufficiently emphasized.

factor on a future occasion (Guyer, 1993, p. 386), or, in a more general way, as a duty to cultivate certain feelings which would ultimately lead us to a benevolent disposition towards others —i.e., *philanthropy* or *love of human beings* (*Menschenliebe*) (MS §33, AA 06: 456.08-16):

Beneficence is a duty. If someone practices it often and succeeds in realizing his beneficent intention, he eventually comes actually to love the person he has helped. So the saying “you ought to love your neighbor as yourself” does not mean that you ought immediately (first) to *love* him and (afterwards) by means of this love do good to him. It means, rather, *do good* to your fellow human beings, and your beneficence will produce love of them in you (as an aptitude) of the inclination to beneficence in general! (MS, AA 06: 402.14-21)

However, for it to be legitimate to expect a grateful response, the act of beneficence must meet the following criteria:

First, it must be performed with the intention of promoting the other’s well-being, by adopting as one’s own those ends in which the other places their happiness:

I cannot do good to anyone in accordance with *my* concepts of happiness (except to young children and the insane), thinking to benefit him by forcing a gift upon him; rather, I can benefit him only in accordance with *his* concepts of happiness. (MS §31, AA 06: 454.18-21)

Second, the intention to further the other’s well-being must be sincere, and must be carried out in a selfless manner —that is, “without hoping for something in return” (MS §30, AA 06: 453.03). There should be no hidden desire to subjugate the other, nor should the action be performed with the expectation of receiving future reciprocation or with the intention of boasting about one’s own abundance:

Sincere, universal, and reciprocal benevolence is a duty for every person, but I am only obligated by someone who demonstrates particular

benevolence toward me, and whom I have reason to believe is sincere. (VMS, AA 23: 408. 29–32)⁸.

This is the reason why, for Kant, gratitude constitutes a duty and not a *prudential maxim* (*Klugheitsmaxime*):

Gratitude is a duty. It is not a merely *prudential maxim* of encouraging the other to show me further beneficence by acknowledging my obligation to him for a favor he has done (*gratiarum actio est ad plus dandum invitatio*), for I would then be using my acknowledgement merely as a means to my further purpose. Gratitude is, rather, direct constraint in accordance with a moral law, that is, a duty. (MS §32, AA 06: 455.06–11)

That benevolence must be carried out in a selfless manner implies that it must result from a freely made decision. Gratitude is not required if the act of beneficence is performed out of obligation, nor if the benefit arises from chance or coincidence.

The act of beneficence should not be mistaken for an act of charity that arises from an initial situation of injustice due to social inequity. In such instances, what we encounter would be better described as *misplaced gratitude* (Schott, 2018).

It must conform to the moral requirements of the *categorical imperative*: there is no duty of gratitude with respect to immoral actions—for example, being grateful to the murderer who has killed our noisy neighbors: “The duty of love for one’s neighbor can, accordingly, also be expressed as the duty to make others’ ends my own (*provided only that these are not immoral*)” (MS §25, AA 06: 450.03–05, author’s italics).

The Kantian conception of *benevolence* implies that the *benefactor* adopts our ends as their own, going beyond a mere “benevolence in wishes, which is, strictly speaking, only taking delight in

8 The duty of gratitude entails the ability to put oneself in the other’s place, to attribute to them that benevolent intention. However, it must be noted that, for Kant, the motives of an action are often obscure and inscrutable, even to the agent themselves (RGV, AA 06: 63.17–21). This idea, i.e. the opacity thesis (Ware, 2009), presents a special challenge for Kant’s approach to gratitude.

the well-being of others and does not require me to contribute to it —everyone for himself, God for us all—”, to advance toward “active, practical benevolence (beneficence), making the well-being and happiness of others my *end*” (MS §28, AA 06: 452.01-05)⁹. In other words, the concepts of benevolence and beneficence must be distinguished:

Benevolence is satisfaction in the happiness (well-being) of others; but beneficence is the maxim of making others’ happiness one’s end, and the duty to it consists in the subject’s being constrained by his reason to adopt this maxim as a universal law. (MS §29, AA 06: 452.26-30)¹⁰

The maxim of beneficence has a broad application because, as we stated before, promoting the happiness of others by sacrificing one’s own would be a *contradictory maxim* (MS, AA 06: 393.29-32).

Moreover, practical benevolence refers to physical well-being as an integral part of another person’s happiness, to which moral well-being must be added. In relation to this moral well-being, my obligation is negative and consists in not creating a situation that could cause the other to experience *remorse*—a feeling that, although having a moral origin, often leads to physical effects such as fear, embarrassment, etc.

In other words, the act of benefiting another must be performed in such a way that the recipient does not feel humiliated in their *sovereignty* and *self-esteem*, respecting at all times “the dignity of humanity in another person,” that is, what Kant refers to as “re-

9 The distinction between benevolence in desire and active benevolence justifies the existence of two distinct types of grateful response: “active gratitude” (*tätige Dankbarkeit*) and “affective gratitude” (*affektionale Dankbarkeit*); (MS, AA 06: 455.01-04). See also Moran 2016, p. 340f. It should be noted that in his reflection on beneficence, Kant seems to consider two possible scenarios: one where the duty to help others refers to situations of need (such as a lack of resources), and a broader sense of beneficence that relates to our duty to contribute to the happiness of others by adopting their ends as our own (Loriaux 2020, p. 5).

10 In relation to the difference between benevolence and beneficence (MS, AA 06: 393.12-16).

spect in the practical sense (*observantia aliis praestanda*)” (MS §25, AA 06: 449.29-30). As Kant notes:

So we shall acknowledge that we are under obligation to help someone poor; but since the favor we do implies that his well-being depends on our generosity, and this humbles him, it is our duty to behave as if our help is either merely what is due him or but a slight service of love, and to spare him humiliation and maintain his respect for himself. (MS §23, AA 06: 448.22-449.02)¹¹

As we will see in the next section, *humiliation* arising from the feeling of *inferiority* one may experience when being benefited by another is one of the main causes of ingratitude.

2. The dangers of ingratitude

Once the objective criteria of a benevolent action are met, what response is expected from the beneficiary? In other words, what does the duty of gratitude entail?¹² Kant identifies two aspects to consider in evaluating the adequacy of the response: *intensity* and *extent* (MS §33, AA 06: 455.26-456.16).

The first condition for a relationship of gratitude to exist is that the beneficiary must accept the benefit¹³. The intensity with which one should respond to a benevolent act depends on several factors: the level of *selflessness* with which it was done, the *cost* to the benefactor (self-sacrifice and effort), the type of relationship with the benefactor, and the *magnitude* of the benefit.

An example of a highly meritorious act of beneficence would be one in which “at considerable self-sacrifice I rescue a complete

11 See also MS §31, AA 06: 453.17-30, where Kant recommends the secrecy of beneficence.

12 When we talk about gratitude, we refer both to specific acts owed to our benefactor and to a particular character or disposition of the mind that we have a duty to cultivate (Rushdy 2020, chapter 7).

13 We might ask whether the gift received must necessarily be a good. Sometimes, one may feel grateful even to those who wrong us, since harm or painful experiences can provide an opportunity for personal growth, allowing us to transform the bad into something good. Regarding this complex issue (Fitzgerald 1998, p. 123f).

stranger from great distress” (MS, AA 06: 228.16-17). In other words, a duty of gratitude is incurred for acts that go beyond what is morally required, thereby acknowledging an *abundance* or *excess* beyond the strict demands of duty. In turn, gratitude is also owed in cases of exceptional actions or qualities.

Conversely, it is considered a sign of ingratitude —and a failure to understand the benevolent nature of the act— to obsess over repaying the favor with the same level of *intensity* or *volume* as the gift received, since the benefit was granted without the intention of receiving anything in return¹⁴.

For Kant, gratitude constitutes a *sacred duty* (*heilige Pflicht*) (MS §32, AA 06: 455.12), meaning that “the obligation with regard to it cannot be discharged completely by any act in keeping with it (so that one who is under obligation always remains under obligation)” (MS §32, AA 06: 455.16-17).

Kant identifies the origin of ingratitude in the beneficiary’s situation of *inferiority* and the *pride* and *powerlessness* it causes (MS §35, AA 06: 458.15-19). However, the debt of gratitude can never be fully repaid due to the temporal priority of the benefactor, who initiates the chain of favors. It is this priority that transforms the gift into a permanent debt:

For beneficence creates a debt that can never be repaid. Even if I return to my benefactor fifty times more than he gave me, I am still not yet quits with him, for he did me a good turn that he did not owe me, and was the first in doing so. Even if I return it to him fifty times over, I still do it merely to repay the benefit and discharge the debt. Here I can no longer get ahead of him; for he remains always

14 Kant distinguishes between two types of ingratitude: “ingratitude proper” (*qualifizierte Undankbarkeit*), which involves a feeling of hatred toward the benefactor, and ingratitude in which there is a “mere unappreciativeness” (*Unerkennlichkeit*) for the received beneficence (MS §36, AA 06: 459.10-12; cf. Moran 2016, p. 346f.). In Kant’s terms: “But even mere heartfelt benevolence, apart from any such act (of beneficence), is already a basis of obligation to gratitude. — A grateful disposition of this kind is called appreciativeness” (MS §32, AA 06: 455.22-24).

the one who was first to show me a kindness. (V-Mo/Collins, AA 27: 442.35–433.04)¹⁵

Importantly, it is not merely a *temporal precedence* in the benevolent action. The *absolute nature of freedom* —the fact that a particular moral agent decides to act for the sake of another— also explains the impossibility of full repayment, the indelible nature of the debt, and the *inequality of status* between benefactor and recipient that results from it (Loriaux 2020, p. 16).

Given this impossibility, one might question the extent to which we can speak of a *duty of gratitude* if what is required of us can never be fully accomplished. A possible resolution lies in distinguishing between the type of relationship established between a *benefactor* and their *beneficiary*, and that between a *creditor* and their *debtor*¹⁶. In the latter case, once the debt is repaid, any kind of relationship is canceled.

However, as we will further develop in the following section, in acts of beneficence the duty of gratitude does not end the interaction but rather enhances the moral appreciation and esteem for the one who has adopted the ends of our action as her own. We are grateful “not merely for the good we have received, but also for the fact that the other is well disposed (*gute Gesinnung*) toward us” (V-Mo/Collins, AA 27: 441.32–34).

15 See also V-MS/Vigil, 27: 695.35–696.38. In this context, a relationship of inequality is established between the benefactor and the beneficiary; see the discussion of “unequal friends” in Aristotle 1962, VIII, 7. For Kant, an ideal friendship is one in which favors are not exchanged, as the debt imposed would ruin the friendship. Even more, the perfect relationship of friendship is one where I have the opportunity to help the other, the friend, insofar as it allows me to assist a human being; see the description of the Stoic sage in MS §34, AA 06: 457.06–11.

16 See Timmons 2011, p. 254f. For an alternative reflection on gratitude that seeks to avoid the “debtor paradigm,” see Card (1988). This author highlights a constitutive paradox in the expression “debt of gratitude”: to what extent and in what sense can we speak of a “debt” of gratitude without transforming the benevolent nature of the gift and, consequently, the relationship between benefactor and beneficiary, into something different from the relationship of gratitude itself? (Card 1988, p. 115). This issue fundamentally involves separating the concepts of obligation and debt; see Rushdy 2020, p. 188.

In other words, the debt is irredeemable because it is never fully canceled, as it involves the establishment of the beneficiary's moral bond with the benefactor—a community tie—. In the experience of gratitude, there is no mere exchange or commercial transaction that can be settled by returning the good or service; it is a relationship that transforms the moral identity of the participants, allowing both to recognize each other as members of the same moral community. For this reason, where the possibility of reciprocity ceases—for example, due to an act of ingratitude—the other is no longer considered capable of proposing morally valuable ends. In other words, we stop expecting anything from the other and shift from the second person (addressing the other directly) to the third person (talking about the other) (Korsgaard 1996, p. 205).

This point connects with the issue of the extent of the duty of gratitude: if the benefactor is still alive, our gratitude should be directed to her; otherwise, we have the responsibility to extend it to others. Even if the benefactor is no longer able to receive gratitude—perhaps because they have passed away—the benefits derived from their actions should be extended to others (MS §33, AA 06: 456.06-08). Every act of gratitude is an invitation to cultivate our benevolence towards others (our love for humanity). For this reason, those who fail in their duty of gratitude risk losing others' trust and becoming isolated from the community. Gratitude acts as a social lubricant in that ingratitude can lead to enmity and resentment, potentially resulting in conflict¹⁷.

The permanent nature of the debt inherent in the benefactor-beneficiary relationship partly explains why receiving a benefit can compromise our autonomy, making us dependent on our benefactor. For this reason, Kant asserts that it is advisable not to accept benefits that one can do without (MS §12, AA 06: 436.19-

17 This would be one of the functions of social courtesies, etiquette, or manners (Card, 1988, p. 123). To put it in Rushdy's terms: the expression of gratitude is a social matter, while its sentiment is a moral one (Rushdy, 2020, p. 173).

21). As stated earlier, the weight of the debt —feeling dependent or inferior— is one of the main causes of ingratitude:

What makes such a vice possible is misunderstanding one's duty to oneself, the duty of not needing and asking for others' beneficence, since this puts one under obligation to them, but rather preferring to bear the hardships of life oneself than to burden others with them and so incur indebtedness (obligation); for we fear that by showing gratitude we take the inferior position of a dependent in relation to his protector, which is contrary to real self-esteem (pride in the dignity of humanity in one's own person). (MS §36, AA 06: 459.16-24)

However, a world in which we are not entitled to expect gratitude for our benevolent acts is a world in which the sense of community is lost. For Kant, ingratitude —along with envy and *Schadenfreude* (V-Mo/Collins, AA 27: 440.26-28; MS §36, AA 06: 458.21-24) — is one of the three vices that constitute the essence of evil and cruelty and represents a form of *inhumanity* and *misanthropy* (*Menschenhasses*) (V-Mo/Collins, AA 27: 439.36-440.04).

This pernicious effect of ingratitude, which Kant describes as a “scandalous example” (*skandalöses Beispiel*) for the community (MS §32, AA 06: 455.14), not only affects the person who suffers from it in their willingness to continue benefiting the ungrateful, but even witnessing an act of ingratitude has a deterrent effect on future acts of beneficence (MS §36, AA 06: 459.28-31)¹⁸. For this reason, gratitude constitutes for Kant “a *sacred duty*, that is, a duty the violation of which (as a scandalous example) can destroy the moral incentive to beneficence in its very principle” (MS §32, AA 06: 455.12-15). In other words, an act of ingratitude attacks the due respect for human beings as moral agents and carries the danger of dismantling the community by provoking imitations (MS §40, AA 06: 464.12-13).

18 In this sense, gratitude constitutes a natural law for Hobbes, the violation of which is one of the main causes of conflict and, therefore, of the emergence of the State (Hobbes, 1996, I, xiv, xv.; and Hobbes, 1998, ch. III). For differences regarding the concept of ingratitude between Kant and Hobbes, Moran 2016, p. 347f.

In summary, ingratitude violates social customs (in terms of courtesy and etiquette), deteriorates social bonds and —as we will see below— is contrary to moral law.

3. Gratitude and moral progress

The requirement that the *maxim* (subjective principle) of an action can be a valid principle for every finite rational being (*objective practical principle*) is the criterion by which we can determine its morality —i.e., moral law as the fundamental law of practical consciousness (*KpV*, AA 05: 19.07-12). The *principle of morality* (*Prinzip der Sittlichkeit*) lies in the necessary conformity of the principle that governs an action with the form of universality that is constitutive of every law: “There is, therefore, only a single categorical imperative and it is this: act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law” (*GMS*, AA 04: 421.06-08).

Universality and *necessity* are the traits by which we can discern the morality of the principle behind the maxim of our action. However, since these properties are shared by both the *moral law* and any *natural law*, it raises the question of what distinguishes the two. In this context, it is crucial to emphasize the eminently spontaneous nature of the *will*, as it produces certain effects in the sensible world (*KpV*, AA 05: 89.20-33).

Regarding what motivates us to act —the “end” (*Zweck*) of the action— it can be said that the value of any object of our inclination is relative, as it ultimately depends on the acceptance of that inclination as a determining ground. Nevertheless, what is no longer relative is the capacity itself to accept or reject a particular inclination as the motive for our action; that is, *reason as the faculty of ends*. Thus, it is by virtue of reason that every finite rational being is established as an *end in itself* (*Zweck an sich selbst*) (*GMS*, AA 04: 438.08-16).

Respect for humanity (*Menschheit*), both in ourselves and in others as the unconditional source of normativity, enables us to reformulate the categorical imperative in the following terms: “So act that

you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means" (GMS, AA 04: 429.10-12). This respect for humanity is based on the *dignity* (*Würde*) that we recognize in beings who obey no law other than the one they themselves impose on themselves (GMS, AA 04: 434.25-30). Consequently, the maxim of our action is not universalizable if it undermines the capacity of every *finite rational being* to self-impose ends—that is, if it treats them merely as a means to our desires (GMS, AA 04: 429.20-23)¹⁹.

To the extent that the morality of the maxim requires it to be universally valid, the categorical imperative can be formulated as fostering a community of rational beings who act according to a law that regards them collectively as ends in themselves, i.e., through the concept of a "Kingdom of Ends" (*Reich der Zwecke*): "Consequently, every rational being must act as if he were by his maxims at all times a law-giving member of the universal kingdom of ends" (GMS, AA 04: 438.18-21). Here, *kingdom* (*Reich*) should be understood as a "systematic union of various rational beings through common laws" (GMS, AA 04: 433.17-18)²⁰. Thus, the fulfillment of the demands of the moral law is synonymous with the realization of the Kingdom of Ends.

Now, to say that an act of beneficence is disinterested means that it is performed out of respect for the other person as an end-in-itself, respecting her character and nature as an end. This is what Kant describes as the duty of love towards others: to take their ends as our own.

19 This difference between the nature of a thing or other non-rational living beings and that of a person, which enables the understanding of rational beings as ends in themselves, would result from Kant's reading of Ch. Garve's translation of Cicero's *De Officiis*; (Baum, 2020, p. 49f). The relevance of this reference to Cicero's text is particularly significant, given that one of its central topics is the reflection on the duty of gratitude.

20 Kant also uses the expression "moral world" (*moralische Welt*) to refer to this Kingdom of Ends understood as a "corpus mysticum of the rational beings in it, insofar as their free choice under moral laws has thoroughgoing systematic unity in itself as well as with the freedom of everyone else" (KrV, A808/B836). In this same vein, see KpV, AA 05: 82.33-83.02, where he speaks in terms of a "realm of morals" (*Reich der Sitten*).

Kant refers to this as *practical love* (*praktische Liebe*), to distinguish it from pathological love or mere delight in others, as no duty can be derived from an empirical (psychological or anthropological) element:

In this context, however, love is not to be understood as *feeling*, that is, as pleasure in the perfection of others; love is not to be understood as *delight* in them (since others cannot put one under obligation to have feelings). It must rather be thought as the maxim of *benevolence* (practical love), which results in beneficence. (MS §25, AA 06: 449.17-22)

Furthermore, the duty of gratitude requires the beneficiary to respect the benefactor for the benefit she has provided, rather than reducing her to a mere instrument serving our interests. In this way, in the benefactor-beneficiary relationship, both parties are considered ends in themselves. This advances the realization of the moral demands of the categorical imperative, since setting aside one's own interest allows for the universalization of the maxim of our action. To put it in another words: the maxim of ingratitude is immoral as it violates the Humanity Formula of the categorical imperative. The ungrateful person treats others merely as a means to satisfy personal interests and, thus, fails to regard them as ends in themselves (Timmons, 2011, p. 266).

Kant also asserts that the duty of gratitude extends “to one's predecessors, even to those one cannot identify with certainty (*die man nicht mit Gewißheit namhaft machen kann*)” (MS §33, AA 06: 455.27-28). If the benefit cannot be returned due to the benefactor's death, the chain of favors should be extended to other members of the community²¹. Thus, gratitude becomes a duty that can be extended to all of humanity, acting as a facilitating factor in the

21 Gratitude extends beyond the present temporal limits, hence the importance of the memory of the gift. As G. Simmel beautifully puts it: “Gratitude, as it were, is the moral memory of mankind” (Simmel 1996, p. 45).

realization of the *Kingdom of Ends* and, consequently, to the moral progress of all mankind²².

As discussed earlier, Kant uses an analogy with nature to define the Kingdom of Ends: “A kingdom of ends is thus possible only by analogy with a kingdom of nature” (GMS, AA 04: 438.23-24)²³. In the analogy between the sensible and intelligible realms, Kant considers not only the *conformity to law* (*Gesetzmäßigkeit*) that characterizes the concept of nature in a formal sense, but also the rational assumption of its teleological character—thinking of this diversity of elements as systematically ordered toward certain ends.

To conceive the maxim of our action in terms of the concept of a Kingdom of Ends means to think of it as part of a whole governed by the demands of the categorical imperative. Thanks to the analogy with the physical world, this moral world—composed of rational finite beings—is envisioned as subject to the same physical laws of *attraction and repulsion* (*Anziehung und Abstoßung*) that govern the interactions of sensible beings.

The moral translation of these physical laws is also present in the relationship between benefactor and beneficiary: the *principle of reciprocal love* (*Prinzip der Wechselliebe*)—in the sense of the practical love previously developed—promotes a rapprochement between moral agents. At the same time, the *principle of respect* (*Prinzip der Achtung*) requires a certain *distance* (*Abstand*) (MS §24, AA 06: 449.04-15); i.e. the strict requirement of not diminishing the other in their humanity.

In summary: the principle (of love) by which we adopt the ends of the other as our own must be limited by the principle (of respect) that indicates we must allow the other to establish the

22 At this point, we find a justification for the duty of benevolence from the standpoint of the dignity of the person as a rational being, which entails her capacity (as well as the capacity of others) as active and empowered agents. In the following section, we develop a justification from the perspective of our finite condition and, therefore, our need for others (Loriaux 2020, p. 10-11).

23 In this reference to natural law (*lex naturae*) as the ultimate criterion of our moral action (*naturae conveniente vive*), one can also find the influence of Cicero's *De Officiis* (Baum 2020, p. 52).

ends she wishes to pursue. Kant finds the most intimate union of love and respect in the relationship of friendship (MS §46, AA 06: 469.17-18)²⁴.

Benevolence and gratitude, both embedded in Kant's duty of love to other human beings, would allow us to recover the *beauty of the world*, to humanize the *nation of devils* (*Volk von Teufeln*) (ZeF, AA 08: 366.16).

Would it not be better for the well-being of the world generally if human morality were limited to duties of right, fulfilled with the utmost conscientiousness, and benevolence were considered morally indifferent? It is not so easy to see what effect this would have on human happiness. But at least a great moral adornment, benevolence would then be missing from the world. This is, accordingly, required by itself, in order to present the world as a beautiful moral whole in its full perfection, even if no account is taken of advantages (of happiness). (MS, AA 06: 458.02-11)

4. Gratitude, vulnerability and justice

If we consider the relationship between benefactor and beneficiary as essential to realizing the Kingdom of Ends, then ingratitude must be seen as inherently immoral. This is because, as previously mentioned, ingratitude violates the *Humanity Formula* by reducing the other person to a mere instrument for achieving our own goals. This violation constitutes a form of vulnerability, in that each party risks being treated merely as a means to the ends of others. However, there is a deeper sense of vulnerability, tied to our fragile condition as interdependent beings²⁵. Understanding the essence of

24 To express it in the eloquent terms of Christine M. Korsgaard: "To become friends is to create a neighborhood where the Kingdom of Ends is real" (Korsgaard 1996, p. 194).

25 This text does not discuss in which of the two senses (narrow or broad) the concept of vulnerability should be understood and the problems derived from each of these senses. For a further discussion on this topic, see Formosa (2013, p. 4).

gratitude enables us to acknowledge this inherent vulnerability and the interdependent nature of human life (Herman, 2012, p. 402).

Ingratitude involves establishing epistemic barriers in our relationship with others, which take the shape of a false sense of *sovereignty* and *independence*. The ungrateful person incorrectly believes herself to be fully *self-sufficient*, which leads to an inability to recognize her dependence on others (Moran, 2016, p. 352f). Ingratitude is thus strongly linked to a lack of humility (Roberts, 2016, p. 65f)²⁶. This situation of *codependence* is acknowledged by Kant when he asserts that the relationship of beneficence requires treating others as ends in themselves (and thus being regarded as such ourselves). This relationship arises from our need to be loved, i.e., “helped in case of need” (in *Nothfällen geholfen*; MS, AA 06: 393.18).

Ingratitude, therefore, stems from both a misunderstanding of the concept of self-sufficiency —as it is perceived as a threat to our autonomy— and a misguided comparison with others that, rather than stimulating our moral perfection, debases us. This leads to envy and *Schadenfreude* (joy in others' misfortune):

The fact that the other has done more for us than he was required to do, arouses ingratitude; for all his *merita* in regard to our person, or fortunes, bring it about that we are thereby obliged to him on that account; but in that he has had an influence on our well-being, he has an advantage over us, whereby he is elevated above our worth, and we, on the contrary, have become *inferiores* in his regard; for assuming that the estimation of our self rests on a comparative judgement with the other's worth, this degradation displeases us; we are tortured by the obligation he has laid upon us, and so envy hinders our participation

26 For Kant, the only true humility is that which arises from our comparison with the moral law: “The consciousness and feeling of the insignificance of one's moral worth in comparison with the law is humility (*humilitas moralis*). A conviction of the greatness of one's moral worth, but only from failure to compare it with the law, can be called moral arrogance (*arrogantia moralis*). — Waiving any claim to moral worth in oneself, in the belief that one will thereby acquire a borrowed worth, is morally-false servility (*humilitas spuria*) (MS §11, AA 06: 435.23-30).

and interest in his welfare [...] it [gratitude] seems to be contrary to our self-esteem, since it can almost never appear without the benefactor's worth being coupled with a demeaning of the value of the other party. (V-MS/Vigil, AA 27: 695.35-696.18)

The maxim of ingratitude is not universalizable, as it involves a contradiction: one simultaneously acknowledges having benefited from someone else's action while claiming not to need any help. This internal inconsistency undermines the principle of universality central to Kantian ethics. Ingratitude fails to respect the moral worth of others as ends in themselves, and it disrupts the mutual recognition and dependence required for a harmonious moral community:

But although it is possible that a universal law of nature could very well subsist in accordance with such a maxim [neither to contribute to the well-being of others nor to assist those who are in a situation of need], it is still impossible to will that such a principle holds everywhere as a law of nature. For, a will that decided this would conflict with itself, since many cases could occur in which one would need the love and sympathy of others and in which, by such a law of nature arisen from his own will, he would rob himself of all hope of the assistance he wishes for himself. (GMS, AA 04: 423.28-35)²⁷

The relationship of beneficence operates on the presumption of our mutual finitude and “defines a community of mutual aid for dependent beings” (Herman 1984, p. 591). Recognizing this reciprocity implies accepting that we are not self-sufficient and, therefore, acknowledging our vulnerable and dependent nature—or, as B. Herman designates it, “the ubiquity (inescapability) of the possibility of needing help” (Herman 1984, p. 584).

27 Kant contends that while the maxim of indifference to the needs of others could be conceived as a universal law of nature—a world without beneficence would not imply the disappearance of the human race—it could never be willed as a universal law of nature. This proposition must not be understood though as expressing a maxim of prudence (Herman 1984, p. 584f).

As my benefactor shares this same vulnerable condition, I can, in turn, become a benefactor myself—and potentially, to any other member of the Kingdom of Ends—. In other words, what has been framed from the perspective of finitude (the mutual recognition of our dependent nature) can also be approached from our condition as rational beings: we are capable of providing the help that others might need. In this way, within the benefactor-beneficiary relationship, I simultaneously recognize myself as both *dependent* and *autonomous*. That is: through gratitude we also affirm “our status as independent agents” (Herman 2012, p. 402).

The duty of gratitude enables us to acknowledge our *interdependence*, compelling us to step outside of ourselves and consider others in our decision-making. Given that we all share the same “dwelling place” it is appropriate to address the issue of intergenerational or prospective justice—which concerns the obligations, if any, that we have toward future generations²⁸—as well as the idea of the common ownership of the Earth (Vereb, 2022). This idea expressed by Kant in the following terms:

The maxim of common interest, of beneficence toward those in need, is a universal duty of human beings, just because they are to be considered fellowmen (*Mitmenschen*), that is, rational beings with needs, united by nature in one dwelling place (*Wohnplatz*) so that they can help one another. (MS §30, AA 06: 453.12-15; see also ZcF, AA 08: 358.09-13)

In other words, the inherent finitude and vulnerability of the human condition underscores the need to adopt a relationship with nature that transcends purely instrumental concerns, showing gratitude not only for the resources it provides, but also for the beauty it allows us to experience:

28 For a comprehensive discussion on the concept of intergenerational justice, (Gómez-Franco 2020).

A propensity to wanton destruction of what is beautiful in inanimate nature (*spiritus destructionis*) is opposed to a human being's duty to himself; for it weakens or uproots that feeling in him which, though not of itself moral, is still a disposition of sensibility that greatly promotes morality or at least prepares the way for it: the disposition, namely, to love something (e.g., beautiful crystal formations, the indescribable beauty of plants) even apart from any intention to use it. (MS §17, AA 06: 443.02-09)

In addition, if the benefit provided by the benefactor is no longer perceived as a gift but rather as a form of compensation for the unequal distribution of wealth and opportunities —stemming from historical injustice or moral unluck— then Kantian reflection on gratitude also provides conceptual tools to address global distributive justice²⁹.

This is especially relevant considering Kant's view that inequalities of wealth are, "for the most part" (*größtentheils*), the outcome of political decisions:

Having the resources to practice such beneficence as depends on the goods of fortune is, for the most part, a result of certain human beings being favored through the injustice of the government, which introduces an inequality of wealth that makes others need their beneficence. Under such circumstances, does a rich man's help to the needy, on which he so readily prides himself as something meritorious, really deserve to be called beneficence at all? (MS AA 06: 454.22-28)

In this context, the concept of *misplaced gratitude* —that is, expressing thanks for something to which we already had a right— becomes highly relevant (Rushdy, 2020, pp. 279-287). This is especially important considering that the expression of gratitude cannot be used as an excuse or substitute in situations where institutional resources are lacking (Schott, 2016, p. 293).

29 For a systematic development of the relationship between the duty of beneficence and its role in the fight against social inequality —as a mechanism for compensating for pre-existing inequalities, as well as a psychological mechanism that can promote an expansion of our understanding of human bonds, and that would allow us to design a political agenda in favor of the implementation of welfare rights (Sánchez Madrid, 2024).

Conclusion

For Kant, there is a duty of gratitude as a response to the benevolent intention of a benefactor. The benevolence of a moral subject involves a relationship of love toward other finite rational beings, insofar as the said subject adopts the ends of others as her own and refuses to treat them solely as a means to satisfy individual well-being.

Gratitude, when understood as the duty of “honoring a person for a benefit they have bestowed upon us” (MS, AA 06: 454.31-32), does not reduce a benefactor to a mere instrument for advancing one’s private interests —whether past, present, or future. Instead, it is rooted in a genuine feeling of respect for the benefactor as such.

Expressed in other terms: what is proper and characteristic of the benefactor-beneficiary relationship is that each one considers the other as an end in itself. And, since Kant asserts that the duty of gratitude also extends to ancestors (MS §33, AA 06: 455.26-28), it is an obligation that can be extended to humanity as a whole. This allows us to think of the relationship of beneficence and the imperfect duty of gratitude as contributing elements in the realization of the Kingdom of Ends, and hence to the moral progress of humanity.

On the other hand, the Kantian reflection on gratitude enables us to recognize finitude and vulnerability, along with mutual interdependence, as inherent elements of human relationships. Likewise, it reinforces a conception of human freedom where personal autonomy can only be understood in an intersubjective way —that is, always in relation to others. This dependence is based, among other factors, on the fact that we are embodied selves:

The body is the total condition of life, so that we have no other concept of our existence save that mediated by our body, and since the use of our freedom is possible only through the body, we see that the body constitutes a part of our self. (V-Mo/Collins, AA 27: 369.16-20)

And we can dispose of one and just one body in a lifetime.

Finally, the recognition of the vulnerable condition of every finite rational being, and the interdependent relationships that arise from sharing one dwelling place, opens the door to considering our duties toward other members of our species —both present (global distributive justice) and future (intergenerational justice).

It also enables us to envision a non-instrumental relationship with nature. For these reasons, the reflection on the imperfect duty of gratitude assumes crucial systematic importance in Kant's practical philosophy.

Bibliographic references

Primary Sources

- Aristotle. (1926). *Nicomachean ethics* (H. Rackham, Trans.; Loeb Classical Library N° 73). Harvard University Press.
- Cicero. (1913). *On duties* (W. Miller, Trans.; Loeb Classical Library N° 30). Harvard University Press.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.). Cambridge University Press.
- . (1998). *On the Citizen* (R. Tuck and M. Silverthorne, Eds.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1900-). *Gesammelte Schriften* (Vols. 1–22, Preußische Akademie der Wissenschaften; Vol. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; from Vol. 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen). De Gruyter.
- . (1996). *Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.
- . (1997). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.
- . (1998). *Critique of pure reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press.
- . (2013). *Lectures on ethics* (P. Heath & J. B. Schneewind, Eds.). Cambridge University Press.
- Rousseau, J.J. (1992). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Flammarion.

Seneca (1935). *Moral essays: Volume III: De beneficiis* (J. W. Basore, Trans.; Loeb Classical Library No. 310). Harvard University Press.

Secondary Sources

- Baum, M. (2020). Kant und Ciceros *De officiis*. In D. Hüning (Ed.), *Kleine Schriften II: Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants* (pp. 45–56). De Gruyter.
- Berger, F. R. (1975). Gratitude. *Ethics*, 85(4), 298–309. <https://doi.org/10.1086/292718>
- Card, C. (1988). Gratitude and obligation. *American Philosophical Quarterly*, 25(2), 115–127.
- Fitzgerald, P. (1998). Gratitude and justice. *Ethics*, 109(1), 119–153. <https://doi.org/10.1086/233878>
- Formosa, P. (2013). The role of vulnerability in Kantian ethics. In C. Mackenzie, W. Rogers, & S. Dodds (Eds.), *Vulnerability: New essays in ethics and feminist philosophy* (pp. xx–xx). Oxford University Press.
- Gómez-Franco, I. (2020). *Deudas pendientes*. Editorial CSIC.
- Guyer, P. (1993). *Kant and the experience of freedom*. Cambridge University Press.
- Herman, B. (1984). Mutual aid and respect for persons. *Ethics*, 94(4), 577–602. <https://doi.org/10.1086/292582>
- . (2012). Being helped and being grateful: Imperfect duties, the ethics of possession, and the unity of morality. *The Journal of Philosophy*, 109(5/6), 391–411. <https://doi.org/10.5840/jphil20121095/617>
- Korsgaard, C. M. (1996). *Creating the kingdom of ends*. Cambridge University Press.
- Loriaux, S. (2020). *Kant and global distributive justice*. Cambridge University Press.
- McAleer, S. (2012). Propositional gratitude. *American Philosophical Quarterly*, 49(1), 55–66.
- Moran, K. (2016). Much obliged: Kantian gratitude reconsidered. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 98(3), 330–363. <https://doi.org/10.1515/agph-2016-0013>
- Mumbrú Mora, À. (2023). Vivir para contarla: el concepto de gratitud en el *Hiperión* de Hölderlin. *Ideas y Valores*, 72(182), 39–56. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n182.106342>

- Robert, R.C. (2014). Cosmic gratitude. *European Journal for Philosophy of Religion*, 6(3), 65–83. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v6i3.118>
- . (2016). Gratitude and humility. In D. Carr (Ed.), *Perspectives on gratitude: An interdisciplinary approach* (pp. 57–69). Routledge.
- Rushdy, A. H. A. (2020). *Philosophies of gratitude*. Oxford University Press.
- Sánchez Madrid, N. (2024). Kant's social sympathy: Debunking beneficence and cultivating the sense of justice. In F. M. F. Silva & L. Caranti (Eds.), *The Kantian subject: New interpretative essays* (pp. 145–160). Routledge.
- Santozki, U. (2006). *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: Eine Analyse der drei Kritiken* (Kantstudien-Ergänzungshefte 153). De Gruyter.
- Schott, R. M. (2018). Misplaced gratitude and the ethics of oppression. In R. S. Dillon & A. T. Marsoobian (Eds.), *Criticism and compassion: The ethics and politics of Claudia Card* (pp. 289–302). Metaphilosophy & Wiley.
- Simmel, G. (1996). Faithfulness and gratitude. In A. E. Komter (Ed.), *The gift: An interdisciplinary perspective* (pp. 39–48). Amsterdam University Press.
- Steindl-Rast, D. (2001). Gratitude as thankfulness and gratefulness. In R. A. Emmons & M. E. McCullough (Eds.), *The psychology of gratitude* (pp. 282–290). Oxford University Press.
- Timmons, M. (2011). The moral significance of gratitude in Kant's ethics. *The Southern Journal of Philosophy*, 49(4), 295–320. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2011.00087.x>
- Vereb, Z. (2022). Sustaining the individual in the collective: A Kantian perspective for a sustainable world. *Kantian Review*, 27(3), 405–420. <https://doi.org/10.1017/S1369415422000283>
- Walker, A. D. M. (1980–1981). Gratefulness and gratitude. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81, 35–55. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/81.1.35>
- Ware, O. (2009). The duty of self-knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, 79(3), 671–698. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2009.00294.x>
- Zimmermann, S. (2023). Was versteht Kant unter einer “Ausnahme”? Zur Unterscheidung vollkommener und unvollkommener Pflichten in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *Kant-Studien*, 114(4), 710–727. <https://doi.org/10.1515/kant-2023-3006>

CAPÍTULO IV

KANT Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA: MIRADAS CONTEMPORÁNEAS

*Alexis Millán*¹

Colegio de Morelos de Cuernavaca

RESUMEN

En este capítulo retomo algunas miradas contemporáneas sobre Kant y la revolución francesa. Partiremos de la hipótesis de trabajo de un parteaguas en la obra de Kant, en un antes y un después de la revolución francesa, estudiaremos las repercusiones que ésta tuvo en su obra y en qué sentido asciende a la forma de discurso con pretensiones de universalidad. Nos preguntaremos si acaso, en qué medida y de qué manera, los acontecimientos políticos entre los

1 Alexis Daniel Rosim Millán es licenciado en Filosofía por la Universidade de São Paulo (USP/Brasil), maestro en Filosofía por la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP/Brasil) y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente, es docente del Departamento de pedagogía del COLMOR (México), miembro del GT/CEMODECON “Pensamento crítico brasileiro contemporâneo” (Brasil) y del GT/ANPOF “Utopia e Crítica: Subjetividades, Democracia e Transformação Social” (Brasil). Contacto: amrosim@gmail.com

años de 1789-1793, lo llevaron a modificar tesis anteriores, a reevaluar posiciones, a tomar partido en debates políticos de su tiempo y la manera como todo esto impactó su obra del mismo periodo.

Palabras clave: Emmanuel Kant - Filosofía de la historia - Política - Derecho - Miradas contemporáneas

ABSTRACT

In this chapter I take up again some contemporary views on Kant and the French Revolution. We will start from the working hypothesis of a watershed in Kant's work, in a before and after the French Revolution, we will study the repercussions it had on his work and in what sense it ascends to the form of discourse with pretensions of universality. We will ask ourselves if, to what extent and in what way the political events of the years 1789-1793 led him to modify previous theses, to reevaluate positions, to take sides in political debates of his time, and how all this impacted his work of the same period.

Key words: Immanuel Kant - Philosophy of history - Politics - Law - Contemporary views

¿Por qué la victoria final de una tendencia había de ser tomada como prueba de la ineficacia de los esfuerzos para dificultar su progreso? ¿Y por qué no debería verse reflejado el propósito de esas medidas precisamente en lo que ellas alcanzaron, es decir, en la disminución del ritmo de cambio? Lo que resulta totalmente ineficaz para interrumpir de una vez por todas una línea de desarrollo no resulta, en ese supuesto, totalmente inútil [...] Si creemos que el ritmo del cambio es inalterable — o, peor aún, si estimamos que es un sacrilegio interferir —, entonces, por supuesto, no hay margen para la intervención

(Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*)

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es investigar la relación entre el convulsionado tiempo histórico de Kant y sus escritos sobre política, filosofía de la historia y derecho.

En un primer momento, examinaremos el periodo *jacobino* de la revolución francesa a la luz de miradas contemporáneas sobre la filosofía kantiana que inquirieron sobre sus afinidades electivas. Estas perspectivas, por un lado, confirman el dicho de Marx, según el cual “Kant es la teoría alemana de la Revolución francesa” (1982a, p. 224); pero, por otro lado, “en una inversión típicamente hegeliana, pueden igualmente [enunciar]: es la Revolución francesa la que es kantiana” (Kouvélakis, 2017, p. 74).

En un segundo momento, al cotejar los textos políticos y sobre filosofía de la historia, podremos concluir que los acontecimientos acaecidos entre 1789-1793 marcan un parteaguas en el pensamiento de Kant.

Finalmente, tras haber estudiado las afinidades entre la obra de Kant y el momento jacobino de la revolución francesa —así como el impacto de este último en los escritos de Kant posteriores a 1789—, abordaremos el problema de la universalidad republicana confrontándolo con la crítica contemporánea al universalismo eurocéntrico.

1. Afinidades electivas

Según Theodor Adorno, cuando anclamos la filosofía moderna al desarrollo del capitalismo temprano, notamos como, en un momento dado, “la relación práctica se muestra todavía evidente en las *Ideas* metafísicas de Kant. En ellas la sociedad burguesa trataba de ir más allá de su propio y limitado principio, como alzándose sobre sí misma” (Adorno, 1984, p. 393).

Con esta breve fórmula, Adorno se refiere al momento jacobino de la Revolución francesa, momento en el cual la exigencia de universalización de la libertad republicana frente a la tutelar *loi de famille* subcívil (Domenech, 2004, pp. 16-17) condujo a un proce-

so de *auto-liberación política* o de autonomización extrema de *lo político* en un estado de *revolución permanente* (Marx, 1982b, p. 472). En otras palabras, la versión jacobina de la Declaración de 1789 asume como encargo el derecho republicano de un pueblo de darse su propia constitución. Una vez suspendido el poder ejecutivo, se otorgará al pueblo organizado un poder constituyente soberano. En este contexto, la especulación racionalista clásica sobre el origen metafísico del poder soberano da lugar a la evidencia fáctica una dinámica de legitimación recíproca entre ciudadanos libres, iguales en su *praxis* política.

En sintonía con el espíritu de los tiempos modernos, Kant ya no buscará la legitimación del poder político en un supuesto *estado de naturaleza* y su correspondiente *contrato original*, sino en una *Idea de libertad* y en las condiciones históricas para su mayor uso posible en la experiencia presente².

La polémica en torno al derecho de resistencia es un caso notorio de esta exigencia kantiana de establecer una *relación práctica* entre principios formales, condiciones históricas y el tiempo presente. Para Kant, la resistencia no tiene estatuto jurídico, pues un derecho positivo a la insubordinación sería un contrasentido, en la medida en que se trata de un acto que cuestiona el fundamento del orden vigente que debería asegurarlo en tanto derecho.

En *Sobre el tópico*: “*esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica*” (1793), la refutación kantiana del derecho de resistencia se basa en una definición general o *pura* de derecho. Por otro lado, en *El conflicto de las facultades* (1798), partiendo de la noción de *autonomía moral*, Kant no deja de inferir un posible conflicto entre *derecho natural* y *derecho estatutario*. Y aquí, cuando de legitimidad se trata, el primero tiene siempre la preeminencia³.

2 “Si ante todo se hubiese preguntado por lo jurídico (en que los principios están fijados a priori, y que ningún empírico puede frangollar), la idea del contrato social mantendría su carácter incontestable: pero [...] sólo como principio racional para juzgar toda ‘constitución jurídica y pública en general’” (Kant, 2017).

3 “¿Por qué nunca se ha atrevido todavía soberano alguno a proclamar con franqueza que no reconoce ningún derecho del pueblo frente a él y que el pueblo ha de agradecer

Como podemos constatar, la posición de Kant al respecto parece, en distintos momentos, llanamente inconsistente o contradictoria, como si fuese empujado a una zona de indefinición jurídica⁴. De cualquier manera, si consideramos su aplicación al caso concreto de la Revolución francesa, en *Para la paz perpetua* (1795), la refutación del derecho de resistencia reaparece, pero ahora como estrategia para disuadir a los partidarios de la *reacción* del retorno de la monarquía constitucional⁵.

La polémica refutación del derecho de resistencia es, en este caso, una forma de intervención en el debate público de su época, cuya defensa se ampara en la legitimidad formal de la noción —no menos polémica— de coacción, definida como “hacer obstáculo a lo que hace obstáculo a la libertad externa” (Kant, 2008, p. 250).

Este es sólo un ejemplo de cómo el destino de lo que se acostumbró a llamar de *formalismo kantiano* no puede entenderse si no se lee a la par del nuevo horizonte político abierto por la Revolución francesa.

En el mismo sentido se sitúa la afirmación de Michel Foucault, según la cual “estas dos preguntas: ¿Qué es la *Aufklärung*?

su felicidad simplemente al benefactor gobierno que se la otorga, siendo así que toda presunción del súbdito a tener un derecho contra ese gobierno (al entrañar tal derecho de suyo el concepto de una resistencia legítima) resulta absurda e incluso punible?” (Kant, 2003). Cabe recordar que la Declaración de los derechos de 1793 “reconoce el derecho a la insurrección como aplicación extrema de la inalienabilidad de la soberanía popular: un derecho público subjetivo; y los estratos populares se lo toman al pie de la letra, como individuos y como masas [...] la soberanía popular se resume en la temática y la práctica del ejercicio del poder; no solo del contrapoder, sino de la universalidad de su irradiación” (Negri, 2015, p. 262).

4 “Kant simpatiza con los principios conducentes a 1789 pero al mismo tiempo desautoriza el derecho a la rebelión civil ¿No es esto una contradicción? [...] El asunto filosófico no era nuevo para Kant, pero sí los factores políticos que incidían sobre aquél después de la referida fecha. Tratará en el fondo de dar respuesta, de ahora en adelante, al dilema planteado entre la adhesión a los fines o ideales de la Revolución Francesa y la aceptación de los medios con los que la Revolución se desarrollará” (Bilbeny, 1989, p. 25).

5 “Si mediante la violencia de una revolución, generada por una mala Constitución, se hubiera logrado por vías antijurídicas otra constitución más conforme a ley, no debería permitirse ya retrotraer al pueblo de nuevo a la antigua, aunque, durante la vigencia de ésta, todo aquel que perturbara el orden con violencia o astucia debía ser sometido justamente a las sanciones del revolucionario” (Kant, 2017).

y ¿Qué es la Revolución? son las dos formas bajo las cuales Kant planteó la cuestión de su propia *actualidad*” (Foucault, 1984, p. 39). De hecho, este autor también puede ayudarnos a situar de manera más precisa el lugar epistémico de emergencia de la cuestión kantiana sobre la *actualidad* de su propio pensamiento. En *Las palabras y las cosas*, Kant ocupa un lugar *sui generis* en la historia de la filosofía occidental, como el “umbral de nuestra época moderna” (Foucault, 2002, p. 238).

Se trata de un “Kant-bisagra” entre la *episteme* clásica y la *episteme moderna*, que concluye la primera y anticipa la segunda, sin pertenecer a ninguna de las dos. En relación con la *episteme* clásica, la filosofía kantiana es crítica del proyecto de *mathesis universalis*, es decir, del ordenamiento exhaustivo del lenguaje, la vida y el poder político bajo “la superficie traslúcida de la representación”. Al cuestionar la validez de un conocimiento que se ordena solo por el orden lógico entre representaciones, Kant se plantea el problema de la participación del sujeto en la síntesis de las representaciones como condición última de posibilidad del conocimiento. Así inaugura una problemática totalmente inédita: la cuestión *antropológica*.

Foucault destaca la importancia de la aparición de la cuarta pregunta kantiana (¿qué es el hombre?) en el horizonte epistémico de la Modernidad, como el momento de la “retracción del saber fuera del espacio de la representación”. Retomando a Foucault, Étienne Balibar también entiende esta cuarta pregunta no como una “elaboración especulativa de las reflexiones sobre el *Sujeto*” —y por tanto en la línea de una antropología filosófica—, sino como “una *Ausgang* pragmática, o una salida de la especulación hacia preguntas concretas sobre la vida humana” (Balibar, 2000, p. 186).

Por ejemplo, en *Sobre el tópico...*, la cuestión antropológica será reformulada de manera escueta y en términos *ónticos*: “hombre, es decir, en tanto que es un ser, en general, capaz de tener derechos” (Kant, 2017).

Sucede que la *episteme* moderna recibió la cuarta pregunta kantiana bajo la incumbencia de superar esta ausencia de sustancia del *sujeto* —el tal formalismo kantiano— y, de este modo, gracias a

Kant, pero también a su pesar, se abría a la *episteme* moderna el campo de las *empiricidades*. A su pesar, porque su filosofía, no pretendió dar una respuesta acabada a la cuarta pregunta, sino que se limitaba a “exigir la deducción del principio mismo de deducción, es decir, la fundamentación del fundamento de la determinación *iusnaturalista* en un principio *a priori*” (Bloch, 1980, p. 71). Frente a este *espontaneismo* de la razón, el hombre únicamente podría ofrecer de sí mismo un conocimiento pragmático de aquello que como, “ser de libre actividad, hace o puede y debe hacer de sí mismo” (Kant, 2002, p. 15).

Foucault puede entonces abordar al sujeto de la antropología pragmática destacando en él una dimensión de *diacronía*, sobre la cual surgiría la cuestión acerca de la *actualidad* o de una *ontología del presente* (2009a; 2009b). Según Foucault, es esta temporalidad *diacrónica* de la antropología kantiana constituye el elemento más original de la filosofía crítica en su ruptura con el racionalismo clásico.

De hecho, el ser del sujeto kantiano ya se enunciaba desde la primera *Crítica* como punto ciego que no podría darse a la representación —en la medida que es finito (carece de intuición intelectual)—, pero que tampoco podría darse a una experiencia objetiva (en la medida que no es empírico). No obstante, en la *episteme* moderna, este sujeto será conducido al campo de las *empiricidades*. El naturalismo, el positivismo y el evolucionismo pasarán a abordar la vida, el lenguaje y el trabajo como *trascendentales* que hacen posible la objetividad fundacional de los distintos *saberes* sobre el hombre.

Por otro lado, para una analítica de la finitud —con todas sus derivaciones fenomenológicas y existenciales— la *antropología*, que en Kant se planteaba exclusivamente en la forma de pregunta y en la ausencia de respuesta, pasará a ser el fundamento *originario* de las ciencias humanas: su *a priori material*, en tanto fin de la escisión sujeto-objeto y como “verdad de la verdad del hombre”.

En suma, en ambas escuelas el hombre se ha tornado un *duplicado empírico-trascendental* (Foucault, 2002, p. 310). En la evalua-

ción de Foucault, Kant se sitúa en el umbral de este giro que da origen a las ciencias humanas, en un lugar intermedio:

Entre ambos [entre la *episteme* clásica y la *episteme* moderna] forma una bisagra el momento kantiano: es el descubrimiento de que el sujeto, en cuanto ser racional, se da a sí mismo su propia ley que es la ley universal. (Foucault, 2002, p. 319)

Traducido en los términos de la *biopolítica* del último Foucault, podríamos concluir que el “Kant bisagra” se sitúa en el preciso intervalo entre el periodo de la *gubernamentalidad clásica* (o *Razón de Estado*, es decir, dispositivos de seguridad, territorio y población que cubren el periodo del absolutismo mercantilista colonial) (Foucault, 2006) y la *gubernamentalidad* moderna propiamente dicha, en la que el *biopoder* se especializa y pasa a ejercerse en la forma de *saberes*, dispositivos disciplinares y tecnologías de gestión y control poblacional, reproduciendo las condiciones de una vida económicamente activa al servicio del capital (Foucault, 2001).

Retomando otra afirmación foucaultiana, según la cual “la política no es nada más ni nada menos que lo que nace con la resistencia a la *gubernamentalidad*, el primer levantamiento, el primer enfrentamiento” (Foucault, 2006, p. 225), nuestra hipótesis es que, en términos históricos, el intervalo del que también nos habla Foucault respecto de Kant corresponde al corto periodo *montagnard* de la Revolución francesa, que inicia en 1792, seguida de la constituyente de 1793 y que concluye con el golpe oligárquico de 1794, la institución del Directorio y, finalmente, el *Terminador napoleónico*.

Este es el momento de la incorporación de la declaración de 1789 en la Constitución de 1793, cuando los jacobinos instituyen la *felicidad común* como el fin de la nueva república y debaten el alcance del igualitarismo de la primera declaración. A la fundación del marco legal de la república en 1789, le siguió la articulación de fuerzas políticas en el interior de la asamblea legislativa —la alianza tensa e inestable entre, por un lado, la aristocracia y la burguesía y, por otro lado, el ala radical de la pequeña burguesía asociada a los sectores populares— que, a su vez, liberó una amplia partici-

pación popular⁶. En este contexto, los dos elementos que hacen estallar el periodo revolucionario jacobino son la *economía política popular* (Furet, 1963, p. 1104) y la *democracia militante* (Rancière, 1993, pp. 155-156).

La *economía política popular* propuesta por Robespierre fue el fruto de intensos debates en torno de los *derechos de existencia*, es decir, a las condiciones materiales necesarias para un ejercicio efectivo de las nuevas libertades civiles. Este debate concluyó con las soluciones provisionales del control de precios y de la *ley del maximum general*.

La *democracia militante* consistió, a su vez, en la demanda de concreción de la universalidad formal del artículo primero de la Declaración 1789, por distintos grupos sociales organizados: campesinos, *sans-culottes*, la *Sociedad de Mujeres Revolucionarias y Republicanas*, los trabajadores *dependientes* (asalariados), el frente de ciudadanos contra la penalización de la homosexualidad, los *comunales* de París, los haitianos insurgentes, los babuvistas, entre otros.

En este sentido, la convención de 1793 sencillamente identificaba los derechos del hombre con derechos políticos en disputa, es decir, con el “derecho a tener derechos”⁷. Así, la constituyente de 1793

6 En esa misma secuencia Kant describe el proceso de la revolución francesa: “Un Estado puede gobernarse ya como república, aun cuando, según la constitución vigente, posea un poder soberano despótico: hasta que el pueblo, poco a poco, llegue a ser capaz de recibir la influencia de la mera idea de la autoridad de la ley (como si ésta poseyera fuerza física) y se encuentre capacitado para su propia legislación (que está fundada originariamente en el derecho)” (Kant, 2017).

7 “[...] la significación de la ecuación Hombre = Ciudadano no es tanto la definición de un derecho político, sino la afirmación de un derecho universal a la política [...] La Declaración abre una esfera indefinida de politización, de la reivindicación de derechos que reitera, cada uno a su manera, la exigencia de una ciudadanía o de una inscripción institucional, pública, de la libertad y de la igualdad: en esta apertura se inscriben así —desde el periodo revolucionario vemos los intentos— la reivindicación de derecho de los asalariados o dependiente como la de las mujeres o de los esclavos, más tarde el de los colonizados. Un tal derecho se formulará ulteriormente del siguiente modo: la emancipación de los oprimidos no puede ser sino su propia obra, lo que destaca inmediatamente la significación ética [...] Habrá por lo tanto una tensión permanente entre la significación universalmente política de los derechos del hombre y el hecho de que el enunciado deja exclusivamente a la ‘práctica’, a la ‘lucha’, al ‘conflicto

emanaba de un sistema de soberanía popular —comunal y asamblearia— que, en lo hechos, tendía hacia una política administrativa confederada (horizontal y descentralizada) y ejercía una política externa anticolonial. Esta era defendida por los jacobinos, quienes pugnarón por la abolición de la institución de la esclavitud en plena insurgencia haitiana. En esta dinámica democrático-popular, se erradicaban progresivamente los elementos de la anterior concepción patrimonialista de Estado, basada en relaciones de dependencia y promotora de “guerras de gabinete” dinásticas y coloniales.

Por otro lado, confrontada con el posterior Código Napoleónico de 1804, la constituyente de 1793 también se diferenciaba de su supervvaloración del derecho privado, su centralismo burocrático, su carácter imperial y oligárquico y su guerra expansionista permanente. En el fondo de esta divergencia se encuentra el hecho de que la amplia participación de los sectores populares en la constituyente ciudadana de 1793 sostuvo la defensa jacobina de una política externa anticolonialista y no expansionista, en contraposición a los intereses y *modus operandi* de la nueva burguesía comercial oligárquica (Losurdo, 2016).

La convención sólo juzgaba legítima la guerra de naturaleza defensiva, principio republicano al que, de hecho, se adhieren las tesis de *Para la paz perpetua*⁸. Además del problema de la guerra y la paz, otra cuestión que la democracia jacobina planteaba a la filosofía política de Kant era la articulación entre la *materia histórica* y la

social’ el cuidado de hacer existir una ‘política de los derechos del hombre’” (Balibar, 1990, p. 23).

8 Domenico Losurdo destaca la relación directa entre el opúsculo *Para la paz perpetua* y la propaganda revolucionaria jacobina —contraria a la esclavitud en las colonias, sobre todo, contraria a las guerras de conquista imperialistas y coloniales— tal como quedó redactada en la constitución republicana de 1793: “Por primera vez en la historia nos encontramos frente a [...] aquel ordenamiento republicano en cuyo mantenimiento y difusión Kant veía la garantía principal para la instauración de la paz perpetua. Se comprende entonces la ironía de Gentz, a cinco años de distancia del ensayo de Kant, cuando ya es evidente el carácter expansionista asumido por la política exterior francesa, cuando ya, con la llegada de Napoleón y la emergencia irrefrenable de las ambiciones económicas de la burguesía francesa, la prometida paz perpetua se iba transformando en una ‘guerra de conquista sin fin’” (2010, pp. 182-183).

universalidad formal de la ley, es decir, el problema de como realizar la mayor concordancia (*Übereinstimmung*) posible entre ética, derecho (natural) y legalidad.

Desde el punto de vista de las condiciones políticas de esta realización, era necesaria la concordancia de la constitución con principios formales del derecho, pero sólo en la medida que este formalismo se acompañara de una dinámica democrático-popular de creación y universalización de derechos. En palabras de Agnes Heller:

La Revolución constituía un ejemplo de que la unificación de los principios morales y jurídicos es perfectamente posible y que los hombres son capaces de suspender *conjuntamente* (en tanto que sociedad en funcionamiento) su particularidad en aras de motivos ideales de carácter moral. (1999, p. 87)⁹

Llegados a este punto, es importante definir mejor el sentido histórico de este preciso y corto periodo *montagnard*, pues la interpretación liberal de los hechos rezará que este momento no pasó de una mimesis de la versión absolutista de soberanía. El carácter *absoluto* de la soberanía jacobina condujo a una inestabilidad política que oscilaba entre el ideal de una democracia directa y una tiranía sangrienta. Su fórmula para el fracaso consistió, además, en haber reducido el hombre al ciudadano, bajo la sentencia de que “todo es político” y es así como el jacobinismo se condenó a ser la fórmula básica de todo totalitarismo.

En el mismo sentido, la filosofía hegeliana del derecho —contraria al contractualismo y a la idea de democracia como autogobierno del pueblo (Hegel, 1968, § 29)— concluía que “cegada por

9 Sobre la concordancia entre ética, derecho (natural) y legalidad, la discusión entre derivacionistas y separatistas dependería de una dinámica histórica republicana, es decir, del grado de participación popular legislativa o de ser una democracia de “baja” o de “alta intensidad”: “Quizás sería mejor que apuntáramos que el poder legislativo es esencialmente lo que nos permite dedicarnos a una actividad que Kant, al menos en una ocasión, define como la señal distintiva de humanidad misma: el establecimiento y búsqueda de nuestros propios fines” (Pippin, 2017, p. 610).

su embriaguez fundacionista, la libertad abstracta se auto-destruye y amenaza permanentemente invertirse en *ilibertad*” (Kouvélakis, 2017, p. 79)¹⁰. Filosofía que, dígase de paso, ya había acusado al formalismo kantiano de escindir abstractamente la unidad de fondo entre sujeto y objeto, pretendiendo subsumir el segundo al primero, olvidando el dinamismo recíproco propio de una concepción dialéctica de la historia.

Existen bases historiográficas que podrían inspirar el juicio conservador de los hechos, pero reducir el movimiento jacobino únicamente a una violencia despiadada bajo los auspicios de una *dictadura de la virtud*, es obviar lo que este movimiento representó en términos de *invención democrática* participativa y popular. Es posible, por tanto, abordar la misma inestabilidad del momento jacobino desde otra perspectiva, sin olvidar el peso sufrido bajo la presión de las fuerzas de restauración contra-revolucionaria, ni reducirla exclusivamente a una victimaria de sí misma por su cáustica vena fundacionista.

Ahora bien, este capítulo no constituye una defensa o una incitación a cualquier forma de *violencia revolucionaria*. De hecho, su autor es adherente del pacifismo cristiano, de la resistencia civil pacífica y de una vía democrático-popular y autogestiva hacia el socialismo. Dicho esto, quisiéramos retirar el énfasis conservador que los elementos de violencia disruptiva y sumaria tienen para explicar la brevedad del momento jacobino, con el intuito de abordarlo desde otra perspectiva también posible.

Para Étienne Balibar, por ejemplo, la causa de esta brevedad no es la *in-versión* fundacionista de la soberanía absolutista, sino la innovación de su tesis paradójica de *soberanía igualitaria*. Es esta tesis la que inscribe en el orden político aquellos que en la constitución

10 El juicio hegeliano respecto del periodo jacobino es más matizado de lo que supone esta primera lectura, y en realidad se modifica a lo largo de los años. Para un abordaje del radicalismo jacobino del joven Hegel, su posición entusiasta con relación a este momento de la revolución francesa y el impacto en su pensamiento de juventud, ver Lukács (1963).

de 1791 quedaban excluidos de ella (*paysannes, sans-culottes, enragés, hebertistas, babuvistas, feministas, comunistas, etc*).

Si el periodo jacobino hizo irrumpir un tipo de contradicción que le impide constituirse en un orden estable sería, en todo caso, por su naturaleza contrahegemónica y plural¹¹. En este sentido, para Balibar, los *paralogismos kantianos* marcan precisamente la crisis del fundacionismo clásico, pues inscribirán al *ciudadano sujeto* en el discurso filosófico como sustituto del extinto *Sujeto soberano cartesiano*.

Retomando los dos sentidos latinos de sujeto —como *subjectus* (estar sujetado a fuerzas que lo superan) y como *subjectum* (tener un dominio soberano de todas sus representaciones)—, Balibar encuentra al *ciudadano-sujeto* entre ambos: en el *entre* del dejar de ser *subjectus* sin nunca llegar a ser un *subjectum*. Inmerso en la negatividad propia de la finitud kantiana, el sujeto ciudadano no es una *libertad abstracta*, sino la trascendencia *óntica* de una libertad finita. En tal caso, la comunidad política es la condición de posibilidad y de imposibilidad de la universalidad del sujeto ciudadano. Como afirma Miguel Abensour,

[...] alejado de una filosofía del sujeto, el pueblo está afectado por una identidad problemática, siempre diferida; lejos de una presencia a sí, el pueblo [...] se revela en la invención de la libertad [...] No coincide jamás consigo mismo, nunca se iguala a sí mismo, el pueblo es en el momento mismo que se manifiesta, ahí donde viene a la existencia,

11 “a la complejidad real de la Revolución francesa: al hecho de que no es [...] una ‘revolución burguesa’, mas una revolución hecha conjuntamente por la burguesía y el pueblo o las masas no burguesas, en una constante relación de alianza y confrontación. Una revolución inmediatamente tomada por su propia contestación interna, sin la cual ni siquiera existiría, y que corre incesantemente después de la unidad de sus contrarios” (Balibar, 1990, p. 18). Esta alianza se rompe definitivamente en los siguientes levantamientos populares, ya desde la conclusión del proceso de independencia haitiana y después en la secuencia de insurgencias de 1830, 1848 y 1871. A pesar de esta ruptura, el principio contrahegemónico plebeyo de “soberanía igualitaria” presente en el jacobinismo original atravesará a todas ellas, amplificando su capacidad organizativa y autogestiva (su energía creativa o “invención democrática”) pero, desafortunadamente, replicando la brevedad de sus intentos, neutralizados por fuerzas contrarrevolucionarias, sea de la restauración sea del bonapartismo.

sometido al desafío de una insuperable distancia de sí a sí mismo. Sería un error tomar esta distancia como un fracaso pues es, sin duda, en este déficit y en su permanencia donde se encuentran las posibilidades de una ciudad antiautoritaria. (1997, p. 88)

En el proceso político que va de 1789 a 1793, este déficit se manifestó en una proliferación inaudita de comunas y organizaciones políticas, de debates y medidas legislativas, en suma, en la creación permanente de libertades civiles y derechos sociales (Gauthier, 1997).

Hasta aquí abordamos algunas afinidades entre la filosofía crítica y el movimiento jacobino. A continuación, nos preguntamos por el alcance del impacto que este movimiento tuvo sobre la sensibilidad política de Kant, es decir, de qué manera pudo este impacto llevar a cambios de dirección en la evolución de su pensamiento: entre, por un lado, el reformismo conservador de *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? e Idea de una historia universal del punto de vista cosmopolita* (en los que se enfatiza la providencia natural en los asuntos humanos y se expone una cierta concepción de naturaleza humana); y, por otro lado, sus escritos posteriores a 1789, con destaque de *La Metafísica de las costumbres*, donde comprobamos la asimilación de una nueva perspectiva sobre la historia, la política y el derecho).

2. Impacto de la sensibilidad política en el pensamiento de Kant.

Para desarrollar las reflexiones siguientes, partimos de *La primera y la segunda ética de Kant*, de Agnes Heller (1984). En este estudio, Heller propone una *segunda ética* en el último Kant (en la *Doctrina de la virtud*, de la *Metafísica de las costumbres*). El argumento consiste, en resumen, en afirmar que hay una *primera ética* basada en la escisión entre *ser* y *deber ser*, que piensa la historia bajo la concepción liberal de un *providencialismo necesitarista* (Turró, 1996), y una *segunda ética*, que sería el resultado de haber abordado la historia y la política bajo el signo de la libertad humana.

Lo que debe retener nuestra atención en esta interpretación es que, para Heller, lo que justifica el tránsito hacia una *segunda ética* es precisamente el impacto de la Revolución francesa (y la influencia de *Sobre la gracia y la dignidad* de Frederick Schiller). En relación a la interpretación de Lucien Goldmann, el estudio de Heller concluye que, al elaborar una segunda ética en el momento *doctrinal* de su pensamiento maduro, Kant supera los límites de la “visión trágica del mundo” de su momento *crítico* anterior (Goldmann, 1974).

De este modo, Heller abre un camino inédito en los estudios kantianos, con enormes consecuencias. Entre ellas, la posibilidad de cuestionar la validez de la conclusión de Hegel en *Fe y saber*, donde afirma que el pensamiento de Kant terminó por hundirse en sus propias escisiones críticas (sensible e inteligible, necesidad y libertad, teórico y práctico, etc.) y en el *principio protestante* que las sostenía: el individualismo de la clausura de la conciencia religiosa en la interioridad.

Al contrario, gracias a la interpretación de Heller, es posible investigar de qué manera Kant, habiendo superado los rasgos *trágicos* de su primera ética, lo hizo por una vía original y alterna al Idealismo alemán y, en particular, al idealismo absoluto de Hegel. En este apartado, trataremos de esta propuesta kantiana para el problema del “tránsito de la naturaleza a la historia”.

Para ello, primero abordaremos esquemáticamente el primer modelo kantiano de filosofía de la historia en *Idea de una historia universal del punto de vista cosmopolita*, de 1784. Según este texto, los impulsos antisociales naturales en el hombre están en la base del progreso histórico. Cada generación nace con esta carga natural de pasiones, deseos y aspiraciones personales y, al mismo tiempo, hereda las conquistas y saberes de la generación anterior. Así, el progreso de la civilización atraviesa cada generación de individuos, elevándose poco a poco. De acuerdo con este esquema, la realización acabada de las capacidades humanas y de sus fines últimos solo podrían ser pensados en términos de especie.

Incluso las guerras, en este esquema, siguen el plan de la naturaleza para la especie, contribuyendo al final para una disposición más

racional y pacífica entre individuos y Estados. Se trata de un *necesitarismo* que hace converger intereses egoístas, beneficios y conquistas personales con la unidad de un fin natural que velaría por la realización de todas las capacidades y fines de la especie humana.

En cuanto al tema del poder, y replicando el modelo racionalista clásico (de la *razón de Estado*), Kant establece el principio antropológico según el cual el hombre es un animal que necesita de un señor que limite su voluntad de dominio y lo obligue a obedecer una voluntad sobre la suya propia y a la de las demás. Este principio recae, a su vez, en una *petición de principio*, en la medida que sólo se encuentra señor en la especie humana. Por lo tanto, el señor necesita, a su vez, de otro señor que pueda limitar su libertad y voluntad de dominio.

Así, el problema del poder político pareciera cerrarse en un círculo, cuya única salida, según Kant, dependerá de “la naturaleza de una constitución posible (en el contexto de una monarquía constitucional) [...] y, sobre todo, de una buena voluntad (de los súbditos en obedecerla)”.

En *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, también de 1784 (dedicado al déspota ilustrado Federico II), Kant celebra la libertad de pensar todo lo que se desee, siempre y cuándo se obedezca en todo. Hace un llamado al *uso público de la razón* con el fin de ejercer la crítica y debatir libremente, mientras el *uso privado de la razón* debe consentir con una estricta obediencia a órdenes y edictos que promuevan el buen funcionamiento de las diferentes atribuciones y jerarquías sociales.

En suma, en este momento, el pensamiento de Kant se deja guiar por una antropología pesimista del poder que pone en la cuenta del buen gobernante si acaso la única posibilidad de transformación substancial de la sociedad alemana¹².

12 Si nos adelantamos 10 años, en *Sobre el tópico...* Kant pareciera desdecirse y renegar de aquello que le parecía evidencia antropológica en *Respuesta a la pregunta...*: “Lo mejor que se puede hacer es suponer que la naturaleza del hombre tiende a la misma meta a la que apunta la moralidad; es mejor eso que, adulando a las personas revestidas de poder, calumniar a la humanidad” (Kant, 2017).

Por otro lado, la moralidad pura consiste en eliminar todo rasgo sensible y toda individualidad (con sus pasiones, deseos y aspiraciones personales) para ascender a la universalidad formal de la ley moral. Es decir, la ética kantiana también disuelve al individuo, ya no como soporte de un mecanismo de competición o soporte de un sistema de dominación (en tanto *fenómeno*), sino sometido a un concepto abstracto de humanidad (en tanto *noumeno*). Es este abismo entre el necesitarismo natural de la historia y la universalidad vacía de la primera moral kantiana, lo que llevó Lucien Goldmann a concluir que, en Kant, la historia está suspendida entre el mecanismo de la ley natural y la atemporalidad de la ley moral, haciéndose imposible pensarla como *realización* de la libertad.

En un extremo, encontramos una forma de sociabilidad deseable desde el punto de vista moral, pero imposible de realizar; en el otro, una sociedad basada en una racionalidad económica perfectamente realizable, en la medida que fundada en las características más elementales de la especie.

En respuesta al empirismo inglés (al naciente liberalismo económico y a su *mano invisible*), sólo queda el aislamiento en la interioridad ética pura de una *consciencia infeliz*, incapaz de hacer frente a un *ethos* burgués que avanza sobre el mundo, acumulando, concentrando, dominando y reduciéndolo todo a sí.

Por lo tanto, los dos mayores problemas que la filosofía crítica deberá enfrentar son: el problema de la libertad trascendental y su realización; y, por ende, el problema de la superación de la escisión entre ser y deber ser, entre lo especulativo y lo práctico. La filosofía de la historia posterior a 1790 procurará solventar ambos problemas.

Virginia López-Domínguez (2004) destaca el papel de la *Crítica del juicio* de 1790 para este viraje. En esta obra, la *imaginación trascendental* —como facultad *esquematizante* de la experiencia objetiva en la *Crítica de la razón pura*— es retomada en una clave distinta y renovada: como facultad *reflexionante* o subjetiva. El juicio teleológico procura superar la marcada separación entre teoría y práctica, entre mundo sensible e *noumenal*, integrando leyes empíricas regionales contingentes (fines naturales) y formar, de este modo,

un sistema o una síntesis final concordantes con la razón. Esto, de por sí, ya cambia el sentido de la *ratio* de la “primera filosofía de la historia” marcando una ruptura con el necesitarismo histórico del momento anterior y promoviendo una *desnaturalización* crítica de la historia¹³.

La perspectiva teleológica —la concepción de la naturaleza como organismo con vista a fines— realiza el “tránsito de la naturaleza a la historia”, en la medida que puede acoger en su seno a la libertad humana, no sólo porque resulta de una libre articulación entre facultades (sensibilidad, entendimiento y razón), en su uso regulador y no más constitutivo, sino porque la razón postula ahí la libertad humana como el corolario final de todo el sistema. Al mismo tiempo, la razón le prescribe al juicio teológico un *fin final* de la existencia del mundo, un “fundamento de la unidad de lo supra-sensible” donde todos los fines naturales (técnico, pragmático, prudencial, etc.) y todas las disposiciones naturales del hombre pueden subordinarse al *fin incondicional* de la razón práctica. De este modo, se establece la armonía entre ley incondicional de la libertad y leyes empíricas de la naturaleza (Kant, 2005, pp. 297-302)¹⁴.

13 “[...] la filosofía de la historia de Kant se apoya en los años ochenta exclusivamente en una perspectiva burguesa; la idea de un progreso indefinido desarrollada en estos años significa el progreso indefinido de la sociedad burguesa. En los años noventa, sin embargo, Kant trasciende en su filosofía de la historia a la sociedad burguesa; el objetivo de la historia universal que se muestra en ella, esto es, el ‘mundo moral’ ya no es la sociedad burguesa. Por eso la realización de tal objetivo no puede seguir dejándose en manos de la necesidad natural (o de la adecuación medios-fines de la naturaleza), por eso la sociedad humana constituida a través de la adopción conjunta de los principios morales, la idea reguladora de la humanidad y su voluntad de libertad deben asumir un papel activo en la configuración de este mundo” (Heller, 1999, pp. 86-87).

14 Según López-Domínguez, a partir de la *Crítica del juicio* hay tres consecuencias básicas para una “segunda filosofía de la historia”: 1) La *Crítica del juicio* anticipaba el surgimiento del problema del “mal radical”, 2) promovía un cambio de valencia en la teoría de los los apetitos y, finalmente, 3) permitía introducir la libertad humana en el seno de la historia. 1) En *La religión...* la propensión al mal ya no va a radicar en la naturaleza de los apetitos, sino en el intelecto y sus máximas para fines moralmente reprobables. 2) Así, si bien antes los apetitos egoístas eran abordados como parte de una naturaleza humana hobbesiana y mandevilliana inmutable (y según un necesitarismo histórico para el cual los apetitos egoístas irían sumando conquistas civilizatorias para la especie), a partir de 1790, este “optimismo ontológico” respecto de la civilización

Así, la conexión pensada entre *fin natural* y *fin final* en la *Crítica del Juicio* retomaba el primado metafísico reservado a la dignidad humana en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*¹⁵.

Sobre la relación entre razón especulativa y razón práctica, en la *Crítica de la razón práctica* leemos que el “primado pertenece a la última [...] Porque sin dicha subordinación, habría una contradicción de la razón consigo misma”¹⁶. En este sentido, podemos afirmar, juntamente con Jacques Derrida que la segunda de las formulaciones de la ley moral en la *Fundamentación* —de considerar a los demás siempre “como un fin en sí mismo y nunca como un medio”— pertenece al orden de lo *incalculable*, pues:

En el reino de los fines, aquélla [la razón práctica] se opone a lo que tiene un precio en el mercado [*Marktpreis*] y puede dar lugar a unos equivalentes calculables. La dignidad de un ser razonable es *incalculable* como *fin en sí mismo*. Ésta es a la vez universal y excepcional. (Derrida, 2005, p. 161)

burguesa cede lugar a un cambio de valencia de los apetitos egoístas (“avidez de gloria, de dominio y de posesión”). Ahora éstos afectan negativamente no sólo a la moralidad, sino también al desarrollo de la civilización humana en su sentido cosmopolita, sobre todo su desenlace más atroz “en quienes tienen el poder en las manos”, es decir, la guerra (Kant, 2005, p. 359). 3) Finalmente, al realizar su propio “giro copernicano”, la *Crítica del juicio* introduce en la historia la imprevisibilidad de las acciones libres futuras. Si bien, los asuntos humanos seguirán teniendo el mismo enredo de “ruido y furia” de la visión realista anterior, ahora: “[...] en el campo de la historia, Kant va a moverse con toda conciencia en un terreno resbaladizo e hipotético, explicará cómo funciona la historia a partir de unos presupuestos cuya explicación última se encuentra en la ética, pero no ofrecerá un conocimiento acabado de la realidad, es decir, Kant abordará la historia desde una visión moral guiada por un interés práctico, con lo que su filosofía de la historia se convertirá en propuesta política, en estrategia para guiar la transformación socio-política” (López-Domínguez, 2004, p. 108).

- 15 “En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Aquello que tiene un precio puede ser substituido por algo equivalente, en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad” (Kant, 2004, p. 133).
- 16 (Kant, 2011, [219] p. 273). Sobre este primado de la razón práctica, Jacques Derrida afirma: “[...] esta asociación esencial entre la verdad y la incondicionalidad atestigua en verdad que la incondicionalidad es la verdad de la verdad” (2005, p. 162).

De este modo, más allá del individualismo burgués —y su mecanismo de libre-competición—, Kant reserva una dimensión *originaria* (de libertad e *historicidad*) para la *persona* —“a la vez universal y excepcional”—¹⁷. Sobre esta dimensión *originaria* inaugurada por la *Crítica del juicio*, Salvi Turró afirma:

Lo subjetivo del Juicio no es, pues, más que el replanteamiento global del tema de la experiencia desde su constitución en la concordancia pre-categorial de las facultades del sujeto que juzga. En tanto en cuanto pueda demostrarse que esta actividad pre-conceptual encierra una experiencia unitaria del mundo, podrá fundamentarse una reconsideración del abismo doctrinal-metafísico y con ello del sistema filosófico escolar anterior a 1790. (1996, p. 70)

En otras palabras, por medio de la *Crítica del juicio*, Kant pretende dar el primer paso para remediar la lectura equivocada que Fichte hace de sus dos primeras *Críticas*, encontrando en ellas una escisión insuperable en el hombre como “habitante de dos mundos opuestos”.

En la *Crítica del juicio*, como vimos, Kant sitúa, en el origen de la distinción entre lo empírico y lo trascendental, una dimensión anterior de unicidad donde, en realidad, se juega la libertad humana. Podemos agregar que, ahora el destino del problema de la

17 Heller menciona el riesgo de que esta dimensión originaria de la persona fuese malversada por el clasicismo alemán, es decir, por un ethos aristocrático de los menos, para la cual la política es el rebajamiento moral de los más (Heller, 1999, 38), neutralizando, de este modo, su potencial político contestatario y democratizante. De hecho, Negri apunta para la misma paradoja en el pensamiento de Rousseau, cuya obra, no obstante, fue celebrada por los revolucionarios franceses más que la de cualquier otro filósofo ilustrado: “[...] el pensamiento de Rousseau está atravesado por la perentoria temporalidad de las masas, por su capacidad de destruir no solo el despotismo político, sino también el social, por la necesidad —que recorre y madura en este movimiento— de pasar de la crítica de la política a la crítica de la sociedad, de la crítica del trabajo a la perspectiva de la liberación. La temporalidad del movimiento revolucionario se plantea en estos términos: igualdad política frente a desigualdad social e igualdad social frente a desigualdad política. Rousseau se torna en la vía de paso práctica de esta dinámica, de la crítica a lo político a la crítica de la sociedad, y de ésta a la crítica del trabajo” (Negri, 2015, pp. 269-270). Esta misma “vía de paso práctica” también podría servirnos para abordar no sólo las afinidades electivas entre Kant y el jacobinismo, sino también entre kantismo y vertientes del anarquismo y de los socialismos utópico, humanista y ético.

“experiencia unitaria del mundo” se juega en el plano óntico de *lo político* y de *lo cosmopolítico*. El restante de su obra pedagógica, antropológica y política deberá vérselas con esta dimensión originaria de la libertad humana, considerada en su primado metafísico y, al mismo tiempo, como *ideal regulador* de la política. En suma, otra manera de formular lo que ya estaba en juego en el opúsculo de *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, y que atravesará la obra antropológica, pedagógica y política de Kant, es responder a la pregunta de cómo sopesar la libertad natural del hombre con el interés de la sociedad disciplinar.

Kant piensa firmemente que “la libre autonomía del hombre es la ley suprema” (Marcuse, 1972, p. 80). Por ejemplo, en la primera sección de la *Antropología en sentido pragmático*, según Foucault (2009a), Kant vuelve a responder a la crítica de Fichte desde este plan *originario* —de aquello que el hombre como *ser de libre actividad*, hace o puede y debe hacer de sí mismo— anterior a las escisiones de las Críticas.

Por otro lado, para Heller, en la *Metafísica de las costumbres* Kant enfrentará el problema de la responsabilidad personal, es decir, ya no la cuestión analítica de saber cómo elaborar máximas universalizables, sino el problema de cómo actuar éticamente en base a ellas. (Abajo retomamos esta tesis de Heller sobre una “segunda ética” en Kant).

En la *Doctrina de la virtud de la Metafísica de las costumbres*, Kant finalmente introducirá en el principio del deber una finalidad, de tal forma que el respeto por la ley fundamente un fin como deber: un *deber de virtud* (Kant, 2008, p. 269). Así, Kant podrá ahora agregar al criterio puramente formal de universalización de una máxima de acción el *contenido material* de actuar siempre como si promover la felicidad de otros fuese la propia finalidad del hombre (Kant, 2008, p. 240)¹⁸. Esta finalidad, que en principio podría

18 “Por lo que hace a la felicidad de otros, a la que debo contribuir como si fuese mi propia finalidad, debe entenderse por tal la felicidad de los otros individuos cuyos fines

considerarse como *heteronoma* según la *primera ética*, será ahora incorporada a su reflexión sobre la moralidad pura.

En ese sentido, sí hay un cambio de valencia en la *Doctrina de la virtud* cuanto al papel de la sensibilidad y de la felicidad en la moralidad kantiana, aunque sin dejar de atribuir al imperativo categórico el primado metafísico de fundamentación *a priori* de la moralidad.

De este modo se hace posible la articulación entre el imperativo categórico de una *voluntad libre* (*Wille*) y la *decisión libre* (*Willkür*) en el contexto de porqué y cómo llevarlo a cabo. En tal caso, ahora “el conocimiento adquiere una función en la ética [...] pues si aplico mi máxima a la realidad, debo saber reconocer y comprender las condiciones en las que la aplico” (Heller, 1999, p. 89). Siendo esta finalmente la vía de concreción para lo que Lucien Goldmann llamó la *ética transindividual* de Kant (Goldmann, 1972) retomando la línea interpretativa de Hermann Cohen (Van Der Linden, 1998)¹⁹.

Si bien en la *Religión...* aparecía por primera vez la noción de *comunidad ética* pautada en la idea “completamente distinta de toda ley moral” de fin comunitario²⁰ —de donde brota, en nuestra lectura, la fuente de sentido de nociones kantianas como *postulado de la razón*, *providencia*, *fin final*, etc., y los afectos de la fe, la esperanza (racional) y la santidad—, en lo que se refiere al *deber de virtud*, el fin será la formación de una comunidad política—. Dicha comunidad se conformará según los principios de *libertad* e *igualdad* ciudadanas, en una asociación de seres humanos libres e iguales, siendo la fraternidad el afecto de la vida pública y el vínculo republicano por excelencia.

(admisibles) debo hacer yo míos también de esta manera. Lo que éstos puedan tener por su felicidad es algo que debe ser juzgado por ellos mismos” (Kant, 2008, p. 240).

19 “La ética tiene como tarea ambos problemas, la comunidad y el individuo, y estos conceptos deben ser vistos no como si estuvieran uno al lado del otro o como uno después del otro, sino como requiriéndose y determinándose mutuamente, como conceptos recíprocos (*Wechselbegriffe*)” (Hermann Cohen, citado en: Van Der Linden, 1988, p. 207).

20 Kant, 1981, pp. 98 y ss.

En este sentido, sorprende cómo la estrategia de una *segunda ética* —de un fin material ahora subordinable a la universalidad formal de la ley— coincide con el artículo 1º de la constitución jacobina de 1793: “El fin de la sociedad es la felicidad (en) común”, redactado bajo influencia directa del *derecho a la existencia* de jacobinos y *sans-culottes*.

Además coincide también con la apertura y el pluralismo que caracterizaron sus sesiones legislativas²¹. Es como si el nuevo principio regulador material de la *segunda ética* de Kant hubiese advertido una tensión permanente entre la ley o el principio constituyente de la convención jacobina —con pretensiones de *voluntad general* rousseauísta— y el pluralismo originario de su poder constituyente soberano (*voluntad de todos*)²².

21 Sabemos que se trata de una conclusión polémica relacionar el tema de la felicidad republicana de Robespierre con el “deber de virtud” de la *Metafísica* de las costumbres. De hecho, Agnes Heller sólo encontrará rasgos jacobinos en la primera ética de Kant rigurista y abstracta (1999, pp. 94-95). Según la misma autora, con su segunda ética, Kant estaría tomando distancia del jacobinismo. Pensamos que esta conclusión se debe a que, para Heller, el momento jacobino se caracteriza por el despotismo, centralismo y la violencia, en la misma línea de Hegel y de la historiografía liberal en general. Al contrario, nosotros partimos de interpretaciones como la de Florence Gauthier, Antoni Domenech, Étienne Balibar, Antonio Negri, etc. que destacan el carácter plebeyo, democrático y plural del momento jacobino, frente al cual el momento terror posterior representaría una ruptura contra-revolucionaria. Así, nuestra hipótesis es que el cambio a una “segunda ética” en Kant es, en realidad, fruto del impacto positivo del periodo de la convención jacobina y de la constitución de 1793 sobre su sensibilidad política.

22 “[P]ara que el cuerpo del gobierno tenga una existencia, una vida real que lo distinga del cuerpo del Estado; para que todos sus miembros puedan actuar en acuerdo y corresponder al fin para el cual ha sido instituido, es preciso que tenga un yo (*moi*) particular, una sensibilidad común a sus miembros, una fuerza, una voluntad propia que tiende a su conservación. Esta existencia particular supone asambleas, consejos, con facultad de deliberar, de resolver, derechos, títulos, etc. privilegios que pertenecen exclusivamente al príncipe, y que hagan la condición del magistrado más honrosa en proporción del carácter tanto más extenuante de su trabajo. La dificultad consiste en la manera de arreglar, dentro del todo, este todo subalterno, de modo que no altere la constitución general asegurando la suya; que siempre distinga su fuerza particular destinada a su propia conservación, de la fuerza pública destinada a la conservación del Estado; y que, en una palabra, esté siempre dispuesto a sacrificar el gobierno al pueblo, y no el pueblo al gobierno” (Rousseau, 2001, p. 77).

En este sentido, procuramos mostrar que la igualdad republicana, en tiempos de la convención jacobina, no redujo la multitud organizada a una masa atomizada y anónima de individuos genéricos —*libertades abstractas*—. Antes bien, procuró registrar y unificar (sin éxito completo) la proliferación de libertades civiles y de propuestas constituyentes en un proyecto legislativo en común²³.

Por otro lado, hay indicios suficientes que sugieren que, al romper con el *iusnaturalismo* liberal clásico —que fundamentaba la propiedad privada en la teoría del *valor-trabajo*—, la *Doctrina del derecho* pretendía ofrecer una solución jurídica a los debates de la convención jacobina en torno a la propiedad. Asu vez, en lo que concierne a la naturaleza del derecho (en tanto práctica jurídica histórica), Kant, fiel a su *realismo empírico* y a su método crítico, evitará caer en mistificaciones de cualquier índole.

Para Kant, la razón jurídica no pasa de una técnica de objetivación de juicios. Por lo tanto, su *empoderamiento* (*Bemächtigung*) sigue el mismo camino del juicio reflexionante: parte de *leyes empíricas* —prácticas heterogéneas de poder— para ascender a regla *universal* de síntesis, concediéndose, de este modo, el aura a *priorística* de lo sempiterno.

De hecho, consideramos que esta naturaleza crítica (o iconoclasta) de la teoría kantiana del derecho será otra de las lecciones legadas por el impacto positivo de la experiencia democrática jacobina. En este sentido, en lo que se refiere a la *Doctrina del derecho*, la propiedad es una *forma social*, una relación de mutuo consentimiento entre propietario y no-propietario. Por lo tanto —como veremos enseguida—, la distinción entre *lo mío* y *lo tuyo* no emana del trabajo humano o de una primera ocupación, sino de un arbitrio distributivo (*arbitrio unido en la idea a priori*) (Kant, 2008, p. 47).

23 “Por lo tanto, un ser dotado de libertad [...] no puede ni debe reclamar, conforme al principio formal de su arbitrio, ningún otro gobierno para el pueblo al que pertenece sino aquel donde éste sea también legislador, esto es, el derecho de los hombres, que ellos mismos deben acatar [...] siendo tal derecho algo sagrado que se alza por encima de cualquier precio (de la utilidad) [...] Mandar autocríticamente y pese a ello gobernar de modo republicano, es decir, bajo el espíritu del republicanism y por analogía con él, es lo que hace a un pueblo estar contento con su constitución” (Kant, 2003).

De lo anterior podemos concluir que se trata de una perspectiva *genealógica* de la propiedad, que registra el hecho de que su definición, división y distribución son el resultado de confrontaciones y disputas de poder. Su configuración histórica de clase —a través de sus prácticas jurídico-discursivas— ascenderá a la forma hegemónica acabada de un *a priori histórico* (Foucault, 1990).

De este modo, con su *Doctrina del derecho* Kant estaría asimilando la lección más esencial de la experiencia democrática jacobina: su carácter de *acontecimiento* o de *temporalidad constituyente*. Así, Kant atribuirá a la propiedad el estatuto de *postulado de la razón*, por lo tanto, *indeductible* o injustificable con base en el *derecho natural* o en cualquier otro constructo antropológico o racional *per se*. Sencillamente, para Kant, el derecho de propiedad nace juntamente con el gobierno civil.

Antes del gobierno civil, no hay propiedad, sino *comunidad originaria de tierras* (*ursprüngliche Gemeinschaft des Boden überhaupt*): habitación de todos, propiedad de nadie. Sin embargo, no en el sentido de una comunidad histórica primitiva o de un *estado de naturaleza*, sino de una “voluntad unificada *originariamente y a priori*” (Kant, 2008, p. 84) o, en las palabras de Jean Jaurès, de la “raíz original de la comunidad racional” (1922, p. 50). ¿Se trara del “grado cero” de la convención jacobina?.

Con el estado —según Kant— nace la propiedad soberana sobre un territorio. Sin embargo, dada su naturaleza originariamente pública, el Estado no puede arrogarse al uso del suelo más que una *adquisición provisional*. Solo en tanto gobierno civil —representante del derecho y del contrato social que le da origen— puede establecer prácticas jurídicas de división y distribución de tierras (*lex iustitiae distributivae*) (Kant, 2008, p. 84). De tal suerte que, para Kant, todos los derechos políticos y económicos —incluso la idea de propiedad individual o privada— sólo son discernibles *en y a través de* un poder constituyente socialmente consentido.

En otras palabras, si bien Kant define la *ciudadanía activa* como ser su *propio señor* (*Selbständigkeit*) —es decir, no tener ningún vínculo económico o político de dependencia, lo que implicaría tener

los medios de existencia suficientes y permanentes, en suma, ser un propietario—, también hace depender esta definición (su alcance y sus límites), en última instancia, de una regla distributiva *a priori*, asegurada por un poder constituyente socialmente consentido.

Lo que André Tosel define como “liberalismo arcaizante” en Kant —por haber postulado el origen de la propiedad inmobiliaria al margen de la teoría liberal *del valor-trabajo* (1990, p. 56)— es, para Jean Jaurès, lo que le da el título de precursor del socialismo alemán, pues fundamenta la propiedad en una función originariamente distributiva y planificadora del estado) (1922, pp. 50-51).

En todo caso, este planteamiento parece evocar el socialismo utópico, pues su definición de gobierno civil y de propiedad privada guardan afinidad con la utopía *sans-culotte* de una “federación de estados libres”, conformados por cooperativas de campesinos, pequeños productores (artesanos, artistas) y profesionistas liberales, asociaciones, consejos y comunas. En suma, se trata de una utopía pequeño-burguesa de estirpe rousseauiana: la extensión al mundo la bucólica Ginebra²⁴.

24 Pensamos que una posible actualización del modelo del gobierno civil kantiano (que procura conciliar su naturaleza distributiva y planificadora originarias con las libertades civiles) sería la propuesta del economista austriaco Karl Polanyi (1886-1964). En la Gran transformación, Polanyi se contrapone a la ideología liberal de autorregulación de los mercados denunciando las consecuencias sociales catastróficas derivadas de la puesta en circulación de las “mercancías ficticias” (tierra, trabajo y dinero) en la lógica del “libre-mercado”. No podríamos hacer aquí todas las mediaciones necesarias, a penas mencionamos que si para el gobierno civil kantiano el territorio es un bien común no reducible al “valor-trabajo”, su apropiación cumple una función social que no puede transformarse en activo y dividendo del mercado financiero sin provocar situaciones de profunda crisis social. Lo mismo puede extenderse al dinero (cuya función social no podría privatizarse, es decir, subordinarse a un capital rentista sin bases reales en la producción, bajo riesgo de promover burbujas especulativas, desempleo estructural y crisis migratorias. Lo mismo puede extenderse a la humanidad incondicional del trabajador (cuyo destino no debe pender por el hilo de las crisis cíclicas del capital y de la consecuente fascitización de la sociedad). Esto implicaría agregar a la regulación laboral y a los derechos sociales, las condiciones materiales básicas para que cada trabajador esté en posesión de algo inalienable, imprescriptible e intransferible más allá de su condición de fuerza de trabajo “libre” y asalariada. Esta forma de “derecho a la existencia” habría sido una manera efectiva de poner freno al proceso histórico de pauperización descrito por Marx y según el cual “La expropiación de la masa del pueblo despojada de la tierra

Llegados a este punto, sobre la posición de los *sans-culottes* respecto de la propiedad, sólo nos queda citar al historiador marxista François Furet:

Al derecho absoluto a la propiedad se oponía la “necesidad del pueblo” expresada bajo el término “igualdad de disfrute”. La “felicidad común” prometida por la constitución de 1793 se reducía, para los *sans-culottes*, al “derecho a existir” [...] Siguiendo el ejemplo del *maximum* de precios, algunos audaces exigían un *Maximum* para la propiedad. Sin embargo, no pedían la abolición de la propiedad privada, sino su reparto equitativo en beneficio de cada familia, unidad social básica para el *sans-culotte*, “buen padre y buen marido”. Esta mitología social era también la de muchos montañeses imbuidos de las ideas de Rousseau. Fue necesario Babeuf para poner en discusión la noción de propiedad comunal. (1963, pp. 1104-1105)

Se llegó, no obstante, a una legislación que limitaba el derecho de propiedad, contra los traficantes de dinero, las sociedades anónimas y la concentración de los suministros de guerra en pocas manos.

Por un fenómeno normal de transferencia, la crítica social de los *sans-culottes* contra “los monopolistas, que hacen soportar a los desgraciados todo el peso de su codicia” (sección de la Unidad), les llevó a idealizar la pequeña producción independiente y el pequeño taller, en contraposición a la fábrica.

[...] constituye el fundamento del modo capitalista de producción” (Marx, 2009, p. 959). En este contexto, podemos pensar la política jacobina de regulación de la propiedad y de los precios, de reforma agraria y de consejos y asambleas de trabajadores urbanos, todos estos intentos, como contrapunto a las inclosures inglesas y, en general, un freno a su lógica social destructiva de “libre-mercado”. El punto es destacar que la reivindicación por el “derecho a la existencia” *sans-culotte* en su radicalidad original estaría en sintonía política con el espíritu de la crítica polinyana a las “mercancías ficticias”. En este sentido, una actualización del “derecho a la existencia” a nuestros días deberá defender pasos concretos de transición a formas nuevas de autogestión obrera y campesina de la tierra, del trabajo y del dinero en tanto “planificación democrática, en perspectiva ecosocialista y liberada de las obligaciones del capital y de la ganancia” (Lowy, 2011, p. 55).

Soboul considera, con razón, que el movimiento *sans-culotte* es, a la vez, políticamente vanguardista y económicamente retrógrado, al permanecer apegado a formas superadas de productividad.

¿Delirio voluntarista? ¿Autonomización de lo político? ¿Ilusión mistificadora de la sociedad civil?²⁵ Otros lo llamarían gajes de una *invención democrática*²⁶.

3. Universalidad republicana y universalismo eurocéntrico

Reconstituir el momento jacobino de la Revolución francesa y su relación con la obra de Kant es, como vimos, retrotraerse a la fuente histórica que da origen al problema de la universalidad republicana. Justificamos la relevancia de esta investigación dado el debate latinoamericano actual en torno a la crítica decolonial a la modernidad, al eurocentrismo y, en último análisis, al universalismo europeo.

Nos referimos, por ejemplo, a las respectivas tesis de Bolívar Echeverría y de Enrique Dussel en torno al significado de la modernidad. Retomando la tesis marxista, Bolívar Echeverría vislumbra una tensión dialéctica en el núcleo de la modernidad, entre su potencia utópica original —la utopía del fin de la escasez, que él llama *fundamento de la modernidad* (o su régimen de esencia)—, y,

25 François Furet retoma la interpretación marxista clásica del jacobinismo, así según Furet para Marx: “La revolución francesa [...] representa [...] la ilusión característica de lo político: la revolución cree poder transformar la situación de la sociedad civil, de la que sólo es la expresión mistificadora. La revolución piensa que podrá reformar la desigualdad y la pobreza, ya que por definición cree poder hacerlo todo, mientras que esta ‘naturaleza antisocial’ de la sociedad civil es exactamente su condición de existencia” (1992, p. 22).

26 Negri prefiere enfatizar el asombro de Marx frente al carácter enigmático de la revolución, por esta especie de “poesía histórica que nace de la ilusión voluntarista” (Furet, 1992, p. 36): “A Marx no le interesan tanto las causas de la revolución como comprender el modo en que esas causas objetivas se han configurado en la subjetividad, el modo en que los movimientos de las masas se han vuelto creativos. Si se nos permite una pequeña paradoja, podría decirse que el punto de vista marxiano no resulta legible en los términos de Furet, el historiador, sino en los de Foucault, el genealogista de la subjetividad” (Negri, 2015, p. 293).

por otro lado, las modernidades realmente existentes (Echeverría, 1997, pp. 141-142).

Por otro lado, los primeros estudios filosóficos de Enrique Dussel —anteriores a 1492. *El encubrimiento del otro*— investigaban los orígenes epistémicos de una modernidad exclusiva, esencialmente dominadora, opresiva y violenta²⁷. En ese periodo, Dussel partía del diagnóstico heideggeriano sobre la razón secular e instrumental occidental como *olvido del ser* y, en tanto creencia en la supremacía étnica y cultural de la modernidad, se volverá en el siglo XIX un dispositivo de objetivación etnográfica y de *neutralidad tecnocrático-política*²⁸.

En este contexto, investigar el sentido de la pretensión de universalidad del concepto moderno de *emancipación* es tomar partido en este debate. Sin abandonar su tesis de crítica al universalismo europeo, posiblemente a mediados de los años setenta Dussel se habría percatado que la consecuencia contraproducente de nociones seculares modernas con potencial liberador, como el de emancipación. Pero, al mismo tiempo, la *Filosofía de la liberación* se aleja del imaginario político europeo, en la medida que el modelo europeo de emancipación política signifique sólo consagrar formal y jurídicamente lo que ya existe de manera hegemónica —económica y políticamente—; es decir, en la medida que signifique “una dimensión más bien jurídica, edulcorada, disminuida en su contenido de enfrentamiento a la vida” (Dussel, 2007, p. 262).

27 Nos referimos al proyecto filosófico elaborado entre 1970-1980, tal como expuesto sobre todo en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, su obra magna de ese periodo.

28 En 1492. El encubrimiento del otro hay un cambio de posición de Dussel respecto a la modernidad que relativiza la tesis ontológica heideggeriana anterior y pareciera retomar la tesis dialéctica según la cual habría una contradicción entre un concepto emancipador racional de la modernidad y su concreción histórica irracional impositiva y violenta: “La Modernidad tiene un concepto emancipador racional que afirmaremos, que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un mito irracional, de justificación de la violencia, que deberemos negar, superar. Los postmodernos critican la razón moderna como razón, nosotros criticaremos a la razón moderna por encubrir un mito irracional. La necesidad de la superación de la Modernidad es lo que intentamos mostrar en estas conferencias. *La Transmodernidad: un proyecto futuro* podría titularse este ciclo de conferencias” (Dussel, 1994, p. 7).

Por lo tanto, debemos concluir que en la obra tardía de Dussel se hace explícita esta tensión ambivalente respecto a la modernidad y que, por ende, pueden convivir en ella tanto el punto de vista positivo de la tradición socialista republicana de interpretación de la democracia jacobina, así como el punto de vista crítico respecto del revisionismo liberal-conservador.

En esos nuevos términos, el desafío que una *filosofía latinoamericana de la liberación* se planteará en lo sucesivo es establecer un programa capaz de *subsumir* el núcleo racional emancipador de la modernidad y, al mismo tiempo, superar su *mito irracional* de dominación y supremacismo, encausándose a una nueva edad del mundo: a una edad *transmoderna*, más allá de una modernidad *eurocentrada*. En otras palabras, la realización de un programa latinoamericano de liberación deberá dejar atrás la condición de economía dependiente o de inserción subalterna en la división internacional del trabajo, abriéndose paso en dirección a una nueva vía de desarrollo económico y de soberanía nacional y regional plenas.

En este contexto y retomando la idea dusseliana de *transmodernidad*, Santiago Castro-Gómez propone la noción de *republicanismo transmoderno*, aclimatando la tradición socialista republicana al contexto sociopolítico latinoamericano, donde:

[...] ser ciudadano *no significa* perder las “identificaciones primarias” (la familia, la comunidad étnica, las tradiciones) para afirmarse como individuo autónomo sujeto a leyes universales que comparte con otros una misma “identidad nacional”, como lo exigía el republicanismo moderno [...] la ciudadanía no conlleva una ruptura entre la comunidad cultural y la comunidad política, de tal modo que pertenecer a una comunidad particular (negro, indígena, gitano, musulmán) no contradice en absoluto la pertenencia a una comunidad política universal. Este [...] es el principio de la *plurinacionalidad*, que saca la ciudadanía del anclaje moderno para llevarlo hacia un escenario transmoderno. (Castro-Gómez, 2019, 203)

De este modo, el programa de un *republicanismo transmoderno* consistiría en agregar al marco constitucional republicano la *plurinacio-*

nalidad, las *acciones afirmativas*, el derecho a la libre determinación de los pueblos originarios y a la demarcación de sus territorios, así como los derechos de minorías étnicas y religiosas, de género y de diversidad sexual, de trabajadores inmigrantes, entre otros.

Para esta propuesta, es como si superar la “dialéctica rarefacta entre el no ser y el ser otro” (Sales Gomes, 1980, citado en: Arantes, 1992) dependiera de una afirmación *analéctica* del ser otro (Dussel, 1973). Esto no implica abandonar categorías del imaginario político moderno —como la de derechos universales o de ciudadanía—, sino forzar su uso *contrahegemónico*, en dirección a una comunidad política *pluriversal*:

[...] con el fin de conducirlos hacia un escenario en el cual puedan “tener parte” aquellos que la modernidad había dejado “sin parte”. Lo que se busca no es entonces “saltar” por encima o “huir” por debajo de la modernidad, sino *atravesarla* utilizando para ello sus mismas herramientas políticas. Son los sujetos coloniales que la modernidad excluyó aquellos que *se apropiaban de ella* para ir “más allá” de sus límites y proponer un nuevo reparto. A esta operación política (y no a un “éxodo de la modernidad”) me refiero con el término *transmodernidad*. (Castro-Gómez, 2019, 210)

En otras palabras, las reformas constitucionales anteriores solo podrían darse en el interior de un programa más amplio de reorganización socialista de las bases productivas necesarias para un justo reparto, ecológicamente responsable y con equidad social y de construcción democrática de los mecanismos políticos necesarios —soberanía popular participativa, asambleas constituyentes, entre otros— para un pleno ejercicio de nuevos derechos²⁹.

29 Esta apuesta de transmodernidad actualiza la máxima luxemburguista “Socialismo o barbarie” siendo, a nuestro ver, la única capaz de hacerle frente a (1) la profundización de la dependencia latinoamericana en la etapa neoliberal de acumulación por desposesión (Harvey, 2004) — es decir, el reciente proceso de “regresión neocolonial” o primarización de sus economías extractivistas y agroexportadoras promovido por el boom de commodities impulsado por la demanda china — y a la manera como (2) la “dialéctica rarefacta entre el no ser y el ser otro” de la periferia (y la fractura social que

En este contexto, nos parece que haber distinguido el momento jacobino como momento *bisagra* entre la *episteme clásica* y la *episteme moderna* (Foucault, 2002), ya que nos ofreció un criterio para discernir entre conceptos políticos modernos con potencial liberador y una *episteme moderna* dominadora, opresiva y encubridora de diferencias.

Por ejemplo, si damos un salto al periodo histórico de la *episteme moderna*, es decir, al imperialismo europeo del siglo XIX, de acuerdo con su concepción *etapista* de la historia, la simultaneidad geográfica de distintos modos de organización social corresponde a una *no simultaneidad* en el orden evolutivo del tiempo. Todos estos modos pertenecerían a etapas evolutivas *anteriores* y, por lo tanto, inferiores con relación al modelo europeo.

Es en este marco como la etnografía moderna pudo constituir su objeto de investigación como *sociedades frías* o estancadas en su evolución histórica. La negación de la simultaneidad es el postulado de una filosofía secular de la historia que inicia con la ilustración europea y su noción de progreso y se consolida, en el siglo XIX con la deriva conservadora del liberalismo, al que se le suma el positivismo y el evolucionismo como sus brazos ideológicos (Castro-Gómez, 2005)³⁰.

Procuramos mostrar cómo el momento jacobino puede verse como una creación de las clases subalternas en ruptura contrahegemónica con el proceso inmanente de la modernidad capitalista. Estas aspiraciones emancipatorias irradiaron primero a Haití, para extenderse paulatinamente a movimientos independentistas de toda América Latina. Y es aquí, precisamente, donde este sentido contrahegemónico original permitió crear formas propias de resistencia con sus matices regionales y recuperando una historia an-

le dio origen) pareciera retrotraerse, como en efecto “bumerán”, hacia el centro del sistema. A este respecto, ver Arantes (2004; 2021).

30 Sobre la manera como todo el siglo XIX latinoamericano se caracterizó por la disputa política entre dos modelos de desarrollo y de reformas — uno liberal conservador “europeo” y uno contrahegemónico “americano”— ver Gunder Frank (1971, pp. 61-82).

terior de luchas³¹. Pero también donde las elites criollas —con su dispositivo de *limpieza de sangre*, por ejemplo— lo van asimilando al *modelo civilizatorio* del continente colonizador (Castro-Gómez, 2005), reproduciendo variaciones insólitas de su *contradicción dialéctica (interna)*:

Ahí está la razón de por qué el liberalismo político se pueda desarrollar con más fuerza en el entorno de una lucha anticolonial (y en el mejor de los casos antirracista), mientras la esbozada contradicción dialéctica (interna) del concepto liberador de *igualdad* coincide, en el continente colonizador, con cierta necesidad, con una falsa ‘universalización’ del propio modelo civilizatorio, como el único modelo aceptable. (Gandler, 2013, 32)

Es la importación de esta *contradicción dialéctica (interna)* la que justificó el caso extremo de Brasil, cuya independencia es declarada por la familia real portuguesa, siendo el último país en abolir la esclavitud. En pleno siglo XIX, los heraldos del *libre-mercado* podían ser también promotores de una economía esclavista y de relaciones patrimonialistas y patriarcales de dependencia en una sociedad abismalmente escindida (Schwarz, 2007; Schwarz, 2002).

Por otro lado, esta versión extrema de *revolución pasiva* en la configuración *moderna* de un Estado —al mismo tiempo “independiente”, capitalista y esclavista— no podía evitar la permanente irrupción de revueltas locales, un profundo deseo de cambio y un movimiento abolicionista de alcance nacional, todo ello inspirado por los idearios del jacobinismo y de la revolución de independencia haitiana³².

31 Baste recordar el caso emblemático de la rebelión de Tupac Amaru II de 1780 la cual irrumpió en medio de las reformas de modernización borbónica del virreinato de Perú — uno entre muchos otros ejemplos de lucha anticolonial en nuestro continente anteriores a la revolución francesa — siendo ésta en particular fruto del mismo contexto político regional (entre colonialismo e imperialismo) que desatará la secuencia de guerras de independencia latinoamericanas (Serulnikov, 1990, citado en: Gilly, 2006).

32 Sobre la aplicación de la noción gramsciana de “vía prusiana” al caso brasileño ver Coutinho (1979).

Conclusión

Terminamos este capítulo con una última nota histórica aclaratoria —incómoda, pero necesaria— sobre Kant.

Con respecto a su geografía física, en *Determinación del concepto de una naturaleza humana* (1785), Kant considera que, aunque la clasificación de las razas es una operación meramente formal sin correspondencia empírica con la realidad social y su historia, su utilidad estriba en el hecho de que permite entender cómo una misma especie humana desarrolló distintas características hereditarias como, por ejemplo, la coloración de la piel. Esta diferencia, no obstante, no implica la existencia de clases de hombres, pues todos corresponden a un tronco común. Sin embargo, Kant propone la existencia de cuatro razas, cada una perpetuando su propio genotipo: la blanca (Europa), la amarilla (Asia), la negra (África) y la roja (América) (Kant, 2017).

El problema comienza cuando, en ciertos textos —como por ejemplo, en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* de 1764—, Kant sugiere que las diferencias entre pueblos no se limitarían a aspectos fisiológicos y geográficos, sino que se extienden al carácter moral de los mismos, a su capacidad o incapacidad de desarrollar sentimientos elevados o una moralidad pura (Kant, 2011)³³. Por otro lado, estas referencias discriminatorias, dispersas en su obra antropológica y estética, se van haciendo cada vez más raras, hasta desaparecer a partir de 1793, momento en el que empiezan a surgir declaraciones explícitas de Kant contra la esclavitud, el colonialismo y a favor de la inmigraciones.

Para comprender esta ambigüedad de la posición de Kant, y el sentido y lugar que ocupa en su pensamiento, nos parece muy acertada la tesis de Luis Moisés Lopez Flores (2018). Este autor defiende la incompatibilidad entre la *ética pura* de Kant y sus declaraciones racistas. Si la *ética pura* *desnaturaliza* todo contenido empírico y asciende sus *máximas* a ley universal, entonces debe juzgar

33 A este respecto, un estudio postcolonial sobre las referencias racistas en la obra estética y geográfica de Kant es Chukwudi Eze (1997).

como inmoral y políticamente reprochable toda forma de discriminación, explotación y exclusión basada en la diferencia racial.

La tesis de Lopez Flores es dialéctica: no reduce la ética trascendental kantiana a un mero estratagema colonialista eurocéntrico, pero tampoco minimiza las declaraciones racistas del filósofo. Más bien, señala una manifiesta contradicción entre ambas dimensiones de su obra.

De nuestro lado, partimos de la hipótesis de Agnes Heller (1999) de un *parteaquas* en la obra de Kant: un antes y un después de la experiencia democrática jacobina. A partir de esta hipótesis, podemos concluir que los textos posteriores a 1793 dieron lugar a un “Kant jacobino”, defensor del abolicionismo y simpatizante de la revolución haitiana.

No cabe duda de que la *contradicción dialéctica (interna)* de la modernidad europea habita el interior de la obra de Kant. La cuestión es si la heroica independencia del pueblo haitiano venció en Kant al rancio supremacismo europeo. Todo lo anterior nos lleva a creer que así fue.

Referencias bibliográficas

- Abensour, M. (1997). *La démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien*. Presses Universitaires de France. Paris.
- Adorno, T. W. (1984). *Dialéctica negativa* (Trad. Manuel Sacristán). Taurus.
- Arantes, P. E. (2004). A fratura brasileira do mundo: Visões do laboratório brasileiro da mundialização. En *Zero à esquerda*. Conrad.
- . (2021). I. Tentativa de identificação da Ideologia francesa. En *Formação e desconstrução: Uma visita ao museu da Ideologia francesa*. Duas Cidades/Editora 34.
- Balibar, É. (1990). Droits de l'homme et droits du citoyen: La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté. *Actuel Marx*, (8), xx–xx. Presses Universitaires de France.
- . (2000). Sujeción y subjetivación. En *El regreso de la diferencia: Identidad y política*. Nueva Sociedad.
- . (2012). *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Presses Universitaires de France.

- Bilbeny, N. (1989). Kant y la revolución francesa: Refutación del derecho de resistencia. *Anuario de Filosofía del Derecho*, VI. Barcelona.
- Bloch, E. (1980). *Derecho natural y dignidad humana* (Trad. José Antonio Bravo). Aguilar.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- . (2019). *El tonto y los canallas: Notas para un republicanismo transmoderno*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Chukwudi Eze, E. (1997). The color of reason: The idea of race in the Anthropology of Kant. En E. Chukwudi Eze (Ed.), *Postcolonial African philosophy*. Blackwell.
- Coutinho, C. N. (1979). O caso brasileiro: A renovação democrática como alternativa à via prussiana. En *A democracia como valor universal*. Civilização Brasileira.
- Derrida, J. (2005). *Canallas: Dos ensayos sobre la razón* (Trad. Cristina de Peretti). Trotta.
- Domech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad: Una revisión republicana de la tradición socialista*. Crítica.
- Dussel, E. (1973). *El método analéctico y la filosofía latinoamericana*. Nuevo Mundo.
- . (1994). 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural / Universidad Mayor de San Andrés.
- . (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Universidad Autónoma de Nuevo León / Plaza y Valdés.
- Echeverría, B. (1997). *Ilusiones de la modernidad*. UNAM / El Equilibrista.
- Foucault, M. (1984). Un cours inédit. En *Dossier Foucault* (pp. xx–xx). *Le Magazine Littéraire*.
- . (1990). *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México.
- . (2001). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- . (2002). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- . (2006). *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

- . (2009a). *Una lectura de Kant: Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- . (2009b). *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France (1982–1983)*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Furet, F., Bergeron, L., & Mazauric, C. (1963). Les sans-culottes et la Révolution française. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 18(6).
- Furet, F. (1992). *Marx y la revolución francesa*. Fondo de Cultura Económica.
- Gandler, S. (2013). *El discreto encanto de la modernidad: Ideologías contemporáneas y su crítica*. Siglo XXI / Universidad Autónoma de Querétaro.
- Gauthier, F. (1997). Critique du concept de révolution bourgeoise appliqué aux Révolutions des droits de l'homme du XVIIIe siècle. *Raison Présente*, 123.
- . (2005). Actualidad de un hombre político irrecuperable. En *Por la felicidad y por la libertad: Discursos de Robespierre*. Intervención Cultural / El Viejo Topo.
- Gilly, A. (2006). *Historia a contrapelo: Una constelación*. Era.
- Goldmann, L. (1974). *Introducción a Kant*. Amorrotu.
- Gunter, F. A. (1971). *Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo*. Era.
- Harvey, D. (2005). *El nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión*. Calcos.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Claridad.
- Heller, A. (1999). *Crítica de la ilustración: Las antinomias morales de la razón*. Península.
- Jaurès, J. (1927). *Les origines du socialisme allemand*. Les Écrivains Réunis.
- Kant, E. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza.
- . (2002). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Vrin.
- . (2003). *El conflicto de las facultades*. Alianza.
- . (2004a). *Filosofía de la historia (antología de textos)*. Terramar.
- . (2004b). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tomo.
- . (2005). *Crítica del juicio*. Losada.
- . (2008). *Metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- . (2011). *Crítica de la razón práctica*. FCE / UAM / UNAM.
- . (2017). *En defensa de la ilustración (antología de textos)*. Alba.
- Kouvelakis, S. (2017). *Philosophie et révolution: De Kant à Marx*. La Fabrique. Paris.
- Laval, C., & Dardot, P. (s.f.). *La nueva razón del mundo*.

- López-Domínguez, V. (2004). Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia. *Revista LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 37.
- López Flores, L. M. (2018). ¿Ética pura o impura? Kant, el racismo y la ceguera del color. En *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. II Filosofía moral, política y del derecho* (pp. 99–121). UNAM / Anthropos
- Losurdo, D. (2016). Kant, la revolución francesa y la paz perpetua. En *Un mundo sin guerra: La idea de paz, de las promesas del pasado a las tragedias del presente*. El Viejo Topo.
- . (2010). *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*. Escolar y Mayo.
- Löwy, M. (2011). *Ecosocialismo: La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Herramienta / El Colectivo.
- Lukács, G. (1963). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Grijalbo.
- Marcuse, H. (1972). *Studies in critical philosophy*. Beacon Press. Boston.
- Marx, K. (1982a). Le manifeste historique de l'école historique du droit. En *Œuvres 3: Philosophie*. Gallimard. Paris.
- . (1982a). La cuestión judía. En *Escritos de juventud*. FCE.
- . (2009). *El capital* (T. 1, Vol. 3). Siglo XXI.
- Negri, A. (2015). *El poder constituyente: Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación: Crítica del liberalismo económico*. Quipu Editorial.
- Pippin, R. B. (2017). ¿Lo mío y lo tuyo? El estado kantiano. *Anuario Filosófico*, 50(1).
- Rancière, J. (1993). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Rousseau, J.-J. (2001). *Du contrat social*. Mozambook.
- Sales Gomes, P. E. (1980). *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*. Paz e Terra. Citado en Arantes, P. E. (1992). *O sentimento da dialética: Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*. Paz e Terra.
- Schwarz, R. (2007). As ideais fora do lugar. En *Ao vencedor as batatas*. Editora 34.
- . (2002). Nacional por subtração. En *Que horas são*. Companhia das Letras.

- Serulnikov, S. (1999). Customs and rules: Bourbon rationalizing projects and social conflicts in Northern Potosí during the 1770's. *Colonial Latin American Review*, 8(2), 245–274. Citado en Gilly, A. (2006). *Historia a contrapelo: Una constelación*. Ediciones Era.
- Tosel, A. (1990). *Kant révolutionnaire: Droit et politique*. PUF. Paris.
- Turró, S. (1996). *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Anthropos / UAM. Barcelona.
- Van der Linden, H. (1988). *Kantian ethics and socialism*. Hackett.

SEGUNDA SECCIÓN

INTERLOCUCIÓN. DIÁLOGOS KANTIANOS

CAPÍTULO V

EL YO COMO SUBSTRATO DE TODO PENSAMIENTO: MOSES MENDELSSOHN E IMMANUEL KANT

*Guillem Sales Vilalta*¹

Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid

RESUMEN

En el marco del segundo de los diálogos que integran el *Phaedon* (1767), Moses Mendelssohn concluye que, para poder catalogar los diversos pensamientos que se tienen como propios, es necesario *suponer* un único y mismo sustrato en el que tales pensamientos se dan. El objetivo del presente capítulo consiste en mostrar que el razonamiento expuesto en el segundo diálogo del *Phaedon* contiene dos tesis filosóficas cruciales para la Deducción trascendental de las categorías de la *Crítica de la razón pura* (1781), a saber: (I) que

1 Guillem Sales Vilalta (guillem.sales@cchs.csic.es; ORCID: 0000-0003-1326-6767) es doctor en Filosofía por la Universitat de Barcelona (2022). Actualmente, es investigador postdoctoral en el Instituto de Filosofía del CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid),

la única forma de explicar la interconexión de las múltiples representaciones que experimentamos consiste en *pensar* que todas ellas se dan en un sustrato unitario; (II) que todo ser pensante accede al mundo *tal y como éste aparece* como resultado de su actividad representativa. Para mostrarlo, el capítulo constará de las siguientes partes: una introducción en la que se presentaran los preliminares necesarios para el subsiguiente desarrollo del artículo (1); una sección en la que se analizará la Deducción trascendental kantiana (2); otra en la que se expondrá el argumento del *Phaedon* y se argumentará en qué sentido prefigura la Deducción kantiana (3); y unas conclusiones (4)².

Palabras clave: Moses Mendelssohn, Immanuel Kant, yo, sujeto pensante, representación.

ABSTRACT

In the second dialogue of his *Phaedon* (1767), Moses Mendelssohn concludes that, to consider the multiplicity of thoughts that someone has as one's own, it is necessary to *assume* a single and permanent substrate in which these many thoughts occur. The aim of this chapter is to show that Mendelssohn's reasoning in the second dialogue of his *Phaedon* contains two philosophical theses which were further crucial in the Transcendental Deduction of the Categories in Kant's *Critique of Pure Reason* (1781), namely: (I) that the only way to account for the interconnectedness of the multiple representations that we experience is to conceive them as occurring within a single, unified substrate; and (II) that every thinking being engages with the world *as it appears* as a result of its own representational activity. To show this, the chapter will consist of the following parts: an introduction including the preliminary elements required for the subsequent development of the article (1); a section devoted to the Kantian Deduction (2);

2 Siguiendo la convención establecida, todas las referencias a la Crítica de Kant (1911) presentarán la forma 'A 341 / B 399', en que 'A' denota la paginación de la edición de 1781 y 'B', la de la 1787. A su vez, las referencias a la obra crítica de Mendelssohn (1972) presentarán la forma 'JubA 3.1, 67', en que '3.1' designa el volumen y '67' su paginación.

another in which I will present Mendelssohn's argument within the *Phaedon* and I will argue in what sense it anticipates the Kantian Deduction (3); and some final conclusions (4).

Keywords: Moses Mendelssohn, Immanuel Kant, I, thinking subject, representations.

INTRODUCCIÓN

La Dialéctica trascendental, segunda división de la Lógica trascendental, es la parte más extensa de la *Crítica de la razón pura* (en adelante, *KrV*). Después de clarificar en la Analítica trascendental las condiciones de posibilidad del conocimiento, Kant procede en la Dialéctica a exponer las distintas expresiones de la llamada ilusión trascendental, esto es, el impulso de la razón por ampliar ilícitamente el terreno del conocimiento, delimitado previamente en la Analítica, mediante un uso no empírico de los conceptos puros³.

Hacer un uso no empírico de los conceptos puros implica abstraerlos de las condiciones en las que se da el conocimiento sobre el mundo. Según Kant, todo objeto conocido es necesariamente un Fenómeno (*Phänomen*), tal que, aquello que percibimos de forma sensible bajo las condiciones del espacio y el tiempo queda determinado al aplicársele conceptos. Cuando sobrepasa las condiciones de la sensibilidad, pues, la razón da lugar a tres grandes ideas sin correlato experiencial: la del yo o sujeto pensante (*Ich, denkendes Subjekt*), la del mundo y la de Dios. Tales ideas son el resultado de inferencias dialécticas, es decir, silogismos “sin ninguna premisa empírica y con los que, a partir de una cosa conocida, se deduce algo de lo que no tenemos concepto” (A 339 / B 397). En particular, las inferencias que involucran a la idea de yo o sujeto pensante reciben el nombre de Paralogismos.

En la sección introductoria a la parte de la Dialéctica dedicada a los Paralogismos de la razón, Kant aclara que el fundamento de este tipo de silogismo es el juicio *Yo pienso*. Justamente para con-

3 Para una exposición mucho más completada y matizada de la en ningún caso sencilla noción de ilusión trascendental, véase Theis (1985); Grier (2001).

cluir la introducción, Kant nos brinda un primer bosquejo de lo que será el eje de su subsiguiente crítica a tales inferencias.

Según observa, la representación que nos reporta este juicio —es decir, la de un yo o sujeto pensante— no constituye un concepto *stricto sensu*, sino más bien la conciencia que acompaña a cualquier concepto. Dicho de otro modo: el *yo* es el substrato del pensamiento, el fundamento *a priori* sin el cual no podrían darse distintos pensamientos relacionados entre sí y que, por ser *a priori*, nunca se muestra (*a posteriori*) en el espacio y el tiempo. De este modo, el problema de los Paralogismos de la razón queda delineado con bastante precisión. El juicio *Yo pienso* es principio trascendental, condición de posibilidad de la actividad a través de la cual entendimiento y sensibilidad otorgan conocimiento; *Yo pienso* no expresa ningún conocimiento *in concreto* sino más bien la condición necesaria para que haya conocimiento (A 341-348 / B 399-406).

De hecho —y para ser exactos—, Kant desarrolla esta tesis con anterioridad a los Paralogismos de la razón pura, a saber, en la Deducción trascendental, con la que se intenta demostrar que cualquier objeto contenido en una intuición sensible sólo se nos muestra en tanto sometido a las categorías del entendimiento⁴ (A 95-127 / B 129-165). Tal y como veremos en la sección dedicada a la susodicha Deducción, la idea de Kant es que todos los actos involucrados en la adquisición de conocimiento precisan, en última instancia, de las categorías del entendimiento y los conceptos empíricos forjados sobre su base.

Fijémonos, por ejemplo, en lo que ocurre cuando visualizamos un árbol. En primer lugar, es necesario experimentar una intuición sensible con la que una diversidad de formas, colores, texturas... se muestran ante el observador. En segundo lugar, identificar esta representación sensible exige el poder reproducirla y compararla con otras representaciones más o menos semejantes que hayamos

4 Por lo que respecta a la “complementariedad teórica” entre la Deducción trascendental (como parte en la que se ilustra el único uso lícito del juicio *Yo pienso*) y los Paralogismos (como sección en que se critican sus múltiples usos ilícitos), véase Ameriks (1982); Kitcher (1990).

abrigado anteriormente. Sin conceptos, tal cometido sería irrealizable: es porque disponemos del concepto de árbol que la diversidad de elementos que visualizamos (formas, colores, texturas...) queda unificada y da pie a una representación de árbol que identificamos como semejante o distinta a otras representaciones pasadas.

Según Kant, la importancia del juicio *Yo pienso* con respecto a este proceso es absolutamente capital: la única forma de justificar que los distintos procesos mentales en juego guardan vinculación entre sí es que el juicio *Yo pienso* pueda acompañarlos —lo que se requiere, en suma, es que todos ellos puedan ser pensados como relativos a un único y mismo sujeto.

El presente artículo tiene como objetivo mostrar que, en su búsqueda de aquello que fundamenta la unidad de las representaciones que reportan conocimiento sobre el mundo, Kant articula un argumento muy próximo al que Mendelssohn despliega en el segundo diálogo de su *Phaedon*. En particular, mostraré que ambos razonamientos comparten las siguientes dos tesis fundamentales, a saber:

(I) que la única forma de explicar que las distintas representaciones que *de facto* tenemos estén relacionadas entre sí pasa por *pensar* (*denken*; Kant) o *suponer* (*annehmen*; Mendelssohn) que todas ellas se dan en un mismo sustrato unitario; (II) que todo ser pensante accede al mundo, no *tal cual es*, sino *tal y como éste se les aparece* a resultados de su actividad representativa⁵.

Para mostrarlo, ofreceré en la primera sección una exposición esquemática de la Deducción trascendental; luego reconstruiré el argumento con el que Mendelssohn concluye que las representaciones abrigadas por un individuo requieren de un sustrato que permita efectivamente concebirlos como relativos a un mismo sujeto para, finalmente, argumentar que Kant y Mendelssohn com-

5 Nótese que este artículo se centra en analizar sistemáticamente los argumentos ofrecidos por ambos autores, dejando a un lado la pregunta por la influencia histórica que el *Phaedon* de Mendelssohn tuvo sobre Kant. Sobre esto, dicho sea, sólo de paso que Kant conoció y leyó indudablemente el *Phaedon*, por contener la segunda edición de la KrV una refutación explícita de éste (a este respecto, véase especialmente Pardey, 1999).

parten las dos tesis básicas en juego —sin que ello excluya la existencia de importantes diferencias entre sendos razonamientos⁶.

1. Kant: el *Yo pienso* como condición a priori del conocimiento

La complejidad de la Deducción trascendental es harto conocida. No en vano, Kant decidió reformularla enteramente en el marco de la segunda edición de la *KrV*, dando pie a inacabables discusiones sobre el significado y valor filosófico del cambio⁷.

Debates hermenéuticos a un lado, nos centraremos en la presente sección a esquematizar la Deducción kantiana del siguiente modo: reconstruiremos sintética y panorámicamente la versión contenida en la edición A y, a continuación, “completaremos” la exposición de ésta haciendo referencia a algunos puntos de la segunda versión (edición B) que acabaran de arrojar luz sobre lo más oscuro y abstruso de la primera⁸.

6 La presente investigación surge en estrecha conexión con mi tesis doctoral (Sales Vilalta, 2022), precisamente intitulada *L'estudi de l'ànima humana a l'Alemanya del segle XVIII: Wolff, Mendelssohn i Kant* (“El estudio del alma humana en la Alemania del siglo XVIII: Wolff, Mendelssohn y Kant”). Por contraste con el alcance generalista de la susodicha tesis, este artículo aspira a desarrollar un punto bastante específico, que en la disertación solo se refiere muy sumariamente en el marco de la respuesta a la pregunta por la aplicabilidad de la crítica kantiana de la Psicología Racional a la Psicología mendelssohniana (2022, pp. 296-297).

7 Por su ingente complejidad, la Deducción trascendental ha sido objeto de un enorme número de estudios y discusiones. De entre las interpretaciones más clásicas, suscribo la idea de Ameriks (1978) por la cual la Deducción trascendental debe entenderse como necesario complemento de la Deducción metafísica que la precede. Según Ameriks, Deducción metafísica y Deducción trascendental se encuentran íntimamente entrelazadas, en tanto que la primera muestra que el conocimiento empírico es imposible sin la intervención de las categorías del entendimiento y, complementariamente, la segunda muestra como la única aplicación de las categorías consiste precisamente en determinar los datos recibidos en la intuición sensible para hacer posible el conocimiento empírico.

Por lo que respecta a las interpretaciones ya clásicas sobre el asunto, también recomiendo Tuschling (1984) y Förster (1989). Por lo que respecta a trabajos más recientes sobre la cuestión, véase especialmente Motta & Schulting (2019); Lawyine (2021).

8 Baso fundamentalmente la presentación de la Deducción en la edición A por la siguiente razón: la estructura de esta versión, que parte de los procesos que experimenta el sujeto

Remitámonos, pues, a la edición A de la *KrV*. En esta Deducción primigenia, el discurso kantiano transita de lo empírico a lo trascendental: comienza exponiendo los distintos procesos mentales (*síntesis*, tomando las palabras de Kant) que los sujetos empíricos experimentan y, sobre la base de tal exposición, argumenta que la única forma de justificar que todos ellos están conectados entre sí es el poder pensarlos como relativas a único y mismo sustrato. Dicho más brevemente: el análisis de lo que se da *a posteriori* (intuiciones, imágenes y conceptos empíricos) culmina con la “deducción” de su necesaria condición *a priori* —el poder pensar tales intuiciones, imágenes y conceptos como dándose en un mismo sujeto.

Las tres *síntesis* a las que Kant se refiere se corresponden con los pasos conducentes al conocimiento que hemos bosquejado en la introducción inicial. La primera de ellas es la *síntesis* de aprehensión en la intuición (*Synthesis der Apprehension in der Anschauung*); la segunda, la *síntesis* de reproducción en la imaginación (*Synthesis der Reproduktion in der Einbildung*); y la última, la *síntesis* de reconocimiento en el concepto (*Synthesis der Rekognition im Begriffe*). De entrada, la *síntesis* de aprehensión es el acto que unifica la diversidad de elementos que aparecen en una intuición sensible. Toda intuición, como proceso que sucede en la mente, es un objeto del sentido interno —es, en otras palabras, algo que percibimos como dándose *en* nuestra mente, por contraste con los objetos que llamamos externos y que percibimos a merced de los sentidos y sentidos órganos corpóreos.

Aunque no exista en el espacio como todo lo externo, la intuición ocurre necesariamente en el tiempo: lisa y llanamente, toda intuición se concreta en un determinado momento. En virtud del hecho que a cada intuición le corresponde un instante temporal único y específico, el sujeto puede recorrer y reunir la pluralidad percibida en una representación; puede, en fin, aprehender en una

empírico para elucidar el fundamento *a priori* de tales procesos, resulta a mi parecer especialmente intuitiva para entender que, en Kant, elYo pienso es algo que se halla más allá del conocimiento (empírico) por ser su fundamento.

sola representación toda la diversidad de *inputs* sensibles que conforman la intuición (A 95-99).

Completar este acto de aprehensión requiere en primer lugar de la imaginación y su actividad reproductiva. Para que una intuición quede efectivamente delimitada —apunta Kant— es necesario que la imaginación pueda reproducirla en relación con otras representaciones. Con este apunte, Kant parece sugerir que el acto de acotar una intuición pasa por delimitar su puesto en relación con otras intuiciones (pasadas o presentes) del sujeto. A este efecto, la imaginación debe poder reproducir la serie de estas intuiciones y representar, consecuentemente la especificidad de cada una en su conexión con las otras. Pero la labor de la imaginación requiere a su vez de un último paso.

Kant sostiene que abrigar representaciones y reproducirlas en serie es imposible sin conciencia (*Bewusstsein*), esto es, sin capacidad de fijar la atención y darse cuenta de lo que está siendo representado⁹. Este peculiar acto de conciencia o reconocimiento sólo es posible si se identifica lo dado en una intuición aplicándole un determinado concepto.

En resumen —y retomando el ejemplo esgrimido en la introducción inicial—: para que aquello que visualizo actualmente pueda ser representado como un árbol, necesito determinar con el concepto de árbol tanto la intuición actual como la serie de representaciones que la imaginación reproduce y que, por comparación con éstas, permiten identificar la presente como una nueva representación de árbol (A 99-103).

De esta manera, la conciencia efectúa la síntesis de reconocimiento conceptual y culmina la secuencia de síntesis que posibilita la representación de objetos determinados —como el árbol protago-

9 Nótese aquí como, muy interesantemente, Kant asume la noción de conciencia tal y como Christian Wolff la definió originariamente en su *Metafísica alemana* (1720): según Wolff, ser consciente de una cosa A implica el fijar la atención en A y representarse A como una totalidad única y distinta de otras cosas coexistentes (Wolff, 1965, p.107). Por lo que respecta a la crucial influencia de la psicología representacionalista de Wolff sobre Kant, véase Rumore (2007).

nista de nuestro ejemplo—. Lo que aparece como fruto de tales síntesis, el Fenómeno (*Phänomen*), es aquello que el sujeto se representa en su esfuerzo por conocer el mundo que lo rodea; es, pues, el objeto (*Gegenstand*) de su conocimiento. Expuesto el intrincado proceso que lleva al conocimiento empírico, Kant termina la Deducción por referencia a su fundamento. Que la conciencia trace el camino iniciado con la intuición y rematado con el reconocimiento conceptual precisa de algo que garantice su permanencia y unidad a lo largo de todo el proceso —he aquí lo que, en la edición A, recibe el nombre de *apercepción trascendental* (*transzendente Apperzeption*).

La presentación que se hace de esta noción crucial resulta más bien críptica y oscura. Fundamentalmente, Kant la caracteriza como una “conciencia pura o *a priori*” (*reine Bewusstsein*). En cualquier caso, la expresión *a priori* ofrece pistas relevantes para entender lo que se intenta designar. Hablar de una conciencia *a priori* es hablar de algo que no se da en la intuición, algo que nunca será un Fenómeno susceptible de brindar conocimiento sobre el mundo. Se trata, así pues, de algo meramente pensable. Pero no de algo pensable en el mismo sentido que cualquier otra de las ideas sin contenido empírico forjadas por la razón. Esta conciencia pura —anterior a todo lo empírico— debe ser pensada necesariamente como fundamento de la conciencia empírica y el conocimiento que ésta adquiere:

Esta condición originaria y trascendental no es otra que la *apercepción trascendental*. En virtud de nuestro estado, la conciencia del yo en la percepción interna es meramente empírica, siempre mudable, sin poder suministrar un yo fijo y permanente en medio de esa corriente de fenómenos internos. Dicha conciencia suele llamarse sentido interno o *apercepción empírica*. Lo que necesariamente tiene que ser representado como numéricamente idéntico no puede ser pensado como tal a través de los datos empíricos. Anteriormente a toda experiencia, ha de haber una condición que haga posible esa misma experiencia¹⁰

10 “Diese ursprüngliche und transzendente Bedingung ist nun keine andere, als die transzendente Apperzeption. Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei

[...] No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. (A 106-107; Kant, 2017, p.132)

Seguramente insatisfecho con la intrincada relación que lo empírico y lo trascendental mantienen en la primera edición de la *KrV* (Sommerlate, 2016), Kant rearticula la Deducción trascendental en 1787 des de un punto de vista más netamente trascendental, focalizándose a esclarecer que comporta de *iure* el conocer —sin poner tanto énfasis en las facultades subjetivas en las que el conocimiento se da *de facto*—. No en vano, Kant empieza la nueva Deducción precisamente por referencia a ese fundamento *a priori* con el que la Deducción de la edición A llegaba a su fin. A la pregunta sobre cómo es posible que los distintos actos de síntesis efectuados por un sujeto empírico se hallen conectados entre sí, Kant ofrece ahora una respuesta más precisa y lacónica —que permite entender mejor las nociones de apercepción trascendental y conciencia pura previamente elucidadas.

Lo único que se necesita para garantizar la unidad de las síntesis susodichas es que el pensamiento expresado por el juicio *Yo pienso* pueda acompañar a todas mis representaciones —esto es, que todas mis representaciones puedan ser pensadas como relativas a un único y mismo sujeto—. Kant insiste de nuevo en que la autoconciencia aquí mentada no es un acto de autopercepción empírica.

der inneren Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt, oder die empirische Apperzeption. Das was notwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muß eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht, und diese selbst möglich macht, welche eine solche transzendente Voraussetzung geltend machen soll [...]. Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist”.

No se trata de una acción del sentido interno por la que un individuo concreto se reconoce como siendo el mismo a lo largo del tiempo, sino de aquello que está a la base de todo acto concreto de la conciencia empírica. Hablamos, en conclusión, del sustrato último y fundamental en el que debemos pensar que los distintos actos del yo empírico se dan (B 129-135).

Sin extendernos más sobre los prolijos —y en ningún caso únicos— detalles de la Deducción en B, el contenido desgranado hasta aquí basta para el objetivo del presente artículo. Matizada la Deducción en A por remisión a su nueva reformulación en la edición B, disponemos ahora de una imagen suficientemente clara de lo que se requiere, según Kant, para que la diversidad de pensamientos que un individuo tiene *de facto* esté unificada y reviertan en conocimiento sobre el mundo. Tratemos de esquematizar el razonamiento kantiano conforme a lo expuesto hasta aquí:

1. En primer lugar, el sujeto empírico debe poder ser afectado por objetos externos —debe, pues, experimentar intuiciones empíricas con las que representarse aquello que se encuentra en el mundo.

2. Para aprehender el contenido de una intuición, es necesario que la imaginación la reproduzca y la ponga en relación con otras, individuando así el contenido de cada una de ellas y mostrando, consecuentemente, su especificidad.

3. Propiamente, aprehender lo dado en la intuición pasa por subsumir la diversidad de elementos que la conforman bajo conceptos del entendimiento, que permitan identificar y percibir siempre de la misma manera tal pluralidad de elementos sensibles.

4. En última instancia —y para que todo lo anterior suceda— es necesario que todos estos pasos estén interconectados: se requiere de un fundamento *a priori* que salvuarde la unidad de los actos conducentes al conocimiento (*a posteriori*). Este fundamento se corresponde con la conciencia pura, esto es, con el hecho de pensar que todas y cada una de la síntesis y representaciones involucradas se dan en un único y mismo sujeto.

Quedémonos sobre todo con dos grandes aspectos de la argumentación kantiana.

Por un lado, todo lo dicho pone de manifiesto que, *stricto sensu*, no es posible hablar de representaciones sin pensarlas como pertenecientes a un mismo sujeto pensante. Es cierto que, en cuanto tal, este sustrato o sujeto trascendental no es cognoscible —no se muestra empíricamente y, por ello, no es algo que podamos llegar a conocer—. Pero su importancia radica precisamente en ese crucial matiz: sin esa base pensable, ni las representaciones ni el conocimiento que de éstas pende serían posibles.

Por otro lado, queda claro también que lo que el yo empírico conoce no es la realidad en sí misma, sino el fruto de un elaborado proceso de composición realizado mediante sus facultades. A fin de cuentas, lo que se conoce es el Fenómeno resultante de la interacción entre sensibilidad, imaginación y entendimiento —siendo el fundamento último de estos Fenómenos, el llamado Noúmeno (*Noûmen*), algo constitutivamente ignoto e inaccesible—. Dilucidados estos dos aspectos del argumentario kantiano, me dispongo ahora a mostrar en qué medida ambos se hallan ya operativos en el *Phaedon* de Mendelssohn.

2. Mendelssohn: la facultad de pensar como fundamento del mundo y su representación

El *Phaedon*, publicado el 7 de mayo de 1767, está formado por tres diálogos de evidente impronta platónica en los que —tal y como ocurre en el *Fedón* de Platón— Sócrates dialoga con sus amigos más próximos durante las horas previas a su ejecución.

Por lo que respecta a la relación de la obra mendelssohniana con el modelo platónico, el propio Mendelssohn puntualiza en el prólogo que:

el diálogo de Platón que toma el nombre de *Fedón* está repleto de bellezas extraordinarias, dignas de ser usadas en defensa de la doctrina de la inmortalidad. Me serví pues de su arreglo, orden y elocuencia, y

sólo traté de adaptar las demostraciones metafísicas al gusto de nuestro tiempo¹¹. (JubA, 3.1: 8)

En líneas generales, el contenido del *Phaedon* mendelssohniano se despliega en cinco grandes argumentos: tres de los cuales están incluidos en el diálogo inicial, uno en el segundo y un último en el tercero. De algún modo, podría decirse que la modificación de los contenidos originales del *Fedón* platónico va en aumento a medida que la obra avanza.

En el primer diálogo —el más fiel de todos al referente platónico— Mendelssohn matiza relevantemente el argumentario de Platón mediante conceptos y tesis modernos, sobre todo leibnicianos y wolffianos. En el segundo y el tercero, en cambio, el contenido argumentativo del *Fedón* se ve modificado íntegramente, por lo que Sócrates se transforma definitivamente en un filósofo moderno¹².

Pasemos sin más demora al segundo de los diálogos para retomar el hilo de nuestro capítulo. En este punto de la obra, Mendelssohn nos presenta a Sócrates haciendo frente a las dudas de sus interlocutores con respecto a la inmortalidad del alma (*Seele*) argüida en el diálogo anterior. En base al hecho que el alma no puede verse anihilada —por implicar ello un tránsito del ser al no-ser su-

11 “Das Gespräch des griechischen Schriftstellers, das den Namen Phädon führet, hat eine Menge ungemeiner Schönheiten, die, zum Besten der Lehre von der Unsterblichkeit, genutzt zu werden verdienten. Ich habe mir die Einkleidung, Anordnung, und Beredsamkeit desselben zu Nutze gemacht, und nur die metaphysischen Beweisthümer nach dem Geschmacke unserer Zeiten einzurichten gesucht”.

12 No en vano, Mendelssohn reconoce que “si hubiera citado autores, habrían aparecido a menudo los nombres de Plotino, Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten, Reimarus y otros” (JubA 3.1, 9; “Wenn ich hätte Schriftsteller anführen mögen, so wären die Namen Plotinus, Cartes, Leibnitz, Wolf, Baumgarten, Reimarus u. a. Oft vorgekommen”).

En el artículo publicado dentro de la obra colectiva *Platón y platonismos* (Marín, 2023), me dediqué específicamente a rastrear la presencia de los elementos filosóficos modernos del primer diálogo del *Phaedon* con los que Mendelssohn modula el original platónico (Sales Vilalta, 2023). En cuanto a esta modulación de Platón mediante elementos filosóficos modernos, véase también Tomasoni (2011, p. 147-151). Por lo que respecta más en general a la gestación, contexto y significado del *Phaedon*, véase sobre todo Altmann (1982, pp. 84-108).

puestamente inaceptable a ojos de Dios—, Sócrates infería que las almas y su actividad representativa deben persistir eternamente.

Símas da inicio al segundo diálogo manifestando sus reparos y objetando que, mediante esta forma de argumentar, podrían defenderse cosas tan absurdas como que la armonía de una lira o la simetría de un edificio también han de persistir eternamente por ser imposible el tránsito del ser al no-ser, aún y cuando la lira y el edificio hayan dejado de existir como tales¹³. Esta observación lleva a Simías a preguntarse si el alma, a fin de cuentas, no sea algo si como una entidad subsidiaria del cuerpo —es decir, una propiedad que resulta del cuerpo y del modo específico en que sus partes están compuestas—. A la luz de tales críticas, Sócrates se dispone sin dilación a mostrar que el alma es una sustancia en sí misma (*für sich geschaffenes*), y en ningún caso el fruto de la composición de entidades corpóreas preexistentes (JubA 3.1, 81-88).

Un compuesto —observa Sócrates— se forma por unificación de diversas cosas que antes se hallaban separadas. Por la composición del susodicho compuesto, cosas otrora inconexas e independientes devienen partes (*Theile*) de un todo unitario (*Ganzes*). De entrada, estas partes constitutivas del compuesto quedan dispuestas de una determinada manera en el espacio y el tiempo, dando lugar a lo que Sócrates llama “orden” (*Ordnung*): así, la proporción que atribuimos a la fachada de un edificio o la armonía de los acordes que constituyen una melodía. Gracias al orden que surge de la

13 En el marco del último argumento contenido en el primer diálogo, Mendelssohn sostiene que los cuerpos tampoco son objeto de anihilación, sino de transformación. Según Sócrates, la muerte de un cuerpo se concreta cuando el compuesto corporal se desintegra y se divide en partes. La naturaleza continua de los cambios naturales provoca que “las partes desintegradas sigan existiendo, actuando, diluyéndose, juntándose y separándose, hasta que, a través de infinitas transiciones, devienen partes de otro compuesto” (“*die zerfallenen Theile fahren fort zu seyn, zu wirken, zu leichen, zusammen gesetzt und getrennt zu werden, bis sie durch unendliche Übergänge in Theile eines andern Zusammengesetzten verwandeln*”; JubA 3.1, 67). Por ser blanco de mutación sin cese, los cuerpos nunca “mueren” propiamente: cuando el cuerpo de un ser deja de tener vida propia, las partes y partículas que lo constituyen se dispersan, contactan con otras entidades materiales y, en última instancia, pasan a formar otro cuerpo con vida.

correlación entre partes, el compuesto puede a su vez verse dotado de un “poder emergente” (*erfolgte Kraft*), una nueva propiedad específica que resulta de la interactuación entre las partes del todo pero que, crucialmente, ni pertenece a ni se halla operativa en ninguna de éstas específicamente. Un reloj ilustra el hecho paradigmáticamente: el movimiento de sus diversas piezas permite al reloj el poder marcar las horas, siendo tal capacidad de indicar la hora una propiedad exclusiva del reloj —que no se da individualmente en ninguno de los engranajes que lo conforman. Por todo ello, Sócrates señala que:

no hay ningún poder que pueda emerger en el compuesto y que no encuentre su fundamento en las partes componentes [...]. [T]odo lo que no se deriva de los atributos y las partes componentes, como el orden, la simetría y demás, dependen única y solamente de la composición de las partes.¹⁴ (JubA 3.1, 91)

Sócrates procede seguidamente a considerar si este análisis es aplicable a la facultad de pensar, siendo el pensamiento algo incorpóreo y —por ello— tradicionalmente contrapuesto a todo lo compuesto y extenso. Si tal capacidad fuese el fruto de un compuesto debería —o bien resultar de la disposición de partes (como la proporción y simetría de la fachada), o ser un poder emergente propiciado por la actividad de las partes del compuesto (como el marcar la hora en el reloj)—. Ni lo uno ni lo otro es posible.

Lo primero queda descartado por una razón palmaria: la facultad de pensar no puede resultar de la disposición de cosas extensas en el espacio precisamente porque tales entidades sólo existen en tanto que percibidas por seres pensantes. La idea que Mendelssohn pone en boca de Sócrates es que todo aquello que llamamos compuesto es, en realidad, el producto de un ser pensante que:

14 “im Ganzen keine Wirksamkeit entstehen kann, wovon der Grund nicht in den Bestandtheilen anzutreffen, [...] Alles übrige, was aus den Eigenschaften der Elemente und Bestandtheile nicht fließt, wie die Ordnung, Symmetrie, u.s.w. einzig und allein in der Art der Zusammensetzung zu suchen sey”.

- (i) se representa una pluralidad de cosas externas;
- (ii) ordena esta diversidad de cosas externas que se le muestran en la representación;
- (iii) percibe finalmente un determinado objeto como resultado del proceso de ordenación y composición de los datos sensibles que ha efectuado.

Desde un punto de vista ontológico —Sócrates sostiene— es evidente que la causa no puede ser causada a su vez por aquello que es su efecto. Como causa de todo lo compuesto y sus propiedades, pues, la facultad de pensar ha de ser necesariamente anterior a su efecto (JubA 3.1, 91-94).

Previsiblemente, este mismo razonamiento también imposibilita que el pensar sea un poder emergente —tributario según sugería Símias, de las partes de un cuerpo—. De nuevo, aquello que categorizamos como poderes emergentes solo existe en cuanto concebido por un ser pensante. Retomando el ejemplo precedente del reloj: la atribución al reloj de la capacidad de marcar la hora —poder que emerge en virtud del modo en que interactúan sus piezas— es el fruto de la actividad de un ser pensante. En otras palabras, la propiedad de marcar la hora es algo que sólo existe en la mente de un ser pensante que:

- (i) percibe una pluralidad de elementos diversos;
- (ii) los determina como partes integrantes del reloj;
- (iii) razona y concibe la interrelación de tales partes como sirviendo al fin de que el ente compuesto (el reloj) posea una determinada capacidad (el poder marcar la hora).

Con ello se alcanza la misma conclusión que con la primera hipótesis: como causa de todo poder emergente, la facultad de pensar ha de ser necesariamente anterior al efecto que de ella deriva. Descartada también esta segunda opción, debe concluirse finalmente que la facultad de pensar no depende en ningún caso de nada compuesto ni corpóreo, pudiendo ser tan sólo una substancia en sí misma (JubA 3.1, 95-96).

Habiendo alcanzado esta relevante conclusión, Sócrates observa que la facultad de pensar se expresa y manifiesta de muchas y

diversas maneras: traza argumentos, produce conceptos, visualiza y reproduce imágenes, experimenta sensaciones, alberga deseos y aversiones. Aunque diferenciables, todos estos productos parecen estar íntimamente conectados entre sí. En principio, los anhelos que un individuo abriga parecen estar en relación con sus sensaciones pasadas. Asimismo, los conceptos universales que forja su entendimiento dependen de sensaciones e imágenes sobre las que poder llevar a cabo un ejercicio de abstracción.

La pregunta que emerge en este punto entronca directamente con la preocupación vehicular de la Deducción trascendental kantiana: ¿cómo es posible que todos estos actos estén efectivamente relacionados entre sí? La respuesta de Sócrates es verdaderamente digna de atención:

No podríamos recordar, reflexionar, comparar o pensar —ni siquiera podríamos ser nunca la misma persona que éramos hace sólo un instante— si nuestros conceptos estuviesen diseminados y no se encontraran unificados por algo que los mantenga efectivamente en conexión.

Es necesario, pues, que al menos supongamos una sustancia que unifique todos los conceptos de las partes constitutivas. [...] ¿Y qué nos impide llamar a esta sustancia *alma*?¹⁵ (JubA 3.1, 97. Énfasis mío)

Las últimas líneas del diálogo refuerzan el aire kantiano de la cita anterior. Por todo lo dicho, el alma —definida como la sustancia o sustrato de la capacidad de pensar— es ontológicamente prioritaria con respecto a todo lo corpóreo. Del argumento que Mendelssohn pone en boca de Sócrates debe inferirse, pues, que sólo puede accederse al mundo externo mediante el pensamiento. Dicho de otro modo: nuestra relación con el mundo externo se halla radicalmente

15 “Wir würden weder uns erinnern, noch überlegen, noch vergleichen, noch denken können, ja wir würden nicht einmal die Person seyn, die wir vor einem Augenblick gewesen, wenn unsere Begriffe unter vielen vertheilet und nicht irgend wo zusammen in ihrer genauesten Verbindung anzutreffen wären. Wir müssen also wenigstens eine Substanz annehmen, die alle Begriffe der Bestandtheile vereiniget. [...] Was hindert uns, diese Substanz Seele zu nennen?”.

mediada por la facultad de pensar porque, en verdad, todo lo que catalogamos como externo y perteneciente al mundo sólo existe *qua* objeto de representación de un ser pensante.

Estrictamente hablando, pues, el mundo que conocemos es primaria y fundamentalmente lo que aparece en la representación:

Sócrates: La extensión y el movimiento son representaciones que el ser pensante se hace de lo que se halla fuera de él [...] Podríamos tener las razones más fiables para estar seguros de que las cosas fuera de nosotros no son sino del modo en se muestran ante nosotros: aun así ¿no es siempre la representación misma primera, y la seguridad de que su objeto es real algo que le sigue después?

Símias: ¿Cómo es posible de otro modo, puesto que no podemos tener constancia de la existencia de cosas fuera de nosotros mismos excepto por sus impresiones?

Sócrates: En la serie de nuestra cognición, por lo tanto, el ser pensante es siempre primero, y el ser extenso viene después; constatamos en primer lugar que los conceptos (y, consecuentemente, un ser concipiente) son reales, y de ellos inferimos la existencia efectiva de lo corpóreo y sus propiedades¹⁶. (JubA 3.1, 98-99)

Bajo la luz arrojada por las palabras del Sócrates mendelssohniano, podemos decir con propiedad que los dos grandes elementos que se habían enfatizado en el análisis de la *Deducción kantiana* se hallan ya operativos en el *Phaedon*.

Por un lado, (I) Mendelssohn sostiene que la única forma de explicar que distintas representaciones estén relacionadas entre sí pasa por *suponer* que todas ellas se dan en un mismo sustrato unitario. Por

16 “Ausdehnung und Bewegung sind Vorstellungen des denkenden Wesens von dem, was außer ihm wirklich ist: [...] Wir mögen die zuverlässigsten Gründe haben, versichert zu seyn, daß die Dinge außer uns nicht anders sind, als sie uns ohne Hinderniß erscheinen: gehet nicht aber diesem ohngeachtet allezeit die Vorstellung selbst voran, und die Versicherung, daß ihr Gegenstand wirklich ist, folget nachher? – Wie ist es anders möglich, versetzte Simmias, da wir vom Daseyn der Dinge außer uns nicht anders, als durch ihre Eindrücke benachrichtiget werden können? – In der Reihe unserer Erkenntniß gehet also allezeit das denkende Wesen voran, und das ausgedehnte Wesen folget; wir erfahren zuerst, daß Begriffe, und folglich ein begreifendes Wesen, wirklich seyn, und von ihnen schließen wir auf das wirkliche Daseyn des Körpers und seine Eigenschaften”.

otro lado, (II) Mendelssohn también afirma que el mundo externo sólo se da en cuanto objeto de representación de un ser pensante.

A mi parecer, el primero de ambos puntos resulta especialmente clave para acabar de perfilar los matices de la conexión entre Mendelssohn y Kant. Para empezar, la dialéctica del razonamiento trazado por cada uno de ellos sigue un mismo esquema: a partir de la constatación de una multiplicidad de representaciones, se procede a una inferencia abductiva según la cual *suponer* (en Mendelssohn) o *pensar* (en Kant) un substrato unitario en el que estos pensamientos se den es la mejor manera de explicar su interconexión. Sin embargo, que ambos autores usen tales dos verbos distintos no es para nada trivial. En Mendelssohn, *suponer* (*annehmen*) el alma como substrato implica una cierta carga ontológica. Aunque no sea susceptible de percepción sensible, lo que se asume tiene algún tipo de existencia real, por cuanto recibe el nombre de *alma* y se concluye —en el tercer diálogo del *Phaedon*— que tiene una existencia eterna. *Pensar* (*denken*) el yo trascendental, en cambio, no conlleva para Kant ninguna afirmación sobre su existencia, sino que responde única y exclusivamente a una exigencia estructural del conocimiento.

Desde esta perspectiva —y aunque ambos filósofos coincidan en la necesidad de postular (abductivamente) un substrato unitario para garantizar la conexión entre las distintas representaciones subjetivas— la diferencia crucial radica en el estatuto epistemológico que se confiere a dicho postulado. En Mendelssohn, *suponer* un substrato equivale a admitir su existencia como fundamento real del pensamiento. En Kant, pensarlo solo implica reconocer su papel a efectos de garantizar la posibilidad del conocimiento.

Por consiguiente, la proximidad argumentativa entre ambos autores no ha de menoscabar la transformación conceptual que Kant lleva a cabo: lo que en Mendelssohn es una verdad metafísica se convierte, para Kant, específicamente en una condición necesaria para la posibilidad del conocimiento. Por todo ello, el mérito kantiano estriba en distinguir con claridad lo efectivamente cognoscible de lo meramente pensable —rechazando el estatus de

conocimiento para todo aquello que no sea objeto de experiencia sensible.

En cualquier caso, todo lo visto hasta aquí sugiere que el proyecto crítico de Kant —más que como mera “revolución copernicana”— debe ser tomado como el fruto de un juego intrincado de continuidades y rupturas con su contexto filosófico.

Enfatizar esta peculiar dialéctica entre continuidad y ruptura revela, interesantemente, que las obras de Kant no fueron en ningún caso frutos aislados, sino el resultado de un diálogo continuo y complejo con sus contemporáneos. Y la obra de Mendelssohn —al ilustrar en qué medida Kant retoma y modula grandes cuestiones de su tiempo— ofrece perspectivas que enriquecen y completan nuestra comprensión de la filosofía trascendental en su desarrollo histórico.

Conclusión

Llegados al término de nuestro recorrido, me gustaría poner punto final al capítulo haciendo justicia al título del volumen al que pertenece con unas reflexiones sobre la “contemporaneidad” del tema tratado.

En primer lugar, no cabe duda de que el objeto de la Deducción kantiana y del argumento mendelssohniano —a saber, la naturaleza del yo y su relación con el mundo externo— constituye un problema filosófico de primer orden. El reflexionar sobre las contribuciones que pensadores del pasado hicieron al respecto es, a mi parecer, un gesto crucial para poder pensar el asunto desde el presente con mayor propiedad.

Reconstruir tesis y argumentos pasados nos da pistas cruciales sobre cómo ha sido abordada la cuestión hasta la fecha y, por consiguiente, nos ilumina sobre qué estrategias pueden resultar fructíferas —y cuáles otras llevan más bien a insolubles aporías—. En términos generales, así pues, el historiador de la filosofía tiene siempre mucho que aportar a su presente: sin un buen conocimiento de lo que otros han pensado, la investigación contemporá-

nea adolecería de un olvido que no podría sino minar su capacidad por proveer respuestas satisfactorias.

Pero la contemporaneidad y necesidad de la labor histórica entraña todavía una dimensión más profunda. Mirar atrás desde hoy —revisar contemporáneamente el legado de la filosofía mediante las coordenadas que nos ofrece el presente— contribuye inestimablemente a enriquecer nuestras percepciones sobre la filosofía y su historia.

Situar a Kant en su contexto es, pues, un ejercicio indispensable. La sombra de Kant ha eclipsado a toda una serie de pensadores que, lejos de ser meramente corregidos por su llamada revolución copernicana, tuvieron una capital importancia para el desarrollo de su pensamiento. Sólo siendo capaces de generar nuevos relatos sobre el universo filosófico de Kant podremos adquirir una comprensión mucho más matizada del período —una que sirva para hacer justicia a aquellos autores malinterpretados u olvidados por el vigor del relato sobre la relevancia histórica del pensamiento kantiano que Kant y sus más celosos seguidores han canonizado.

Cabe, a este respecto, tomar en consideración las sugestivas palabras de Richard Rorty a tenor de la filosofía y su historia:

New accounts of intellectual history interact with contemporary developments to readjust continually the list of ‘philosophers’, and eventually these readjustments produce new canons of great dead philosophers. Like the history of anything else, history of philosophy is written by the victors. Victors get to choose their ancestors, in the sense that they decide which among their all too various ancestors to mention, write biographies of, and commend to their descendants. (Rorty, 1984, p.70)

Siguiendo la arenga rortyana, debemos ser capaces de ampliar nuestros horizontes más allá de los que han devenido “campeones” del canon filosófico, y entender que los pensadores menormente reconocidos tienen un interés intrínseco. Mendelssohn no inventó la llamada filosofía trascendental, ni articuló una distinción clara entre el pensar y el conocer, ni hizo —obviamente— otros tantos

que fueron méritos de Kant. Su pensamiento parte de motivaciones distintas, y resulta en una serie de productos genuinos que vale la pena estudiar *per se*.

Y he aquí, divertidamente, la parte más sorprendente del asunto: operando con el objetivo de dar valor propio a pensadores menos considerados, acabamos por descubrir —a su vez—que, sin hablar ni de Fenómenos, ni de Númenos, ni de conocer, ni de pensar, Mendelssohn trató aspectos indiscutiblemente fundamentales para la filosofía kantiana en términos muy afines al mismo Kant.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias:

- Kant, I. (1911a). *Kants gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, Bd. 3). De Gruyter. [KrV A]
- . (1911b). *Kants gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, Bd. 4). De Gruyter. [KrV B]
- . (2017). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Gredos.
- Mendelssohn, M. (1972). *Gesammelte Schriften* (Jubiläumsausgabe, Bd. 3.1). Frommann-Holzboog. [Phaedon]
- Wolff, C. (1965). *Gesammelte Werke (I. Abt., Bd. 1). Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*. Olms.

Fuentes secundarias:

- Altmann, A. (1982). *Die trostvolle Aufklärung: Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*. Frommann-Holzboog.
- Ameriks, K. (1978). Kant's transcendental deduction as a regressive argument. *Kant-Studien*, 69, 273–285.
- . (1982). *Kant's theory of mind*. Oxford University Press.
- Förster, E. (Ed.). (1989). *Kant's transcendental deductions*. Stanford University Press.
- Grier, M. (2001). *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge University Press.
- Kitcher, P. (1990). *Kant's transcendental psychology*. Oxford University Press.

- Lawryne, A. (2021). *Kant's transcendental deduction: A cosmology of experience*. Oxford University Press.
- Marín, A. (Ed.). (2023). *Platón y platonismos*. Herder.
- Motta, G., & Schulting, D. (Eds.). (2019). *Kants transzendente Deduktion der Kategorien: Neue Interpretationen / Kant's transcendental deduction of the categories: New interpretations*. De Gruyter.
- Pardey, U. (1999). Über Kants Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. *Kant-Studien*, 90(3), 257–284.
- Rorty, R. (1984). The historiography of philosophy: Four genres. In R. Rorty, J. B. Schneewind, & Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in history: Essays in the historiography of philosophy* (pp. 49–76). Cambridge University Press.
- Rumore, P. (2007). *L'ordine delle idee: La genesi del concetto di "rappresentazione" in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747–1787)*. Le Lettere.
- Sales Vilalta, G. (2022). *L'estudi de l'ànima humana a l'Alemanya del segle XVI-II: Wolff, Mendelssohn i Kant* [Tesis doctoral, Universitat de Barcelona]. Repositorio de la Universitat de Barcelona. <https://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/191762>
- . (2023). El *Phaedon* (1767) de Moses Mendelssohn. Hacer de Sócrates un filósofo del siglo XVIII. En A. Marín (Ed.), *Platón y platonismos* (pp. xx–xx). Herder. (Reemplaza “xx–xx” por las páginas si están disponibles.)
- Sommerlatte, C. (2016). Empirical cognition in the transcendental deduction: Kant's starting point and his Humean problem. *Kantian Review*, 21(3), 437–463.
- Theis, R. (1985). The transcendental illusion in Kant's *Critique of Pure Reason*. *Kant-Studien*, 76(2), 119–137.
- Tommasoni, F. (2011). Mendelssohn's concept of the human soul in comparison with those of Georg Friedrich Meier and Kant. In R. Munk (Ed.), *Moses Mendelssohn's metaphysics and aesthetics* (pp. 131–157). Springer.
- Tuschling, B. (Ed.). (1984). *Probleme der Kritik der reinen Vernunft*. De Gruyter.

CAPÍTULO VI

EL KANT DE FOUCAULT. LA APRECIACIÓN DEL POTENCIAL CRÍTICO DE LA ANTROPOLOGÍA KANTIANA EN LA INTRODUCCIÓN DE FOUCAULT

Mònica Carbó Ribugent¹

Departamento de Pedagogía, Universitat de Girona

RESUMEN

En 1797 salió a la luz la publicación autorizada por Kant de un resumen de apuntes de las lecciones sobre Antropología que el filósofo había impartido desde 1772. El texto, sin embargo, no gozó de gran aceptación entre el público lector que había dado muestras de gran interés por el contenido de dichas lecciones; y quedó relegado a un segundo plano y juzgado en general como un mero repositorio

¹ Mònica Carbó Ribugent (1969) se licenció en Filosofía en la Universidad de Barcelona en 1992 y se doctoró en la Universitat de Girona en 2005 con una tesis sobre la influencia de la Crítica del Juicio de Kant en Hölderlin y Coleridge. Actualmente es profesora asociada de Filosofía en la Universitat de Girona y es miembro del Grupo de Estudios sobre Filosofía Clásica Alemana de la Sección de Filosofía del Institut d'Estudis Catalans.

de observaciones ingeniosas sobre la condición humana. El carácter algo desconcertante de su contenido, así como la dificultad de su inserción en el pensamiento crítico de Kant, se relativizó a partir de la inclusión 1997 en la edición crítica el legado completo de apuntes de lecciones. Desde entonces contamos con una revisión intensa de dichos materiales que ha permitido contextualizar con eficacia y rigor el sentido de la antropología kantiana. Las múltiples perspectivas reactualizan también el interés de los materiales para esclarecer la evolución del propio pensamiento crítico. Con anterioridad al mencionado ejercicio de contextualización, Foucault profundizó en el sentido aparentemente enigmático de la versión publicada de la *Antropología en sentido pragmático* en una larga introducción para incluir en su traducción del texto al francés en 1964. Abordaremos el comentario de Foucault para señalar su singularidad y su interés como lectura contemporánea del proyecto kantiano, rescatando su vigencia, así como la compatibilidad de una tal interpretación en el contexto de revisión del significado filosófico de la antropología kantiana desde otras perspectivas hermenéuticas.

Palabras clave: antropología, Foucault, Kant.

ABSTRACT

In 1797 a publication of a summary of notes on the lectures on anthropology that Kant had given since 1772 came to light under his supervision. The text, however, was not widely accepted by the reading public, which had shown great interest in the content of these lessons; and was undervalued and generally judged as a mere repository of witty observations about the human condition. The somewhat disconcerting nature of its content, as well as the difficulty of its insertion into Kant's critical thought, was relativized after the inclusion in the 1997 critical edition of the complete legacy of the lecture's notes. Since then, an intense review of these materials has taken place which has allowed a more accurate assessment of the meaning of Kantian anthropology. The multiple interpretative perspectives have also highlighted the interest of the materials in clarifying the evolution of critical philosophy itself. Prior to the

contextualization exercise, Foucault delved into the apparently enigmatic meaning of the published version of *Anthropology in the Pragmatic Sense* in a long introduction which was meant to foreword his French translation of the text in 1964. We address Foucault's commentary to point out its singularity and its interest as a contemporary reading of the Kantian project, rescuing its validity, as well the compatibility of such an interpretation in the context of reviewing the philosophical meaning of Kantian anthropology from other hermeneutical perspectives.

Keywords: anthropology, Foucault, Kant.

INTRODUCCIÓN

El *Neues deutsches Merkur* (Nuevo Mercurio Alemán) de 1797 menciona una noticia que le es transmitida desde Königsberg:

Kant publica este año su *Antropología*. Hasta entonces la había guardado para sí, porque entre sus conferencias era la única que sus estudiantes frecuentaban. Ahora no da más cursos, y ya ningún escrúpulo le impide entregar este texto al público.

Sin duda, Kant dejó que su programa siguiera figurando aún en la lista de cursos del semestre de verano de 1797. Pero en público — aunque no de manera oficial —, había declarado que “en razón de su avanzada edad, ya no quería seguir dando conferencias en la Universidad”. Con el curso ya definitivamente interrumpido, por fin Kant se decidió a hacer imprimir el texto (Foucault, 2008, p.11)².

2 En este capítulo las referencias a la *Introducción a la Antropología*, de Foucault, se citan siguiendo la edición original de la editorial Vrin de 2008, sin embargo, utilizamos la traducción de Ariel Dilon al castellano en: Foucault, M. (2009) *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI Editores:

Bajo el título *Anthropologie im Pragmatischer Hinsicht*, Kant añadió a su lista de obras publicadas un libro que prácticamente transcribe los contenidos de las lecciones que había estado impartiendo sobre Antropología en la Universidad Albertina de Königsberg por un periodo de más de veintitrés años (Wilson, 2006, p.7). La nota de prensa a la que alude Foucault es un indicio claro de la popularidad del autor, pero también de la expectación que las lecciones de antropología habían despertado entre su público lector. De hecho, el interés en las lecciones —constatable a partir de la afluencia de una media de unos cuarenta estudiantes por semestre y frecuentadas incluso por algunos colegas de Kant— había excedido el ámbito de influencia de la universidad (Wilson, 2006, p.7).

Ya desde finales de los años 1770, un círculo importante de intelectuales seguía sus opiniones sobre la materia y, a finales de los 1780, las copias de apuntes de los alumnos eran codiciadas por varios seguidores de la filosofía crítica (Kain y Jacobs, 2003, p.4).

Kant era consciente del éxito de las conferencias —si juzgamos a partir de sus propias declaraciones respecto a los buenos resultados pedagógicos obtenidos gracias al uso de recursos docentes motivadores—. Fundamentalmente, los recursos consistían en escoger ejemplos y observaciones provenientes de la vida cotidiana, que permitían a los asistentes establecer comparaciones con sus experiencias personales³. No es extraño, pues, que tras una dedicación intensiva a los cursos de Antropología, el filósofo aceptara la propuesta de publicación de unos contenidos validados por la muy favorable acogida de público.

Sorprendentemente, sin embargo, desde su publicación en 1798 la *Antropología en sentido pragmático* permaneció en un segundo plano —generalmente ignorada, en ocasiones juzgada como una recopilación peculiar de observaciones más o menos inge-

3 Así leemos, en nuestra propia traducción al castellano del original, en una carta a Herz: “Me adhiero con tanta firmeza a las observaciones de (nuestra) vida ordinaria, que mis oyentes nunca tienen una ocupación árida, sino más bien entretenida, a través de la oportunidad que tienen de comparar constantemente su experiencia habitual con mis observaciones” (Br. an Herz, final de 1773, AA 10, 145).

niosas sobre cuestiones vagamente relacionadas con la condición humana—. El mismo Goethe fue escéptico a la hora de juzgar la calidad del libro, y Schleiermacher se refiere a él en una reseña de 1799 como “recopilación de trivialidades” (Cohen, 2014, p.2).

El contraste evidente entre el entusiasmo inicial y el desencanto posterior a la publicación de la *Antropología* sólo puede comprenderse poniendo el foco en la peculiar relación historiográfica entre la versión publicada en 1798 —con la autorización de Kant— y los abundantes materiales conservados en forma de apuntes redactados por alumnos de las lecciones de Antropología, accesibles gracias a la incorporación de los *Apuntes de lecciones* a la edición crítica del corpus kantiano desde 1997.

Sin duda, la posibilidad de investigar con detalle el fondo documental de la intensa actividad docente de Kant en materia de Antropología ha permitido contextualizar mejor el posible sentido —algo desconcertante y sorprendente— de la *Antropología en sentido pragmático* publicada. Cuando menos, el acceso a la gran cantidad de materiales docentes kantianos en forma de apuntes permite establecer una premisa: no se pueden desvincular las ideas antropológicas de Kant de su origen en la praxis docente de una disciplina universitaria que, además, era extracurricular: “Las lecciones de Kant fueron acientíficas desde siempre, y también extracurriculares, es decir, no formaban parte de los estudios de Filosofía requeridos por la Universidad Albertina” (Pozzo, 2001, p. 416). Pero dicha condición no parece haber persuadido a Kant del carácter secundario que algunos comentadores han atribuido a las lecciones (Cohen, 2014, p.2).

Más bien, lo que descubrimos tanto en el texto publicado como en la generosa reserva de versiones de apuntes son constantes observaciones metadisciplinarias por parte de Kant —observaciones que ponen de manifiesto su preocupación no sólo por acotar con precisión esta nueva disciplina, que según él mismo nos informa, no ha sido anteriormente impartida en ninguna universidad (Pozzo, 2001, p. 416), sino para conferirle dignidad académica y, especialmente, valor pedagógico.

El carácter novedoso de la disciplina Antropología parece obligar a Kant a un ejercicio constante de justificación y de concreción —tanto de sus contenidos como de sus objetivos—, lo cual nos proporciona información sobre la diferenciación necesaria del planteamiento kantiano en relación con otros enfoques contemporáneos de la materia y también respecto de otras disciplinas.

Y es justamente en estas consideraciones kantianas sobre el carácter y el objetivo de la materia donde el lector puede empezar a orientarse para una comprensión razonable de su contenido y su sentido. Quizás ésta sea la explicación más plausible del cambio de orientación testimoniado en la literatura secundaria y de los estudios kantianos en las recientes décadas en torno a la consideración del valor o el estatus de la Antropología dentro del corpus del autor:

Desde la publicación de las Lecciones de Antropología en la edición de la Academia Alemana de las obras completas de Kant (1997) [...] esta situación ha empezado a cambiar. Desde entonces, los estudios se han multiplicado [...] esta oleada de atención entre los estudiosos de Kant ha establecido finalmente las *Lecciones de Antropología* como dignas de estudio por derecho propio. (Cohen, 2014, pp. 2-3)⁴

Las lecciones —impartidas durante los semestres de invierno universitarios entre los años 1772-1773 y 1795-1796— constituyen no sólo el registro de los cursos que Kant impartió con más frecuencia, sino uno de los pocos textos disponibles de la llamada *década silenciosa* (1771-1781), durante la cual el autor prepara su obra crítica. Por esta razón han despertado un interés creciente entre los estudiosos de Kant como material que —más allá de ofrecer elementos para una buena interpretación de la antropología kantiana— puede contribuir a una mejor comprensión de los detalles en la evolución de su pensamiento crítico.

El propio título de la versión de las lecciones publicada con la supervisión de Kant contiene la primera advertencia sobre la pers-

4 En este capítulo todas las citas literales extraídas de la literatura secundaria aparecerán en nuestra propia traducción al castellano.

pectiva bajo la cual la Antropología debe ser leída. El punto de vista *pragmático* debe orientar esta indagación sobre lo humano a la que parece invitarnos la disciplina —reiteradamente ensayada, experimentada y explorada por el autor en sus clases en la universidad—. Consecuentemente, el carácter pragmático ha sido una cuestión nuclear en la interpretación de los materiales kantianos por parte de la literatura secundaria, y por eso mismo no exenta de discusión y desacuerdos. Estas divergencias responden, a menudo, a algunos titubeos o vacilaciones del propio Kant a la hora de definir en qué consiste tal carácter. En general, parece haber un consenso en aceptar como pauta la identificación entre pragmático y aplicado, que satisface una de las exigencias impuestas por Kant a la disciplina como *conocimiento mundano*⁵.

Otra cuestión controvertida —desde la inclusión de la versión publicada de 1798 en la obra completa— ha sido la de la relación de esta nueva disciplina con otras impartidas simultáneamente por Kant. En un fragmento de la carta a Herz, el autor vincula la Antropología con las lecciones de *Geografía física*, a cargo de Kant desde muchos años atrás y que, a partir de 1772, pasarían a constituir la oferta complementaria a la *Antropología* para los semestres de verano.

La conexión entre ambas disciplinas radica en el descubrimiento de Kant sobre las posibilidades pragmáticas de la enseñanza de la Geografía Física desde un punto de vista cosmopolita. Ya desde el curso 1765-1766, Kant presenta esta peculiar perspectiva como un conocimiento del mundo propio del viajero, advirtiendo así que el conocimiento del mundo —como conocimiento de la tierra— debía completarse con conocimientos del orden humano, moral y

5 Así explica Kant a Herz el planteamiento de sus lecciones en la carta de finales de 1773: “En este invierno estoy impartiendo por segunda vez un *collegium privatum* sobre antropología, que ahora me propongo convertir en una disciplina académica ordinaria. [...] Entretanto trabajo gustosamente en la doctrina basada en observaciones sobre el desarrollo de la destreza, la prudencia e incluso la sabiduría, destinada a la juventud académica, la cual, junto a la geografía física, se diferencia de todas las otras enseñanzas y podría llamarse conocimiento mundano.” (Br. an Herz, final de 1773, AA 10, 145s.). Citado en: (Sánchez, 2015, p. 21).

político de los diferentes habitantes de la tierra. Este énfasis en esta dimensión cosmopolita surgida en el contexto de la Geografía física explicaría la posterior incorporación de una nueva materia —la Antropología— que serviría mejor el propósito kantiano de ofrecer una formación de la competencia mundana de sus estudiantes:

Kant lleva apenas diez años enseñando, pero su experiencia con los estudiantes se ha desarrollado y ve fallas en el sistema académico. A los estudiantes se les enseñan principalmente ideas, pero no a pensar. Esto es especialmente peligroso para aquellos que retornaran a la vida ordinaria, ya que sus conocimientos resultarán inútiles, si no han aprendido a aplicarlos. (Wilson, 2006, p.13)

El presunto origen de la Antropología kantiana en las lecciones de Geografía física fue contrastado por la interpretación alternativa, centrada en su vinculación más esencial con la Psicología empírica. En sus lecciones, Kant utilizaba como texto base la sección de *Psychologia* de la *Metafísica* de Baumgarten, y el recurso a algunos de sus conceptos clave es constatable incluso en su filosofía crítica.

Esto condujo a ciertos intérpretes a considerar que la Antropología no era más que una evolución o desarrollo de temas de la Psicología empírica. Con motivo de la inclusión de la versión publicada de 1798 en la edición crítica, Dilthey y Adickes intercambiaron puntos de vista sobre la ubicación sistemática que debía tener el texto dentro de las obras completas. La Antropología y la Geografía física aparecieron finalmente en dos volúmenes separados, aunque parece que Dilthey logró convencer a Adickes de la conexión natural entre ambas (Wilson, 2020, p.17).

Este es un debate que se ha prolongado hasta la actualidad. Sin embargo, más que establecer un origen único, la discusión permite valorar el grado de influencia que disciplinas ya trabajadas por Kant habrían tenido en la decisión de crear una nueva disciplina específica que satisficiera mejor sus propósitos pedagógicos. Así como en la carta a Herz se expresaba el carácter complementario entre Antropología y Geografía física, otra reflexión nos aclara la relación que Kant establecía entre Psicología y Antropología:

La antropología pragmática no debe ser psicología, que tendría el objeto de indagar si el ser humano tiene un alma, o si un principio pensante o sensitivo en nosotros no procede (del cuerpo); tampoco [debe ser] psicología médica: para explicar la memoria a partir del cerebro, sino que [debe ser] conocimiento del ser humano). (*Ref* 1502a, ω1, AA 15, 800s.).

(Aquí investigamos al ser humano no en relación con lo que sea de forma natural, sino para saber lo que éste puede hacer por sí y como pueda [éste] ser empleado). (*Ref* 1482, σ2? (ρ3?), AA 15, 659s.)⁶.

Más allá del interés historiográfico sobre el origen de esta nueva disciplina, conviene considerar el testimonio del propio Kant —registrado en el legado de *Apuntes* y *Reflexiones*— sobre el elemento que constituye su rasgo diferencial. En este sentido, el diagnóstico de Alix Cohen parece bastante razonable:

Tan pronto como el hombre es entendido en términos de lo que hace de sí mismo en lugar de en términos de lo que es, surgen dos cuestiones cruciales: ¿cuál es el propósito de su creación? ¿Y cómo puede llegar a este destino? Mi opinión es que mientras que la primera pregunta es respondida por la Ética y una Doctrina de la prudencia, la segunda pregunta es respondida por la Antropología. (Cohen, 2008, p. 506)

En su artículo, Cohen sostiene que Kant puede responder por la condición humana desde el momento en que esta deja de aspirar a la definición esencial del hombre, y se dirige más bien a definirlo a partir de su acción como ser terrestre. De este modo, la Antropología es pragmática en tres sentidos fundamentales:

1. su objeto —la acción humana— es pragmático;
2. el método —en tanto que implica interacción más que observación— es también pragmático; y

6 Citado en: (Sánchez, 2015, p. 21). En adelante, las citas de fragmentos de las *Lecciones de Antropología*, así como de las *Reflexiones* de Kant traducidas al castellano que aparezcan en el texto se extraen de las citadas en esta edición.

3. es pragmática porque no es meramente descriptiva sino también prescriptiva. (Cohen, 2008, p.507).

Pero la cita kantiana deja entrever, al mismo tiempo, una correspondencia difícil de obviar entre la Antropología y la filosofía práctica. Efectivamente, si tomamos en serio su carácter pragmático, surge la sospecha de que esta investigación empírica del ser humano —en tanto que agente— persigue el objetivo de extraer consecuencias prescriptivas sobre la propia acción. ¿Dónde residiría, si no, su valor pedagógico? Tal operación implicaría entonces hacer depender la razón práctica y los principios de la acción moral de una determinación teórica empíricamente condicionada.

Lo que le interesa a la Antropología, sin embargo, no es tanto la corrección en la observación de la conducta social humana —es decir, su correspondencia con el fenómeno—, sino más bien su utilidad con independencia de cuáles sean las causas últimas de esta conducta:

No aduciremos más causas para las reglas de nuestra Antropología que las que puedan ser observadas por cualquiera, sin contemplar la teoría sobre [estas reglas]. Buscaremos las reglas en las múltiples experiencias que observamos en los seres humanos, sin preguntarnos por sus causas. (*V-Menschenkunde*, AA 25, 86s)

Esta nueva perspectiva de un conocimiento pragmático de la naturaleza humana es la que Kant quiere subrayar como innovadora, al diferenciar la Antropología tanto de anteriores enfoques psicológicos (como el de Baumgarten) y también de los enfoques especulativos (como el de Platner):

No debe ser una antropología teórica, que sólo plantea cuestiones y que en sí sólo contiene investigaciones psicológicas (*V-Menschenkunde*, AA 25, 1236). [...] En la antropología escolástica investigo las causas de la naturaleza humana. En la [antropología] pragmática considero meramente la naturaleza, e intento aplicarla. La antropología se denomina pragmática cuando no sirve a la erudición, sino a la prudencia. (*V-Menschenkunde*, AA 25, 1210s)

En cualquier caso, es innegable que la expresión recurrente —que descubrimos en los materiales disponibles— del empeño kantiano por señalar la especificidad de su *Antropología* invita a los intérpretes a una reflexión de mayor alcance sobre el encaje entre esta disciplina y las conclusiones presentadas en su filosofía crítica.

En gran medida, el grueso de las aportaciones que, en las recientes décadas, han articulado la discusión hermenéutica de la Antropología kantiana lo constituyen estudios que asumen este reto interpretativo. Al respecto, debe recordarse que la versión autorizada para publicar aparece en 1798 —ocho años después de la publicación de la *Crítica del Juicio*, cuando la obra crítica ya estaba concluida—, pero también que desde 1997 los expertos disponían de registros de apuntes de unas lecciones inauguradas en 1772, es decir, con anterioridad a la publicación de la *Crítica de la Razón Pura*. La cronología de la ocupación kantiana con la Antropología plantea de forma acuciante la cuestión general de su relación con la filosofía crítica. Todo parece indicar una clara exterioridad de la Antropología respecto a la filosofía teórica —pero no resulta igual de plausible su desvinculación respecto de la filosofía práctica.

Sánchez Rodríguez (2015) sostiene que, si bien podría parecer que Kant se interesa en sus lecciones de Antropología por una perspectiva moral distinta de la ética del deber —al abordar las condiciones de posibilidad de la acción basadas en la sensibilidad de la naturaleza humana y explorar su utilidad para el aprendizaje de destrezas “civilizatorias” aparentemente muy alejadas del rigorismo ético—, sin embargo, la división defendida por Kant entre *destreza física*, *prudencia pragmática* y *sabiduría moral* pone de manifiesto que la Antropología pragmática, como ciencia de la prudencia, estaría al servicio de una sabiduría moral. Sus fundamentos, no obstante, no deben buscarse en las lecciones de Antropología, sino en sus escritos morales (Sánchez Rodríguez, 2015, p. XXIV).

Prueba de lo que acabamos de sugerir acerca de la evidente conexión entre la Antropología y la filosofía práctica de Kant podría ser el hecho de que, en el monográfico *Essays on Kant's Anthropology* —publicado por Cambridge University Press a cargo de B. Jacobs

y P. Kain en 2003—, los editores clasificaron las contribuciones al volumen en dos grandes grupos: el de las que abordan cuestiones historiográficas y el de las que exploran cuestiones más filosóficas.

En este segundo grupo encontramos estudios que asumen la tarea de considerar hasta qué punto el conocimiento exhaustivo de la totalidad de materiales docentes de Kant en materia antropológica obliga a una nueva interpretación de aspectos centrales de su filosofía. Entre ellos, la gran mayoría se ocupan precisamente del problema del encaje de la Antropología con la filosofía práctica.

En esta línea, Faldutto y Klemme (2015) afirman que es innegable que la Antropología viene, cuando menos, autorizada por la filosofía práctica de Kant, en tanto implementación de la tarea más ambiciosa de su filosofía: la vinculación entre la exigencia de universalidad y autonomía moral, a través de las indicaciones pragmáticas del comportamiento autónomo en el ámbito de la inmanencia. Aunque —precisan— “esto no signifique que la Antropología por sí sola sea suficiente para la comprensión de todas las investigaciones filosóficas de Kant” (Faldutto y Klemme, 2015, p. 28). No obstante, para comprender cuál es el lugar peculiar que ocupa la Antropología hay que tener en cuenta que esta, a pesar de no estar al servicio de la metafísica no puede tampoco eludirla u obviarla. A la legítima pregunta —sugerida ya en el contexto de las obras morales— de si hacía falta una Antropología para llegar a esta conclusión, los autores matizan: “Lo que en otros escritos se presenta como una esperanza, es decir, la suposición de una continua progresión para el bien de la especie humana es en la Antropología el resultado del análisis observacional del ser humano” (Faldutto y Klemme, 2015, p. 31).

Esta lectura incorpora en la discusión la consideración del punto de vista de especie (*Menschengattung*) para una correcta comprensión del sentido de la Antropología kantiana. Por ello, los autores proponen interpretarla en sintonía con los escritos sobre filosofía de la historia de la década 1790 —siguiendo a aquellos intérpretes que apuestan por la verosimilitud de un encaje no problemático de las reflexiones antropológicas en el proyecto críti-

co—. Una tal interpretación, sin embargo, requiere aclarar la polisemia implícita en la pregunta que Kant propone como nuclear de la Antropología: *¿Qué es el hombre?* Es decir, es necesario distinguir y comprender la relación entre los conceptos *hombre* (*Mensch*), *humanidad* (*Menscheit*) y *especie humana* (*Menschengattung*) los cuales podrían llevar a confusión en una lectura descuidada.

Así, la distancia entre el ser humano como individuo y su auténtica —léase: moral— condición humana se reduciría en la conciliación siempre en curso, siempre pendiente, de ambas en el género. Esta fórmula ya había sido apuntada en el texto *Ideas sobre la historia en sentido cosmopolita*, pero mucho más desarrollada en la *Antropología* (Vázquez, 2011, p. 83). La indicación de que la determinación del carácter humano del hombre —en la especie— es una meta que está siempre pendiente de alcanzar, permite entender que la investigación antropológica que se sustenta en una concepción teleológica, conquistada precisamente en el momento de conclusión de la filosofía crítica en que Kant autorizó su publicación.

Kant insiste en observar que la pregunta por la condición humana no puede obtener una respuesta en la Psicología, porque dicha condición no se limita a lo que la naturaleza hace del hombre, sino que remite a lo que el hombre hace de la naturaleza. Y esta acción humana no es exclusivamente fenoménica —pues reposa también en la dimensión nouménica del ser humano—, como ya lo han establecido los escritos morales. El tema de la Antropología es, más bien, la concreción inmanente y mundana del desarrollo de esta condición. Su método no puede limitarse a una mera observación del comportamiento social-histórico de los seres humanos, porque este comportamiento no es propiamente un fenómeno.

Hay que concluir, pues, que la interpretación del asunto antropológico ofrece variedad de enfoques y matices que —aunque en ocasiones incompatibles entre sí— dan testimonio del interés genuino por una mejor comprensión del sentido de esta disciplina en el seno del proyecto filosófico kantiano. Para dicho objetivo, tal vez sea conveniente tener en cuenta el estudio crítico más exhaustivo llevado a cabo sobre la totalidad de materiales que constituyen

el legado de la Antropología kantiana, a cargo de Reinhard Brandt y Werner Stark. Este se encuentra disponible como introducción al volumen XXV de la *Akademie Ausgabe*.

Allí se ofrecen conclusiones importantes que acaso permitan establecer algunas seguridades. Para empezar, los autores sostienen que la *Antropología*, en su versión publicada, nunca generó un conflicto entre partidarios y detractores porque no presenta una teoría que pueda oponerse a otra —pues no es más que un libro de no ficción que pretende informar—. Asimismo, asegura que, a pesar de la variabilidad de enfoques que pueden rastrearse en los apuntes conservados a lo largo de un periodo de casi 20 años, subsiste una vaga unidad desde el principio —cuando comienza con la conciencia del ego— hasta el final en que se introduce la consideración del punto de vista de la humanidad.

De modo que, para comprender el tema de la *Antropología*, de poco sirve atender a la división de la versión publicada en una *Didáctica* y una *Característica*. Más bien, hay que distinguir en ella tres esferas de interés acerca de lo humano (fenoménica, pragmática y moral-teleológica): a saber, una inspección fenoménica de acciones y reacciones entorno a motivos psicológicos, junto a una consideración de dicha información orientada hacia la prescripción para las relaciones sociales —es decir una pragmática—, y finalmente un examen de la perspectiva de especie humana como conjunto.

Aunque la especie, en su conjunto, no es un sujeto humano que pueda hallarse en mis acciones pragmáticas en el mundo, sin embargo, forma parte de la autoimagen moral del hombre el saberse en armonía con la determinación racional de la especie humana. Por lo que —según los autores—, el resumen de la *Antropología pragmática* respecto del destino del hombre conduce al objetivo del agente que trasciende lo puramente pragmático: “hacerse digno de la humanidad” (Brandt y Stark, 1997, pp. vii-clii).

En la introducción que precede la publicación definitiva de la ingente reserva de textos que documentan la dedicación de Kant a la Antropología, se añade que dicha disciplina no puede confundirse con la *Antropología práctica* — la cual Kant propone como disci-

plina complementaria a la filosofía moral, por ejemplo, en los *Fundamentos de la metafísica de la moral*—. Tampoco puede hallarse en los materiales ninguna indicación acerca de una *Antropología trascendental*, del mismo modo que, en general, la Antropología impartida por Kant en sus lecciones nunca fue planteada como un intento de responder a la pregunta por la esencia del hombre (Brandt y Stark, 1997, pp. vii-clii).

1. La temprana ocupación de Foucault con la Antropología kantiana

Con mucha anterioridad a la inclusión —en la edición crítica— de los numerosos materiales en forma de apuntes que precedió el resurgimiento de las investigaciones e interpretaciones sobre su sentido y estatus en el ámbito de los estudios kantianos, la Antropología kantiana constituyó, en las décadas de los cincuenta y los sesenta, un tema de máximo interés para un joven Michel Foucault.

Sus investigaciones cristalizaron en el trabajo de tesis complementaria que se presentó bajo el título *Génesis y estructura de la Antropología de Kant*, redactado durante su estancia en Hamburgo entre 1959 y 1960. Aunque Foucault desestimó publicarlo en 1964 —como introducción a su traducción al francés para Vrin de la *Antropología en sentido pragmático* de 1798—, el texto permaneció depositado en una versión mecanografiada en la Biblioteca de la Sorbona y, por ende, accesible al público. Los responsables de una nueva edición de dicha traducción, publicada en 2008, tomaron la decisión de incluir la tesis complementaria de Foucault con el objetivo de subsanar errores y confusiones derivadas de la profusión de versiones y traducciones del texto en la red, así como del estado precario de la copia reprográfica del manuscrito (Foucault, 2008, p. 9)⁷.

7 La edición de la traducción de Foucault de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant al francés, que incluye la *Introducción a la Antropología* de Foucault, viene precedida por una presentación a cargo de los responsables de la edición: D. Defert, F. Ewald, F. Gros.

Ya en 1952-1953, Foucault había impartido un curso en la Universidad de Lille dedicado a rastrear el tema antropológico en la filosofía del siglo XIX. El manuscrito conservado bajo el título *Connaissance de l'homme et réflexion transcendente* es el texto filosófico más antiguo de Foucault. Aunque subestimado por los editores como precedente de la *Introducción a la Antropología kantiana*, debido a sus escasas referencias a Kant (Foucault, 2008, p. 8), constituye sin duda un documento excepcional —muestra de la intensidad de la temprana preocupación de Foucault por el estatuto y la posibilidad de la antropología.

De forma similar a como la publicación de los materiales docentes de Kant y su inclusión en el corpus propiciaron el surgimiento de un interés hermenéutico —enfocado en la problemática ubicación de la Antropología en el seno de la filosofía crítica— también la publicación del comentario de Foucault sobre la *Antropología en sentido pragmático* intensificó el interés de dicho texto entre los estudiosos de su obra. En el conjunto de aportaciones de la literatura secundaria, se pueden rastrear dos grandes preocupaciones: por un lado, la significación que la lectura de Foucault pudiera tener en relación con la propia consideración de la Antropología dentro del contexto de la filosofía kantiana; por otro, el grado de influencia que el pensamiento kantiano pudiera haber ejercido en el proyecto intelectual del propio Foucault.

Respecto a la aportación del análisis desarrollado por Foucault a la tarea historiográfica de interpretación del sentido de la Antropología dentro del marco de la filosofía crítica, cabe señalar que presenta una característica diferencial. Mientras gran parte de la controversia en torno a la valoración de los méritos de la Antropología se había centrado en la dificultad de su encaje con las conclusiones del proyecto crítico, el enfoque de Foucault parte de la premisa contraria —esto es, la afirmación de la perfecta compatibilidad entre la obra crítica y la antropología⁸.

8 Los comentaristas de la *Antropología en sentido Pragmático* han tendido a centrarse en su explicación del “carácter moral” y su contribución a la filosofía práctica (Frierson, Freedom and Anthropology; Wilson; Kant’s Pragmatic Anthropology; Wood, “Kant and

Como se ha dicho anteriormente, la tesis complementaria de Foucault, (a partir de ahora: *Introducción*) fue redactada mucho antes del proceso de recuperación de los *Apuntes de lecciones y Reflexiones*. Y aunque Foucault tuvo acceso a los archivos y era conocedor de la existencia de reservas de apuntes y otros materiales estrechamente relacionados con la actividad docente de Kant en materia de Antropología, no les concedió demasiada importancia —por tratarse de textos de autoría dudosa y problemática⁹. Así, en la *Introducción* matiza:

De este texto, formado y desarrollado a lo largo de veinticinco años, indudablemente transformado a medida que el pensamiento kantiano se iba desplegando a través de nuevas formulaciones, sólo tenemos, pues, un único estado: el último. (Foucault, 2008, p. 12).

El ejercicio hermenéutico que Foucault lleva a cabo en la *Introducción* refleja, a su modo, algo de la perplejidad que despertó el texto kantiano en su momento: la reacción de desencanto ante un tratado que —más que una exposición sistemática— recuerda el espíritu ilustrado y su afán enciclopédico. Desde la perspectiva de un lector contemporáneo, el texto parece cuanto menos poco moderno o, como afirma el propio Foucault, “una mera rapsodia de ejemplos” (Foucault, 2008, p. 69). Sin embargo, el interés en un documento tan aparentemente marginal estriba, según Foucault, en el hecho

the Problem of Human Nature”, mientras que el giro en la posición teórica de Kant sólo se ha observado en el *Opus Postumum*, (Förster, “Fichte, Beck y Schelling”; Friedman, *Kant and the Exact Sciences*). Foucault, por el contrario, afirma que *Antropología en sentido Pragmático* (1798) introduce un cambio en la visión de Kant sobre el tema con respecto a la *Crítica de la Razón Pura* (1781-1787), que inaugura muchos de los rasgos constitutivos que caracterizan la historia de la filosofía posterior a Kant (Bremner, 2020, p. 4).

9 A pesar de haber compuesto su *Introducción* en 1959-60 en Hamburgo, donde se conservaban los manuscritos de Kant, es posible que Foucault no haya trabajado con los manuscritos en sí mismos. Foucault descarta las notas de los estudiantes que componen nuestro registro actual de las lecciones de Kant sobre antropología, en las que se basa la *Antropología en sentido Pragmático*. “Es difícil tener confianza en las notas publicadas 35 años después de la muerte de Kant” (Foucault, 2009, p. 12; Bremner, 2020, p. 4)

de que su autor es el mismo Kant de las tres *Críticas* —el responsable de haber introducido en el pensamiento occidental un desplazamiento esencial que inauguró una nueva *episteme* que aún regula nuestro pensamiento.

En este sentido, Foucault advierte de la necesidad de tomar en consideración la relación ineludible entre Antropología y Crítica, relación que constituye —de hecho— el hilo conductor de buena parte de la *Introducción*, la cual se divide en tres secciones que analizan la ubicación de la *Antropología en sentido pragmático* con respecto a la obra de los períodos precrítico, postcrítico y crítico.

Más aún, cabría afirmar que el propósito de la investigación de Foucault consiste en una reivindicación de la seriedad y la relevancia de la Antropología kantiana —por su compromiso irrenunciable con un ajuste de cuentas constante con los resultados del proyecto crítico:

Foucault dedica la mayor atención y esfuerzo a demostrar esa hipótesis, que conduce a la tesis de la “repetición antropológica-crítica”: según ella, y a pesar de todas las diferencias superficiales, la Antropología de Kant, después de todo, no dice nada más que lo que dice la crítica [...] hasta el punto de que es posible mostrar como la Antropología está marcada por el resultado de las reflexiones críticas y que es comprensible solo en su sustancia. (Völbers, 2012, p.8)

2. Influencias y peculiaridad del Kant de Foucault

Para comprender mejor el sentido del planteamiento del análisis de Foucault, es quizás necesario situarlo en el contexto general de su preocupación por el estatuto y el sentido de la antropología —preocupación que cobra especial vigor en el seno del debate sobre el Humanismo desplegado en la filosofía europea en la década de los cincuenta—¹⁰. La insistencia de Foucault en la vinculación de la

10 Sobre este tema se encuentra una interesante discusión en: Thomas Ebke, Guillaume Plas et Caterina Zanfi (dir.) (2017), *L'Anthropologie philosophique dans le débat franco-allemand contemporain*. En: *Die Philosophische Anthropologie in der deutsch-französischen*

Antropología con la empresa crítica está guiada por su afán de negar categóricamente a toda antropología poskantiana la pretensión de proporcionar un conocimiento empírico y autónomo del hombre.

Foucault sospecha que la negligencia de la dimensión crítica de la antropología kantiana condujo a las antropologías que le sucedieron a uno de los siguientes yerros: “o bien pretender fundar una ciencia del hombre en sentido positivo, o bien situar en las condiciones a priori la naturaleza profunda de nuestra finitud, donde la verdad siempre se nos oculta” (Chevalier, 2008, p. 519). Así, sometiendo la antropología a la soberanía de la crítica, Foucault cree poder mostrar que las formas contemporáneas de antropología —aquellas que desestiman la tutela silenciosa de la perspectiva crítica— están condenadas al fracaso (Völbers, 2012, p. 8).

Precisamente, el enfoque de Foucault en su *Introducción* hace hincapié en la tensión entre la *Crítica de la Razón Pura* y la *Antropología*, a saber: en el desplazamiento del punto de vista desde las condiciones de la posibilidad del conocimiento a la investigación de la existencia concreta del hombre como habitante de un mundo, insistiendo así en la relación problemática entre las estructuras de las facultades humanas como constitutivas de toda experiencia posible y el ser humano en tanto que históricamente constituido.

La antropología sigue la división de las facultades de la crítica, pero el dominio que privilegia no es el de lo que estos poderes o facultades tienen de positivo sino sus debilidades, o al menos los peligros en que corren el riesgo de perderse, el movimiento por el que se alejan de su centro y su justificación y se alienan en lo ilegítimo. En la investigación antropológica cada facultad es seguida según un camino que es el de toda desviación posible. (Foucault, 2009, p. 80)

En este sentido, Foucault insiste en recordar que para Kant el hombre no es simplemente lo que es, sino lo que puede llegar a hacer de sí mismo —y que éste es precisamente el campo de investigación

de la antropología en tanto que pragmática—. Es esta conjunción de la perspectiva descriptiva con la perspectiva prescriptiva la que Foucault señala como singular de la antropología kantiana, así como su implicación de que, desde esta conjunción, el hombre no es “ni *homo natura*, ni puro sujeto de libertad, sino que se halla atrapado en la síntesis ya constituida en su relación con el mundo” (Foucault, 2009, p. 34).

De modo que, si bien es cierto que Foucault señaló dicho desplazamiento —de la cuestión del conocimiento a la cuestión del “hombre” en la antropología kantiana— como decisivo para la modernidad, en tanto que dio paso al surgimiento de las ciencias humanas y de las “analíticas de la finitud” —denunciadas de forma explícita en su obra *Les mots et les choses* como formas ilegítimas de objetivación del hombre—, y que en su etapa más genealógica insistió aun con más vehemencia contra toda ciencia humana por esconder en el fondo una variedad de técnicas de control de la vida de los individuos—, su singular interpretación de la Antropología kantiana parece revelar una posición algo más compleja.

No es, pues, casualidad que uno de los temas más controvertidos en la literatura secundaria sobre la *Introducción* sea el del papel que pueda jugar la lectura de Kant que se oculta tras este trabajo de investigación ejecutado por un joven Foucault, pocos años antes de iniciar su proyecto filosófico personal. Su importancia como texto programático ha sido señalada por diversos especialistas, así:

De hecho, desde su “Introducción”, Foucault no ha dejado de problematizar la cuestión del hombre. Su interés por la Antropología de Kant presagia así los desarrollos futuros relativos a la “muerte del hombre”, la arqueología del conocimiento impersonal, la genealogía de los mecanismos de sujeción y el estudio de los modos de subjetivación. Es por eso por lo que la “Introducción” debe ser considerada como un escrito programático. (Beaulieu, 2008, p.200)

Pero entre los comentaristas hallamos una pluralidad de diagnósticos sobre el alcance de su compromiso con la filosofía kantiana. Beaulieu sostiene, por ejemplo, que hay que diferenciar claramente

entre, por una parte, la reivindicación de la actitud kantiana expresada en su texto *Qu'est-ce que les Lumières?* —donde se asume la herencia de la Ilustración, aun renunciando al telos kantiano en nombre de una actualidad pura— y, por otra parte, su rechazo explícito al planteamiento kantiano en la *Introducción*, que culmina con una recusación en bloque de toda antropología filosófica:

Los valores insidiosos de la pregunta: *Was ist der Mensch?* son responsables de ese campo homogéneo, desestructurado, indefinidamente reversible en el que el hombre se da su verdad como alma de la verdad. [...] Que circulen indiferenciadamente en todas las ciencias humanas y en la filosofía no funda un derecho a pensar como de una sola pieza a ésta y aquéllas, sino que únicamente señala nuestra incapacidad de ejercer una verdadera crítica contra esta ilusión antropológica. (Foucault, 2008, p. 78)

Así, Beaulieu —aun reconociendo que Kant, junto a Heidegger y Nietzsche, es sin lugar a dudas una de las influencias filosóficas principales de Foucault— afirma que el doblete “empírico-transcendental” que Kant sugiere en la *Antropología* no pudo satisfacer de ningún modo a Foucault. A pesar del reconocimiento debido a la filosofía kantiana —expresado en sus textos más tardíos sobre la Ilustración—, hay que concluir que el joven Foucault no encontró en la Antropología kantiana ningún terreno fértil.

Sin embargo, concede que la Antropología contribuyó ciertamente a la configuración de la historiografía de Foucault. Aunque la oposición presentada por Kant entre locura y cordura (o sana razón) como último gesto clásico es objeto de comentario en la *Introducción*, en *Histoire de la Folie*, por ejemplo, no se halla referencia alguna a la *Antropología* de Kant.

La indicación de esta desavenencia —entre la lectura kantiana en su juventud y en su madurez es compartida por otros estudiosos de Foucault y, en algunos casos, deviene acusación de una imperdonable incoherencia. Después de todo, en *Les mots et les choses*, la Antropología kantiana aparecía en perspectiva muy problemática —como detonante del surgimiento de las ciencias humanas—.

Es razonable preguntarse cómo aceptar que, si el legado kantiano fue percibido entonces como un pensamiento atrapado en el tratamiento forzado del hombre —a la vez como objeto de investigación empírica y como fundamento trascendental de todo conocimiento—, Foucault pudiera, en sus últimos textos, reclamarse heredero del proyecto crítico, situándose en cierto modo en la misma tradición crítica ilustrada.

En cualquier caso, la discusión sobre la influencia de Kant en Foucault no puede descuidar la relevancia de la lectura presentada en el texto de la *Introducción*:

La clave de la recepción de Kant por parte de Foucault se encuentra en la *Introduction à l'Anthropologie de Kant* [...]. Si bien la traducción fue publicada por Vrin en 1964, Foucault nunca publicó su introducción de 128 páginas. Es una lástima puesto que en ella se marca el rumbo del giro crítico de Foucault y, por lo tanto, del desarrollo posterior de su teoría, precisamente recurriendo a Kant. ¿Hasta qué punto, entonces, Kant podría llegar a ser innovador para Foucault? (Hemminger, 2008, p. 587)

También Sardinha (2012) defiende que, si la clave está en la *Introducción*, es en gran medida porque el análisis que allí despliega Foucault aborda simultáneamente: la cuestión de la posible ubicación de la *Antropología en sentido pragmático* en el seno de la obra de Kant, las diversas concepciones con las que Kant reflexiona sobre el problema de lo humano y, especialmente, la de la relación entre la Antropología kantiana y el posterior desarrollo de la cuestión antropológica en la filosofía contemporánea.

Precisamente ahí es donde encontramos —según parecen indicar los expertos— la primera versión del Kant de Foucault: una interpretación del kantismo que, además, deberá proporcionar datos relevantes sobre su relación con la historia de la filosofía. En la presentación de los autores responsables de su publicación de 2008, se advierte de que la originalidad de la lectura foucaultiana de Kant debe matizarse por su innegable deuda con las respectivas lecturas de Heidegger y de Nietzsche (Foucault, 2008, p. 8).

A menudo, el especial enfoque de la interpretación de la filosofía crítica que subyace a la *Introducción* ha sido explicada como fruto del impacto de la lectura heideggeriana de Kant en el joven Foucault. La verosimilitud de esta hipótesis se desarrolla y justifica en el trabajo de Colin McQuillan (2016), quien suscribe lo sugerido por los editores en el prefacio acerca de la vinculación entre la *Introducción*, las referencias a Kant en *Les mots et les choses* y la cuestión de la finitud y la subjetividad —tal como fue desarrollada por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*—. McQuillan añade que, precisamente, el cambio de enfoque registrado en los trabajos tardíos de Foucault sobre la Ilustración debería interpretado como un intento de desarrollar una alternativa a dicha interpretación.

Si Foucault leyó a Kant a través de Heidegger a principios de la década de 1950, es probable que esta lectura influyera en su comprensión de Kant a principios de la década de 1960. Y esto iluminaría la *Introducción* de Foucault a la Antropología en sentido pragmático, así como el papel peculiar que desempeña Kant en *Las palabras y las cosas*. También explicaría algunas de las tensiones en los últimos escritos de Foucault sobre la actitud crítica de la Ilustración y su relación con la filosofía crítica de Kant. Estas tensiones podrían verse como evidencia de que Foucault estaba desarrollando una interpretación alternativa de Kant, que prescindía de las preocupaciones anteriores, más heideggerianas, sobre la finitud y la filosofía del sujeto. (McQuillan, 2016, p.185)

Lo cual, por lo menos, confirma que la influencia de Heidegger no puede considerarse en términos absolutos ni exentos de problematización. Una evidencia disponible para probar la filiación heideggeriana del Foucault de la *Introducción* se encuentra en su efectiva asistencia a los cursos impartidos por Jean Beaufret en *l'École Normale Supérieure*, entre 1946 y 1951. El contenido de sus *Leçons de Philosophie* es conocido por su indudable inspiración heideggeriana —pues Jean Beaufret era, en aquellos momentos, el más distinguido heideggeriano en Francia y destinatario de la famosa *Carta al humanismo*¹¹.

11 Sus cargos en la ENS y en los liceos de élite Enrique IV y Condorcet lo colocaron en una buena posición para influir en los mejores y más brillantes estudiantes de Francia. Y

Además, un par de años más tarde, en 1953, se publicó la versión francesa de *Kant y el problema de la metafísica*, a cargo de Alphonse de Waelhens y Walter Biemel. Por lo tanto, si —como afirman los editores— Foucault leyó a Kant y a Nietzsche a través de Heidegger en los años cincuenta, es razonable presuponer la influencia de dicho texto de Heidegger en sus lecturas.

McQuillan (2016) sostiene que, aunque no podemos contar con evidencias absolutas para afirmarlo, hay razones para suponerlo —especialmente teniendo en cuenta que lo que sí se puede demostrar es la efectiva influencia de la interpretación heideggeriana de Kant en la forma en que Foucault interpreta la antropología kantiana en su *Introducción*, así como en *Les mots et les choses*—. Como prueba de ello, se señala la preocupación expresada por Foucault en la *Introducción* por la relación de la pregunta *¿Qué es el hombre?* con las tres preguntas: *¿Qué puedo saber?* *¿Qué debo hacer?* *¿Qué me está permitido esperar?* —indicativas de que el interés de Foucault por la relación entre la filosofía trascendental y la antropología deriva directamente del libro de Heidegger sobre Kant.

Sin embargo, parece haber un consenso en la literatura secundaria acerca del carácter complejo de esta impronta heideggeriana en la perspectiva sobre el kantismo que habría asumido Foucault en su lectura de la *Antropología*. El propio McQuillan matiza que se pueden rastrear en el texto de la *Introducción* una serie de críticas que dificultan una identificación total con las posturas de Heidegger.

Por ejemplo, Foucault rechaza la forma en que Heidegger interpreta la relación de las tres preguntas con la pregunta por el hombre. Al final del libro de Heidegger sobre Kant, la reducción de las tres preguntas a la cuarta es señalada como razón suficiente para impugnar toda antropología. Aunque a primera vista Foucault parece subscribir el dictamen, una lectura más atenta revela que lo que parece sugerir Foucault es que la antropología es algo así como una repetición peculiar de las nociones de hombre emergidas de la

al parecer, Beaufret aprovechó las oportunidades que estas posiciones le brindaron con gran efecto (McQuillan, 2016, p. 186).

filosofía trascendental —y no una especie de evidencia del fracaso de la filosofía trascendental, como parecía diagnosticar el *Kantbuch* de Heidegger—. De modo que, más bien, la crítica se torna en homenaje a Kant.

En este sentido, Sardinha (2012) —aun reconociendo que para comprender plenamente lo que está en juego en la interpretación foucaultiana, sería necesario tener en cuenta las disputas filosóficas sobre la antropología que se desarrollaron entre Heidegger y Scheler, y entre Heidegger y Cassirer en Davos, en 1929— puesto que “en el centro de esta historia está Kant, que se ha convertido en objeto de lecturas incompatibles, y es en esta historia donde la *Introducción* de Foucault hunde sus raíces” (p. 368). Insiste en el peligro de reducir la originalidad de Foucault a posiciones heideggerianas. Sugiere, además, que para evitar este malentendido es importante recordar la importancia que la *Introducción* otorga al *Opus postumum* y a la lectura teleológica que lo sustenta, pues en este punto el texto foucaultiano se aleja definitivamente de la huella de heideggeriana:

En efecto, si *Kant y el problema de la metafísica* termina con una condena de la antropología filosófica (§ 37-38), o incluso con su rechazo en favor de una ontología fundamental, la *Introducción* se mantiene en un camino propiamente antropológico, del que sin embargo encuentra una nueva salida: el *Opus postumum*. La publicación de los dos volúmenes de la Akademie Ausgabe, que transcriben por primera vez estos manuscritos en su totalidad, data de 1936-1938 y, por lo tanto, es posterior al *Kantbuch* de Heidegger. (Sardinha, 2012, p. 368)

De modo que, aunque Foucault y Heidegger están de acuerdo en indicar como problema genuino del kantismo la cuestión de la finitud, mientras para Heidegger la finitud se aborda como un problema de ontología fundamental, para Foucault es solo un síntoma de una cierta configuración histórica del conocimiento —y, por la misma razón, algo a superar—. Por ello, la tesis complementaria de Foucault documenta la complejidad de su apreciación por el legado

kantiano y otorga verosimilitud al giro experimentado por dicha apreciación en su obra de madurez.

En este sentido, sus meditaciones sobre la Ilustración en *Qu'est-ce que les Lumières?* (Foucault, 1984, pp. 562-578) sugieren que, precisamente, la actitud kantiana allí expresada puede ser reivindicada como estrategia para el desarrollo de nuevas formas de reflexión —capaces de transgredir los límites de las formas de pensar heredadas— y para afirmar nuestra autonomía como sujetos autoconstituídos:

Es significativo que el relato de Foucault sobre esta actitud y estas formas de reflexión derive de sus estudios sobre el ensayo de la Ilustración de Kant, porque representa una forma muy diferente de leer a Kant que la que Foucault adoptó de Heidegger en la década de 1950, que desempeñó un papel decisivo en su arqueología de las ciencias humanas en la década de 1960. hecho de que Foucault descubriera una forma diferente de leer a Kant a finales de la década de 1970 y principios de la de 1980 sugiere que estaba progresando en su intento de superar la analítica de la finitud. (McQuillan, 2016, p. 198)

3. La persistencia de la huella kantiana en la evolución del pensamiento de Foucault

Sin embargo, como ya hemos indicado anteriormente, esta evolución en la interpretación foucaultiana de Kant ha propiciado una división entre aquellos comentaristas que se limitan a constatarla y aquellos que presentan objeciones por su incoherencia (Bremner, 2019, p. 2).

En su estudio, Bremner plantea como alternativa una tercera vía, insistiendo en la importancia de revisar nuevos materiales de los años cincuenta relacionados con la ocupación de Foucault con la Antropología, para obtener una visión más rica y documentada del alcance de la dedicación de Foucault a dicho texto y, en general, de la profundidad de la huella kantiana en su obra.

Los materiales archivísticos —que, según la autora, en aquella fecha no habían recibido atención por parte de la crítica— pre-

sentan evidencia suficiente para releer la *Introducción* más allá del debate sobre si documenta un rechazo o una defensa de la visión kantiana sobre la antropología. Lo que revelan es, más bien, una cierta ambivalencia del diagnóstico de Foucault acerca del intento kantiano: parece que, aun indicando el fracaso en el tratamiento teórico del sujeto, se apunta a una valoración positiva de la concepción pragmática del mismo. Ello permitiría rebajar la perplejidad de algunos comentaristas y, a la vez, comprender la postura aparentemente ambigua de Foucault respecto a su propia ubicación en el seno de la tradición antropológico-crítica, como afirma Bremner en el resumen que precede su artículo:

Tomo estos textos como evidencia colectiva del intento de Foucault de situarse dentro de la tradición antropológico-crítica en lugar de liberarse de ella. Si interpretamos a Foucault en el sentido de que lo que rechaza es la vinculación de esta tradición con la concepción esencialista y teórica de la subjetividad, lo que queda de la antropología es su reflexividad práctica inherente en la estructura. (Bremner, 2020, p. 1)

La valoración positiva de los aspectos pragmáticos de la antropología —en la *Introducción* y en los materiales del curso de Lille— presenta así evidencia para sostener la filiación con la tradición que Foucault defendió en sus textos tardíos sobre la Ilustración. Asimismo, su lectura de las obras de Nietzsche, Marx, Feuerbach y Hegel —en continuidad con los textos antropológicos y políticos de Kant, más que con sus textos “críticos”— nos da pistas de una conexión detectada por Foucault entre estos autores, que fue de gran importancia para su propio proyecto filosófico.

Por ejemplo, Foucault [...] se refiere de diversas maneras a la crítica kantiana de la crítica, a la sustitución de la sustitución de Feuerbach y a la autodeterminación del pensamiento de Hegel. Lo que queda de la metacrítica —una vez que la crítica permite surgir a la antropología, las dos se acercan cada vez más, la crítica se ve fundamentalmente alterada por la antropología y la antropología finalmente es expulsada por completo— es esta misma reflexividad formal como estructura. (Bremner, 2020, p. 18)

Esta relación reflexiva puramente formal es la única consistencia que Foucault concede al sujeto de la acción o al agente práctico: el yo no es más que autorrelación. Por ello —aunque parece indudable su rechazo al concepto kantiano de razón práctica—, algo de la definición de lo que significa “pragmático” en la antropología kantiana, a saber: “hacer algo de uno mismo como agente libre”, se acerca a su idea de relación reflexiva con uno mismo.

Bremner (2020) insiste en que la *Introducción* destaca la emergencia —en la antropología kantiana— de un dominio reflexivo sobre lo humano que es pragmático e históricamente situado. También Allen (2011) ha señalado que lo que parece sugerir Foucault es que la Antropología rompe el marco de la filosofía crítica, revelando la concreción histórica de nuestras categorías *a priori* mostrando su arraigo en prácticas e instituciones sociales y lingüísticas históricamente constituidas.

Así, en su doble condición de *popular* —en el sentido de que se trata de un conocimiento del hombre accesible y reconocible— pero a la vez *sistemática*, ya que repite, según Foucault, la estructura de la filosofía crítica (cada uno de los libros de la primera parte de la Antropología corresponde a cada una de las tres *Críticas*, y la segunda parte se hace eco de las ideas kantianas sobre la historia y la política), “la Antropología de Kant nos da otra lección: repetir el *a priori* de la *Crítica* en lo originario, es decir, en una dimensión verdaderamente temporal” (Foucault, 2008, p. 58).

Desde esta perspectiva, podemos comprender que Foucault descubre en la *Antropología* una vuelta de tuerca en la propia filosofía kantiana —a saber, la inclusión del “negativo” de la *Crítica*—: la indicación de que el hombre reúne en sí mismo su condición de *a priori* universal y *a priori* histórico; de sujeto transcendental portador de las condiciones de posibilidad de toda experiencia y, a la vez, sujeto condicionado en su ser “ya dado” en unas circunstancias históricas, culturales y sociales determinadas (Allen, 2011).

Esta lectura de la antropología pragmática como un estudio del hombre —ciertamente empírico, pero condicionado a una articulación con la dimensión normativa-transcendental del sujeto—,

aun reteniendo una tensión incómoda, tiene la ventaja de esclarecer, por una parte, en qué sentido Foucault puede reconocer en el gesto kantiano un precedente de su apropiación problemática de la cuestión antropológica y, por otra, la posibilidad de dar sentido a la maniobra antropológica en el proyecto de la filosofía kantiana.

Así, con la pregunta que plantea al inicio de la *Introducción*:

¿Habría, ya desde 1772, y subsistiendo quizá en el fondo de la crítica, una cierta imagen concreta del hombre que ninguna elaboración filosófica ha alterado en lo esencial, y que se formula finalmente, sin mayores modificaciones, en el último de los textos publicados por Kant? (Foucault, 2008, p. 12)

parece estar sugiriendo que el análisis kantiano sobre el hombre está articulado en torno al sujeto transcendental de la filosofía crítica — hasta el punto de que sería posible también que “la antropología haya sido modificada en sus elementos mayores a medida que se desarrollaba la tentativa crítica”, por lo que “habría cierta verdad crítica del hombre, hija de la crítica de las condiciones de la verdad” (p. 13).

La *Introducción* pivota sobre la tensión entre la concepción empírica y la concepción transcendental del hombre —sobre la relación problemática entre el ser humano en tanto que ser históricamente forjado y en tanto que portador de estructuras constitutivas de toda experiencia posible—. La insistencia kantiana en describir la antropología como una disciplina sobre el ser humano basada en lo que “el hombre como agente libre puede o debe hacer de sí mismo” es señalada por Foucault como una advertencia de que, para Kant, el hombre no es “simplemente lo que es, sino lo que hace de sí mismo”.

Esto nos obliga a tomar en consideración su peculiar condición híbrida —que insta a imaginar el hombre no como un principio fundacional e incuestionado sino como la esencial inestabilidad que le empuja constantemente a realizarse—, asumiendo su volatilidad como intersección de fuerzas y deseos en conflicto y obligado a recurrir al llamado de la razón. En palabras de Peter Melville:

Esta inestabilidad ocasiona la llamada a la razón, la llamada del sujeto que se forma a sí mismo y que, en su relación consigo mismo, se trata a sí mismo como una obra de arte en curso. Atrapado en el bucle discursivo de ser tanto el artista como la obra, el *Mensch* de Antropología se sostiene y produce en su propio tratamiento de sí mismo. (Melville, 2002, p.97)

De modo que la *Antropología pragmática* estudia el ser humano en su concreción empírica, pero a la vez en su referencia inevitable al uso —o mal uso— de sus capacidades racionales, en torno a los cuales se organiza la reflexión kantiana.

Vemos, pues, que el mero hecho de hablar de *uso* o *mal uso* de dichas capacidades pone al descubierto la presuposición de cierta noción normativa del ser humano —lo cual, a su vez, significa presuponer que es un ser libre para someterse o no a dicha normatividad (Allen, 2011).

En este sentido, Völbers (2012) sostiene que lo que justamente singulariza la interpretación de Foucault en la *Introducción* es el tratamiento de la cuestión de la libertad —tema que será voluntariamente eludido en *Les mots et les choses*, donde es despachado desde la negatividad como mera ilusión antropológica (p. 10)—. La identificación de la libertad como horizonte temático común de la antropología y las *Críticas* muestra la importancia que otorga Foucault a la libertad en la reflexión antropológica en general, avanzando en cierta forma su “crítica del sujeto” como problematización de la libertad.

Según Völbers, la tesis fundamental de la repetición antropológico-crítica dirige a Foucault hacia una consideración muy específica sobre la libertad como centro de la discusión —a saber, la libertad es concebida ahí en su perspectiva pragmática, tal como lo estableció el propio Kant.

Como reflexión sobre los límites de las facultades, la Antropología adopta así el método de la empresa crítica. (Foucault, 2009, p.75). Desde este punto de vista, y desde un punto de vista antropológico, queda claro que este método crítico ya recurre a una forma muy es-

pecífica de libertad. La empresa crítica asume que la razón, la facultad más elevada del conocimiento, puede malinterpretarse a sí misma. (Völbers, 2012, p.14)

Así, la afinidad profunda entre Antropología y Crítica —en la que insiste Foucault— se reconoce en la determinación del papel de la crítica como medida de uso para una sabiduría que conoce los obstáculos de su ejercicio y aprende a evitarlos. Esta sabiduría permite identificar el uso correcto de la razón en un ser humano que goza de libertad para ejercerla —o no hacerlo—, estructurando y orientando la multiplicidad empírica de todo lo que el ser humano puede hacer consigo mismo en el propósito de un deber.

Y así como sólo porque la razón es libre de transgredirse a su misma en un uso ilegítimo (transcendental) existe margen para la crítica, la antropología descansa precisamente en este espacio —en que se corrige a sí misma, y que por tanto la precede—, que es la libertad pragmática. Esta constituye, en el fondo, su verdadero presupuesto antropológico (Völbers, 2012, p.14).

Con ello, Foucault pone al descubierto lo que denomina “el problema kantiano”, a saber: que tanto la *Crítica* como la *Antropología* descansan sobre un presupuesto que no puede establecerse por sí mismo, y que Foucault denomina el problema de la finitud. En palabras de Völbers:

La libertad pragmática va más allá de la simple observación de que los seres humanos son libres de hacer algo consigo mismos. Está en una relación normativa con el bien y con la verdad. Es decir, está subordinada a la exigencia u obligación del ser humano de hacer un uso adecuado de esa libertad. Esta orientación normativa inherente a la libertad pragmática conduce al “problema kantiano” reconstruido por Foucault; se refiere al tema de la finitud, ya que surge la pregunta de qué modelo debe tomar este ser si quiere usar correctamente su libertad. (Völbers, 2012, p.16)

Siendo así, no puede sorprender el interés del joven Foucault por la antropología pragmática, que se sitúa en esta zona intermedia

e incierta en la que el hombre despliega, no su esencia, sino su posibilidad y necesidad de devenir “ciudadano del mundo”, en un ejercicio cotidiano de libertad que asemeja un juego o un ejercicio artístico mediante el cual el hombre se apropia de un mundo en el que se halla ya siempre inserto.

Como se ha indicado anteriormente, según Foucault, para Kant este campo no es objeto ni de una historia de la cultura ni de un conocimiento naturalista, sino de una exploración singular que repite la estructura de la *Crítica* en el ejercicio humano cotidiano, donde la verdad toma forma en la dispersión temporal y el lenguaje.

Si Kant divide su *Antropología* en una *Didáctica*, como forma de conocer tanto el interior como el exterior del hombre, y una *Característica*, como forma de conocer del interior del hombre a partir del exterior, ello no supone una ruptura con la *Crítica*, sino más bien el descubrimiento de la temática específica de la antropología: a saber, una coordinación que muestra que la investigación sobre el *Gemüt* no es posible solo como conocimiento hacia el interior, sino desbordándose espontáneamente hacia el conocimiento de las formas exteriores en que el *Gemüt* se hace real y se manifiesta. De tal modo que:

Lo que la *Crítica* distinguía como lo posible en el orden de las condiciones (*Vermögen*) y lo real en el orden de lo constituido (*Erscheinung*) es dado por la Antropología dentro de una continuidad indivisible. El secreto del Poder se ofrece en el brillo del fenómeno, en el que encuentra al mismo tiempo su verdad, y la verdad de su perversión. (Foucault, 2008, pp. 44-45)

Y aun cuando el proceso de transformación que se pone en marcha en la *Antropología* de Kant está fuertemente tutelado por la razón, el método que allí se desarrolla contempla dicha razón como poco más que un principio-guía para la elaboración de una cierta estética de la propia experiencia. Asistimos, pues, a una especie de combate interno entre las exigencias de la razón y las acciones espontáneas del yo —movidas por pulsiones emocionales y corporales—: el es-

fuerzo sostenido de dicho yo por crearse a sí mismo en una aproximación constante a la estabilidad.

De este modo, en consonancia con una reflexión sobre los propios límites de la condición humana, la antropología kantiana termina dibujando finalmente un hombre desgarrado que nos recuerda al sujeto autodiferenciado y, a la vez, unificado de la filosofía crítica. Al respecto, Melville (2002) afirma —en sintonía con la línea que parece defender Foucault:

En el enfoque empírico-pragmático del texto sobre el funcionamiento de la mente humana, *Mensch* sigue figurando como una relación compleja y jerarquizada de fuerzas interiores. Aunque esta obra “postcrítica” no se aleja del todo de los temas de las obras anteriores de Kant, su textura normativa sí [...] sitúa estos temas bajo una luz bastante desconocida, incluso inquietante. (p.100)

En su comentario sobre el texto kantiano, Melville señala la división interior del hombre —tal como se presenta en la Antropología— entre dos *yoes* que son a la vez él mismo. Esta división presenta la condición humana como una lucha, una especie de drama entre la razón y la discordia, que muestran al sujeto como el resultado de dos voluntades en colisión: un impulso hacia lo racional y un impulso contrario hacia lo no-racional.

Ambas tendencias son reconocidas como capacidades de este sujeto, que, desde su indeterminación, no puede desatender su tarea de inventarse a sí mismo, pues lo único que se puede afirmar sobre su carácter es precisamente que está por construirse, que es pura posibilidad. Sardinha (2012) sugiere que precisamente la “repetición antropológico-crítica” propuesta por Foucault se comprende mejor al considerar que la *Antropología* viene a representar el “negativo” de la *Crítica*, en tanto que la primera saca a relucir algo que en la segunda permanecía implícito —pero desapercibido— de forma eminente.

Esto es algo en lo que Foucault estaba especialmente interesado, pues —al fin y al cabo— la *Introducción*, como tesis complementaria, acompañaba su tesis de doctorado principal, *Histoire de*

la Folie. En ella se ponen de manifiesto las relaciones entre razón y locura, siendo la una central para las tres críticas, y la otra, decisiva para la Antropología.

Foucault indica las tensiones entre razón y locura que sólo la *Antropología* permite considerar, al trazar una investigación inversa a la perspectiva bajo la que se estudiaban las condiciones de la facultad de conocer:

A la Crítica, que representa la investigación de lo que hay de condicionante en la actividad fundadora, la Antropología le responde con el inventario de lo que puede haber de no-fundado en la condicionado. En la región antropológica, no hay ninguna síntesis que no esté amenazada: el dominio de la experiencia está como socavado desde el interior por peligros que no son del orden de la superación arbitraria, sino del derrumbamiento sobre sí. La experiencia posible define, asimismo, dentro de su círculo limitado, el campo de la verdad y el campo de la pérdida de la verdad. (Foucault, 2008, p.43)

De modo que sólo una vez examinado el ejercicio de la razón — pero también el de su posible desviación o pérdida— obtenemos una visión integral de la propia razón. Esta perspectiva arroja luz a la insistencia de Foucault en señalar la armonía entre *Crítica* y *Antropología*, que le lleva hasta el punto de afirmar que “la antropología no dice nada distinto de lo que dice la Crítica; y basta con recorrer el texto de 1798 para considerar que cubre exactamente el dominio de la empresa crítica” (Foucault, 2008, p. 52). Con ello indica su convicción de que en la *Antropología*, Kant da una prueba de fidelidad a su obra anterior (Sardinha, 2012, p. 362).

Según Sardinha, sin embargo, la operación que Foucault lleva a cabo con su *Introducción* es una apuesta hermenéutica arriesgada. Al insistir en el carácter respetuoso de la *Antropología* respecto de la *Crítica*, Foucault pretende justificar una lectura teleológica de la misma, situándola en un lugar de transición de la filosofía crítica hacia la filosofía trascendental supuestamente proyectada en el *Opus postumum*.

Efectivamente, rehuendo la tradicional división de la obra kantiana en dos períodos (precrítico y crítico), Foucault (2009) introduce una tercera fase identificada con textos tardíos —*Introducción a la Lógica* y *Opus postumum*— en los que identifica el esfuerzo de Kant para pasar “de lo *a priori* a lo fundamental, del pensamiento crítico a la filosofía trascendental” (p.76). De tal modo que, en relación con dichos textos, la *Antropología* sería “aquello en lo que se anunció el paso” (p.76), sugiriendo que su verdadera razón de ser se encontraría desarrollada en los escritos posteriores.

Así, la tesis de la repetición antropológico-crítica es sólo una parte del movimiento para identificar el papel de la *Antropología* dentro de la obra de su autor. De hecho, además de esta repetición, según Foucault, existe un objetivo general al que sirve: la filosofía trascendental. En esta última etapa del viaje de Kant, la *Crítica* se disipa aún más de lo que lo había hecho en la *Antropología*, ya que —como Foucault no deja de recordarnos— la *Crítica* no es un fin en sí misma, sino que desempeña el papel como propedéutica de la verdadera filosofía (Sardinha, 2012, p. 364)

En su estudio, Sardinha reconoce que la lectura teleológica de Foucault —según la cual sólo es posible comprender el sentido de la *Antropología* a la luz del tratamiento de la cuestión sobre el hombre en las obras posteriores— tiene el mérito de integrarla en el curso de la evolución del pensamiento kantiano. Sin embargo, también aleja el foco del propio texto de 1798, desplazándolo hacia atrás —en relación a la *Crítica*— y a hacia adelante —en relación con la *Lógica* y el *Opus postumum*. Por ello, en realidad, lo que Foucault proporciona es más bien una interpretación de la filosofía de Kant desde un punto de vista antropológico, pero no un estudio centrado en la misma *Antropología*.

No obstante, en el apartado 3 de la Introducción, titulado “Estructura y especificidad de la *Antropología*” —que sigue precisamente a la discusión sobre la relación teleológica entre la *Antropología* y el *Opus postumum*— Foucault desarrolla una argumentación que permite comprender, al mismo tiempo, la relevancia de su insistencia en la insoslayable trabazón de la Antro-

pología con el proyecto crítico, y la sugerente fecundidad de esta vinculación tensional.

Esta doble línea de interpretación resulta decisiva tanto para su explícito rechazo de las antropologías postkantianas como para el futuro desarrollo de su proyecto de crítica de la subjetividad.

Conclusión

A la luz de lo expuesto en este capítulo, juzgamos razonable suponer que dicha crítica a la subjetividad habría estado inspirada en aquello que Kant se esforzó en abordar en el modo del sujeto pragmático —cuya tarea, orientada a su propia autoconstitución (en hacer algo de sí mismo), es todo lo que subsiste una vez descartada la imposibilidad de su consideración empírico-transcendental como objeto de conocimiento teórico.

Un tal modelo pragmático de sujeto dispone de una autonomía que, más que estrictamente moral —reteniendo su marcado carácter social, por estar ya siempre inscrito en un horizonte histórico específico y determinado—, es más bien un poner en acción lo que Kant denomina *Kunst*. Pero Foucault advierte sobre el peligro de una mala comprensión de dicho término:

La palabra *Kunst*, con sus derivados (*verkunsteln* [simular], *erkunsteln* [fingir], *gekunstelt* [artificial] es uno de los términos que se repiten a menudo en la Antropología¹² y uno de los que permanecen más inaccesibles a la traducción. Ningún arte, ninguna técnica son aludidos con él; pero sí el hecho de que nada es dado jamás sin ser ofrecido al mismo tiempo al peligro de una empresa que a la vez lo funda en la construcción y lo sustrae en lo arbitrario. (Foucault, 2008, p. 57)

En estas páginas se expone una noción de temporalidad que resulta altamente sugerente para Foucault —es decir, como reverso del tiempo constituyente-constitutivo de la actividad sintética en la *Crítica*. El tiempo en la *Antropología* es disperso, y más bien ensom-

12 Ak., VII, pp. 130, 132, 184, 207, 210, 225, 246 y ss.

brece la actividad sintética: “sustituye la soberanía de la *Bestimmung* [determinación] por la incertidumbre paciente, frágil, comprometida de un ejercicio que se llama *Kunst*” (p. 57).

Dicho ejercicio es posible únicamente como efecto de una libertad que es también la posibilidad de negarse a ejercerla, a la vez que la posibilidad de aportar sentido —una “libertad peligrosa que liga la posibilidad del error al trabajo de la verdad” (p. 57)— y es, sin lugar a duda, vehiculada por el lenguaje:

Por eso, a diferencia de textos no populares, la antropología no busca fijar ni justificar su vocabulario, acoge el lenguaje en la totalidad de una práctica que no es nunca cuestionada. No se trata de ordenar según el logos silencioso de la naturaleza, el lenguaje proliferante de los hombres, más bien de totalizar este lenguaje suponiendo que no hay flexión en él que no venga acompañada de alguna modalidad particular de sentido. (Foucault, 2008, p. 60)

Por todo lo expuesto, podemos concluir que —aunque las referencias explícitas a la legitimidad de una *Antropología* en general, en las primeras obras de Foucault, y muy notablemente en *Les mots et les choses*, son abiertamente negativas— parece plausible que, en un inicio, detectara en la reflexión antropológica algunas implicaciones fecundas. Estas serían recuperadas más adelante en su elaboración de conceptos como *prácticas del yo* o *estética de la existencia*, desarrolladas en sus obras de madurez, en las que lleva a cabo el análisis de las prácticas concretas por las cuales el sujeto se autoconstituye (Bremner, 2020, p. 14).

En otro sentido, y para finalizar, también es necesario observar que, en realidad, este sujeto pragmático —o, como repite Kant, “ciudadano del mundo”— es leído por Foucault tanto como sujeto sociohistóricamente situado en general, como también en su dimensión específica de sujeto cosmopolita kantiano: un modo de subjetividad que solo se hace posible en el contexto de la Ilustración (Bremner, 2020, p. 11).

Así, la *Antropología* en sentido pragmático —dilucidando ejemplos que no son más que tentativas y posibilidades de otorgar sig-

nificación a prácticas y normas sociales desde el propio suelo en el que emerge su sentido— constituye, quizás, el ejemplo más perfecto de explicitación esforzada, detallada y exhaustiva de una episteme. Esta noción, dominante en *Les mots et les choses*, aparece a pesar de que el capítulo noveno de dicha obra pivota justamente sobre la tesis de la caída de Kant en el “sueño antropológico” — después de haber despertado del “sueño dogmático”.

Referencias bibliográficas

- Allen, A. (2011). Foucault and the politics of our selves. *History of the Human Sciences*, 24(4), 43–59. <https://doi.org/10.1177/0952695111411623>
- Beaulieu, A. (2008). Comptes rendus: *Anthropologie du point de vue pragmatique* Emmanuel Kant. Précédé de *Introduction à l'Anthropologie* Michel Foucault. Paris: Vrin, 2008. En *Symposium. Canadian Society for Continental Philosophy*.
- Brandt, R., & Stark, W. (1997). Einleitung. En *Vorlesungen über Anthropologie* (Bd 25, IV/2, pp. vii–clii). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110810561.vii>
- Bremner, S. F. V. (2020). Anthropology as critique: Foucault, Kant and the metacritical tradition. *British Journal for the History of Philosophy*, 28(2), 336–358. <https://doi.org/10.1080/09608788.2019.1638113>
- Chevallier, P. (2008). Reseña de «*Introduction à l'Anthropologie*» en *Emmanuel Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique*, por M. Foucault. *Archives de Philosophie*, 71(3), 518–520. <http://www.jstor.org/stable/43038539>
- Cohen, A. (Ed.). (2014). *Kant's lectures on anthropology: A critical guide*. Cambridge University Press.
- Falduto, A., & Klemme, H. F. (2015). Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie. En M. Rölli (Ed.), *Fines hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik* (pp. xx–xx). Transcript Verlag.
- Foucault, M. (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático* (A. Dilon, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Hemminger, A. (2008). Kants Einfluss auf Foucaults Kritik der Subjektphilosophie. En V. Rohden, R. Terra, G. Almeida, & M. Ruffing (Eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants* (pp. 587–598). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110210347.5.587>

- Jacobs, B., & Kain, P. (Eds.). (2003). *Essays on Kant's anthropology*. Cambridge University Press.
- Kant, I., & Foucault, M. (2008). *Anthropologie du point de vue pragmatique. Introduction à l'Anthropologie*. Vrin.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften* (Bde. 1–22, Hrsg. Preußische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen). Berlin.
- McQuillan, J. C. (2016). Beyond the analytic of finitude: Kant, Heidegger, Foucault. *Foucault Studies*, 21, 184–199.
- Melville, P. (2002). Kant's dinner party: "Anthropology" from a Foucauldian point of view. *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, 35(2), 93–109. <http://www.jstor.org/stable/44029984>
- Pozzo, R. (2001). The nature of Kant's anthropology lectures at Königsberg. En R. Schumacher, R.-P. Horstmann, & V. Gerhardt (Eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* (Vol. I–V, pp. 416–423). De Gruyter.
- Sánchez Rodríguez, M. (2015). *Kant, Immanuel. Lecciones de antropología: Fragmentos de estética y antropología*. Comares.
- Sardinha, D. (2012). Le Kant de Foucault, une lecture téléologique de l'anthropologie. *Kant-Studien*, 103(3), 361–369.
- Vázquez Lobeiras, M. J. (2011). El ser humano como individuo y la humanidad como "condición humana" y como "género humano" en el pensamiento de Kant. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30(1), 63–85.
- Volbers, J. (2012). Michel Foucault, philosophe de la liberté? Sur sa lecture de Kant dans l'Introduction à l'Anthropologie. *Rue Descartes*, 75(3), 6.
- Wilson, H. L. (2006). *Kant's pragmatic anthropology: Its origin, meaning, and critical significance*. State University of New York Press.

CAPÍTULO VII

EL CONSTRUCTIVISMO KANTIANO COMO FUNDAMENTO DE LA CONCEPCIÓN PÚBLICA DE JUSTICIA DE RAWLS

*Pablo Heredia*¹

Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN

Este capítulo aborda la influencia del constructivismo kantiano en la teoría de la justicia de Rawls, enmarcándose en la teoría moral y la filosofía política. Se centra en cómo la filosofía de Kant influyó en los argumentos de Rawls para desarrollar una concepción de justicia pública, entendida como un contrato entre individuos libres,

¹ Candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). M.A en Filosofía Aplicada por la Universidad Autónoma de Barcelona. Estudiante de maestría en Sociología Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Lic. Ciencias de la Educación y Filosofía por la Universidad Politécnica Salesiana (UPS). Correo: pablo.herediag@autonoma.cat

racionales e iguales que buscan su propio beneficio. A diferencia de una perspectiva *iusnaturalista*, la justicia como equidad de Rawls se basa en un procedimiento que vincula la justicia con el bien, reflejando el constructivismo kantiano. Este último se entiende como un proceso reflexivo en el cual individuos racionales aceptan voluntariamente principios que ellos mismos han establecido, principios que son razonables y pueden ser universalmente aceptados. La pregunta central es: ¿Qué fundamentos de la teoría moral de Kant influenciaron a Rawls en su concepto de justicia? Para abordarla, primero se analiza la relevancia actual de la teoría de Rawls. Luego, se examinan brevemente la justicia procedimental de Rawls y el constructivismo kantiano. Finalmente, se exploran dos conceptos kantianos clave que ayudan a entender el enfoque constructivo de Rawls: el contrato social y el concepto de persona.

Palabras clave: Teoría moral, teoría rawlsiana, justicia procedimental, kantismo, constructivismo

ABSTRACT

This chapter addresses the influence of Kantian constructivism on Rawls' theory of justice, framed within moral theory and political philosophy. It focuses on how Kant's philosophy shaped Rawls' arguments to develop a conception of public justice, understood as a contract among free, rational, and equal individuals seeking their own benefit. Unlike a natural law perspective, Rawls' justice as fairness is based on a procedure that links justice with the good, reflecting Kantian constructivism. The latter is understood as a reflective process in which rational individuals voluntarily accept principles, they themselves have established, principles that are reasonable and can be universally accepted. The central question is: What foundational aspects of Kant's moral theory influenced Rawls in his concept of justice? To address this, the current relevance of Rawls' theory is first analyzed. Subsequently, Rawls' procedural justice and Kantian constructivism are briefly examined. Finally, two key Kantian concepts are explored to understand Rawls' constructive approach: the social contract and the concept of personhood.

Keywords: Moral theory, Rawlsian theory, procedural justice, Kantianism, constructivism

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo se despliega como un análisis conceptual de la influencia del constructivismo kantiano sobre la teoría de la justicia de John Rawls. Se trata de una pesquisa que se inscribe en el terreno de la teoría moral y la filosofía política contemporánea. Se realiza una meticulosa indagación sobre el modo en que la filosofía kantiana ha operado como una matriz conceptual en la que Rawls ha fundamentado y articulado su concepción de justicia pública.

La filosofía de Rawls y Kant juega un papel fundamental en la comprensión y abordaje de los debates contemporáneos en torno al daño, la justicia y la injusticia —especialmente en el contexto de un mundo caracterizado por un pluralismo creciente en las visiones morales y éticas—. John Rawls, en su monumental obra *Teoría de la justicia*, introdujo un marco conceptual que ha transformado nuestra comprensión de la justicia y la equidad en la sociedad. Rawls enfatiza la importancia de un diálogo continuo y reflexivo entre las diferentes visiones éticas y morales presentes en una sociedad pluralista. Su enfoque de *justicia como equidad* busca construir una concepción pública de justicia basada en consensos razonables alcanzables por seres humanos libres e iguales.

Por su parte, la filosofía de Immanuel Kant —en particular su constructivismo ético— proporciona un fundamento conceptual para entender cómo los individuos pueden llegar a principios morales universales a través de la razón práctica. Kant sostiene que la moralidad y la justicia deben ser construidas y no simplemente descubiertas, lo que resuena con el enfoque constructivista de Rawls. La idea kantiana de autonomía moral —y la necesidad de un diálogo constante entre los individuos para establecer principios éticos razonables y universalmente aceptables— se alinea con la visión rawlsiana de una ética pública basada en el consenso y la deliberación.

Tanto Rawls como Kant postulan que la justicia no constituye una entidad estática o inmutable, sino que emerge como producto de un proceso deliberativo y reflexivo. El constructivismo kantiano constituye un elemento axial en la estructura teórica de Rawls, al compartir la premisa de que la moralidad y la justicia son construcciones racionales —no *descubrimientos dados*—. Este paradigma constructivista se materializa en un proceso reflexivo en el cual los individuos, orientados por la razón práctica, elaboran principios de justicia que son simultáneamente racionales y universalizables. De esta manera, la justicia es el resultado de un proceso intersubjetivo, en el cual los individuos, mediante su capacidad racional, articulan y rearticulan constantemente los criterios de lo que es justo y equitativo.

En el núcleo hermenéutico de este estudio se plantea una interrogante esencial: ¿qué fundamentos de la teoría moral de Kant influenciaron a Rawls en su concepto de justicia?

Para abordar esta problemática de manera rigurosa y sistemática, el capítulo se estructura de la siguiente manera. En un primer análisis, se examina la relevancia actual de la teoría de Rawls. Se realiza un análisis contemporáneo de la importancia y el impacto duradero de la teoría de Rawls en el campo de la filosofía política y la ética —así como la reactualización del pensamiento de Kant en la filosofía rawlsiana. En la segunda parte, se ofrece una visión detallada de los principios fundamentales que sustentan la concepción pública de justicia de Rawls, y cómo estos se relacionan estrechamente con el constructivismo kantiano.

En la tercera parte, se lleva a cabo un análisis de un concepto clásico de la filosofía política: el contrato social. Un concepto compartido por Kant y Rawls, y que es empleado por este último, como un concepto angular de su justicia procedimental. Finalmente, se examina la resonancia que tiene el concepto de persona en la justicia pública de Rawls. Particularmente, interesa la forma en que Kant y Rawls entendieron el concepto de persona como un concepto normativo.

1. ¿Qué lugar ocupa la teoría rawlsiana?

Años después de la tragedia judía, Hannah Arendt expresaba una inquietud que, sin duda, sigue siendo relevante en nuestros días: ¿cuál es el papel de los asuntos morales en nuestra sociedad? ¿Es posible edificar un marco teórico que permita juzgar éticamente las acciones humanas?

Para Arendt (1993), toda acción humana posee un sentido de la responsabilidad. Los juicios de Nuremberg evidenciaron la dificultad de reflexionar sobre las profundas consecuencias del daño infligido. Las atrocidades del régimen nacionalista provocaron horror, sorpresa y compasión, pero no un análisis riguroso sobre la responsabilidad de aquellos que —por acción o inacción— contribuyeron a eventos que marcaron un punto de inflexión en la historia humana (Arendt, 1995). El desafío ético más desafiante, como explicó Levinas (2002), es asumir responsabilidad por el sufrimiento. Los juicios de Nuremberg se limitaron estrictamente al ámbito legal, dejando de lado el juicio moral. La teoría moral aún no ha logrado ofrecer una respuesta completa a las dimensiones y consecuencias del daño. Continuamos en espera de esa respuesta.

Cada época decide qué asuntos deben ser tratados como asuntos morales. Cada época responde a ellos bajo sus propias limitaciones. No existe, a lo largo de la historia, un sistema ético-normativo que se haya sostenido en el tiempo. Abordar sistemáticamente los asuntos morales resulta ser una empresa destinada al fracaso. Los valores no se encuentran escritos en la naturaleza. Los sistemas éticos perduran en virtud de su capacidad provisional para orientar la acción y el pensamiento en los estrechos marcos de una época. Sin embargo, tampoco se pueden negar los esfuerzos de la razón para “universalizar” formas de acción —que como diría Kant, nos permiten orientarnos en nuestro mundo.

A la pregunta kantiana *¿qué debo hacer?*, no queda otra cosa que responder desde la libertad. La naturaleza de la humanidad lleva inscrita ontológicamente la capacidad para decidir libremente en ese borde que separa lo justo de lo injusto. El ser humano puede decidir sobre el norte de su acción —sopesar los daños de esta úl-

tima con total independencia de las normas prescritas por un régimen social político o económico. En un mundo de constricciones de cualquier género, el ser humano se declara libre. En medio de las innumerables constricciones, el ser humano puede actuar y pensar libremente. No se sabe con exactitud qué es lo justo, pero se puede confiar en la capacidad para percibir lo injusto. O al menos, así lo creyó Amartya Sen. La verdadera medida de la justicia de una sociedad —escribió este último— radica en la forma en que trata a sus miembros más vulnerables (Sen, 2011). Si bien la justicia puede ser anegada en el relativismo cultural, la observancia de la injusticia es una capacidad del ser humano.

Los debates sobre el daño, lo justo y lo injusto constituyen un asunto de primer orden en la agenda de la teoría moral. Estos debates cobran fuerza debido al pluralismo que caracteriza al mundo contemporáneo —pluralismo que se expresa principalmente en múltiples *doctrinas comprehensivas* que defienden una visión particular del bien y que en no pocas ocasiones dan lugar a disensos razonables—. Como sostuvo Charles Taylor (1996), en un mundo pluralista, la diversidad de visiones éticas y morales es un hecho ineludible que demanda un diálogo constante. La imposibilidad de orquestar un sistema ético-normativo se explica —al menos parcialmente— por la pluralidad de doctrinas comprehensivas. La diversidad de concepciones éticas en una sociedad pluralista hace inviable la imposición de un único sistema ético-norma (Berlin, 2002). Así, uno de los desafíos más importantes de la filosofía contemporánea radica precisamente en orquestar una *ética de mínimos*².

A las complejidades que emergen de este tipo de pluralismo, se añaden las tensiones históricas entre la libertad y la igualdad. La humanidad —inmersa en un mundo de constantes cambios y

2 Sobre este aspecto, Nussbaum (2012) entiende que, en un mundo marcado por la diversidad y el pluralismo, la filosofía debe buscar una ética de mínimos que permita el coexistir pacífico de diferentes visiones del bien. Del mismo modo, Rawls (1993) en *Liberalismo Político*, defiende que, en una sociedad pluralista, el problema no es tanto encontrar un único conjunto de valores compartidos, sino establecer las reglas de coexistencia pacífica entre diferentes visiones del bien.

desafíos— enfrenta una encrucijada de múltiples posibilidades y dilemas éticos. Desde la óptica de pensadores como Amartya Sen y Martha Nussbaum, la libertad no es simplemente la ausencia de restricciones, sino una capacidad intrínseca que enriquece y da sentido a la existencia humana, convirtiendo la vida en una experiencia profundamente significativa. No obstante, la dicotomía entre los conceptos de libertad e igualdad se manifiesta de manera palpable en diversos ámbitos y escalas, desde las dinámicas globales que definen las relaciones entre naciones hasta las complejidades intrínsecas de las estructuras sociales locales.

Una de las manifestaciones más evidentes de estas tensiones se observa en la disparidad de niveles de contaminación entre las naciones desarrolladas y aquellas en vías de desarrollo. Esta asimetría no solo refleja desequilibrios económicos y tecnológicos, sino también profundas inequidades en las responsabilidades y obligaciones compartidas frente a los desafíos ambientales globales.

Las discusiones contemporáneas sobre las responsabilidades y reparaciones que deben enfrentar los principales contaminadores resaltan la necesidad de abordar estas problemáticas desde una perspectiva ética. Estos debates revelan la complejidad con la que las tensiones entre la libertad individual y la igualdad colectiva se interconectan —especialmente cuando se trata de encontrar soluciones justas y sostenibles a los desafíos globales que enfrentamos—. Ante tales desafíos, surge la urgencia de establecer un marco normativo que trascienda la simple enumeración de prohibiciones y que sea capaz de ser aceptado razonablemente por individuos que tienen diversas doctrinas comprensivas. Para autores como Peter Singer (1995), la ética constituye un ejercicio de la razón que resulta indispensable en un mundo atiborrado de dilemas morales.

Se defenderá en este trabajo que el marco normativo deseado debe poner énfasis en la estructura y el proceso, más que en los contenidos específicos. En un mundo caracterizado por el pluralismo y la diversidad de esquemas de libertad, resulta problemático intentar imponer deberes universales e inmodificables a la humanidad. Una imposición de este tipo solo generaría un ciclo interminable de ob-

jecciones y disputas por parte de diferentes comunidades y sus representantes. Para Nussbaum (2006), el pluralismo es la base de una sociedad moderna y democrática —cuyo mantenimiento depende de los consensos que se consigan en el plano de la ética.

Por esta razón, en este trabajo se sostendrá que la clave para armonizar las libertades individuales —a través de un consenso razonable entre individuos de diversas perspectivas— radica en adoptar una *concepción pública de justicia*. Esta concepción debe responder a un proceso continuo de escrutinio y deliberación, llevado a cabo en condiciones ideales de igualdad y libertad, asegurando que todas las voces sean escuchadas y consideradas de manera equitativa.

Un enfoque normativo que priorice la estructura y el proceso —por encima de los contenidos específicos— se presenta como bajo la forma de un constructivismo que permia enfrentar los desafíos complejos que plantea nuestra sociedad pluralista. Este enfoque permite la adaptabilidad y flexibilidad necesarias para responder de manera efectiva a las cambiantes circunstancias y necesidades de una sociedad diversa. Al enfatizar el escrutinio y la deliberación públicos, se promueve una participación y reflexiva de los ciudadanos en la construcción colectiva de una justicia que sea tanto inclusiva como equitativa.

John Rawls (1991), en su monumental obra *Teoría de la justicia*, introdujo un marco conceptual que ha transformado nuestra comprensión de la justicia y la equidad en la sociedad. Aunque su teoría pueda parecer abstracta o carente de contenidos específicos, su valor reside en su énfasis en la construcción de una concepción pública de justicia, basada en consensos razonables alcanzables por seres humanos libres e iguales. Su enfoque resalta la importancia de un diálogo continuo y reflexivo —en el que las sociedades puedan progresar hacia un entendimiento más amplio y compartido de la justicia y la equidad—. No es exagerado afirmar que John Rawls es una de las figuras más influyentes en el ámbito de la teoría moral y política. Su enfoque y su visión sistemática para abordar conflictos morales han establecido un estándar para el debate ético contemporáneo.

En respuesta a la pregunta inicial de este capítulo —¿qué lugar ocupa la teoría rawlsiana?—, podemos considerar tres ángulos. En primer lugar, Rawls rehabilitó una visión de sistema, heredera del pensamiento kantiano, que había sido olvidada, abriendo posibilidades para la reforma de diseños institucionales. En segundo lugar, su énfasis en el consenso razonable y el diálogo continuo ofrece un marco constructivo para abordar los desafíos éticos y morales de nuestra época. Y finalmente, su creatividad y visión innovadora continúan siendo una fuente invaluable para enfocar las complejidades y querellas del ser humano en la búsqueda de una sociedad más justa y equitativa.

La reintroducción de una visión sistémica en la filosofía moral y política contemporánea supuso también una revalorización del pensamiento kantiano. Aunque la obra de Immanuel Kant ha tenido una influencia constante a lo largo de la historia de la filosofía, es innegable que la *Teoría de la Justicia* de Rawls marcó un punto de inflexión en la filosofía práctica, logrando un impacto comparable solo al de la ética del discurso de Jürgen Habermas³ —otro destacado discípulo del legado kantiano.

En la década de los 70 del siglo pasado, la filosofía práctica kantiana había sido eclipsada en gran medida por el predominio del pensamiento marxista-hegeliano en el mundo occidental. Francis Fukuyama (1992), con su tesis sobre “el fin de la historia”, representa bien el espíritu de esa época y el relativo olvido de Kant. Sin embargo, la *Teoría de la Justicia* de Rawls y el resurgimiento de la *ética del discurso* de Habermas marcaron un retorno a la importancia de la filosofía práctica kantiana. Estos enfoques revitalizados no solo reafirmaron la relevancia del pensamiento kantiano, sino que también ofrecieron nuevas perspectivas y herramientas conceptuales para abordar los desafíos éticos y políticos contemporáneos —subrayando la importancia de un diálogo continuo, reflexivo y público en la búsqueda de una sociedad más justa.

3 Particularmente, el legado kantiano en la obra de Habermas (1992) reside en su recuperación de la razón práctica y el lugar que este autor atribuye a esta capacidad en la construcción de una sociedad justa que se inspire a su vez en el diálogo público.

Por otro lado, el predominio de las ideas marxistas —que priorizaban la praxis sobre la teoría— eclipsó el pensamiento kantiano durante un período significativo. En una era tumultuosa, marcada por constantes reconfiguraciones sociales, donde la confianza se depositaba en el avance técnico y el progreso, la filosofía práctica de Kant era vista como un sistema ingenioso y meticulosamente estructurado, pero percibido como distante de la “realidad” concreta y las aplicaciones prácticas inmediatas.

El idealismo inherente a la filosofía kantiana se convirtió en un obstáculo en una época que valoraba más las soluciones prácticas que los sistemas filosóficos elaborados. Su relegación al olvido se agravó debido a la dificultad de alinear su sistema filosófico con los objetivos revolucionarios de desafiar y transformar las estructuras que alienaban al individuo en esa época agitada. El adagio “más praxis que teoría” permite entrever el espíritu de esta era, que se desvió de los extensos tratados sistemáticos sobre moral y ética en favor de acciones directas y soluciones prácticas inmediatas.

La filosofía —y su práctica— responden intrínsecamente a las demandas y a la comprensión que una época realiza sobre sí misma. Como afirmó el filósofo alemán Johann Gottlieb Fichte, la filosofía es una necesidad del tiempo presente. Durante ciertos períodos históricos, las corrientes filosóficas predominantes ensombrecen a otras, y ciertas doctrinas pueden parecer menos relevantes o directamente ignoradas. En el contexto de la pasada década, la filosofía kantiana podría haber sido percibida como menos pertinente. Los sistemas filosóficos son ventanas de su cultura y de las necesidades de una sociedad; toda sociedad mira a través de su propia ventana (Rorty, 1994). Los esfuerzos intelectuales y prácticos de ese período se enfocaron en otros asuntos, y la ética kantiana quizá no representaba una prioridad urgente.

Otra de las razones que explicaría el alejamiento de la filosofía kantiana es ciertamente el rechazo de la metafísica —una tradición a la que Kant ciertamente pertenece—. Este rechazo particularmente se hizo notable en los círculos del positivismo lógico. Para Ayer (1992), uno de sus principales exponentes, el positivis-

mo no sostiene que la ciencia es la única forma de conocimiento válido, pero sí que es la única forma de conocimiento significativo. Así, esta corriente no solo proscribió firmemente la metafísica y los objetos tradicionales de esta rama de la filosofía, sino que también encuentra que los valores y principios morales no residen en la realidad; son más bien construcciones humanas derivadas de emociones y convicciones subjetivas. Esta perspectiva antirrealista rechazó de manera radical cualquier forma de apriorismo característico de la razón práctica kantiana.

En medio de este panorama intelectual complejo, *Teoría de la Justicia* de Rawls emergió como un esfuerzo genuino y revitalizante para rescatar y revitalizar el pensamiento kantiano. Sin embargo, es crucial aclarar que Rawls no buscaba reactualizar la metafísica kantiana —un aspecto que él mismo subrayó claramente en su artículo *Justicia como Fairness: Política, No Metafísica* (1990)—. En lugar de eso, encontró en Kant un sólido punto de apoyo conceptual para articular una visión de justicia basada en procedimientos.

En su conferencia *Kantian constructivism in moral theory*, Rawls (1980) destaca que, aunque existen similitudes fundamentales entre su teoría y la de Kant, no deben ser confundidas como idénticas. En particular, Rawls subraya ciertos elementos clave del pensamiento kantiano que resonaron profundamente en su propia teoría: la distinción que Kant hace entre lo razonable y lo racional, el concepto de persona, la noción del contrato, y la primacía del derecho. Estos pilares conceptuales son esenciales para entender el entramado de su concepción pública de justicia.

Con *Teoría de la Justicia*, Rawls no solo logra “navegar” y superar las tensiones entre dos posturas a menudo contrapuestas —como el realismo y el escepticismo—, sino que también lleva a cabo una reevaluación del pensamiento ilustrado. En este proceso de reactualización, Rawls no solo se apoya en Kant, sino que también dialoga con las ideas de pensadores como Locke y Rousseau, ofreciendo así una síntesis rica y matizada que trasciende las limitaciones de los enfoques más estrechos.

Como se señaló precedentemente, la filosofía de Rawls se preocupa más en el proceso que en el resultado final, reflejando su profundo compromiso con la idea de deliberación pública en sociedades compuestas por individuos diversos. Al igual que Kant, Rawls se mostró reticente a determinar los deberes universales que la humanidad debería adoptar. Para Rawls, la imposición externa de deberes —o una corrección moral impuesta desde fuera— equivaldría a una forma de heteronomía, es decir, una imposición externa de normas morales. En la construcción de su modelo teórico, Rawls se inspira en las *condiciones ideales* propuestas por Kant. Defiende fervientemente la libertad y confía en la capacidad inherente de la razón práctica humana para desarrollar juicios propios sobre la justicia. Si bien su concepción de justicia puede parecer desprovista de contenido concreto, Rawls entiende que los principios o formas son esenciales. Los resultados, en su visión, emergen de un proceso deliberativo en el que todas las partes involucradas —que son libres e iguales— contribuyen de manera voluntaria para configurar la estructura de justicia que mejor se adecue a sus intereses y necesidades individuales.

Frente al conflicto entre dos posturas encontradas —entre el realismo y el antirrealismo—, Rawls se inclina por un constructivismo con raíces kantianas. Para él, la moralidad no es un tema secundario ni depende de un mundo ideal accesible solo mediante la razón mediante algún tipo de voluntad metafísica. En su visión, el juicio moral se forma a través de un proceso reflexivo y colectivo. La justicia, que Rawls (1991) considera como la virtud más importante, surge de una construcción y acuerdo entre sujetos ideales, representando así un ideal de consenso y colaboración en la búsqueda de un orden social justo.

Finalmente, para entender la importancia que ocupa la filosofía rawlsiana en nuestra época, bastaría con observar sus profundas raíces en la obra de pensadores de la política, la economía y por supuesto, la filosofía. La puerta abierta dejada por Rawls fue tomada por Thomas Pogge, quien —con su profundo compromiso hacia la justicia global— tomó el legado de Rawls y amplió significativamen-

te el horizonte de discusión sobre la justicia en el ámbito global. A lo largo de su extensa obra, Pogge (2006) rinde homenaje continuo al legado intelectual de Rawls, destacando la importancia y la relevancia de su enfoque en la reflexión contemporánea sobre la justicia, particularmente, en lo que él denomina *análisis moral institucional*.

En obras como *Justicia Global*, Pogge retoma y expande el análisis institucional que Rawls desarrolló en relación con la justicia. Al igual que Rawls, Pogge sostiene que el objeto principal de la justicia no se limita a las acciones individuales o a las relaciones interpersonales, sino que se extiende a la estructura básica de la sociedad. Esta estructura básica se refiere al conjunto de instituciones, normas y prácticas sociales que determinan las oportunidades y los destinos de los individuos a lo largo de sus vidas.

Para Rawls, entender y evaluar la justicia implicaba examinar críticamente cómo estas instituciones y estructuras sociales distribuyen derechos, recursos y oportunidades entre los miembros de la sociedad. Pogge, siguiendo esta línea de pensamiento, amplía la mirada de Rawls hacia una escala global —abordando las desigualdades y las injusticias que se perpetúan a nivel mundial debido a sistemas económicos, políticos y sociales desiguales y, a menudo, injustos.

2. El constructivismo kantiano como base de la concepción pública de justicia de Rawls

Para introducir este apartado, es esencial recalcar la diversidad de las doctrinas comprensivas que definen el paisaje del mundo contemporáneo. Como señala Charles Taylor (1993), en su obra *La Ética de la Autenticidad*, vivimos en una era marcada por una pluralidad de visiones del mundo y sistemas de creencias que coexisten en una sociedad cada vez más globalizada.

El reconocimiento de esta diversidad no solo refleja el carácter plural de una sociedad cada vez más cosmopolita —que avanza hacia una mayor madurez en aspectos como la tolerancia y el respeto—, sino que también representa un logro parcial en el ámbito de los derechos humanos, como argumenta Amartya Sen (2000) en *Desarrollo y Libertad*.

Uno de los desafíos más prominentes es la complejidad inherente al ejercicio del juicio moral, especialmente en asuntos de relevancia pública —y aún más en cuestiones de alcance global, como el cambio climático, la pobreza, la violación de derechos humanos, crímenes de guerra y genocidios—. Estas dificultades en el juicio moral surgen debido a las variadas concepciones morales y las diversas visiones del bien que caracterizan a distintos grupos humanos y culturas.

Los códigos morales se configuran dentro de marcos doctrinales comprehensivos específicos, y las percepciones de justicia pueden fluctuar ampliamente entre ellos. A pesar de estas diferencias, es posible identificar ciertos puntos comunes o principios compartidos que subyacen en el núcleo de diversas tradiciones y sistemas de creencias. Estos puntos en común podrían servir como base para lo que John Rawls (1993) denominó *consenso solapado* o *consenso entrecruzado*.

La noción de justicia puede variar considerablemente entre diferentes sociedades y culturas, reflejando distintas tradiciones, valores y concepciones del bien. Los individuos raramente renunciarán a sus visiones particulares del bien en favor de una perspectiva colectiva. En un escenario hipotético, destinado a alcanzar un consenso sobre la justicia, es probable que los participantes defiendan sus propias concepciones del bien —lo que podría obstaculizar la búsqueda de un acuerdo común (Donaires, 2022)—. Por ello, Rawls sostiene que es fundamental priorizar el principio de justicia por encima de las visiones particulares del bien.

Rawls distingue claramente entre cuestiones de justicia, que buscan establecer lo que es razonable y aceptable para todos los individuos, y las concepciones éticas o visiones del bien, que se refieren a lo que es considerado beneficioso o valioso para un individuo o un grupo específico. Estas últimas, según Rawls, carecen de una pretensión de universalidad y, por lo tanto, deben ser separadas analíticamente de las cuestiones de justicia.

No obstante, surge una interrogante fundamental: ¿qué entendemos por justicia en este contexto? Ante el inevitable disenso que

puede surgir en una sociedad compuesta por individuos con diversas doctrinas éticas —y situaciones socioeconómicas como políticas heterogéneas—, es necesario desarrollar una concepción pública de la justicia. Esta concepción debe surgir de un proceso deliberativo y participativo, reflejando la voluntad y los intereses de todas las partes involucradas. Rawls (1991) teoriza sobre la construcción de una concepción pública de justicia que trascendiera las diferencias individuales y culturales, buscando establecer principios universales que pudieran ser aceptados por todos. Reconocía que este es un proceso complejo y lleno de desafíos —pero sostenía que era esencial para construir una sociedad más justa y equitativa.

Este proceso deliberativo se configura como un ejercicio constructivo en el cual, las partes involucradas determinan de manera conjunta la distribución equitativa de derechos y responsabilidades. Se parte de la premisa de que la justicia no es una cualidad intrínseca y objetiva de la realidad, sino más bien una construcción conceptual emergente de la voluntad de individuos que se reconocen como seres libres e iguales (Bello, 2004). Para Rawls, una concepción pública de justicia no debe ser impuesta de manera unilateral. Una imposición en este campo podría dar lugar a dinámicas de poder desequilibradas. En cambio, esta concepción debe ser sometida a un escrutinio público riguroso —en condiciones ideales—, garantizando así su legitimidad y aceptación universal. A través de lo que Rawls (1991) denomina una *racionalidad procedimental*, propuso una vía para armonizar las tensiones que emergen no solo entre grupos diversos, sino también entre el individuo y la sociedad en su conjunto.

La concepción de la justicia de Rawls se centra en la idea de que los principios de justicia deben ser aquellos que las partes consideren razonables y justos. Estos principios son elegidos libremente y son respetados —precisamente porque surgen de la expresión autónoma de la libertad de cada individuo (Villavicencio, 2010)—. Desde esta perspectiva, la compatibilidad entre diferentes esquemas de libertad se logra mediante un consenso voluntario. En este consenso, las libertades individuales se enmarcan en un conjunto

normativo que —paradójicamente— se origina y legitima a partir del ejercicio de dichas libertades. Son las propias partes involucradas las que determinan los principios que deben regir una *sociedad bien ordenada*, un término que Rawls (1991) utiliza para describir una sociedad cuyos miembros aceptan voluntariamente las responsabilidades y deberes que les corresponden.

Este proceso es constructivo en naturaleza, dado que las normas y principios surgen de un acuerdo entre individuos que los consideran válidos y razonables. Las normas y principios —más que buscar una verdad objetiva— buscan la validez y legitimidad. Para adentrarnos en la naturaleza constructiva del proceso que configura la concepción de justicia de Rawls, es esencial distinguir entre dos conceptos clave en su enfoque: *racionalidad* y *razonabilidad*. Mientras que la racionalidad se centra en la capacidad lógica y coherente de los individuos para tomar decisiones, la razonabilidad alude a la disposición de las partes involucradas para buscar puntos en común y adherirse a principios de justicia a través de un consenso libre y equitativo. Es la razonabilidad —y no solo la racionalidad— la que facilita la emergencia de una concepción pública de justicia que aspira a ser reconocida y valorada por todos los integrantes de la sociedad (Rivera, 1997).

Siguiendo los principios de la teoría de la acción racional, que encuentra sus raíces en el ámbito económico, John Rawls postula que los seres humanos actúan de manera racional al buscar la satisfacción de sus intereses individuales y al intentar maximizar sus beneficios personales.

Como se desarrollará más detalladamente en las próximas secciones, uno de los aspectos más atractivos de la teoría de Rawls es que concibe la justicia como el resultado de un cálculo y un consenso entre individuos que, al interactuar en sociedad, buscan maximizar sus ventajas mutuas (Bracho, 2021). Este enfoque rememora la perspectiva contractualista de Thomas Hobbes, de acuerdo con la cual, la sociedad se concibe como un contrato social destinado a maximizar el bienestar colectivo.

Sin embargo, es importante señalar que este enfoque instrumental de la *justicia como equidad* de Rawls constituye solo una faceta de su compleja teoría. La otra dimensión se fundamenta en el concepto de *razonabilidad*. Rawls argumenta que los seres humanos no se limitan únicamente a la búsqueda egoísta de beneficios —como lo sugiere el modelo clásico de la racionalidad económica—; también poseen la capacidad intrínseca de deliberar sobre las normas y reglas sociales, con el objetivo de establecer principios que sean razonables y universalmente válidos.

En este sentido, Rawls se alinea con las ideas de Jürgen Habermas, al sostener que la legitimidad de los principios de justicia emerge de un proceso continuo de escrutinio público, en el que la razón —particularmente en su uso práctico— desempeña un papel central. Por lo tanto, la justicia en la concepción de Rawls, no se limita a ser un mero resultado de cálculos racionales; es también el fruto de un proceso democrático y deliberativo, mediante el cual se seleccionan principios que son aceptables y razonables para una sociedad pluralista con diversas concepciones del bien.

No existe —según Rawls— una noción absoluta de justicia. En su lugar, se busca alcanzar un consenso razonable sobre una forma de justicia que pueda ser aceptada por todos los miembros de la sociedad —una justicia que, sin ser definitiva ni dogmática, se legitima por medio de la deliberación libre e igualitaria—. En este punto, Rawls se acerca a Kant.

El concepto de razonabilidad de Rawls tiene fuertes resonancias kantianas. Kant (1788) sostuvo que los seres humanos tienen la capacidad de actuar según imperativos racionales —lo que implica la posibilidad de elegir principios universales que sean coherentes con la razón práctica—. De manera similar, Rawls postula que la razonabilidad humana se manifiesta en la capacidad de deliberar y seleccionar principios de justicia que puedan ser aceptados por todos en una sociedad democrática.

3. La idea del contrato social en Kant y Rawls

Dentro del marco del constructivismo rawlsiano, la noción de *contrato social* ocupa una posición central e influyente. Aunque es importante destacar que el constructivismo kantiano y la idea de contrato social no son conceptualmente equivalentes —pues responden a distintas tradiciones filosóficas—, sí mantienen una estrecha relación y se influyen mutuamente de manera significativa. John Rawls se inspira en la noción de contrato social para revitalizar y reconceptualizar *la razón práctica kantiana* (Bello, 2004).

Mientras que el positivismo jurídico a menudo ha desestimado la razón práctica como un “concepto vacío” —y el marxismo la ha interpretado como un concepto ideologizado—, Rawls la rescata y la enriquece al situarla en el contexto del contrato social. Para Rawls, el contrato social se convierte en un pilar fundamental que sustenta la legitimidad y la validez de las normas sociales y políticas.

El concepto de contrato social —presente en las teorías de John Locke, Immanuel Kant y Jean-Jacques Rousseau— se presenta como el fundamento legítimo sobre el cual descansa el poder, y sobre el cual se crean las normas en una sociedad. Kant (1797), en particular, consideraba la idea del contrato social como una *idea regulativa*, que cuestiona y socava otros fundamentos tradicionales del poder político, como el origen divino del poder, el derecho del más fuerte, el carisma, la tradición y la legalidad, tal como lo sugirió Max Weber (1923) en sus reflexiones sobre la autoridad y la legitimidad en la sociología política.

En la obra de Kant, el contrato social es una *idea regulatoria* de la razón práctica —es decir, es una forma, un esquema bajo el cual los seres humanos sopesan el valor moral de sus acciones—. Al igual que Kant, Rawls (1991) encuentra en esta idea un proceso por medio del cual los seres humanos definirían en sus propios términos las implicaciones y el diseño de una sociedad más justa, libre e igualitaria.

Se trata de una idea normativa —no de un hecho empírico—, que funciona como una prescripción de la razón práctica. El contrato social no es un hecho empíricamente, es una idea de la razón.

El contrato prescribe u orienta la acción humana hacia la orquestación de una sociedad justa, en lugar de la sociedad existente. A pesar de que el contrato social no es un hecho empírico, es una idea regulativa que tiene aplicaciones en la realidad. Expresa el deber ser, en lugar del ser. Sobre la base del contrato social, los seres humanos definen los límites del poder legítimo, es decir, un tipo de poder que ellos validan y aceptan; un tipo de poder que ellos mismos decidieron.

La justicia no reside en un ámbito suprasensible, sino que se construye y establece mediante un contrato social. La legitimidad de una concepción pública de justicia emana, así, de la expresión de la voluntad colectiva. Como afirmaría Kant (1797), solo sobre la base de un contrato originario se puede establecer una constitución que sea legítima para todos, sin excepción. El autor de la ley —en esta perspectiva— es el propio ser humano que se da así mismo una norma. Así, el contrato social sirve como el criterio fundamental para determinar la legitimidad de las leyes que una sociedad libre e igualitaria se otorga a sí misma (Lafont, 2002). Esta noción, presente en la filosofía kantiana, es retomada y adaptada por John Rawls en su teoría de la justicia.

Al igual que Kant, Rawls concibe el contrato social como una idea regulativa o normativa, distante de un hecho empírico concreto. En su modelo, el contrato está representado por la *posición original*, el punto de partida hipotético desde el cual se establecerán los principios de justicia que regirán la estructura básica de la sociedad. En *Teoría de la justicia*, la posición original es descrita como un escenario imaginario en el que los individuos —sin conocimiento de sus circunstancias personales, intereses o preferencias particulares— llegan a un consenso sobre principios de justicia que son tanto racionales como equitativos (Rawls, 1991). Este recurso metodológico busca garantizar que dichos principios emerjan de un proceso imparcial, donde las condiciones de libertad e igualdad aseguren que todos los participantes estén en pie de igualdad.

En la teoría de Rawls, el contrato social funciona como un mecanismo regulador que estructura los acuerdos sociales e institu-

cionales dentro de una sociedad justa. A través de este contrato, individuos libres e iguales establecen principios que conforman la estructura fundamental de la sociedad —principios que, posteriormente, se revelan como satisfactorios y alineados con sus intereses individuales—. Lo distintivo y potente de la teoría de Rawls radica en el acuerdo entre partes que, si bien buscan maximizar sus propios beneficios, llegan a consensuar principios de justicia que trascienden sus concepciones individuales del bien. Estos principios son aceptados por individuos racionales que, al situarse detrás de un “velo de ignorancia”, deliberan de manera imparcial para determinar qué principios son los más justos y equitativos para la sociedad en su conjunto (Flores, 2017).

La posición original de Rawls se presenta, así, como un recurso conceptual para resolver los conflictos inherentes a la incompatibilidad entre distintos esquemas de libertad. Como se mencionó al inicio de este trabajo, la relevancia contemporánea de la teoría rawlsiana radica en su capacidad para conciliar libertad e igualdad —es decir, al individuo con la sociedad—. La pregunta fundamental que emerge es: ¿Cómo pueden los individuos, siendo libres, autolimitar su propia libertad? En la filosofía de Kant, esta función la cumple el derecho. Según Kant (1989), el derecho se configura como un orden legal que permite armonizar la libertad individual con la libertad de los demás. Se define como la limitación de la libertad de cada uno para asegurar la concordancia con la libertad de todos.

En el marco de la *sociedad bien ordenada* propuesta por Rawls —un orden político legitimado por el consenso entre individuos libres e iguales—, se reconoce la necesidad de restringir ciertas libertades desde un acto consciente de libertad. Se enfatiza que los principios de justicia no son impuestos desde fuera, sino que operan bajo una lógica afín al *imperativo categórico kantiano*, reflejando la esencia misma de la autonomía.

En estos términos, el atractivo de la propuesta rawlsiana radica en ofrecer una alternativa razonable frente a los conflictos que surgen de la incompatibilidad entre distintas libertades. Las res-

tricciones —en esta visión— no son impuestas por una autoridad externa, sino autoimpuestas por individuos que se reconocen mutuamente como libres e iguales. La libertad solo puede ser garantizada —en esta perspectiva— a través del reconocimiento y el respeto de la libertad del otro, tal como afirmaría Kant (1989).

En la teoría rawlsiana, el eco del pensamiento kantiano es claramente distinguible: “Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos” (Rawls, 1991, p. 20) Este régimen de libertades básicas iguales se logra mediante la posición original, es decir, a través del contrato social.

4. El concepto de persona como fundamento del contrato social

Una exploración detallada de la influencia del constructivismo kantiano en la obra de Rawls requiere un análisis profundo del concepto de persona —elemento central tanto en la teoría de Rawls como en la concepción del contrato social—. Como se ha señalado anteriormente, la libertad, manifestada en el contrato social, constituye la condición de legitimidad de cualquier sociedad que suscriba a una visión de justicia pública. Así, es relevante examinar la libertad como una propiedad subyacente a la noción de persona moral en los sistemas filosóficos de Rawls y Kant.

Al igual que Kant, Rawls concibe al ser humano como un sujeto libre y autónomo. A pesar de estar inmerso en la naturaleza, influenciado por sus apetitos y deseos, el individuo posee la capacidad intrínseca para autodeterminarse libremente. Kant sostiene que el ser humano habita dos esferas distintas: una dominada por sus inclinaciones naturales y otra en la que actúa de forma autónoma, orientada hacia fines morales.

Para Kant (1788), el ser humano es un sujeto heterónomo que opera bajo un cálculo de recompensas y castigos, pero al mismo tiempo es un sujeto autónomo, capaz de autoimponerse su propia ley y reconocer a los demás como fines en sí mismos y no meros medios.

Una moral verdaderamente autónoma implica el respeto por una máxima que el individuo se impone a sí mismo. La autonomía moral se manifiesta en la libertad del individuo para determinar sus propias acciones y en su capacidad para reconocer y respetar la dignidad intrínseca de los demás. En este sentido, la autenticidad y la libertad están intrínsecamente vinculadas en la filosofía kantiana. El sujeto es autónomo en la medida en que es libre (Kant, 1797). En la teoría de Rawls, la concepción kantiana de la persona moral como un ser libre y autónomo se manifiesta claramente en la noción de la posición original y en la idea del contrato social. Ambos filósofos coinciden en una visión profunda del ser humano como un agente moral dotado de capacidad de autodeterminación y con un profundo respeto por la dignidad y los derechos inherentes a los demás (Nussbaum, 2006).

Además, dentro de este marco conceptual, es fundamental destacar la representación que el individuo tiene de sí mismo —entendido como un ser dotado de dignidad intrínseca que lo distingue de otros objetos del mundo, los cuales pueden ser objeto de instrumentalización—. Desde una perspectiva antropológica, Kant distingue dos formas fundamentales de abordar el estudio del ser humano. En primer lugar, está la perspectiva fisiológica, que considera al ser humano como un ente más dentro del cosmos, sujeto a las leyes mecánicas de la naturaleza. Sin embargo, desde una segunda perspectiva —denominada sentido pragmático—, Kant (1797) define al ser humano como un ser libre, capaz de autodeterminarse mediante su razón y su voluntad.

Bajo esta distinción, Kant (1797) sostiene que el ser humano, a diferencia de otros objetos del mundo, posee una dignidad intrínseca e inquebrantable, basada en su capacidad para autodeterminarse libremente. Esta distinción es fundamental tanto para Kant como para Rawls, quienes conciben el concepto de persona no como una descripción factual, sino como un constructo normativo. Mientras que las investigaciones científico-naturales se centran en describir la naturaleza del ser humano, la conceptualización de la persona en los sistemas filosóficos de ambos autores se orienta

hacia términos normativos y prescriptivos. En la teoría de Rawls, el concepto de persona se refiere al *deber ser*, marcando una diferencia entre la naturaleza del ser humano y las acciones que puede o debe emprender para autorrealizarse.

La persona es considerada la unidad básica de pensamiento, deliberación, responsabilidad y justicia en su enfoque filosófico (Rawls, 1980). Este concepto no solo determina las posibilidades para la construcción de una sociedad justa, sino que también se presenta como una idea normativa estrechamente vinculada a una concepción política —que evita las visiones del bien propias de cualquier doctrina comprehensiva—. No obstante, es importante señalar que el concepto de persona moral en la obra de Rawls ha sido objeto de críticas, argumentándose que podría interpretarse como una forma de doctrina comprehensiva en sí misma.

Como Rawls (1980) afirmaría, la idea de la persona se basa principalmente en consideraciones morales, derivando de nuestra percepción diaria de las personas como entidades clave en el pensamiento, la reflexión y la responsabilidad. Este concepto se ajusta a un contexto político de justicia, y no a una doctrina comprensiva.

Este entendimiento de la persona constituye un pilar central en la teoría de la justicia pública de Rawls y sirve como el núcleo de su enfoque constructivista. En el vocabulario rawlsiano, la búsqueda de una sociedad justa implica el reconocimiento y respeto hacia la persona, cuyo valor intrínseco se fundamenta en su dignidad inherente. Las reformas que afecten la estructura básica de la sociedad deben priorizar y salvaguardar la libertad y dignidad de los individuos. La legitimidad de los principios de justicia reside en su aceptación por parte de individuos que se ven a sí mismos como fines en sí mismos —un supuesto fundamental en la posición original de Rawls—. El contrato social demanda el respeto mutuo y la igualdad en el trato entre los individuos. Los principios de la justicia en la organización básica de la sociedad expresan el anhelo inherente de los individuos de ser vistos no como instrumentos, sino como objetivos en sí mismos (Rawls, 1991).

Junto con la idea de autonomía, la dignidad resalta el valor de la persona como fin en sí mismo. Al fundarse el concepto de persona en la dignidad, es un deber tratar a los seres humanos como fines en sí mismos. Las normas respetan este valor que subyace en la dignidad. Para Rawls, los seres humanos tienen una dignidad inquebrantable que subyace en que son fines en sí mismos. No pueden ser instrumentalizados o vistos como medios. Como defensor de la libertad, Rawls rechaza toda posición que haga de los seres humanos instrumentos para maximizar beneficios. Frente al primado del conjunto social, Rawls defiende la libertad del ser humano.

Este último tiene finalidades últimas —finalidades superiores— que ningún régimen puede socavar. El respeto de las libertades y de las finalidades del ser humano, no solo radica en el reconocimiento de la igualdad de los otros, sino en la aceptación incondicional de leyes que el ser humano se dicta a sí mismo. El concepto de autonomía desempeña un lugar central en la posición original. La autonomía constituye el fundamento de un orden político justo, en el que el sujeto pueda realizarse a sí mismo y autodeterminarse. La autonomía, la libertad y la racionalidad, implican que el ser humano asuma con responsabilidad no solo la construcción de su propio destino, sino la orquestación de una sociedad justa, en la que pueda perfeccionarse moralmente y conseguir las finalidades que Rawls denomina de orden superior —esto es, finalidades individuales que hacen de la vida un asunto que merezca la pena ser vivida.

Tratar a los seres humanos como fines en sí mismos supone tratarlos conforme a principios que ellos mismos aceptarían en una posición original de igualdad. Dentro de la posición original, las partes convienen voluntariamente en renunciar tanto a preferencias como a distinciones o ventajas que no contribuyan a mejorar las expectativas de todos. Desde este punto de vista, la posición original de Rawls tiene un parentesco asombroso con el imperativo categórico. Al tratarse este último de un ejercicio de libertad, no es extraño que la posición original —al igual que el imperativo categórico— implique la renuncia a preferencias individuales en

virtud del establecimiento de normas que resulten válidas y universales. La posición original es ese punto de partida desde el que se construyen este género de normas.

Como se puede apreciar, el concepto de persona es uno de los elementos sustanciales del procedimiento de construcción de la concepción pública justicia. El concepto de persona es uno de los supuestos fundamentales desde el cual se llenarán de contenidos los primeros principios de justicia. Sin el supuesto de personas libres, razonables e iguales, el procedimiento de construcción terminaría en una suerte de ejercicio de imposiciones. El reconocimiento de la igualdad y el respeto del ser humano como fin en sí mismo es la antesala para la puesta en marcha de la posición original. Se trata de un supuesto que operacionaliza los acuerdos.

Finalmente, sobre el concepto de persona de Rawls se pueden subrayar tres dimensiones más. La persona moral de Rawls no solo tiene capacidad moral para perfeccionar la idea de justicia, sino que también posee la capacidad para formarse una idea del bien o de la buena vida —y los recursos intelectuales para revisarla y realizarla de modo efectivo—. La persona de Rawls tiene la potestad de defender sus derechos y presentar demandas ante instituciones que recogen los principios de justicia que ellos mismos han decidido. Por último, al ser sujetos libres y razonables, tienen la capacidad para moldear sus aspiraciones según una serie de coerciones que ellos mismo se han impuesto libremente.

La capacidad que tiene el ser humano para llegar a consensos razonables —expresados en el contrato social— y la libertad, constituyen dentro de la literatura de Rawls dos condiciones necesarias para conciliar las dimensiones de la moralidad y la política. Por un lado, posee una idea de su propio bien —sujeto a convicciones morales— y, por otro, una capacidad para perfeccionar el sentido de justicia. De este modo, los disensos razonables a los que puedan dar lugar las doctrinas comprehensivas son parcialmente superados por la aceptación y la validez de una concepción pública de justicia.

Los seres humanos difícilmente pueden renunciar a sus propias concepciones del bien. Sin embargo, tampoco pueden negar su participación en el diseño de instituciones justas que resulten razonables para el conjunto. Bajo la forma del contrato, se practica una solución a los problemas que surgen entre el sujeto y la sociedad —entre la libertad y la igualdad—.

Conclusión

A lo largo de este trabajo, se ha podido examinar el lugar central que ocupa el pensamiento de Rawls y Kant en el panorama ético contemporáneo. A través de su monumental obra *Teoría de la Justicia*, John Rawls revitalizó y recontextualizó el pensamiento kantiano —introduciendo un marco conceptual que ha transformado nuestra comprensión de la justicia y la equidad en la sociedad—. Su énfasis en el consenso razonable, el diálogo continuo y la construcción de una concepción pública de justicia basada en procedimientos ha ofrecido un enfoque constructivo para abordar los desafíos éticos y morales de nuestra época.

El constructivismo kantiano ha establecido un sólido fundamento para la concepción pública de justicia de Rawls en un mundo caracterizado por la diversidad doctrinal y la pluralidad de visiones del mundo. En una sociedad cada vez más globalizada y cosmopolita, la necesidad de abordar cuestiones de justicia —que respeten y reflejen la diversidad de valores y creencias individuales y culturales— se torna un asunto de primer orden.

En última instancia, la concepción de la justicia de Rawls busca establecer principios que sean razonables y universalmente aceptables en una sociedad pluralista. Al igual que Kant, Rawls reconoce la capacidad intrínseca de los seres humanos para actuar según principios racionales y universales —y argumenta que esta capacidad es fundamental para la deliberación y selección de principios de justicia—.

Además, tanto Kant como Rawls enfatizan la necesidad de armonizar la libertad individual con la libertad de los demás. La restricción voluntaria de ciertas libertades —entendida como un

acto consciente de la propia libertad— se convierte en un elemento clave para garantizar una convivencia pacífica y equitativa. Esta idea se alinea con el imperativo kantiano de actuar de tal manera que puedas querer que tu acción se convierta en una ley universal.

La influencia de la filosofía kantiana en la teoría de la justicia de Rawls es evidente y significativa. Ambos pensadores proponen una visión de la justicia y la libertad que se fundamenta en la autonomía, la razón y el consenso, buscando construir una sociedad en la que cada individuo pueda vivir de acuerdo con principios de igualdad, libertad y justicia.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- . (1995). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Ayer, A. J. (1992). *Lenguaje, verdad y lógica*. Valencia: Universitat de València.
- Bello, E. (2004). Kant ante el espejo de la teoría de John Rawls. *Δαίμων. Revista de Filosofía*, (3), 103–118.
- Berlin, I. (2002). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Bracho, P. (2021). Teoría de la justicia de John Rawls, desde una perspectiva de la filosofía política. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, 12(2), 109–132.
- Donaires, P. (2022). El constructivismo kantiano en la filosofía de la justicia de Rawls y Habermas. *Derecho y Cambio Social*, 1–18.
- Flores, J. (2017). John Rawls y la teoría de la justicia. *Phainomenon*, 16(2), 35–44.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. New York: Free Press.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Kant, I. (1788). *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (1797). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- . (1989). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Lafont, C. (2002). Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: El ejemplo de la ética del discurso. *Isegoría*, (27), 115–129.

- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- . (2012). *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Pogge, T. (2006). *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Grupo Planeta.
- Rawls, J. (1980). Kantian constructivism in moral theory. *The Journal of Philosophy*, 77(9), 515–572. <https://doi.org/10.2307/2025790>
- . (1990). Justicia como “fairness”: Política, no metafísica. *Revista de Ciencia Política*, 12, 89–118.
- . (1991). *Teoría de la justicia* (Vol. 13). México: Fondo de Cultura Económica.
- . (1993). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera, E. (1997). De la racionalidad a la razonabilidad: ¿Es posible una fundamentación epistemológica de una moral “política”? *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 29(86), 53–81.
- Rorty, R. (1994). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.
- . (2011). *La idea de justicia*. Buenos Aires: Taurus.
- Singer, P. (1995). *Ética práctica*. New York: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1993). *Ética de la autenticidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (1996). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Villavicencio, L. (2010). El constructivismo kantiano según Rawls como fundamento de los derechos humanos. *Fronesis: Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*, 17(1), 23–52.
- Weber, M. (1923). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO VIII

DE KANDINSKY A KANT

Abel Cutillas¹
Universidad de Barcelona

RESUMEN

La importancia de la estética kantiana para el arte y la cultura moderna se muestra en la resolución de las obras mismas. Cogiendo a dos autores fundamentales del arte y la literatura, Vasili Kandinsky y Marcel Proust, se puede comprobar como es Kant quien acuña los parámetros a través de los cuales la creación se va a desarrollar. La desaparición del objeto estético y la segregación del conocimiento y la moral del arte son el resultado natural que el siglo xx aporta.

1 Abel Cutillas (Barcelona, 1976). Licenciado en Historia y Doctor en Filosofía por la Universitat de Barcelona. Su campo de investigación es la filosofía moderna, en concreto la obra de Nietzsche y Kant. Ha publicado diversos artículos y los ensayos “Pensar l’art” (2006), “Per una literatura capitalista” (2009), “Desànim de lucre: crítica de la ideologia cultural” (2014) y “Sostres. Baudelaire: correspondances” (2021). Actualmente trabaja en una monografía sobre Nietzsche.

Palabras clave: Kant, Nietzsche, Proust, Kandinsky, Estética, Arte, Abstracción, Literatura.

ABSTRACT

The importance of Kantian aesthetics for modern art and culture is shown in the resolution of the works themselves. Taking two fundamental authors of art and literature, Vasili Kandinsky and Marcel Proust, it can be seen how it is Kant who coined the parameters through which creation will develop. The disappearance of the aesthetic object and the segregation of knowledge and the morality of art are the natural result that the 20th century brings.

Keywords: Kant, Nietzsche, Proust, Kandinsky, Aesthetics, Art, Abstraction, Literature.

INTRODUCCIÓN

A la pregunta por una obra de arte se le responde habitualmente con la presentación de una estética —es decir, una doctrina con sus principios, objetivos y dogmas correspondientes—. Normalmente, este ejercicio justificativo lo realizan los discípulos o seguidores, o el propio artista, que tiende a darse siempre la razón. No creemos que sea necesario considerar este tipo de discursos.

A la pregunta general sobre el arte —una pregunta que aparece y se resuelve en un momento determinado de la historia, momento al que podemos denominar clásico o ilustrado— se le respondió con una investigación filosófica que duró algunos siglos y que de algún modo culminó —aunque no finalizó— con los límites, es decir, las determinaciones e indeterminaciones, que Kant fijó en su *tercera crítica*. A partir de ese momento toda pregunta —ya no sobre una obra sino sobre su referencia estética— debe de alguna manera pasar la prueba o someterse a la crítica kantiana; es decir, debe su validez a una comprobación sobre la adecuación a ella.

Esta pretenciosa presuposición puede verse también de manera inversa: podemos plantear dar validez o no a la estética kantiana, a la crítica, viendo si encaja y es aceptada, luego validada o invalida-

da, por los fenómenos estéticos de los últimos dos siglos y pico, de 1792 hasta hoy.

La relación que proponemos entre el análisis del juicio estético de la *tercera crítica* kantiana y la revolución artística contemporánea se basa en las dos características del juicio estético que la investigación de Kant presenta. Hay dos conclusiones fundamentales en Kant: en primer lugar, se considera el juicio estético como (he)autónomo —es decir, independiente del juicio cognoscitivo y del juicio moral—. En segundo lugar, y en estrecha relación con la primera conclusión, se resuelve que no existen caracteres objetivos de belleza; por consiguiente, no existen objetos estéticos.

Estas dos conclusiones de la *Kritik der Urteilskraft*, aparentemente desligadas de la práctica artística, se revelarán como los elementos definitorios de la revolución artística que se producirá entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, del Impresionismo a la Abstracción, de la novela i de la poesía, todos ellos géneros “nuevos” por excelencia.

La descomposición de las artes —su segregación respecto al conocimiento y la moral—, así como la desaparición de sus objetos durante el cambio de siglo, es un correlato necesario de la teoría kantiana. Esta sería —en efecto— la tesis de la presente contribución. Dicho de otro modo: el análisis del juicio estético kantiano posibilita y provoca el recorrido artístico de los dos siglos posteriores.

Todo lo que ocurrirá en los talleres, por las mentes y a manos de músicos, pintores y novelistas, se encuentra enraizado en las dos conclusiones básicas de la *KU*. Kant legitima la estética moderna —es decir, esta responde a sus principios—, no de un modo doctrinal, porque los pintores no leen a los filósofos (o los leen mal), sino por pura necesidad de la cosa misma. Podemos comprobar si esto efectivamente es así poniendo sobre la mesa fenómenos estéticos dispares, antagónicos e incommensurables, no casos límite, sino casos limítrofes: Kandinsky y Proust.

El pintor que acaba con la figuración y el novelista que acaba con la novela —termina o comienza, veremos— serán los dos fe-

nómenos específicos y ejemplares que serán tratados aquí. De hecho, de lo que se trata en ambos casos es de autores que inventan o crean o modifican de tal modo su actividad que se puede decir que (re)crean el género.

En el texto que sigue —formado por extractos de mi tesis doctoral y por ideas publicadas en libros y artículos diversos— nos preguntaremos precisamente por el género que inventan ambos autores, para ver después si estos géneros no solo encajan o se someten a la estética kantiana —que colocamos como base del modo de pensar y de hacer arte durante los últimos dos siglos—, sino si son efectivamente provocados por esta. Es decir —nos preguntamos—: ¿hace Kant inevitable que Proust pueda y deba ser Proust, y Kandinsky pueda y deba ser Kandinsky? Tiraremos la pregunta, pues, sobre los géneros más que sobre las obras: géneros que, en Proust, dejaremos de llamar simplemente novela o ensayo para definirlo como *novela contenida en un ensayo*, y que, en Kandinsky, lo denominaremos con el término convencional de *arte abstracto*. Empecemos por el escritor.

1. Proust

Si es verdad —y parece ser que sí— que la novela sólo puede producirse a partir de un sistema de sobreentendidos más o menos compartido y más o menos solidificado, entonces ¿cómo llega una idea a formar parte de esta? Es decir, ¿qué forma debe tener o tomar una idea para poder introducirse y ser presentada a partir de sobreentendidos, que son lo contrario exacto de una idea?

Evidentemente, no puede ser una forma muy pura y —aún más evidente— no puede ser una forma muy nueva.

Esto no debería ser leído como un descalificativo hacia la novela como género —ni, sobre todo, hacia las ideas que habitan en ella—. Al contrario: si la idea que se muestra en una novela ha dejado de ser pura y ha dejado de ser nueva, pero todavía es una idea, significa que es una idea antigua, prolongada, profunda y que resiste la mezcla con los elementos propios de la impureza y los convencionalismos del presente.

La idea tendría, en este caso, una circunstancia y un carácter tan hondos que habría sobrevivido al olvido y a lo superficial —las dos principales fuerzas de disolución de las ideas en la realidad—. La idea, por definición, es pura y nueva; si no lo es, podrá ser un elemento epocal, cultural, un producto derivado, pero no una idea.

Ahora bien, allí donde la idea se muestra como tal —y solo allí— está en su contaminación y en su repetición en lo real. Encontramos aquí un principio básico de la fenomenología kantiana: *el a priori es siempre sí y solo sí siempre a posteriori*. La cadena causal es inversa a la fundamentación: lo que aparece es el efecto; a partir del efecto nos es dada la causa. La causa se encuentra en el fundamento del efecto, pero ni es ni puede ser anterior a él —ni posterior tampoco—, solo en él. Dicho más llanamente: la idea solo es apareciendo.

En Proust existe un tema principal: el de la datación de su obra y de él como autor. Es decir, el problema de situarlo en un momento determinado de la historia. Este problema de la datación aparece desde el primer momento de su recepción crítica y hasta hoy. *Proust escritor de dos siglos*, *Proust escritor del siglo*, *Proust en este siglo*— son enunciados y títulos recurrentes.

Esto es así, en parte, porque desde el primer momento de la propia concepción de la obra —y hasta el último— el problema de la datación está presente en la mente del autor y, por tanto, en la obra. Podríamos decir que este es realmente el tema de la obra —como, por otra parte, el propio título del libro indica—.

El título marca que la obra es una inquisición sobre cuál es la temporalidad de la obra misma. La búsqueda no es la de un tiempo determinado —un tiempo pasado, perdido u olvidado—, sino la búsqueda de qué tiempo le corresponde a la obra. Lo perdido, y posteriormente recuperado, no es el tiempo en abstracto, sino el tiempo concreto de la obra —con todo lo que esto implica, no solo para el autor.

Proust plantea y resuelve, a la vez, la cuestión redactando el comienzo y el final de la obra —que consisten en la pérdida y la recuperación—, precisamente para marcar que este, y no otro, es

el tema rector de la novela. Es decir —aquí— de la investigación. *La Recherche* es una investigación relativa al tiempo que le corresponde a la obra. Una novela que busca un tiempo. Es una obra de creación, pues, en el sentido nietzscheano fuerte: creación *ex nihilo*. Creación a partir del momento en que se ha constatado que no hay nada y que, por tanto, todo debe ser creado —su propio tiempo en primer lugar y, a partir de ahí, todo lo demás.

Esto nos lleva a la pregunta —presente también en Proust desde el principio— sobre el género de la obra, que fatalmente también deberá ser creado por el simple hecho de que un género comporta siempre una época, un tiempo, y *viceversa*. Los géneros no son intemporales; por el contrario, vienen definidos y definen un tiempo cultural —el tiempo en el que están operativos, el tiempo en el que funcionan—. La tragedia griega tiene el suyo; el drama barroco, la música clásica, el cine, etcétera. Fuera de su tiempo, no son elementos de la cultura sino del folclore.

La obra de Proust no puede ser, evidentemente, una novela. Las novelas aparecerán después —provocadas por la obra de Proust, precisamente. Si hemos acordado que la novela necesita participar de un sistema de supuestos, no puede ser, en ningún caso, la labor de la novela crearlos —en última instancia, solo puede recrearlos—. Esta evidencia lleva a Proust a afirmar que su libro no es una novela, sino una *investigación*. El libro será considerado por el autor, desde el primer momento, una *recherche* —aunque no sea hasta una etapa avanzada de la concepción que adopte esta definición explícitamente en el título.

Hasta entonces, la obra había tenido títulos de novela —*Las intermitencias del corazón*, por ejemplo. Por tanto, no nos encontramos ante una novela, sino ante una investigación. Simplemente porque el autor pretende realizar una creación —y no contribuir a un sistema de supuestos. Pero, a la vez —de alguna manera también— Proust propone una novela, o mejor dicho, incluye una novela en el interior de su obra. Porque, de alguna forma, quiere hacer también una novela y no solo una investigación. De alguna

forma, lo que se propone Proust es introducir una idea en un sistema de supuestos.

Pero esta idea no está configurada a través de un *essai* —que era la primera intención de Proust como autor—, dedicarse al *essai*, como se manifiesta en el *Contre Sainte-Beuve* y en otros escritos anteriores a la *Recherche*, recogidos en una edición que, acertadamente, toma este nombre: *Essais*. Proust quiere trabajar con el material del *essai* —que es la idea—, pero en la forma del sistema de supuestos —esto es, de la novela. ¿Por qué? Porque la cosa misma lo pide. Porque la idea ya está preparada —de hecho, será él quien conseguirá, constatará, realizará que la idea participe del sistema de los supuestos; esto es, del presente, del tiempo del siglo.

Como hemos dicho al empezar, esto no rebaja la idea, ni la descalifica, ni la ensucia, sino que revela su inmensa potencia: es tan fuerte que pervive en el tiempo, siglos después de su aparición como nueva. La idea nace pura, y el paso del tiempo la cosifica, la estropea, la vierte al sistema de supuestos: muere, deja de ser una idea para pasar a ser una repetición, un hábito mental, un prejuicio —es decir, el material habitual de la novela.

El autor no tiene ningún mérito aquí, porque no es él quien le ha dado la potencia —el valor de verdad— a la idea. El autor sólo es aquél que lo ha detectado: es el autor de la investigación. La idea es autosubsistente; quien la materializa no es su autor. Su autor se encuentra en un momento muy remoto —el momento de la creación— y ésta no es en ningún caso la labor del novelista. Por tanto, Proust se encuentra en ese momento intermedio entre el creador y el novelista, en una etapa de transición entre la creación de la idea y su minimización en el sistema de supuestos que explotarán los novelistas posteriores.

El *essai*, a primera vista, podría ser el territorio o disciplina pertinente para esta función mixta; pero para Proust no es suficiente, porque necesita que su posición —la de la obra—, sea absoluta, no de transición. Proust se encuentra en la misma situación que todos los autores que escriben después de 1854 y 1863, respectivamente los años en los que la poesía ha cambiado de género

con Baudelaire, con Manet. Proust escribe a partir de la necesidad de una nueva novela.

Lo que Proust logra, a través de su investigación, es una posibilidad temporal para la obra literaria, una posibilidad del tiempo. Un tiempo persistente, realizado y a la vez permanente: esto es, el tiempo propio de una idea. La fórmula que Proust utiliza para referirse a ese tiempo tan particular es “memoria”. Aquí está marcando una distancia muy clara con la fórmula que han utilizado los autores del siglo anterior para referirse a este tiempo pasado y, a la vez, persistente, Hegel, ejemplarmente, utilizaría el término “historia”.

Esto es producto, simplemente, del proceso de individualización del Espíritu que ha realizado Nietzsche: individualizar los conceptos históricos hegelianos —épocas, dinámica, progreso, destino, etcétera. Quien, de una forma, ha transmitido esta idea nietzscheana a la literatura ha sido Baudelaire, que es a partir de quien llega a Proust. No es que Baudelaire transmita Nietzsche a Proust; es que Baudelaire realiza la misma experiencia que Nietzsche: la individualización del Espíritu, en un género diferente, en un tiempo narrativo distinto, el de la poesía.

En manos de Proust, la sustitución de la “historia” por la “memoria” es posible gracias a la descalcificación de la historia que Nietzsche ha llevado a cabo: la individualización del Espíritu y, por tanto, del tiempo. Ya no nos encontramos, pues, en el siglo diecinueve —el siglo de la historia, el siglo que Nietzsche termina. No nos encontramos tampoco en el momento posterior, porque Proust hace todo esto circulando hacia atrás, no hacia adelante. En Proust no hay innovación por progreso, sino por regresión al origen.

En cierto modo, nos encontramos en el punto de partida anterior: en el panorama que deja Kant antes de que Hegel ponga en movimiento el concepto y comience la dinámica de la historia, para que después Nietzsche la individualice, convirtiendo al individuo en un destino. Aquí empieza a verse por qué el problema de la datación en Proust es el problema interno en la obra, es su motor

de búsqueda y define toda la dinámica que toma. Este problema podría ser enunciado como el problema de la relación del siglo con el tiempo, que no es otro que el motivo último de la investigación de Proust.

De alguna manera, el siglo de Proust es ya un siglo donde la idea puede ser presentada en forma de novela. Esto, por sí sólo, indica una primera relación del siglo con el tiempo. Podemos llamar a esta relación “culminación”. El siglo donde se encuentra la obra culmina, de algún modo, un tiempo. En Proust hay una clara conciencia de esto. Se expresa en su confianza —demostrada con una prueba de vida— en el *bonheur* que significa el arte. Es decir: la producción de obra como felicidad. El arte es más importante que la vida. El arte redime, salva, supera la disolución del material en el ideal, etcétera. Solo existe un ejemplo anterior de esta posición en la literatura universal, con un objeto diferente —que no será el arte, sino el amor—: *La Divina Commedia* de Dante. Pero claro, Dante pertenece a otro tiempo, anterior a lo que hemos convenido en llamar “modernidad”. Y Dante —de algún modo— culmina su tiempo, y por eso mismo lo acaba. Por eso mismo, también, después tendrá que empezar a nacer un tiempo nuevo, que convenimos en llamar “modernidad”.

Esto también significa algo respecto al tema que aquí estamos tratando —concretamente, qué ocurre con el tiempo mismo cuando un siglo lo culmina—. Pero no entraremos en Dante, porque su problema —y el de su tiempo— ya está resuelto; es decir, ya no formamos parte de él. Del de Proust, todavía sí.

Hay otro paralelismo entre Dante y Proust, no casual, y es que los dos buscan y defienden otros *bonheurs* en sus obras anteriores, antes de resolver en la obra principal. En Dante, la carnalidad —el amor todavía visto como enfermedad— en el *Cancionere* y en *Vita nuova*. En Proust, la mundanidad en el *Jean Santeuil*, el recuerdo infantil todavía en las primeras etapas de la *Recherche*.

La idea de Proust —la de la superioridad del arte respecto a la vida—, como es sabido, no es nueva. Es una idea que, en 1908, tiene más de cien años de antigüedad. Es una idea propia del siglo

anterior. Quizá deberíamos decir: es *la* idea del siglo anterior la que lo define. ¿Qué forma debe tener una idea —nos preguntábamos al empezar— para poder formar parte de una novela? Aquí se empieza a vislumbrar una respuesta: una idea debe estar gastada. El desgaste de una idea es lo que le permite formar parte del sistema de sobreentendidos, el campo de trabajo propio de la novela.

Aparentemente, en 1908, la idea no está suficientemente desgastada, no ha frotado lo suficiente con el material secular, porque en este año Proust todavía se plantea presentarla no en una novela, sino en un *essai*: concretamente, en el *Contre Sainte-Beuve*, que es el primer lugar en el que Proust se plantea presentar en público su idea. En 1921, cuando Proust le anuncia a la criada que ha puesto la palabra *Fin* a su obra —concretamente en *Le temps retrouvé*— ya se da permiso para presentarla en forma de novela.

Decimos *forma de novela* porque, como todo el mundo sabe, *Fin* es el signo que se pone al final —para marcar el final, precisamente— en las novelas, no en los *essais*. A ningún autor se le ocurriría poner *Fin* al terminar un *essai*. Sobre a qué se refiere ese *Fin* también hay que decir algo. Porque, de hecho, el libro que termina *La Recherche*, *Le temps retrouvé*, en ningún caso puede considerarse una novela —sino precisamente un *essai*—, el *essai* paralelo y escrito al tiempo que el *Contre Sainte-Beuve*. Antes, y aquí la palabra importante es “antes”, de ponerse a escribir la novela. Nadie termina un *essai* poniéndole la palabra *Fin* si quiere ser tomado en serio.

Parece evidente que el *Fin* se refiere al final de la novela —no al final de *Le temps retrouvé*—, porque es en la novela donde Proust decide, finalmente, expresar la idea. Esa idea que, en 1908, cuando escribía el *Contre Sainte-Beuve* y *Le temps retrouvé*, sólo se atrevía a expresar en *essais*. Ahora, en 1921, pone *Fin* para marcar que pone fin a una novela.

En algo más de una década, pues, algo fundamental ha cambiado. Evidentemente, el siglo ha cambiado —no solo Proust, ni solo su obra—. El siglo ha cambiado, y la distancia temporal que existe entre 1908 y 1921 es la que podría haber entre nosotros y Dante, si queremos ¿Qué ha pasado? Se ha producido la Primera Guerra

Mundial —simplemente—. El tiempo ha empezado a culminar. Esto —como vemos— afecta decisivamente al género de la obra de Proust, que, como hemos dicho, deberíamos definir como una novela contenida en el interior de un *essai*. El *essai* es el *essai* bicéfalo de 1908; la novela, los diversos libros —acabados o no— que hay en medio, desde *Le Côté de Guermantes* hasta *Albertine Disparue*.

Una novela contenida en el interior de un *essai* —ésta sería la forma que toma la obra—. Una obra que es, recordémoslo, una investigación sobre el siglo en el tiempo: una datación. La materia de la obra es una idea que, en el propio proceso, está pasando a formar parte del sistema de sobreentendidos, de tal modo que permite a Proust presentarla en una novela. El detonador del proceso es la Primera Guerra Mundial.

Hemos desvelado la forma, toca proceder con la materia, esto es, la propia idea. La idea es de 1792. Está expuesta en la primera parte de la *Crítica del Juicio* de Kant —de forma más explícita en la primera introducción que Kant redacta y que finalmente no será publicada con la obra—. Se encuentra presente y explícita en otros textos de Kant —ya desde la primera *Crítica*—. Simplemente aquí, en esta introducción, es el tema.

Más que una idea, es una operación: la operación consistente en separar el juicio cognoscitivo y el juicio moral del juicio estético. Si hay un siglo en el que un tiempo culmina, también hay un siglo en el que un tiempo se funda. Respecto a nuestro tiempo, esto ocurre entre 1789 y 1792 —si queremos cargar toda la culpa a Kant—. Desde ese momento fundacional la idea no ha sufrido modificación. Simplemente se ha desplegado, filtrándose en todos los niveles de la realidad hasta llegar, muy gastada, a la novela: el estadio más bajo del pensar que es la literatura.

Esta idea kantiana llega a Proust muy desgastada. El planTEAMIENTO de Proust es un simplismo —resumido en el *Contre Sainte-Beuve*—. Sainte-Beuve, como crítico, busca elementos objetivos en el arte —es decir, características cognitivas—. Por un lado. Por otro, busca o juzga a partir del carácter moral de las obras —esto es, busca el elemento moral en la obra—. El ataque

de Proust contra Sainte-Beuve da risa —hace pensar que es él quien ha creado las ideas de su contrincante para poder ridiculizarlas más fácilmente, como acostumbra a hacerse—. Pero no es así. Las ideas de Sainte-Beuve son, en ese momento, las hegemónicas. El exótico es Proust.

Precisamente hoy en día, las de Sainte-Beuve nos parecen excentricidades porque Proust ha pasado por allí. Lo que importa aquí es que Proust puede expresar este simplismo como lo que es, un simplismo, porque la labor de destrucción de esta unión sagrada entre bello, bueno y verdadero ha sido realizada, en esencia, un siglo antes por Kant. Destrucción naturalizada después por Nietzsche, experimentada por Baudelaire, etcétera. En Proust, en 1908, es un simplismo; pero en 1921, ya podrá ser el material para la confección de una novela —es decir, un sobreentendido; es decir, lo aceptado, un presupuesto compartido—. Presupuesto que no será otro que el presupuesto kantiano de disgregación del juicio estético del moral y del cognitivo.

A partir de aquí se puede empezar a producir novela, y esto hará el siglo veinte. La palabra *Fin* en la última página de *La Recherche* abre las compuertas del *essai* que contenía la novela, y ésta puede empezar a fluir dando lugar al río de la literatura. Esto puede empezar a ocurrir a partir de 1921 en literatura, como ha empezado a ocurrir desde 1854 en la poesía o desde 1863 en pintura. Proust también es un ejemplo de que la literatura siempre llega tarde —en último lugar—, cuando una idea ya no es prácticamente nada, un simple sobrentendido.

2. Kandinsky

En el recorrido de la estética moderna, la *Abstracción* puede situarse como paso final —y, en parte, definitivo— del bucle o parábola que comienza en 1863. Podemos visualizar, efectivamente, una línea evolutiva, de desprendimiento constante y considerar la *Abstracción* como el momento culminante de esta trayectoria. Esta sería una lectura lineal y serializada de la modernidad estética.

Pero también podemos extremar la circularidad del movimiento y prestar atención a los intérpretes que son capaces de leer una protohistoria de la *Abstracción* en ciertos fenómenos del arte primitivo. Así, se definiría el proceso de purificación abstracta como un retorno al origen. Según esta lectura cíclica, la *Abstracción* —y con ella los caracteres de pureza y ausencia de objeto— habría sido arrinconada, pero a la vez preservada, en el proceso autocivilizador de Occidente. Esta línea interpretativa identifica a la cultura griega como el punto de inicio de figurativismo, del humanismo y del antropocentrismo estético —un proceso que se elaboraría continuamente durante todo el período histórico del arte y que sería desmantelado en el momento postromántico.

Se lea desde donde se lea, como culminación o como regresión originaria, primitivista, es evidente que con la *Abstracción* todos los parámetros estéticos cambian. Kandinsky y los artistas de su entorno dan un paso más allá del concepto normativo de pintura, siendo capaces de dejar atrás incluso las propuestas rompedoras de los *ismos* y la vanguardia. Sin duda, existen unos precedentes internos en el propio ámbito de las artes plásticas —revolucionadas a partir de 1863 y de Manet— pero lo que hace la *Abstracción* con estos precedentes, más que superarlos, es darles la vuelta.

El cubismo, por ejemplo, puede ser considerado el precedente principal, aunque no directo, de la *Abstracción*. Y ni siquiera el cubismo es capaz de prever lo que llevará a cabo Kandinsky cuando, simplemente, deje de producir arte referencial y elimine completamente el objeto de sus cuadros. La *Abstracción*, como defienden algunos intérpretes, tiene —además del origen marcado por la propia evolución fáctica de la historia del arte del siglo XX— un segundo origen, ajeno al proceso de la pintura moderna. Este segundo origen, desconocido explícitamente por los artistas, es Kant.

En los fundamentos de la renovación artística moderna, y en el movimiento cubista particularmente, se da un doble proceso de realismo y disolución. Esto puede verse en los *collages* de Braque o Picasso, quienes incorporan elementos reales en sus cuadros —

como un pedazo de periódico— y, simultáneamente, descomponen en múltiples imágenes frontales los objetos representados. La línea naturalista, de veracidad, del cubismo forma parte del impulso básico de toda la vanguardia pictórica, surrealismo incluido. Impulso que debe ser considerado todavía como propio del paradigma del arte representativo. El arte de vanguardia contiene una voluntad de realismo que — como una especie de taroidealismo extraño—, intenta mostrar, a través de las obras, lo hiperverdadero, lo más verdadero que lo verdadero. En el cubismo se intentan pintar todos los aspectos de lo real simultáneamente —es decir, fuera de la categorización espaciotemporal (¿qué diría Schopenhauer aquí?)—; en el surrealismo, se intenta pintar lo real subconscientemente, es decir, fuera de la categorización individual (¿y qué diría aquí?).

Pero este hiperverismo —que intenta superar la representación con sus mismos medios— ya se percibe, en el interior de ambos movimientos, como un paso en falso. Es precisamente en función de esto que estas posiciones “realistas” serán agredidas y disueltas por su propia dinámica interna. Es Picasso, en primera persona, quien escribe y habla contra el arte representativo —contra cierto cubismo representativo y contra el surrealismo—, que sigue siendo, a sus ojos, un simbolismo. Los critica con los mismos argumentos con los que los formalistas rusos critican el simbolismo más doctrinal.

Cabe resaltar que el naturalismo seguía siendo un hito para las artes plásticas, un hito que quizá solo podrá ser demolido por la irrupción de la fotografía. La fotografía, hiperrealista por naturaleza, deja a los pintores de caballete en fuera de juego y sin trabajo. De hecho, no es tan distinto el impulso que mueve a los artistas hacia el *collage* con el resultado que da la fotografía. En ambos casos, el ejercicio consiste en intentar plasmar directamente fragmentos de realidad sobre la tela o el papel: máxima objetividad tamizada por la máxima subjetividad que significa el encuadre. Reconducir al artista a individuo que elige el corte de realidad a reproducir — el elector del fragmento, el focalizador.

Con la fotografía, la responsabilidad artística ya no está en la destreza en el reproducir sino en la selección del encuadre. No se interpreta en el interior del cuadro, sino en sus marcos —dejando que la realidad aparezca a través de ellos—. El artista pasa a ser el responsable de los límites del cuadro, quien decide el corte que lo marca. Por eso, desde el cambio de siglo, resulta relevante y significativo el tema escogido por el pintor o el artista. Dicho de otra forma: el objeto.

Kandinsky rompe con este planteamiento. Kandinsky —y otros abstractos que reaccionan directamente contra la noción de marco, como Pietr Mondrian o, posteriormente, Jackson Pollock— se desmarcan incluso de la posición física del cuadro durante la ejecución de la obra.

Como es sabido, Pollock pintaba con la tela tendida en el suelo —y aquí, el ideal renacentista de “ventana” queda absolutamente vejado—, eliminando la última vinculación posible entre el arte y la jerarquía de la verticalidad. Ya ni siquiera se mantiene la diferencia entre superior e inferior que da la posición del cuadro en una pared.

También Rothko fulmina la disposición clásica de los cuadros en el muro, pidiendo a expositores y galeristas que cuelguen sus obras a muy poca altura del suelo. Con ello, varía la relación tradicional entre el espectador y la pintura, intentando integrar al primero en la segunda y presentándola más como una puerta que como una ventana. La pintura abstracta de Rothko —en la que dos franjas de color marcan toda la figuración del cuadro— entronca con la tradición de la pintura romántica de paisajes, concretamente con Friedrich. En ambos autores, más allá de los detalles, los cuadros representan una división horizontal, dualista, entre dos niveles: Friedrich, clarísimamente, entre el suelo y el cielo; Rothko, entre un plano inferior y un plano superior. Estas disposiciones denotan una concepción mística de la pintura.

La diferencia principal es que, en los cuadros de Friedrich, una figura humana —una cruz, una iglesia, un árbol, una verticalidad, en definitiva— hace la función de invocar una presencia, atrave-

sando la línea del horizonte y realizando la conexión. Así cumple el precepto romántico de elevación y trascendencia. Por el contrario, en Rothko, quien debe realizar el tráfico y la unificación no es nunca una figura interior de la obra, sino el espectador que la contempla. Rothko sitúa fuera de la obra a los figurantes excepcionales de Friedrich —provocando al mismo tiempo la integración del espectador en el ejercicio de sublimación que sus cuadros demandan siempre—. El marco, aquí, es superado por la tercera dimensión.

La supresión del marco —es decir, la negación explícita de los límites o fronteras del cuadro, de la obra y, en definitiva, del propio arte— puede interpretarse también como un síntoma inconsciente de una de las propuestas básicas de Kant, concretamente, el resultado final de la indeterminación objetual en la estética. El marco del cuadro —como el marco o delimitación del conjunto determinado de objetos estéticos— desaparece con la irrupción de la pintura abstracta. El arte no está acotado ni contenido, y las obras, espontáneamente, anulan también su umbral, que enmarcaba un afuera y un adentro.

La abstracción hace buena la tesis kantiana de la indeterminación objetual. Elimina el objeto como principio estético y —si lo miramos desde la perspectiva de la historia del cuadro— lo elimina también como origen. El objeto deja de ser el motivo de la obra y deja de determinar la forma de esta. Con la abstracción, el cuadro no se inicia en un objeto, ni en un tema, ni siquiera en la percepción. El recorrido es otro. Tal como en Kant el juicio estético consigue desprenderse de los juicios cognitivos y morales —constituyéndose en una legalidad nueva—, en Kandinsky la pintura logra desprenderse de la representatividad, la *mimesis* y el objetivismo, generando así también un nuevo principio.

La anécdota —explicada por él mismo— de la contemplación de *El carro de heno* de Claude Monet, sin reconocer de entrada su tema (esto es, el objeto), le hace sentir que el pintor no tiene derecho a pintar de una forma tan imprecisa. Pero, superada esa primera sensación de rechazo, Kandinsky comprende la fuerza de los

colores —la fuerza cromática— y la visualiza como sustituto definitivo del poder de la *mimesis*.

Posteriormente, acumulando los argumentos que lo llevarán a la abstracción, descubrirá el color arbitrario de los fauvistas —donde se rompe el enlace determinante entre un elemento de la realidad y su color correspondiente—. En la época del *Blaue Reiter*, con su teoría estética ya muy elaborada, se fijará especialmente en las obras de Henri Rousseau por un motivo similar: en Rousseau, el objeto pierde las características de la percepción ordinaria y se artificializa. El objeto es devuelto a su desnudez e inaugura un nuevo realismo.

Kandinsky instituirá así una legalidad plástica —que, como es evidente, no refiere al ámbito de lo real, a las leyes físicas, sino a lo espiritual—. Incluso llegará a redactar las normas de esta legalidad en el texto *Punto y línea sobre plano*, que no es más que un tratado de composición al modo renacentista, pero con una inmensa carga de novedad.

Lo real estético se les ha descompuesto frente a los ojos, tal y como —correlativamente— se les ha descompuesto también lo real físico. La desintegración del átomo —aportación de la ciencia del momento— aparece en paralelo a la desintegración de los objetos representados en el interior de los cuadros. De la confusión se pasa a la disolución. De ahí que el ejercicio del arte se les aparezca como un ejercicio de composición —título que llevarán, numeradas, sus principales obras del período abstracto—. El término es significativo: la doctrina de la composición es lo contrario exacto de la de la representación. En la composición no se reproduce, sino que se elabora. No existe un real a copiar, sino una obra a generar.

La *mimesis*, la *poiesis*, han quedado atrás. El artista crea su real desde el grado cero absoluto. No es un médium, sino un realizador: ha emancipado el arte de la representación.

La importancia pionera de Kandinsky abrirá la puerta a la superación definitiva del paradigma representativo. Los parámetros de la creación —a partir de ahora— serán completamente distintos.

Las leyes del arte han cambiado. Todos los temas serán revisados, todas las polémicas, todas las intenciones históricas del arte —sobre todo las del Romanticismo— se pondrán sobre la mesa a partir del nuevo punto de vista. Una nueva “metafísica de las artes” —y una nueva mística, como ya apuntamos al hablar de Rothko— ocupará ese lugar y querrá sustituir a la del Romanticismo. Nuevas respuestas para viejas preguntas.

En cierto modo podría decirse que, a pesar de la liberación del objeto propiciado por la abstracción, los pintores siguen obsesionados en su función simbólica, casi taumátúrgica. Y, en cierto modo, esto seguirá siendo así hasta la aparición de Duchamp y su destrucción del arte como actividad.

Artistas como Malevitch, Kandinsky o Mondrian siguen encarcelados en la concepción sacra del arte, y esto intoxica sus discursos teóricos, si bien sus realizaciones plásticas estén a años luz de distancia de los referentes que utilizan. Más exactamente, sin esa concepción mística —cargada de romanticismo— no habrían alcanzado los aspectos de radicalidad que su obra contiene. Es, efectivamente, el espíritu de la época. Pero, a pesar de las referencias teóricas, en definitiva, lo que la abstracción consigue es realizar lo que —sin ser capaz de preverlo— ya se vislumbra en la *Crítica del juicio* de Kant y en algunos de los curiosos ejemplos que el filósofo propone para justificar la existencia de algo así como la belleza libre —es decir, la belleza no implicada en la definición de un objeto, sino consistente en sí misma.

Ejemplos que llaman la atención del lector y que, muchas veces, provocan el error del analista que ve en la descripción kantiana de belleza libre un simple aglomerado de decorativismo naïf. El follaje, las grecas, los marcos de los cuadros, las improvisaciones musicales, etcétera, son para Kant momentos ejemplares de belleza sin atributos —belleza libre—. En ningún caso obras maestras ni ejemplos a seguir, doctrinalmente, por parte de los artistas, sino simples apariciones o, siendo extremadamente anacrónicos, composiciones que demuestran, en el placer de su contemplación, que no es en la determinación objetiva donde radica la ley estética.

La abstracción —lo que va a hacer— es colocar esa posibilidad desconocida en el centro. Kandinsky, explícitamente, defiende que, en la pintura representativa, la elección de la forma no es libre, sino que está subordinada al objeto representado. Sin haber leído ni conocer los ejemplos de Kant, habla también, explícitamente, de una “emancipación de la naturaleza”, que —en el fondo— significa emancipación de las determinaciones objetivas. Pero, al igual que Kant —aunque se hable constantemente de la forma— para él esto no debe significar una recaída en el decorativismo:

Si hoy destruyéramos los lazos que nos unen a la naturaleza y nos dirigiéramos por la fuerza hacia la libertad, contentándonos exclusivamente con la combinación de color puro y forma independiente, crearíamos obras que parecerían una ornamentación geométrica, o, dicho de otro modo, parecerían una corbata o una alfombra. La belleza del color y de la forma no es (a pesar de lo que afirman los estetas y los naturalistas, que buscan principalmente “belleza”) un objetivo suficiente para el arte.

Es necesaria, pues, una nueva teoría de la forma que permita, simultáneamente, prescindir del objeto y no diluir el arte en el mero decorativismo. Kandinsky aporta esta fórmula partiendo, una vez más, del principio interior aplicado a lo real.

En su terminología, la forma a la que los artistas deben prestar atención está contenida en la pintura misma —y él la denomina, sorprendentemente, *forma material*—. La aparente contradicción que conlleva la expresión *forma material* reconecta la teoría estética de Kandinsky con las aportaciones de la estética kantiana. Sobre todo, con el irrenunciable principio material de su posición filosófica y, nada menos, con la necesaria articulación entre material y formal, entre lo dado y la actividad subjetiva, entre lo sensible y su estructura.

Contrariamente a lo que predica una lectura simple del *formalismo*, lo que se pone sobre la mesa —Kandinsky y Kant— es el descubrimiento del arte como un absoluto: como un estado de cosas propio, como un reino soberano, como un dominio sin

objetos, como una legalidad en sí misma que se da ley, exclusivamente, a sí misma.

3. Kant

Más allá del esquema clásico de relieves de unas teorías por otras y de una continuidad lineal y encadenada, podemos advertir en la evolución de la estética moderna la figura de un arco —una curva que sale de tierra dirigida hacia el infinito y que, superado el cenit, vuelve a descender hacia su suelo originario—. No es, en ningún caso, un simple viaje de ida y vuelta, sino un movimiento de auto-superación interna que implica, entre otras cosas, la revalorización [*Umwertung*] del propio punto de partida, la mutación del ojo en espíritu —para usar el lenguaje de Merleau-Ponty.

El arco que describe esta historia se eleva desde su modesto momento fundacional en Baumgarten —donde la estética se encuentra limitada a la sensibilidad, definida como facultad inferior del conocimiento, como *facultas fingendi*— para, a partir de Kant, ascender y elevarse progresivamente, ganando importancia hasta alcanzar la cima que ocupa en el Romanticismo. Allí, el arte está pensado —gracias a su componente ideal— como medio privilegiado de acceso al ser, a la verdad y a la unidad última del mundo.

Posteriormente, debido al proceso de desencanto que sigue al Romanticismo y que afecta a todos los ámbitos de la modernidad, se toma la dirección contraria: la estética decae desde la cima ideal donde estaba instalada, descendiendo hacia el materialismo, el somatismo y la terrenalidad; entrando así —nuevamente sensibilizada— en la edad contemporánea.

Durante esta caída o retorno a lo sensible se recupera la preeminencia de la percepción y el carácter de *facultas fingendi* para la estética, pero ahora de una manera sublimada, concediéndole al percibir valor de ser y ya no de apariencia, y otorgándole a la facultad estética una capacidad de creación de mundo y de sentido, un discurso propio sobre lo real: una ambición de llenar lo real.

El dibujo de la curva sensible-ideal-sensible va desde la estética complementaria del Neoclasicismo hasta las estéticas dispersas del

posidealismo, pasando por la estetización del mundo romántica. El origen, en Baumgarten, es una concepción de la belleza como apéndice de lo bueno y verdadero, concepción que encaja perfectamente con el epíteto de belleza adherente que utiliza Kant para ejemplificar los juicios impuros de gusto.

Este momento de la cultura se llama convencionalmente “neoclásico”, ya que intenta repetir el supuesto modelo de los antiguos, donde coincidirían constitutivamente el *bonum*, el *verum* y el *pulchrum*. Desde el Neoclasicismo se evoluciona in crescendo hacia la hipóstasis romántica, donde, siguiendo el lema de Novalis —“*Die Welt muß romantisiert werden*”— se consagra el arte, agente principal de la romantización del mundo, como *prima philosophia*.

Todo desemboca, tras la quiebra del modelo unificador idealista, en un proceso de descomposición radical con la irrupción de los ismos, las vanguardias, la abstracción y los relatos posmodernos —doctrinas en las que la relación entre el yo y el mundo pasa a ser concebida a partir de principios disolutivos y ya no unificadores—, principios como los de creación, novedad, transformación, transgresión, experimentación, etcétera.

En el transcurso de la parábola, la estética —como modo de relación entre el sujeto y el mundo— va cambiando de función y alterando su posición, va variando de situación en el ámbito de las facultades del espíritu. Pero, para decirlo en terminología kantiana, se mueve entre la receptividad y la espontaneidad; es decir, entre la situación pasiva, receptiva —que encontramos en los sentidos— y el principio activo, creativo/productivo —propio de la imaginación y el entendimiento. También desde esta perspectiva, la disciplina describe con su historia un arco o, más concretamente, un zigzag, con una línea ascendente: de lo inmediato a lo mediado, de la sensibilidad al concepto, de sensación a idea, de las facultades inferiores a las superiores, de la intuición sensible (particular) en el momento neoclásico a la intuición intelectual en el momento idealista/romántico.

Y una segunda línea, descendente, a partir del derrumbe del Romanticismo, cuando la estética devuelve *down-to-earth* al punto de

partida de la inmediatez sensorial, pero ahora de una manera completamente transformada. Arrastra con ella hacia abajo las facultades superiores y procede a una sensibilización del intelecto, una somatización del *Geist* y una progresiva indistinción entre sensible e intelectual, entre pasivo y activo, entre receptivo y productivo.

Este nuevo carácter psicosomático será el que defina las estéticas posidealistas: impresionismo, expresionismo, cubismo, vanguardia, surrealismo y abstracción, por citar sólo las principales. En todas ellas, los órganos corporales y funciones intelectuales quedan confundidos; la sensibilidad y la espontaneidad quedan, más que unificadas, intoxicadas mutuamente. Se piensa a partir de la mirada en el impresionismo, el mundo se determina emotivamente en el expresionismo; se retratan simultáneamente los múltiples aspectos de la realidad en el cubismo; se presenta en primer plano la profundidad del subconsciente y el poder de la imagen en el surrealismo y se apela a la visión y a la sonoridad interiores en la abstracción.

No es sólo la teoría estética —entendiendo por teoría un corpus doctrinal—, sino que son las propias facultades, y sus funciones y capacidades, las que quedan modificadas en el transcurso de la historia de la disciplina. Las concepciones del entendimiento, la imaginación y, por encima de todo, la de la sensibilidad, se transforman radicalmente. El sensible se nos presenta como el horizonte permanente de la estética, su terreno propio, y está en las transformaciones de la facultad sensible, en sus intercambios e influencias hacia las demás facultades, en los cambios de relaciones y jerarquías, dónde se juega esta historia.

La estética, como no podría ser de otra forma, evoluciona al compás de la filosofía moderna, encontrándose plenamente implicada en el tránsito de la antigua metafísica esencialista al nuevo modelo fenomenológico. Es plausible definir la modernidad como un proceso de apropiación de lo real por parte de la sensibilidad y, por tanto, como un proceso de materialización de lo real, como se produce en Kant. Es el tránsito del modelo platónico, donde lo sensible es despreciado por aparente y entendido como contrario

de verdadero, al modelo fenomenológico, de base kantiana, donde es en el sensible donde comienza todo nuestro conocimiento y donde lo que aparece ya no puede ser menospreciado como falso, sino que, por el contrario, debe ser considerado de algún modo criterio de verdad. La estética —disciplina de lo sensible— forma parte y se ve claramente afectada por este proceso de apropiación, validación y dignificación de la apariencia.

El ensanchamiento de la sensibilidad es uno de los aspectos constitutivos en la consolidación del pensamiento moderno. La estética deberá ver cómo su devenir como disciplina participa de esta consolidación. En el paradigma inicial, baumgarteniano, la estética quedaba reducida a un análisis de la percepción específica del gusto, y sus elementos permanecían acotados en el ámbito de la sensibilidad. Aquí la raíz del juicio estético se encontraría en los ojos, el oído, el paladar, etcétera. Por ello, su propósito educacional estará centrado en el cultivo de las capacidades sensoriales y su objetivo último no puede ir más allá del hedonismo particular.

Podemos decir —si utilizamos la adjetivación despectiva que más adelante implantará Duchamp— que se trata de una estética retiniana meramente pasiva, contemplativa, donde el sujeto recibe las impresiones que emanan del mundo y las ordena siguiendo un canon establecido; las categoriza estéticamente en función del placer o displacer inmediato, personal y subjetivo que le provocan. No es difícil ver por qué en este modelo la estética parte de un principio de receptividad, donde el sujeto se encuentra pasivamente afectado por la belleza y, asimismo, no es difícil ver por qué aquí la naturaleza se convertirá en el modelo base de la belleza.

El artista es concebido como un contemplador de lo bello en el mundo —y por contraposición también de lo feo, de lo desagradable, de lo conmovedor, de lo sagrado, etcétera— y el arte no tiene más función que la de reproducir, copiar, representar ese carácter en sus obras. El principio rector de este paradigma estético es la mimesis.

Es con Kant, y básicamente con la separación del juicio estético respecto al juicio sensorial de agradabilidad que la *Kritik der*

Urteilkraft pone sobre la mesa, que la estética inicia un proceso de intelectualización —que a la vez lo es de consolidación de la disciplina y emancipación de esta respecto al conocimiento y la moral. El juicio estético adquiere carácter de universalidad, deja atrás el bajo techo de la sensibilidad personal (particular, individual) y se integra en el dominio de la legalidad (universal, generalizable).

En Kant, el proceso de revalorización de la estética está relacionado con el proceso de revalorización de la sensibilidad, que deja de ser concebida como facultad inferior de conocimiento para convertirse en el lugar donde empieza todo nuestro conocimiento: el acceso a lo real. La dignificación de la estética no es pensable sin ese proceso de dignificación de la sensibilidad.

El *Gemüt* kantiano ya no está compartimentado, está articulado, y no hay diferenciación clasista entre conocimientos inferiores y superiores, entre apariencias (sensoriales) y verdades (intelectuales); no hay dos conocimientos —lo que hay es una nueva doctrina de la experiencia, una nueva concepción del fenómeno y una nueva perspectiva del funcionamiento de las facultades. Sólo a partir de ahí puede surgir una concepción de la experiencia estética que deje atrás el modelo anterior, que la marginaba a meros aspectos menores, adyacentes, secundarios y superficiales de la relación entre el sujeto y el mundo.

Kant, siguiendo su instinto arquitectónico que pide un principio para cada facultad, describe para la estética una legalidad propia, una legalidad que no emana ni de la legalidad moral ni de la cognoscitiva, sino que responde a un fundamento independiente ya una combinación concreta de las facultades del espíritu. El rasgo distintivo de esta legalidad —el elemento que la separa radicalmente de las del conocimiento y la moral— es no aplicarse a ninguno de los dos y únicos dominios de objetos que las dos primeras críticas habían definido, sino que, por el contrario, se presenta como una ley que, no pudiendo regir sobre ningún tercer dominio de objetos, ya que éste no se da, rige sólo sobre sí misma.

Por eso podemos hablar, con Kant, de una heautonomía del juicio estético, con la que éste supera el momento sensible y alcanza un horizonte de universalidad (subjética).

El tránsito de la pasividad a la actividad en la estética —de la receptividad a la espontaneidad— forma parte también de la aportación kantiana, que pone en juego la imaginación y el entendimiento —facultades activas— para dar razón del juicio de gusto. Se abre así una nueva perspectiva, con las conocidas dificultades que comporta ya en el interior del propio kantismo, donde temas como el papel del concepto, la preeminencia de la belleza artística sobre la naturalidad, la noción de genio, la imposibilidad de describir un canon estético, el papel basculante de la imaginación, etcétera, comienzan a moverse entre la limitación kantiana y el posterior exceso romántico.

Con los dos caracteres principales que Kant da al juicio de gusto —universalidad y actividad— y con la preponderancia que otorga la *KU* a las facultades espontáneas y creativas (entendimiento e imaginación) en su funcionamiento, la disciplina entra en una nueva dimensión y deja atrás la minoría de edad baumgarteniana.

El paso inmediatamente posterior a Kant, arraigando en su obra pero desplazándose a otro nivel, lo llevará a cabo el romanticismo, entendido como movimiento cultural, en estrecha colaboración con la transformación de la filosofía moderna y del kantismo que representará el idealismo alemán. La epigénesis programática, la concepción unitarista y la necesidad de encontrar un *Urgrund* y, al mismo tiempo, un *Ziel* trascendentes que reunifiquen las escisiones que la crítica ha dejado sobre la mesa son los aspectos centrales del pensamiento que va apareciendo con Kant todavía en vida.

Partiendo de las posibilidades de la *KU*, se le otorga al arte un papel de totalizador. El tráfico ascendente de la estética en las facultades del espíritu alcanza su clímax. Con Schiller la sensibilidad se transforma en sentimentalidad, contrapuesta anímicamente a la ingenuidad, supuestamente antigua, es decir, previa a la escisión. Esta sentimentalidad intelectualizada, cargada de espíritu, se prioriza por encima de la razón como vía de relación

con el mundo, presentando un segundo punto de acceso a lo real, una segunda experiencia.

La hipersensibilidad romántica —que es la modalidad estética de la intuición intelectual de los idealistas— abre un atajo directo hacia la unificación, saltándose las delimitaciones, las precauciones, las divisiones, las distinciones críticas kantianas. Es una trampa que la modernidad se pone a sí misma.

En la mutación de las facultades que supone el romanticismo, se concibe la imaginación como facultad rectora del espíritu. La intuición intelectual —producto híbrido de receptividad y espontaneidad, mutando en función de los autores o escuelas que la tematizan y de las tendencias filosóficas del momento— se convierte en el modo de acceso privilegiado al ser. Nos encontramos así con lo que, en términos también hegelianos, se llamaría una “estética absoluta”.

Los rasgos definitorios de ésta son la discursividad, por tanto, está impregnada de los caracteres de las facultades superiores, y un impulso propio hacia la totalidad, quedando situada en lo más alto en la jerarquía del saber.

Dejando atrás la pasividad del modelo neoclásico, la estética se concentra en la pura actividad y apunta su foco ya no a la contemplación, sino al agente —es decir, al artista. El arte sustituye a la naturaleza como fenómeno estético primordial y la creación sustituye a la contemplación como modo de relación con el medio. Por eso Schelling escribe una filosofía del arte y ya no meramente una teoría de la belleza. El principio rector de este paradigma estético es la *poiesis*, una evolución subjetivizada de la *mimesis* clásica.

A pesar de su antagonismo teórico, *poiesis* y *mimesis* son las dos caras de una misma moneda: las dos estrategias de mediación posibles en el paradigma representativo y la cosmovisión heliocéntrica. Para darnos cuenta de esta equivalencia estructural podemos recordar las dos alegorías lumínicas que usa Abrams para ejemplificar *mimesis* y *poiesis* —el espejo y la lámpara— atrapadas en la metáfora solar.

Tal como en el caso de la *mimesis* neoclásica, la *poiesis* responde igualmente al modelo emanacionista de la duplicación ontológica y a las necesidades de la mediación. Es la solución subjetivista, propia del idealismo, provocada en origen por el giro copernicano de Kant.

Sin embargo, el momento romántico de la *poiesis* también quiebra —debido sobre todo a los excesos que difuminan las delimitaciones kantianas y al abuso del papel de la imaginación, a la que se otorgan las capacidades determinantes del entendimiento. En la estética romántica se vulnera la diferencia kantiana entre juicios determinantes y reflexionantes, otorgando al juicio estético —que Kant es meramente reflexionante— el carácter de determinante; esto es, cediendo la producción de concepto a la imaginación.

Como es sabido, la destrucción del modelo idealista/romántico es en parte responsabilidad de Nietzsche, que detecta el exceso y la confusión. Enemigo de todo esencialismo, disuelve las aspiraciones elevadas, puras y superiores de los estetas románticos y devuelve el protagonismo a los elementos corpóreos, carnales, vitales. Descubre todo lo ideal como irreal, en un ejercicio de antihegelianismo explícito, y deniega para el arte —tal como para toda disciplina del saber— la capacidad de acceso a un nivel superior del real, unitario, puro, esencial, simplemente negando la existencia de ningún nivel superior y denunciando estos caracteres como falaces.

Con Nietzsche, las líneas de fuerza cambian de dirección. Todo lo que había apuntado en la unificación ahora se convertirá en un agente de la disolución. Invierte —y posteriormente revalora— el platonismo. Nietzsche deshace lo real, lo pluraliza, lo multiplica y obliga así a todo pensamiento ulterior —y también a toda estética— a aceptar la multiplicidad sensible como horizonte fundamental.

Será el artista —también el filósofo— el encargado de componer, ya no mimética ni poiéticamente, es decir, ya no como imitador de un supuesto sustrato unitario ni como desvelador de éste, sino como agente del sentido. El artista, el filósofo, es responsable de vivificar, dar valor, afirmar, etcétera. Aquí encontramos el

motivo último de la repetida afirmación de Nietzsche —de raíz heraclítea— de que el mundo es una obra de arte que se genera a sí misma.

Así el bucle se cierra. Justo después de Nietzsche irrumpen las estéticas postrománticas, con el regreso a la sensibilidad que éstas representan. Una sensibilidad reconfigurada que ya no es pasiva, inocente ni blanca, sino que se presenta hipertrofiada de elementos activos.

Es una sensibilidad mediata que pasa a concebirse como una facultad con capacidad compositiva —elemento propio de la espontaneidad—, a la que se le otorgan caracteres intelectuales o, por así decirlo en el lenguaje estético de la época, espirituales. Se trata de construir lo real desde lo sensible de una forma integral, sin dejar nada fuera, tal y como Nietzsche pide.

La sensibilidad ha dejado de plantearse como una facultad meramente receptiva y se convierte en la fuente misma de la creatividad. Ya no es una hoja en blanco, sino un agente protagonista.

El ejemplo inicial de ello debe volver a ser el impresionismo, que es la escuela pictórica en la que todo comienza, el momento concreto de la historia donde se cierra la capacidad de los artistas para ver el mundo con unos ojos nuevos. Esta renovada sensibilidad coincide con la modificación estructural del pensamiento. La nueva mirada tendrá como correlato la transformación radical del modelo y abrirá la posibilidad de los ejercicios extremos del arte moderno —la literatura, la poesía, etcétera—, es decir, Kandinsky, Proust, Baudelaire, etcétera.

Referencias bibliográficas

- Cutillas, A. (2016). *L'estètica entre Kant i Nietzsche i la seva projecció en l'art del segle XX* (Tesis doctoral, Universitat de Barcelona). TDX. <https://www.tdx.cat/handle/10803/394004>
- Kandinsky, V. (1999). *De lo espiritual en el arte*. Barcelona: Paidós.
- . (2002). *Mirada retrospectiva*. Barcelona: Emecé.
- Kant, I. (1902–). *Gesammelte Schriften* (Bd. I–XXVIII). Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften.

- Proust, M. (1987–1989). *À la recherche du temps perdu* (Vols. I–IV, J.-Y. Tadié, Ed.). Paris: Bibliothèque de la Pléiade.
- . (2022). *Essais* (A. Compagnon, Ed.). Paris: Bibliothèque de la Pléiade.



Este libro, que usó tipografía Perpetua tamaño tipo 11, se terminó de diagramar en Editorial Universitaria en el mes de marzo de 2026 siendo rector de la Universidad Central del Ecuador el Dr. Patricio Espinosa del Pozo, Ph. D. y Director de la Editorial Universitaria el MSc. Edison Benavides.



Problematizar el concepto de libertad desde una asunción crítica y reflexiva de la idea kantiana del ser humano como racional y autolegisador parece indispensable. Frente a la tentación de disolver la política en programación algorítmica y la moral en cálculo optimizador, la filosofía tiene hoy, como siempre, la responsabilidad de postular la libertad, no como una posibilidad técnica, ni tampoco como ausencia de arraigo o determinación, sino como exigencia racional y ética. Aquí radica uno de los más importantes legados de Kant al pensamiento contemporáneo, mismo que resuena en los dos tomos de este proyecto que reúne investigaciones que, desde distintos énfasis, continúan la discusión kantiana, en un esfuerzo plural y heterogéneo por resituar la obra de Kant ante los desafíos filosóficos del presente.

ISBN: 978-9942-7475-4-9



9 789942 747549



filosófica
EDITORIAL