

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

## INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

ARTURO FERNÁNDEZ, *Rector*  
ALEJANDRO HERNÁNDEZ, *Vicerrector*  
JOSÉ RAMÓN BENITO, *Director de la División Académica  
de Estudios Generales y Estudios Internacionales*  
JUAN CARLOS MANSUR GARDA, *Jefe interino del Departamento Académico  
de Estudios Generales*

## ESTUDIOS

---

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

### COMITÉ EDITORIAL

Carlos Gutiérrez Lozano, *Director*  
Alfredo Gerardo Martínez Ojeda, *Director adjunto*  
Stéfano Straulino Torre, *Editor*  
Víctor Alberto Villavicencio Navarro, *Secretaría*  
Arturo Peláez Gálvez, *Administración*

### MESA EDITORIAL

Antonio Díez Quesada, José Pantaleón Domínguez,  
Jaime Ruiz de Santiago, Roberto Zocco

### CONSEJO EDITORIAL

Mauricio Beuchot, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Paulette Dieterlen, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Javier Garcadiago, Academia Mexicana de la Historia, México

Jean Meyer, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México

Antonio Saborit, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Ambrosio Velasco, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Sergio Zermeño, Universidad Nacional Autónoma de México, México

José Antonio Crespo, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México

José María Espinasa

Enrique García de la Garza, Universidad Iberoamericana, México

Luz Elena Gutiérrez de Velasco, El Colegio de México, México

Guillermo Hurtado, Universidad Nacional Autónoma de México, México

José Manuel Orozco Garibay, ITAM, México

Evandro Agazzi, Presidente honorario de la Federación Internacional  
de Sociedades de Filosofía.

Juan Antonio Nicolás Marín, Universidad de Granada, España

(†) Franz Oberarzbacher, Universidad Autónoma Metropolitana, México

José Antonio Pardo, Universidad Iberoamericana, México

Joshua Parens, University of Dallas, Estados Unidos

Susana Quintanilla, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados, México

Bulmaro Reyes Coria, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Philipp Rosemann, Maynooth University, Irlanda

Lizbeth Sagols, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Roman Siebenrock, Leopold-Franzens Universität Innsbruck, Austria

(†) Reynaldo Sordo Cedeño, Universidad Autónoma Indígena de México, México

Germán Sucar, Université de Paris-Sorbonne, Francia / ITAM

Pedro C. Tapia Zúñiga, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Rosa María Toledo, University of Tennessee, Estados Unidos

Terence McGoldrick, Providence College, Estados Unidos

Raúl Figueroa Esquer, Academia Mexicana de la Historia, México

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# E S T U D I O S

---

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

## 149

VERANO 2024

**ITAM**

*ESTUDIOS • Filosofía • Historia • Letras* recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

**Precio por número: \$ 100.00 M.N. Extranjero 7dls. (incluye gastos de envío)**

**Suscripción anual (4 números): \$ 360.00 M.N. en la República Mexicana  
25 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 700.00 M.N. en la República Mexicana  
45 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

#### **Correspondencia:**

Instituto Tecnológico Autónomo de México  
Departamento Académico de Estudios Generales  
Río Hondo No. 1,  
Col. Progreso Tizapán  
01080, Ciudad de México  
Tel.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903  
correo electrónico: estudios@itam.mx  
www.estudios.itam.mx



**VOL. XXII, No. 148 (primavera 2024)**

**DOI fascículo: 10.5347/01856383.0149.000312956**

**ISSN 0185-6383**

**Editor interno responsable: Carlos Gutiérrez Lozano**

**Número de reserva de INDAUTOR 04-2022-040614044900-102**

**Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 17622**

**Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.**

Corrección de estilo: Javier Dávila

Diseño de la portada: Nohemí Sánchez

Diseño editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)

Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM), Río Hondo No. 1, Col. Progreso Tizapán, 01080, Ciudad de México. Tel. 55 5628 4000 ext. 3904.

Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariago, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.

La edición consta de 400 ejemplares más sobrantes para reposición.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN KANT: TRESCIENTOS AÑOS DESPUÉS <i>Stéfano Straulino</i>	7
<b>KANT EN DIÁLOGO</b>	
CELEBRACIÓN DEL TRICENTENARIO DEL NACIMIENTO DE IMMANUEL KANT <i>Dulce María Granja Castro</i>	15
KANT HOY <i>Gustavo Leyva</i>	33
UN SOLITARIO ENCANDILAMIENTO. LA FILOSOFÍA DESDE LA VENTANA DE KANT <i>Pedro Stepanenko</i>	49
METAFÍSICA CONCEPTUAL Y METAFÍSICA TESTIMONIAL <i>Álvaro Peláez Cedrés</i>	61
<b>EL PENSAMIENTO DE KANT, AYER Y AHORA</b>	
LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO. LA DEUDA DE KANT CON LA VIDA EXTRATERRESTRE <i>Julia Muñoz Velasco</i>	77

LA ÉTICA DE KANT, LA ÉTICA KANTIANA Y LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA <i>Vicente de Haro Romo</i>	95
¿ES KANT UN CONTRACTUALISTA? LAS FUNCIONES DEL “CONTRATO ORIGINARIO” EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO KANTIANA <i>Marilú G. Martínez-Fisher</i>	109
LA FILOSOFÍA KANTIANA DE LA RELIGIÓN. UNA REVISIÓN Y UNA VALORACIÓN <i>Eduardo Charpenel</i>	131
FILOSOFÍA DEL PAISAJE Y LA BELLEZA NATURAL EN KANT <i>Juan Carlos Mansur Garda</i>	155
¿QUÉ HACER CON KANT DESPUÉS DEL FEMINISMO Y EL ANTIRRACISMO? REPENSAR EL CANON FILOSÓFICO <i>Luis Moisés López Flores</i>	173

## PRESENTACIÓN

# KANT: TRESCIENTOS AÑOS DESPUÉS

---

*Stéfano Straulino*

El 22 de abril de 2024 se cumplieron trescientos años del nacimiento de Immanuel Kant. Es ya un lugar común decir que Kant cambió el rumbo de la filosofía, y casi nadie se atrevería a negar la influencia que ejerció en ámbitos tan diversos como la epistemología, la ética y la filosofía política, e incluso la geografía, la cosmología o el derecho internacional. Pero más allá de su relevancia para entender la historia de las ideas, ¿tiene sentido leer su obra el día de hoy? ¿Tienen actualidad las ideas de un filósofo que nació hace trescientos años y murió hace doscientos veinte?

En este número de *Estudios* se rinde homenaje a Kant planteando estas preguntas. Y las maneras de encararlas son tan amplias y complejas como lo es la filosofía de Kant. Con el ánimo de acercar el pensamiento de este autor complejo y difícil a nuestros lectores, invité a varios expertos a profundizar en la importancia, vigencia y también las limitaciones de la filosofía kantiana, formulando estas cuestiones desde diferentes aristas.

Para la primera parte del número, “Kant en diálogo”, propuse a varios investigadores consagrados, con una larga y reconocida trayectoria en la filosofía de Kant, la tarea de examinar su propia labor académica y su experiencia a la luz de las preguntas: ¿qué impronta ha dejado Kant en tu propia manera de entender el mundo y al ser humano? ¿Ha tenido algún impacto en tu modo de hacer filosofía? ¿Qué sentido has

STÉFANO STRAULINO

encontrado en estudiar hoy a Kant? La intención de este planteamiento es mostrar a nuestro público a un Kant que no pertenece a una biblioteca o a un museo, sino a un Kant vivo y actual, cuyo pensamiento todavía dialoga con nosotros y nos interpela, que nos ofrece herramientas para pensarnos y pensar el mundo en que vivimos. Los artículos que se derivaron de este planteamiento son tan diversos como cabe suponer por la amplitud de las preguntas; pero todos testimonian el diálogo —a veces, lucha— que los autores han mantenido con la filosofía de Kant a lo largo de su trayectoria y el modo en que este diálogo ha influido en su manera de plantear preguntas, abordar cuestiones, mirar el mundo y orientar el propio pensamiento.

No puedo hacer justicia en pocas páginas a estos textos, mas espero que el esbozo a continuación sirva para despertar la curiosidad de los lectores. En el artículo que abre el número, Dulce María Granja ofrece un recorrido por toda la filosofía kantiana siguiendo las preguntas cuya solución constituye, según Kant, el objetivo final de la razón humana: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar? Granja subraya la unidad del proyecto kantiano y ofrece una visión global que puede servir al no especialista como un primer acercamiento al pensamiento kantiano, y al experto como un recordatorio de la vigencia de este proyecto. Gustavo Leyva funde en una sola narración varias historias: el desarrollo de sus propios intereses filosóficos junto con el despliegue de la filosofía de Kant (y de otros autores), la historia de las interpretaciones de Kant y la formación de la suya propia; todo esto de una manera tan orgánica que —de igual modo que el texto de Granja, pero con una estrategia muy distinta—, ofrece al lector una mirada de conjunto de la filosofía de Kant, que anhela una comprensión unificada del mundo, que ponga en relación el conocer y el actuar. El texto de Pedro Stepanenko es, tal vez, el más personal. Aunque aborda temas tan complejos y técnicos como la deducción trascendental —por mencionar solo uno—, logra comunicar lo que le parece fascinante de los problemas que expone y de la manera en que Kant los aborda. Une esto con preocupaciones y reflexiones tan personales sobre el modo y el objeto de su quehacer filosófico que por momentos parece que tenemos ante nosotros un relato íntimo, casi una confesión. Por último, Álvaro Peláez

inicia su texto señalando la aparente disyuntiva entre dos modos de hacer filosofía: la que construye sistemas de conceptos de manera abstracta y la que trata de problemas vitales y ofrece respuestas subjetivas. Tras examinar su propia trayectoria filosófica a la luz de la influencia que en ella ejerció Kant, concluye algo que, creo, pueden compartir todos los colaboradores de este número e incluso todos los que hemos encontrado en Kant alguien con quien dialogar: en la medida en que hacemos propios los problemas “meramente” conceptuales de la filosofía y nos enfrentamos a las insatisfacciones y angustias filosóficas que derivan de ello, podemos encontrar en las herramientas y orientaciones que ofrece la kantiana una filosofía que también nos interpela vital y existencialmente.

Para la segunda parte, “El pensamiento de Kant, ayer y ahora”, invité a especialistas jóvenes, pero ampliamente reconocidos en sus ámbitos, a explicar a un público no especialista algunas de las áreas más relevantes de la filosofía de Kant, reflexionando a la vez sobre sus alcances, límites y, especialmente, actualidad de sus planteamientos. El resultado de esta invitación es una introducción, muy generosa con los lectores, de las tesis más relevantes de Kant en teoría del conocimiento, ética, filosofía política, filosofía de la religión y estética.

En el primer texto de esta sección, Julia Muñoz aborda una de las posiciones centrales de la filosofía teórica de Kant: la tesis de que los seres humanos tenemos, necesariamente, un conocimiento limitado del mundo, pues nuestro modo de conocer depende de condiciones humanas particulares, y la examina a la luz de la creencia de Kant de que los humanos no somos los únicos seres racionales del universo. En el siguiente artículo, Vicente de Haro ofrece una visión general de la ética kantiana explicando con suma claridad el imperativo categórico y su aplicación, a la vez que muestra la poca justicia que le hacen las críticas habituales de formalismo y de exclusión de todo margen de deliberación. Tras esto muestra la actualidad de la ética kantiana, tanto por su relevancia en la discusión académica contemporánea como por su capacidad para entablar un diálogo con los planteamientos y problemas presentes. Marilú Martínez-Fisher aborda la filosofía política de Kant

exponiendo el modo en que reinterpreta la noción de contrato originario y las funciones que se derivan de este tras dicha reinterpretación. Explica cómo y por qué, para Kant —a diferencia de sus contemporáneos contractualistas—, entrar en un estado civil es un deber incondicional y no el resultado de la búsqueda de la autoconservación o la felicidad, lo que hace del estado civil un fin y no un mero medio para la consecución del propio interés. Eduardo Charpenel, por su parte, recorre el traslado que Kant hace de las cuestiones tenidas tradicionalmente por objeto de la religión (Dios y vida futura) del ámbito del saber al de la creencia racional y explica su lugar en el horizonte de la filosofía teórica, de la moral y de la filosofía de la religión. Además, reflexiona sobre la vigencia de esta última: destaca el valor de una “prueba moral” de Dios que interpela desde un ámbito práctico y existencial; señala la vitalidad que la revalorización de sus tesis imprime en discusiones contemporáneas; muestra el valor de los criterios que da Kant para la hermenéutica de textos sagrados, y, finalmente, presenta a Kant como un autor desde el cual pensar el fenómeno de la secularización. En el penúltimo texto, Juan Carlos Mansur aborda la filosofía de la belleza de Kant partiendo de un problema plenamente actual: la destrucción del medio ambiente. Relata como esta destrucción inicia en 1750 con la Revolución Industrial y su cambio de valores. Paradójicamente, en aquella época Kant escribía sobre la relevancia del paisaje y la belleza en la formación de la persona. Este texto retoma el pensamiento kantiano, explica las bases de su teoría de la belleza y su vinculación con la libertad, el desinterés y el sentimiento moral, y la propone como fundamento de una reflexión que ayude a redignificar la belleza natural y al ser humano. Por último, el texto de Moisés López cierra este número, muy pertinentemente, problematizando la vigencia de la filosofía kantiana para el feminismo y el antirracismo contemporáneos. Tras señalar el problema de circularidad en la legitimización recíproca del canon filosófico y de la tradición que lo justifica y se justifica mediante él, muestra que este canon es, de suyo, excluyente, particularmente en un sentido sexista y racista. Analiza en particular el caso de la filosofía de Kant, pero no solo discute el racismo y sexismo de algunos pasajes de su obra, sino que muestra el papel que

esta misma obra tiene en la formación y legitimización del canon. El autor propone, frente a lecturas que excusan o condenan radicalmente a Kant, la posibilidad de una lectura cómplice constructiva de los clásicos.

Como dijimos, uno de los objetivos que dieron origen a este número de *Estudios* es hacer accesible el pensamiento de Kant a un público amplio. Estoy convencido de que los textos reunidos cumplen cabalmente con esta meta. Pero sería injusto cifrar su interés solo en esto: todos estos trabajos resultarán relevantes no solo para quienes se acercan por primera vez al pensamiento de Kant, sino también para los especialistas. Los autores manejan con soltura la bibliografía actual de sus temas respectivos, abordan los debates del momento y toman postura, ofrecen tesis interpretativas propias y originales y, quizá lo más relevante para la conmemoración de un tricentenario, logran mostrar la vigencia, relevancia y vitalidad de la filosofía de Kant.

A lo largo de 2024 aparecerán innumerables tributos de revistas académicas al tricentésimo aniversario de Kant. Sin embargo, estoy convencido de que este número de *Estudios* se distinguirá entre ellos por varias y buenas razones. La bibliografía académica no se caracteriza por su accesibilidad para el público general. Y, precisamente, lo habitual en estos números de aniversario es la publicación de artículos muy técnicos dirigidos solo a los especialistas, lo que cierra las puertas de la celebración a los no iniciados. Este número, en cambio, sin sacrificar el rigor académico de *Estudios* e incluso sin arruinar el interés que pueda tener para un público versado, coloca en el centro al lector no especializado, con el propósito de ponerlo en contacto con el homenajeado. No basta señalar —como tantas veces hacemos— que Kant es un autor importante, es preciso mostrar realmente su relevancia y actualidad y, con un poco de suerte, contagiar el interés que sentimos por su filosofía. Creo que esa es la actitud que debería primar en cualquier tributo a un autor canónico. Además de este objetivo de actualización y difusión del pensamiento de Kant, este número documenta la importancia y vitalidad que tiene el pensamiento de Kant en México, así como la profundidad, rigor y amplitud de miras con que las filósofas y los filósofos mexicanos

STÉFANO STRAULINO

(y un uruguayo-mexicano) han abordado y abordan el pensamiento de Immanuel Kant. Por todo esto, me siento orgulloso de presentar a nuestros lectores un ejemplar tan singular como este y estoy profundamente agradecido con todos los colaboradores que tan generosamente aceptaron el desafío que les propuse y que lograron, en conjunto, elaborar este número tan rico, interesante y esclarecedor.

STÉFANO STRAULINO  
*Editor*

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# KANT EN DIÁLOGO

---

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# CELEBRACIÓN DEL TRICENTENARIO DEL NACIMIENTO DE IMMANUEL KANT

*Dulce María Granja Castro\**

RECEPCIÓN: 28 de abril de 2023.

APROBACIÓN: 28 de mayo de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0149.000312958

En 1924 se celebró el bicentenario del nacimiento de Immanuel Kant. En ese momento, José Ortega y Gasset festejaba el nacimiento del pensador prusiano en páginas memorables, evocándolo “instalado al fondo de nuestro horizonte como una gran serranía que no ha sido del todo transpuesta [...] todo el mundo siente que Kant no ha muerto”.<sup>1</sup> En efecto, en años recientes hemos presenciado, en ambos lados del Atlántico, un importante incremento en el número y la calidad de los estudios sobre Kant que confirman las palabras de Ortega: “Kant no ha muerto”.

Hoy, nuevamente, en esa atmósfera de homenaje, celebramos el tricentenario del nacimiento de Kant y contemplamos, en lontananza, esa cumbre imponente y recorreremos parajes de la cordillera que se alza frente a nosotros y que aún no hemos trasmontado. En las siguientes páginas deseo volver la vista atrás, a fin de examinar mi labor académica y mi experiencia para destacar la impronta que ha dejado Kant en mi propia manera de entender el mundo, el ser humano y la filosofía. Kant es un pensador influyente por su manera de hacer filosofía y por la actualidad de su pensamiento. Desarrollaré mi contribución en este número de homenaje de *Estudios* dedicado a conmemorar el tricentenario

\* Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa.

<sup>1</sup> José Ortega y Gasset, “Kant. Reflexiones del centenario. 1724-1924”, en *Obras completas* (Madrid: Revista de Occidente / Taurus, 2005), IV, 52.

del nacimiento del filósofo de Königsberg haciendo mío el plan de trabajo que Kant considera que es la tarea propia de la filosofía.

Trataré de hacer ver al lector que dicho plan de trabajo en el que consiste la tarea propia de la filosofía que Kant propone, es semejante a una red neuronal de conexiones de unidad parecida a la manera en la que funciona nuestra inteligencia, y más específicamente, la manera en que funciona la corteza cerebral del ser humano. Trataré de hacer ver al lector que hay un gran parecido entre lo que Kant denomina “el ideal de la razón” y la unidad que guardan entre sí las diversas ciencias y disciplinas cognoscitivas y prácticas.

La *Crítica de la razón pura* es quizá el libro más conocido y estudiado de todos cuantos escribió Kant. En el “Prólogo” de la primera y la segunda edición, de 1781 y 1787, Kant señala que la razón humana ha de responder a ciertos problemas que le son planteados por su propia naturaleza (pues la razón reclama con todo derecho lo incondicionado) y frente a los cuales es inútil pretender fingir indiferencia: la libertad de nuestra voluntad, la perduración de nuestra alma después de la muerte y la existencia de Dios.<sup>2</sup> Más adelante, en una de las secciones más importantes, el “Canon” de la razón pura, Kant afirma que estos problemas de la razón humana son

problemas cuya solución constituye el objetivo final de la razón humana y en relación con el cual todos los demás problemas poseen el valor de simples medios. De acuerdo con la naturaleza de la razón, estos fines supremos deberán tener por su parte, una vez fundidos, la unidad que fomente aquel interés de la humanidad que no está subordinado a ningún interés superior.<sup>3</sup>

Todos los intereses de nuestra razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las siguientes preguntas: 1) ¿qué puedo saber?, 2) ¿qué debo hacer? y 3) ¿qué puedo esperar? Así, pues, en las siguientes páginas intentaré reconstruir brevemente lo que serían las respuestas que Kant ofrece a estos intereses de la razón humana reflejados en las tres preguntas.

<sup>2</sup> KrV A VII, X, XIII-XIV y B XXVII-XXX.

<sup>3</sup> KrV A798/B826.

En los primeros días de 1788 apareció la *Crítica de la razón práctica*. De ahí tomaré un fragmento de su “Conclusión” como gozne sobre el cual girará el presente trabajo, por lo cual lo citaré *in extenso*:

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. No necesito buscarlas ni solo conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se encontraran en la exaltación fuera de mi horizonte; las veo delante de mí y las conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia. La primera comienza en el lugar que ocupo en el mundo externo de los sentidos y extiende la conexión en que me encuentro hacia dimensiones inmensas con mundos sobre mundos y de sistemas de sistemas, y además, hacia los tiempos ilimitados de su movimiento periódico y de su comienzo y duración. La segunda comienza en mi yo invisible, en mi personalidad y me exhibe en un mundo que tiene verdadera infinitud pero que solo el entendimiento puede percibir y con el cual (y por lo tanto también con todos esos mundos visibles) me reconozco en una conexión no solo accidental, como en aquel, sino universal y necesaria. El primer espectáculo de una cantidad incontable de mundos anula, por así decirlo, mi importancia como *criatura animal* que tiene que restituir al planeta (un mero punto en el universo) la materia de la que se formó, después de haber estado provista por breve tiempo (no se sabe cómo) de fuerza vital. El segundo espectáculo, en cambio, eleva infinitamente mi valor como *inteligencia* mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo de los sentidos, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a fines que esa ley da a mi existencia y que no se restringe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que va a lo infinito.<sup>4</sup>

“El cielo estrellado sobre mí” remite inmediatamente a la primera pregunta, es decir, *¿qué podemos saber?* Kant consideró que la existencia del conocimiento científico es un hecho y que el filósofo está en posibilidad de dar cuenta y razón de lo que hace posible tal hecho; en otras palabras, el filósofo puede ofrecer una legitimación teórica de la

<sup>4</sup>KpV, AA 05: 162.

existencia y validez del conocimiento científico. En efecto, Kant fue un filósofo siempre interesado en la existencia y desarrollo de las diversas ciencias de la naturaleza y se esmeró en proporcionarles una fundamentación teórica. Entre las condiciones de posibilidad de tal conocimiento, debemos señalar, en primer lugar, la espacialidad y la temporalidad en cuanto condiciones epistémicas que forman parte de la estructura perceptiva del ser humano. En segundo lugar, deben señalarse las categorías como condiciones epistémicas de nuestra estructura intelectual. En tercer término, los esquemas de la imaginación y el juicio reflexionante como elementos mediadores entre la percepción y el intelecto. Estas condiciones epistémicas hacen que el objeto conocido sea, por lo tanto, lo que se estructura según dichas condiciones. En otras palabras, no podemos pretender conocer al margen de las condiciones que hemos establecido como condiciones que nos permiten conocer. Esto significa que el conocimiento científico no puede ir más allá de lo que puede sintetizarse mediante las categorías y los datos de la percepción; por ello Kant señala que nuestro conocimiento científico es “fenoménico”. El examen de la constitución, leyes y funcionamiento de las condiciones que nos permiten conocer es el objeto de estudio de la filosofía trascendental y es lo que Kant designó como “inversión copernicana”. Detengámonos un poco en este asunto citando una de las notas personales de Kant (me refiero a la *Reflexión* número 5037, que data de 1769, cuando Kant tenía 47 años). Refiriéndose a esa “inversión copernicana” o filosofía trascendental Kant escribió: “En los comienzos veía esta doctrina como en penumbra. Intentaba con toda seriedad probar unas proposiciones y sus contrarias, no para dogmatizar sobre la duda, sino porque, sospechando de una ilusión del entendimiento, quería descubrir dónde se ocultaba. El año 69 me trajo una *gran luz*”.<sup>5</sup> ¿En qué consistió esa *gran luz* que Kant divisó a sus 47 años, poco antes de escribir su famosa *Disertación de 1770*? Esa *gran luz* tiene que ver con lo que Kant llamará posteriormente “antinomía de la razón”, es decir, la situación de contrariedad de tesis y antítesis que deja a la razón sumida en la perplejidad y el escepticismo. Pero el escepticismo es una situación en la que no podemos

<sup>5</sup>Refl 5037, AA 18: 69.

permanecer, toda vez que, como lo dice Kant en la *Crítica de la razón pura*, concretamente en B 434, *el escepticismo es la eutanasia de la razón*. La *gran luz* que Kant percibió en 1769 tiene que ver con la solución a la antinomia de la razón y estriba en el estudio y análisis de los principios formales del mundo sensible y el mundo inteligible que se proponen en la filosofía trascendental como leyes del funcionamiento interno de nuestra estructura mental. De hecho, el título mismo de la famosa *Disertación de 1770* refleja esa *gran luz*. La *Disertación de 1770* fue el trabajo con el cual Kant obtuvo su empleo como profesor de planta o profesor definitivo de la Universidad Albertina de Königsberg. Kant escribió en latín una defensa pública de la *Disertación: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, que podemos traducir como *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*. Por medio de la filosofía trascendental, Kant pone de manifiesto la índole lingüística del conocimiento y su validez intersubjetiva, de modo que podemos decir que habitamos en un mundo en el que nosotros mismos intervenimos al habitar en él. De igual manera, los principios formales manifiestan lo que Kant designó como “ideal de la razón”, que consiste en que los seres humanos, en cuanto seres racionales que somos, buscamos que nuestro conocimiento del mundo sea un todo unitario congruente y que progresa, que tiene bases firmes y que alcanza sus metas. Esto significa que la razón es una facultad de búsqueda de la unidad y del sentido y que nuestro yo es un agente activo, espontáneo e integrador que interviene en la elaboración del conocimiento que tenemos en torno al mundo y al ser humano. El conocimiento que el ser humano adquiere de sí mismo se profundiza poco a poco con los datos que aportan las ciencias y disciplinas teóricas y prácticas que cultiva el ser humano: las ciencias biológicas, médicas y de la salud, las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales, así como las ciencias de la conducta, las humanidades y las artes. De esta manera se entreteje una red de sentido y comprensión cada vez más amplia, incluyente y rica.

Ahora bien, la *Crítica de la razón pura* termina abriendo paso a la segunda pregunta que Kant se plantea como tarea de la filosofía trascendental, abordando el ideal del bien supremo como fundamento determinante del fin último de la razón pura. Aquí veremos que, más honda que

la “revolución copernicana”, será lo que Kant denominará “primado de la razón práctica”.

“La ley moral dentro de mí” remite a la segunda pregunta: ¿qué debemos hacer? Ya desde el final de la *Crítica de la razón pura*, y más señaladamente, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, así como en la *Crítica de la razón práctica*, Kant examinó el conocimiento práctico y el obrar humano, destacando su característica de mayor relevancia moral, a saber, la libertad. Kant respondió a la segunda pregunta con la fórmula del imperativo categórico (en sus tres modalidades) como expresión del criterio moral supremo. Así, en su expresión más conocida, a la pregunta sobre qué debemos hacer, se responde: “Obra según la máxima que pueda hacer de sí al mismo tiempo una ley universal”.<sup>6</sup> Esto significa que la moral no se sigue de hechos empíricos ni de pautas técnicas o pragmáticas condicionadas a alcanzar determinadas metas. La moral es un hecho de la razón que posee como criterio fundamental la universalidad y que nos descubre que la autonomía (o autolegislación) del ser humano no procede del determinismo causal que gobierna el mundo empírico-natural, sino que es independiente de este. Para Kant, el orden moral solamente puede fundamentarse en la existencia de realidades con valor incondicionado en sí mismo, tal y como lo es el ser humano considerado en su persona. De este modo, Kant propone la segunda modalidad del imperativo categórico: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”.<sup>7</sup> Esto lleva a Kant a considerar a la humanidad como fin en sí misma, es decir, como un reino de fines en sí, que constituye un mundo inteligible, el cual no se funda en el mundo de los sentidos, sino que pertenece por entero al mundo del entendimiento y le da cabal sentido a la autonomía o autolegislación. Con esta consideración, Kant llega a la tercera modalidad del imperativo categórico o fórmula del reino de los fines. El uso práctico de la razón humana ordinaria se percata y confirma que el ser humano tiene que pensarse

<sup>6</sup> GMS, AA 04: 436.

<sup>7</sup> GMS, AA 04: 428.

a sí mismo de esa doble manera (su pertenencia tanto al mundo sensible como al mundo inteligible). Podemos decir que el argumento que Kant proporciona para fundar el principio moral supremo consta de seis pasos que resumiremos de la siguiente manera y que después explicaremos detalladamente. Al hacer esto, estaremos abriendo el camino para abordar, como conclusión, la tercera y última pregunta que Kant se plantea como tarea propia de la filosofía.

Los pasos del argumento son los siguientes. 1) La libertad es condición necesaria y suficiente para la normatividad de la ley moral. 2) Los seres humanos no podemos actuar de otra manera que bajo la idea de libertad, pues en tanto agentes racionales no podemos evitar ser conscientes de los requisitos racionales de la ley moral. Este es el *hecho de la razón*: la *ratio cognoscendi* de la libertad; significa que la libertad de la voluntad es una idea necesaria de la razón práctica y no una construcción arbitraria de la imaginación. 3) El idealismo trascendental muestra que la idea de libertad (tanto de la razón teórica como de la razón práctica) no es contradictoria sino racionalmente posible. 4) Al presentarse la idea de libertad de la voluntad, y con ella la idea de la ley moral, la razón se ve obligada a aceptarla porque únicamente la razón es capaz de determinar la ley que gobierna su propia actividad. 5) La idea de libertad de la voluntad muestra ser tanto racionalmente posible como racionalmente necesaria; es absolutamente legítima y estamos racionalmente obligados a concebirnos a nosotros mismos como libres; esta es la *ratio essendi* de la ley moral. 6) Al estar racionalmente obligados a concebirnos como libres, la ley moral demuestra ser tan objetivamente válida como cualquier otro principio de la razón.

Pasemos ahora a la explicación detallada del argumento. Ya en el prólogo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*<sup>8</sup> Kant señala que se propone exponer cuál es el principio moral supremo y fundamentar su validez objetiva como norma superior de la conducta humana, es decir, justificar racionalmente que este principio es una ley que obliga sobre cualquier otra ley. Si no resulta posible ofrecer una fundamentación racional de este principio, la moral ha de ser considerada como un cúmulo de prejuicios y vanas quimeras que habría que

<sup>8</sup> GMS, AA 04: 392.

dejar atrás. Para lograr esta justificación o fundamentación racional Kant da dos pasos que apuntan a dos objetivos. En el primero, Kant establece que el concepto de un agente racional debe unirse al concepto de ley moral mediante la idea de libertad. En el segundo, Kant asienta las razones que nos obligan a considerarnos a nosotros mismos como agentes racionales y libres. Repasaremos brevemente la manera en la que Kant engarza estas dos piezas de su discurso. Primeramente, trataremos de mostrar que la ley moral es el criterio último de racionalidad práctica, es decir, la expresión necesaria del funcionamiento y estructura interna de la razón y que ello es lo que justifica sus pretensiones normativas para todo agente racional y libre. En segundo lugar, trataremos de mostrar que los seres humanos no podemos sino considerarnos como agentes racionales y libres. En resumen, el argumento de Kant consiste en mostrar que las exigencias morales son exigencias racionales y que por ello es posible unir el concepto de ley moral con el concepto de agente racional. Entendemos por agente racional aquel que se concibe como autor de sus actos y a estos últimos como expresión de principios racionales que guían su conducta. Ser un agente racional consiste en ser un agente que justifica sus principios de acción. En otras palabras, para considerar una acción como racional, habremos de mostrar que tal acción concuerda con aquello que la razón misma exige. Dadas las limitaciones de este trabajo, no podré detenerme a explorar las diferencias que Kant establece entre los principios racionales instrumentales y prudenciales, por una parte, y el principio racional que funciona como criterio y factor limitante para juzgar la racionalidad instrumental y prudencial.<sup>9</sup> En efecto, los principios de racionalidad instrumental y prudencial son criterios para juzgar la bondad de una acción en cuanto subsana necesidades, intereses, inclinaciones, deseos o cualquier otro tipo de fin subjetivo. Toda vez que las necesidades y los deseos son tan variados y diversos como los individuos, los principios racionales instrumentales y prudenciales son criterios para juzgar la relativa bondad de una acción respecto de un individuo particular, pero ninguno de los principios instrumentales o prudenciales sirve para mostrar una acción

<sup>9</sup> GMS, AA 04: 402, 415-417; KpV, AA 05: 19 y 22.

como buena en sentido absoluto y con independencia de los intereses particulares de este o aquel agente racional individual.

Hemos dicho que el requisito de un agente racional es justificar sus principios de acción, es decir, dar cuenta y razón de estos, pues precisamente en eso consiste ser un agente racional. Un agente racional puede y debe cuestionar todo principio de acción, con excepción de un único principio que ni puede ni necesita ser cuestionado: el principio que dicta justificar los principios de acción. Pedir razones para aceptarlo como principio manifiesta que lo estamos adoptando como válido; negarse irracionalmente a él (y no hay otra manera de negarse a él, toda vez que si buscamos negarlo mediante razones lo estamos aceptando) implica dejar de ser un agente racional. Para poder ser concebidos como principios de acciones racionales, los principios instrumentales y prudenciales necesitan ser justificados por un principio acerca del cual sea imposible, innecesario e incoherente preguntar por qué ha sido adoptado por un agente libre, so pena de caer en un regreso infinito. Un agente racional necesita justificar sus acciones y poner fin a la cadena de justificaciones, o corre el riesgo de que toda la cadena quede injustificada. Ahora bien, lo único que puede poner fin en ese regreso es que haya un curso de acción que sea por sí mismo racional, es decir, que la razón misma reclame tal curso de acción. Dicho más claramente: que el agente, so pena de irracionalidad, tome esa exigencia como su razón para actuar. La exigencia de actuar racionalmente es la conducta racional en sí misma. Así pues, una justificación no puede ser plena si se limita al plano instrumental o prudencial porque los principios vigentes en tales planos solo justifican la bondad relativa de un curso de acción sin dar lugar a leyes universales. Una justificación plena reclama el más alto grado de ejercicio y despliegue de racionalidad, de modo que el requisito de racionalidad puede ser entendido como el requisito de máxima extensión o aplicación de las leyes. Para Kant, la ley moral, entendida según las formulaciones del imperativo categórico, es el criterio último, incuestionable e irrenunciable de racionalidad práctica. Los principios prácticos de conducta correcta son los principios morales. Estos principios o criterios morales indican qué es lo que hace un agente racional en cuanto tal, es decir, en

virtud de su condición racional, de modo que si rechazamos la perspectiva que la moral nos ofrece para justificar nuestras acciones, rechazaremos la posibilidad de dar una plena justificación racional de nuestra conducta. En otras palabras: rechazar los principios morales es renunciar a la racionalidad práctica.

El interés del agente en la racionalidad de sus máximas, es decir, el interés del agente en que sus máximas sirvan como leyes de suprema extensión o aplicación, se convierte en el requisito indispensable de la plena justificación. Kant designa este interés como práctico o no patológico<sup>10</sup> porque surge de la razón y va dirigido a ella misma; se trata de un fin que surge de la razón y que esta se da a sí misma. Por todo lo anterior, podemos decir que la racionalidad es el fin de la razón pura práctica y que solo un agente capaz de verse motivado por la razón pura puede justificar plenamente sus actos. Demostrar que una norma tiene su origen y asiento en la razón es suficiente para justificar su fuerza normativa. En otras palabras: solo un agente libre, es decir, aquel cuya razón no está patológicamente limitada, tiene la capacidad de cumplir a cabalidad el requisito de racionalidad. Y ello muestra que la libertad, entendida como la capacidad de actuar con independencia de la sensibilidad mediante la representación de principios, es una condición tanto suficiente como necesaria para la sujeción a la ley moral. Las exigencias morales son exigencias que incumben a cada ser humano en tanto que ser autónomo, es decir, en tanto autorregulado. Los valores morales son aquellos que se realizan en decisiones libres y exentas de coacción exterior; son valores en los que la persona actúa conscientemente de acuerdo con principios a los que se somete voluntariamente porque son dictados por su propia razón. La disciplina moral es autodisciplina; la virtud moral no está constituida por una aparente conformidad con modelos de conducta impuestos desde fuera y respaldados por amenazas de sanciones o castigos legales externos al agente racional. La virtud moral está constituida por el libre autocompromiso con modelos de conducta y valores internamente aceptados; está constituida por decisiones motivadas por este autocompromiso. En efecto, no significa lo mismo considerar una

<sup>10</sup> GMS, AA 04: 414.

norma como algo que apela a nuestra conciencia moral y a nuestra decisión libre, expresando así un deber e implicando nuestra responsabilidad, que considerarla como una simple manifestación de expresiones sociales que nos vemos obligados a acatar solo para evitar la desaprobación y el aislamiento u otros castigos externos a nosotros mismos. Aunque las conductas externas correspondientes fueran exactamente iguales en un caso y en el otro, lo que determina la voluntad, es decir, su querer, es muy distinto en una y en otra posición. Entonces, quien elige para sí las coacciones y los premios como motivos que determinan su querer, no toma una decisión moral. Kant sostiene que la moral no es mera teoría, sino que es en sí misma una práctica en sentido objetivo, toda vez que es el conjunto de leyes incondicionalmente obligatorias de acuerdo con las cuales debemos actuar. Por ello es una clara contradicción reconocerle toda su autoridad y sostener que no es posible obedecerla.<sup>11</sup> Tratando de destacar más explícitamente las razones para afirmar que la ley moral es el criterio último, incuestionable e irrenunciable de racionalidad práctica, podemos señalar que el valor moral fundamental es el del respeto a las personas en tanto agentes autónomos. Las exigencias de moralidad son exigencias de respeto a sí mismo y de respeto hacia los demás. Siuviésemos que tratar a las personas como seres incapaces de actuar tal como exige el respeto a sí mismo excepto bajo la presión de una coacción externa (de sanciones y castigos o de halagos y premios) suministrada por cierta autoridad, estaríamos negando a esas personas la posibilidad de respetarse a sí mismas en tanto que seres morales autónomos; les estaríamos negando su dignidad, su no-precio. Las estaríamos excluyendo del mundo moral. La ley moral no es sino la ley que el sujeto se ha dado a sí mismo,<sup>12</sup> de modo que cada individuo ha de ver y juzgar por sí mismo lo que constituye la bondad o la maldad de su conducta; en otras palabras, habrá de trocarse en moralmente autónomo. Esta es una responsabilidad de la que ningún ser humano puede exentarse. Ciertamente, es posible aceptar alguna autoridad externa y considerarla como responsable dictadora de nuestras acciones; pero seguiremos

<sup>11</sup> ZcF, AA 08: 370.

<sup>12</sup> GMS, AA 04: 432.

siendo responsables de esa primera elección de la autoridad a la que vamos a obedecer pues el juez que mora dentro de nosotros no puede ceder sus funciones a ningún otro magistrado. Tal juez es nuestra conciencia racional o conciencia reflexiva. Los motivos morales se resisten a toda imposición exterior.

Cuando un individuo tiene que cumplir una función en un sentido mecanicista y obedecer a fines establecidos de forma externa a él mismo, está cumpliendo con ciertas normas dadas por el mecanicismo institucional en el cual funciona ese individuo; en este caso, dicho individuo obra según imperativos hipotéticos y en el cumplimiento de dichas órdenes busca fines pragmáticos. Ahora bien, aunque los contenidos morales sean heterónomos y lleguen a la conciencia moral desde una instancia ajena, el agente moral siempre podrá asumirlos o rechazarlos autónomamente. La existencia de una ley moral autónoma nos lleva a conocer que somos libres. La libertad se convierte en la razón de ser de la ley moral y de nuestra condición de agentes morales.<sup>13</sup> La libertad no solo hace posible que nos demos a nosotros mismos nuestra propia ley, sino también hace posible que podamos cumplirla o incumplirla. En otras palabras: nos vuelve responsables de nuestros actos y hace que nos sean imputados (*in meritum aut demeritum*). El arbitrio humano es y debe ser libre debido a que hay una conexión esencial que vincula las nociones de personalidad, moralidad y libertad. Kant entiende por personalidad moral la libertad de un ser racional en cuanto queda sometida a leyes morales. Por ello, las personas son sujetos cuyas acciones les son imputables y no están sometidas más que a las leyes que se dan a sí mismas, individualmente o en comunidad. Tales leyes son leyes morales, es decir, leyes que proceden, como de su fuente u origen, del arbitrio determinado por la razón en su uso práctico. Así, el fundamento de la moralidad ni necesita ni puede ser buscado en una instancia ajena a la razón misma. La conexión esencial que vincula la noción de moralidad con la de autonomía, no es otra que la de una razón que se da a sí misma la ley. En su función legisladora, la voluntad se identifica con

<sup>13</sup> KpV, AA 05: 4.

la razón práctica y provee la ley moral; el arbitrio, en cambio, se refiere a la función ejecutiva de la voluntad. Las leyes del deber ser o mandatos morales, solo pueden dirigirse a seres racionales, a seres dotados de la capacidad de obrar según la representación de las leyes; en correspondencia, los mandatos morales hacen referencia directa al universo entero de todos y cada uno de los destinatarios, toda vez que la forma de universalidad es la propia de toda genuina legalidad. Kant piensa la moralidad referida, en dos sentidos correlativos, al ámbito constituido por un “reino de los fines” o comunidad universal de personas: seres destinatarios y portadores de la ley moral en tanto que poseen un valor absoluto y no meramente relativo; seres a cuya protección y promoción apuntan las leyes morales y de quienes se exige que las cumplan. Tales seres son objeto de respeto, pues en virtud de su propia naturaleza racional y libre constituyen fines en sí mismos. La voluntad del ser humano no admite ser restringida por la naturaleza, pues ello implicaría la supresión del estatuto de fin en sí mismo propio del ser racional libre.

La universalidad de la ley moral está garantizada por la razón humana; sin embargo, esta última no genera automáticamente una lista de deberes explícitos, toda vez que estos tienen que ser alcanzados partiendo de una gran variedad de situaciones históricas específicas. Ya he tenido oportunidad de examinar el papel del juicio reflexivo en la filosofía moral de Kant; por ahora, baste señalar que la ley moral exige un proceso indefinido de refinamiento, y que esto no implica ningún relativismo. En efecto, la obra de Kant añade una nueva dimensión moral a la comprensión de los hechos y enseña que la tarea de comprensión no termina nunca, sino que más bien está siempre abierta a nuevas interpretaciones. Para Kant, podemos acometer nuestra responsabilidad moral permaneciendo abiertos al examen de nuevas posibilidades de interpretación, toda vez que puede decirse que una revisión racional permanentemente autocrítica equivale a poseer una imagen moral del mundo. Se trata de que esta imagen moral del mundo sea cada vez menos subjetiva, más universal, sometiéndola al escrutinio y diálogo racional de todos. La conciencia moral es el resultado de una lenta maduración histórica realizada por medio de procesos reflexivos personales y sociales en el marco de contextos históricos concretos.

Cuando el ser humano usa su razón para dirigir su conducta, cabe preguntar por la función que habrá de desempeñar dicha facultad: ¿puede ser solamente la de determinar cuáles son los medios eficaces para conseguir fines que ella no ha dictado, provenientes de instancias de otra naturaleza o podría también proponer por sí misma a la voluntad del ser humano, enteramente franca de ajenos intereses, objetivos de índole originariamente racional? Junto al uso meramente instrumental de la razón práctica, se levanta su uso propiamente moral; del primero proceden las recomendaciones para hacer astuto y sagaz al ser humano; del segundo, para hacerlo bueno. Uno y otro convergen, como lo muestra el juicio reflexionante, en el ideal teleológico del bien supremo, con su doble vertiente individual y política. Así pues, el proyecto crítico de Kant se desarrolla en un proyecto de responsabilidad personal, social y política, jurídica y moral, en el cual el tribunal de la razón es un tribunal abierto, incluyente y plural, en el que todos tenemos voz. Kant, pionero de la armonía de los usos teórico y práctico de la razón, muestra las conexiones entre libertad humana, responsabilidad y juicio moral. Hace ver que la función principal de la filosofía es interpretar y caracterizar hechos concretos planteando la pregunta por su sentido y dejando al agente la posibilidad siempre abierta para una interpretación cada vez más universal, más integradora y completa.

28

La tercera pregunta que Kant propone como objeto de su filosofía, a saber, ¿qué nos cabe esperar?, plantea la posibilidad de que lo que debe ser llegue a convertirse algún día en una realidad auténtica verdaderamente existente. Esta tercera pregunta, así como la respuesta que Kant propone, refleja la coherencia y unidad con el resto de los temas tratados en las dos preguntas anteriores y sus correspondientes respuestas. A mi juicio, aquí encontramos el tema cardinal de la totalidad de la filosofía kantiana, que no es otro que el del *summum bonum* o “bien supremo” o “sumo bien”, el cual es la respuesta a esta tercera pregunta. Lo que debe ser nos sitúa en el horizonte de la libertad humana. Tal pregunta corre por dos vertientes: la primera corresponde a la libertad externa y la segunda a la libertad interior. Kant aborda la primera vertiente con su filosofía del derecho y de la historia; y la segunda, con su

filosofía moral y su filosofía de la religión. Así, la tercera y la segunda preguntas guardan estrecha relación, a tal punto que la segunda desemboca y converge en la tercera. En la tercera pregunta, ¿qué nos cabe esperar?, Kant aborda el tema del *summum bonum*, señaladamente en su obra de 1793 *La religión dentro de los límites de la mera razón*, obra de unidad y complemento con las respuestas dadas a las dos preguntas anteriores. Para Kant, en su concepción del bien supremo se reúnen las dos aspiraciones humanas fundamentales, la virtud y la felicidad. Para Kant, esta síntesis de virtud y felicidad tiene que poder realizarse de alguna manera para que tenga sentido la propia experiencia moral. En efecto, si el desarrollo moral de las disposiciones naturales del ser humano fuese trunco o absurdo, el ser humano debería desistir de sus esfuerzos y de sus convicciones morales ante las desgracias e infortunios del mundo. Pero desistir de estos esfuerzos nos llevaría a convertirnos en seres indignos ante nuestros propios ojos. En efecto, un espectador racional imparcial no puede jamás complacerse al tener a la vista la bienandanza ininterrumpida de un ser que carece de todo rasgo de una voluntad moral, buena y pura. De acuerdo con Kant, el bien supremo alcanzable por los seres humanos consiste en la mutua relación, en este mundo natural, de felicidad y virtud en exacta proporción. El bien supremo es, para Kant, un mundo donde la virtud es premiada con la felicidad, premio al que se debe tender para poder ser alcanzado, en la mayor medida posible, ya desde este mundo natural. La acción moral conduce a un mundo inteligible en el que están presupuestas la realidad del bien supremo entendido como conjunción de virtud y felicidad, así como la garantía de la ayuda divina para hacer real un mundo moral como realidad natural. Así, la totalidad del objeto de la razón práctica es el bien supremo en su completitud, tanto en su realización en este mundo natural, como en la ayuda divina para alcanzar su realización. En efecto, para Kant, Dios es un ser trascendente pero que brinda auxilio a los seres humanos para que puedan superar los males físicos y morales, y para que puedan obtener una felicidad en proporción a su virtud. Así pues, el bien supremo encarna la disposición original al bien en la naturaleza humana y la lucha en contra del principio malo por el dominio del ser humano. En esta tercera pregunta Kant presenta una respuesta al mal

radical, así como un impulso esperanzado por la autosuperación moral, tanto personal como comunitaria, durante el transcurso de la historia de la especie humana. Para Kant, la comunidad de la especie humana remite a la trascendencia de un ser supremo, a la fe moral en este y a su influjo tanto en los asuntos como en el destino último de los seres humanos. En efecto, la pregunta sobre qué debo hacer no puede separarse de la cuestión de la esperanza y el destino, toda vez que el ser humano no puede ser indiferente al desenlace último de su obrar moral en el mundo. Debemos tratar de promover el bien supremo, cooperando en su realización en la interacción humana, en el terreno público, mediante las instituciones jurídicas y políticas de la sociedad civil, las cuales están llamadas a trascender el ámbito particular y deben regir ya no solo la interacción de los individuos, sino de pueblos enteros, así como las relaciones entre estos. Así pues, el bien supremo es una empresa colectiva de la humanidad en su conjunto y es la única vía para trascender todas las formas de mal e injusticia que aquejan a la humanidad como especie humana.

La filosofía de Kant funciona como una única red neuronal de conexiones, toda vez que para el filósofo de Königsberg el ser humano es un agente activo e integrador cuya razón es una facultad de búsqueda de unidad y de sentido. El ser humano posee una unidad de conciencia puesto que es capaz de coordinar, organizar e integrar actividades que manifiestan nuestra voluntad y construyen nuestra identidad personal. Este rasgo de espontaneidad y construcción de nuestra identidad personal manifiesta que la persona está “proyectada” hacia el futuro, toda vez que se propone metas y fines, se traza planes y proyectos, se fija objetivos y actúa con base en todo eso. El ser humano es un ser racional toda vez que no se agota en su aquí y ahora; nuestra identidad personal radica en el carácter espontáneo de nuestra condición de agentes activos; la razón es la portadora individual, real y permanente de nuestra personalidad. El ser humano pertenece a un mundo inteligible porque es capaz de intelección y conocimiento de la verdad y puede reflexionar sobre la finalidad de sus acciones y ajustarlas a los dictados de la razón. Por ello, en cuanto seres racionales que somos, hemos de ser capaces de

ofrecer razones y pedir razones en torno al mundo y en torno a nuestra conducta en él. Si nuestra corteza cerebral puede funcionar de manera armoniosa; si podemos trazar un diseño inteligente del mundo y un orden en la naturaleza; si el desarrollo de la racionalidad en la ciencia y la técnica logra establecer concierto entre ellas, yo me pregunto: ¿por qué no habrían de llegar los seres humanos a resolver sus conflictos mediante el diálogo? Como bien dijo el filósofo de Königsberg: “poco y mal pensaríamos los seres humanos si no pensáramos en comunidad”.

El mundo en que nos ha tocado vivir ha tenido muchas imposiciones absolutistas de una verdad considerada exclusiva y excluyente. También ha tenido muchas indiferencias y muchos silencios ante verdades que no se quieren reconocer ni aceptar. El mundo en que nos ha tocado vivir necesita una búsqueda incesante e incluyente de una verdad cada vez más cercana al ser humano. Esto significa que hemos de hacer un ejercicio público de nuestra racionalidad, pues no es sino de esta manera como evitamos hacer una malversación de nuestra capacidad como agentes racionales. Sin un ejercicio público de la racionalidad no tendríamos parámetros para fijar la seguridad y el convencimiento de las razones que ofrecemos a los demás y que solicitamos, igualmente, de nuestros prójimos. Por eso somos capaces de identificar y cuestionar nuestros prejuicios. Estoy convencida de que resolver los conflictos mediante el diálogo no es una utopía. Estoy convencida, gracias al pensamiento de Kant, de que, entre todos los seres humanos, sin exclusión de nadie, podemos llegar a formar una comunidad humana incluyente y plural que sea la base de los derechos humanos inalienables, los cuales todos y cada uno de los seres que conformamos la especie humana tenemos derecho de exigir y de acatar, por el simple hecho de ser miembros de la especie humana.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# KANT HOY

---

*Gustavo Leyva\**

RECEPCIÓN: 10 de enero de 2024.

APROBACIÓN: 19 de enero de 2024.

DOI: 10.5347/01856383.0149.000312959

Hablar de la relevancia y actualidad de Kant desde México implica, me parece, hablar en primer lugar de la forma en que ha tenido lugar su recepción y de las vías que se han abierto para su estudio en el marco de esa recepción. De este modo, habría que mencionar primero que una etapa decisiva fue la recepción de la filosofía alemana en general y del neokantismo en particular. El término genérico “neokantismo” se emplea para designar una escuela filosófica cuyo inicio se localiza en las décadas de 1850 y 1860, empeñada en realizar un retorno a Kant tras el derrumbe del hegelianismo. Esta corriente se convirtió en la filosofía dominante en Alemania, especialmente a partir del último tercio del siglo XIX y en el inicio del XX,<sup>1</sup> y su recepción en América Latina se debe en buena medida a la actividad académica, cultural y editorial del filósofo español José Ortega y Gasset.<sup>2</sup> En efecto, la orientación hacia la cultura y la filosofía alemanas en oposición a la

33

\* Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa.

<sup>1</sup> Véanse: Hans-Ludwig Ollig, *Der Neukantianismus* (Stuttgart: Metzler, 1979) y Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1986).

<sup>2</sup> Tzvi Medín, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana* (Ciudad de México: FCE, 1994) y *Entre la jerarquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea* (Ciudad de México: UNAM / FCE, 1998).

cultura francesa que había privado en la generación del Ateneo de la Juventud en México fue uno de los resultados más destacados de la poderosa influencia de Ortega en el pensamiento hispanoamericano. El propio filósofo se refiere en los siguientes términos a su papel en la difusión del neokantismo:

Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería. Los resortes que con toda evidencia mueven esta máquina ideológica, el mecanismo de su funcionamiento, son los mismos que en vaga forma de tendencias, corrientes, inclinaciones, han actuado sobre la historia europea desde el Renacimiento.

Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico. No han podido hacer lo mismo los que en su hora no siguieron largo tiempo su escuela. El mundo intelectual está lleno de gentiles hombres burgueses que son kantianos sin saberlo, kantianos a destiempo que no lograrán nunca dejar de serlo porque no lo fueron antes a conciencia. Estos kantianos irremediables constituyen hoy la mayor rémora para el progreso de la vida y son los únicos reaccionarios que verdaderamente estorban. A esta fauna pertenecen, por ejemplo, los “políticos idealistas”, curiosa supervivencia de una edad consunta.

De la magnífica prisión kantiana solo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu. En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación; pero toda verdadera negación es una conservación. La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> José Ortega y Gasset, “Kant. Reflexiones sobre un centenario, 1724-1924”, en *Obras Completas* (Madrid: Alianza / Revista de Occidente, 1966) iv, 25-26. Sobre este tema, véanse: Nelson Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas* (Madrid: Gredos, 1979), 29-47, Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset* (Ciudad de México: Colegio de México, 1959), 31-35 y Evelyne López Campillo, *La Revista de Occidente y la formación de minorías (1923-1936)* (Madrid: Taurus, 1972), 32-33.

Independizada ya del impulso de Ortega y Gasset y en el marco del magisterio de Antonio Caso, había comenzado una incipiente recepción del neokantismo y del pensamiento de Kant en México, gracias especialmente a dos de sus discípulos: Francisco Larroyo y Guillermo Héctor Rodríguez.<sup>4</sup> El primero fue muy importante. En efecto, Larroyo se vinculó con el neokantismo en la vertiente representada por la Escuela de Baden y hasta 1933 vivió en Alemania, donde, conforme a las informaciones de algunos de sus estudiantes, asistió a cursos de Rickert y Husserl, entre otros.<sup>5</sup>

No obstante, creo que el estudio y la recepción de la filosofía de Kant en forma más sistemática y argumentada experimentaron un impulso decisivo solo algunas décadas más tarde en el marco de la recepción de la filosofía analítica en México. Debe mencionarse en este sentido especialmente la actividad académica de Luis Villoro y Fernando Salmerón, así como de académicos provenientes del exilio sudamericano, como Carlos Pereda. Villoro comenzó a servirse de los métodos de la filosofía analítica en sus cursos dedicados a Descartes y a Kant y, en general, a la teoría del conocimiento. De este modo, el interés en los argumentos trascendentales y el modo en que aparecen en Kant ocupó un lugar privilegiado en las discusiones sobre teoría del conocimiento. Fernando Salmerón, por su parte, comenzó a reflexionar sobre temas de ética y las propuestas de Hume y Kant desde la perspectiva analítica. Y Carlos Pereda orientó inicialmente su trabajo sobre Kant al ámbito de la teoría del conocimiento y se desplazó gradualmente hacia los temas relacionados con la filosofía moral. A mediados de la década de 1980, Salmerón comenzó a ocuparse de la tercera crítica kantiana, la *Crítica de la facultad de juzgar*, en su seminario de posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Formé parte de ese seminario y ahí se gestó el tema de mi tesis de maestría y se desarrolló un creciente interés por esa

<sup>4</sup> Véase: Rosa Krauze de Kolteniuk, *La filosofía de Antonio Caso* (Ciudad de México: UNAM, 1977) y Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX* (Ciudad de México: FCE, 1993).

<sup>5</sup> Véase: Edmundo Escobar, *Francisco Larroyo y su personalismo crítico* (Ciudad de México: Porrúa, 1970). Sobre la fidelidad de los informes de Escobar: Dulce María Granja, *El neokantismo en México: Historia de la filosofía en México* (Ciudad de México: UNAM, 2001), 90 nota 3.

obra de Kant, filósofo del que me había ocupado ya en mi trabajo de licenciatura en la Universidad Autónoma Metropolitana. En efecto, en ese trabajo me propuse, acaso inspirado por las reflexiones de Michel Foucault, Jürgen Habermas y Hans Blumenberg, avanzar en una suerte de arqueología de la subjetividad moderna orientada a elucidar las condiciones discursivas en las que había podido surgir y afirmarse la idea moderna de subjetividad, tomando como punto de referencia el pensamiento alemán, particularmente desde fines del siglo XVIII. Es claro que los alcances de un proyecto semejante excedían con mucho mi capacidad, por lo que debía acotar mi mirada a un periodo y solamente a algunos autores. Tomé como punto de partida y eje la filosofía trascendental de Kant, con la idea de exponer y justificar puntualmente el papel desempeñado por el sujeto trascendental y su actividad constituyente en la fundamentación de la experiencia y el conocimiento objetivos del mundo. El conjunto de problemas planteados por la investigación en la que iba a empeñarme debía ir más allá del ámbito de la razón teórica. Fue así como abordé todo aquel vasto horizonte de la subjetividad que se hace patente en el ámbito de la moral, la política y la historia (Kant, Fichte), el arte (Schiller) e incluso el lenguaje (Herder). Quise esbozar inicialmente las condiciones intelectuales, culturales, sociales, políticas e incluso económicas sobre cuyo fondo comenzó a delinearse con precisión el perfil característico del pensamiento alemán hacia la segunda mitad del siglo XVIII. En un segundo paso busqué mostrar la especificidad del proyecto kantiano respecto de la metafísica precedente, insistiendo particularmente en el carácter de su revolución copernicana para, a continuación, determinar cómo la expresaba Kant tanto en el plano de la sensibilidad como en el del entendimiento. Posteriormente dirigí mi atención al replanteamiento kantiano de la moral para mostrar que una profunda intención práctica atravesaba todo el proyecto crítico. Concluí la parte dedicada a Kant con una serie de señalamientos en torno a la facultad de juzgar, subrayando al mismo tiempo la posición kantiana sobre el arte, el derecho, la política y la historia. A este análisis de Kant seguía un amplio apartado dedicado a Fichte y centrado ante todo en la *Wissenschaftslehre* de 1794, animado por el propósito de comprender la génesis del idealismo alemán, punto ineludible en una reflexión en torno a la

subjetividad moderna, tomando como punto de partida la tentativa fichteana de desarrollar y culminar el proyecto crítico de acuerdo con su intención originaria y mostrando que tal culminación fue posible tan solo en el ámbito de la razón práctica tal y como Fichte lo señala en esa obra. En este sentido se expone el modo en que Fichte delimita en la relación de oposición y síntesis entre el yo y el no-yo los dos grandes ámbitos de la *Wissenschaftslehre*: por un lado, aquel específicamente *teórico*, en el que el yo aparece determinado por el no-yo<sup>6</sup> y el sujeto se plantea como determinado por el objeto y, por el otro, esa dimensión propiamente *práctica* en la cual el no-yo aparece planteado por el yo y como limitado por este último, pues el objeto aparece totalmente determinado por el sujeto, mientras que, en fin, el yo ha de aparecer como un absoluto determinado simplemente por sí mismo. Considerados ambos dominios en su interrelación característica, la supremacía (y Fichte lo expresó en forma inequívoca en *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* de 1794), habrá de corresponder indudablemente a aquel delimitado por la filosofía práctica, “en sí con mucho la más importante; la primera (es decir, la teórica) es sin duda no menos importante, pero solo como base de la segunda, y porque esta sin aquella es simplemente inteligible. Solo en la segunda (la práctica) recibe la parte teórica su segunda delimitación y su sólida base”.<sup>7</sup> Las proposiciones básicas de uno y otro ámbito son, pues, sumamente claras: “El yo se pone a sí mismo como limitado por el no-yo”, principio angular de la filosofía teórica y “el yo pone al no-yo como limitado por el yo”, punto medular de la filosofía práctica. La subordinación de uno a otro es también, según acaba de señalarse, inequívoca, tajante, toda vez que ha de ser la facultad práctica la que hará posible a la teórica, pues la razón ha de revelarse a sí misma como razón práctica:

[S]e demostrará más adelante que no es por ventura la facultad teórica la que hace posible a la facultad práctica, sino que, a la inversa, solo la

<sup>6</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962–2012), GA I, 02, 91-172.

<sup>7</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, GA I, 02, 151.

facultad práctica hace posible a la facultad teórica (que la razón es en sí meramente práctica y solo se hace teórica en la aplicación de sus leyes a un no-yo que la limita).<sup>8</sup>

A continuación, me dirigí al giro estético que se delinea en las reflexiones de Schiller, especialmente en su exposición de la función que asignó al arte como lugar de reconciliación entre los extremos (forma y materia, entendimiento y razón, razón teórica y razón práctica, sujeto y objeto) que, según él, la filosofía kantiana había mostrado como irremediabilmente opuestos y susceptibles de acceder a una unidad tan solo meramente formal. Esta exposición de las ideas de Schiller se centró ante todo en sus cartas *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) y en su brillante *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795). No hay que dejar de tener en cuenta a este respecto que ya en una carta turnada a Körner el 19 de febrero de 1793, Schiller escribió:

Ciertamente ningún mortal pronunció jamás una palabra más grandiosa que aquella de Kant, que es al mismo tiempo el contenido de toda su filosofía: ¡Determinate a ti mismo!, y aquella otra en la filosofía teórica: la naturaleza está bajo la ley del entendimiento. Esta grandiosa idea de la autodeterminación nos la reflejan ciertos fenómenos de la naturaleza, a los cuales llamamos belleza.<sup>9</sup>

38

No obstante, traté de localizar en Schiller un desencanto de la política que la desplazara de aquel lugar privilegiado capaz de posibilitar el surgimiento de un verdadero orden moral asignándole ahora al arte un papel central en este proceso. Así, sobre el trasfondo de la experiencia de la Revolución Francesa y del Terror, se pregunta Schiller en la novena de sus *Cartas*: “Toda mejoría en lo político debe partir del ennoblecimiento del carácter, pero ¿cómo podrá ennoblecerse el carácter cuando el hombre se halla sometido a los influjos de una bárbara constitución del Estado? Habrá, pues, que buscar para ese fin un instrumento que no nos da el Estado; habrá que alumbrar manantiales de

<sup>8</sup>Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I, 02: 286.

<sup>9</sup>Friedrich Schiller, “Carta a Gottfried Körner del 19 de febrero de 1793”, en *Friedrich Schiller Archiv*, [www.friedrich-schiller-archiv.de](http://www.friedrich-schiller-archiv.de).

cultura que se mantengan frescos y puros en medio de la mayor podredumbre política”.<sup>10</sup> El camino que se abre para el ennoblecimiento del carácter y para la libertad es ahora el del arte. Así, en un señalamiento que vincula a Schiller no solo con Kant, sino también, y sobre todo, con la importancia que Rousseau atribuyó a la educación del género humano y al papel que esta desempeña en obras como el *Agathon* de Wieland o el *Wilhelm Meister* de Goethe, Schiller expresó su convicción de que la educación de la sensibilidad había pasado a convertirse en la exigencia más apremiante de la época. La educación de la sensibilidad iba a posibilitar un instrumento que el Estado y la política no pueden ofrecer para alcanzar los fines que la razón impone y a abrir, al mismo tiempo, aquellas fuentes que se han conservado puras a pesar de la corrupción política reinante. Tal instrumento era justamente el arte.

Finalmente, tomando como guía el *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* de Herder de 1772, busqué seguir y analizar el giro lingüístico de la filosofía en el horizonte de la filosofía crítica. Herder subrayó la íntima relación entre la razón y el lenguaje. En el segundo apartado de la primera parte de su ensayo, escribe que

la primera y más baja aplicación de la razón no podría haber ocurrido sin el lenguaje. Pero, si ahora concluye que ningún hombre podría haber inventado el lenguaje por sí mismo, porque la razón ya pertenece a la invención del lenguaje, y en consecuencia el lenguaje debe haber existido antes de que la razón existiera, detengo el eterno trompo, lo veo correctamente y ahora dice algo muy distinto: ¡*ratio et oratio!* Si ninguna razón era posible al hombre sin el lenguaje: ¡bien! entonces la invención de este es tan natural al hombre, tan antigua, tan original, tan característica, como el uso de aquella.<sup>11</sup>

Según esto, el ejercicio de la razón y del lenguaje no debe ser considerado en absoluto como dos actividades relacionadas exteriormente, sino, mejor, como dos aspectos de una misma actividad, de un mismo

<sup>10</sup> Friedrich Schiller, *Briefe über Don Carlos*, novena carta, en *Friedrich Schiller Archiv*, [www.friedrich-schiller-archiv.de](http://www.friedrich-schiller-archiv.de).

<sup>11</sup> Johann Gottfried Herder, “Abhandlung über den Ursprung der Sprache”, en *Sprachphilosophie, Ausgewählte Schriften* (Hamburg: Felix Meiner, 1975), 28.

y único proceso reflexivo. Johann Georg Hamann le había escrito a Herder en una carta del 6 de agosto de 1784: “Aun cuando fuese tan elocuente como Demóstenes tendría que repetir tres veces nada más que una única palabra: razón es lenguaje, *logos*. Este hueso roto he de roer hasta la muerte. Para mí todavía están envueltas en tinieblas estas profundidades; todavía aguardo la llegada de un ángel apocalíptico con la llave de este abismo”.<sup>12</sup> Herder, retomando la herencia legada por dos pensadores tan disímbolos como Leibniz y Hamann, señaló por su parte en forma concisa: “Sin el lenguaje humano no hay razón y sin razón no hay lenguaje”.<sup>13</sup> El hecho de que en algunas lenguas “palabra” y “razón” se designen con un mismo nombre (el de *logos*) expresa la profunda identidad que subyace entre ambos términos. “En más de una lengua, por tanto, *palabra* y *razón*, *concepto* y *palabra*, *lenguaje* y *causa* también tienen *un* nombre, y esta sinonimia contiene su origen genético entero”.<sup>14</sup>

Inicialmente, mi propósito en la maestría era continuar con el proyecto iniciado en la licenciatura. Sin embargo, por razones de tiempo decidí limitarme a la filosofía de Kant, en cuyo estudio me influyeron las reflexiones de otros filósofos en los que también había profundizado. Uno de ellos fue Peter Strawson quien, como se sabe, realizó en *The bounds of sense* (1966) una de las lecturas más importantes de la *Crítica de la razón pura* en el ámbito anglosajón. A Strawson me acerqué en un seminario de posgrado a cargo de Dulce María Granja. La obra de Strawson y su heterodoxa lectura de Kant marcaron profundamente mi lectura e interpretación especialmente de la primera crítica de Kant. En efecto, al comienzo de su obra dedicada a la primera crítica, Strawson señala que parece a primera vista un lugar común decir que el carácter de nuestra experiencia, la manera en que se nos manifiestan las cosas, se encuentra de alguna manera determinada por nuestra constitución anímica, por la naturaleza de nuestros órganos sensoriales, por la configuración y el funcionamiento de nuestro sistema nervioso. Según

<sup>12</sup> Johann Georg Hamann, “Carta a Johann Gottfried Herder del 6 de agosto de 1784”, en *Kommentierte Edition der Briefe und Werke*, [www.hamann-ausgabe.de](http://www.hamann-ausgabe.de).

<sup>13</sup> Herder, “Abhandlung über den Ursprung der Sprache”, 28.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 30.

Strawson, para el propio Kant parecía claro que el funcionamiento del mecanismo perceptivo humano, el modo en que la experiencia sensible dependía en algún sentido del trabajo de este mecanismo, etc., constituían temas que, aunque relevantes, no pertenecían a una investigación estrictamente filosófica, sino a una investigación de carácter más bien científico y empírico de disciplinas como la psicología. Al mismo tiempo, le parecía claro, por el contrario, que una investigación como la que se proponía desarrollar en la *Crítica de la razón pura* debía tener un carácter por entero distinto al de un análisis empírico de talante meramente psicológico o fisiológico. En efecto, lo que se proponía analizar en esta obra no era sino la estructura fundamental de conceptos y principios en virtud de los cuales es efectivamente posible hacer inteligible nuestra experiencia del mundo.<sup>15</sup> No obstante, a todo lo largo de la *Crítica de la razón pura* Kant manifestó —según Strawson— una suerte de confusión que lo llevó a concebir e interpretar la investigación estrictamente filosófica en términos de una investigación de carácter más bien empírico y psicológico. De esta manera, paralelamente a la exposición y desarrollo de la primera (centrada en el análisis de los conceptos y principios que posibilitan una experiencia objetiva) habría realizado un movimiento articulado en dos momentos distintos: en un primer momento, cuando encontraba conceptos y principios que permitieran hacer inteligible la experiencia objetiva del mundo —lo que habría de pertenecer, por supuesto, a un análisis de carácter estrictamente filosófico— los habría referido, como a su fuente de origen, a la propia constitución anímica, psicológica, del sujeto —lo que habría formado parte ya no de la investigación filosófica considerada en sentido estricto, sino, más bien, de un análisis psicológico y de carácter fundamentalmente empírico. En un segundo momento, habría considerado la teoría asociada a esta última clase de investigación, centrada siempre en la estructura y funcionamiento de la constitución anímica, psicológica, del sujeto, como necesaria e indispensable para la explicación y fundamentación de la primera, orientada al esclarecimiento de la estructura básica de

<sup>15</sup>Peter F. Strawson, *Los límites del sentido*, trad. por Carlos Thiebaut (Madrid: Revista de Occidente, 1975), 13.

conceptos y principios en virtud de los cuales la experiencia objetiva del mundo podía devenir efectivamente inteligible. En este segundo momento habría considerado, pues, para decirlo en breve, la investigación de carácter psicológico y empírico al igual que las tesis y teorías que arrojará como el único modo posible de explicar y fundamentar tanto la investigación de carácter estrictamente filosófico como las tesis, teorías y principios asociados. En virtud de este doble movimiento en la *Crítica de la razón pura* habrían de encontrarse entrelazados dos tipos de investigación, dos clases de análisis, que, pese a ser por su carácter (filosófico uno, psicológico y empírico otro) enteramente distintas, se hallarían sin embargo confundidas en una misma investigación, en un análisis. Frente a esta confusión, la posición de Peter Strawson es clara: las tesis y teorías a que da lugar la investigación de carácter psicológico y empírico, expresadas en un lenguaje por demás oscuro y a veces ininteligible, son innecesarias para alcanzar el objetivo central que anima a la investigación estrictamente filosófica, a saber, poner al descubierto y analizar la estructura fundamental de conceptos y principios que permiten hacer inteligible nuestra experiencia del mundo objetivo.

En este sentido podría ser formulada la tesis nuclear del llamado *idealismo trascendental*, resultado último de esta argumentación que a Strawson le parece no solamente insostenible, sino además superflua, y cuya expresión resumida podría ser planteada del siguiente modo: el mundo objetivo, la Naturaleza misma considerada como “compendio de los objetos de la experiencia”,<sup>16</sup> no es sino el “conjunto de todos los fenómenos” (*Inbegriffe aller Erscheinungen*)<sup>17</sup> que en tanto tales solo existen en relación con el sujeto y sus facultades. El siguiente pasaje de la “Deducción trascendental” es sumamente revelador:

Nosotros mismos introducimos entonces el orden y la regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza* y tampoco podríamos descubrir ninguna de las dos cosas si no hubieran sido colocadas originariamente allí, sea por nosotros mismos, o sea por la naturaleza de nuestro ánimo.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> KrV, B XIX

<sup>17</sup> KrV, B163, A216/B263.

<sup>18</sup> KrV, A125.

Además de Strawson, otros pensadores, ahora provenientes de la tradición alemana, tuvieron una gran importancia en la reconfiguración de mi mirada hacia Kant. Pienso especialmente en Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas y sus argumentos a favor de una reformulación de la filosofía trascendental con ayuda del paradigma del lenguaje que se había afirmado en la filosofía del siglo xx, que me pareció en aquel momento no solamente provocadora, sino ante todo muy productiva. En efecto, las reflexiones de Habermas han estado marcadas siempre por la necesidad de operar un desplazamiento del paradigma de la “filosofía de la conciencia” —paradigma según el cual el sujeto se relaciona o bien teóricamente con los objetos por medio de las representaciones que es capaz de hacerse de ellos, o bien prácticamente en su enfrentamiento con estos en la acción, paradigma que, en opinión del propio Habermas, ha caracterizado a la filosofía moderna desde Descartes— al paradigma de la “filosofía del lenguaje”.<sup>19</sup> Habermas retoma en este punto ideas que remiten a Ludwig Wittgenstein, al Martin Heidegger de la *Kehre* y a Hans-Georg Gadamer, al igual que a un pensador transatlántico, Charles Sanders Peirce, a quien Apel había otorgado un lugar fundamental en la transformación semiótica de la filosofía kantiana. Apel, por su parte, subrayó el papel desempeñado por Peirce en la “transformación de la filosofía” que colocó al lenguaje en el centro del debate filosófico del siglo pasado.<sup>20</sup> Peirce operó, de acuerdo con esto, una transformación semiótico-pragmatista de Kant, una transformación semiótica, lingüística, de la problemática kantiana del sujeto trascendental.<sup>21</sup> El punto central de Peirce consistió, pues, en tomar conciencia de que lo esencial en el conocimiento no es la relación fáctica de un objeto intramundano frente a otro (lo que él denomina la categoría de la secundidad), sino la interpretación, mediada sógnicamente, lingüísticamente, de algo como algo (esto es, lo que él llama la categoría de *terceridad*). El conocimiento es irreductible a meros datos de los sentidos como pensaba el posi-

43

<sup>19</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. por Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Taurus, 1987), I, 497.

<sup>20</sup> Véase: Karl-Otto Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus* (Fráncfort: Suhrkamp, 1975).

<sup>21</sup> Karl-Otto Appel, *Transformación de la filosofía*, trad. por Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill (Madrid: Taurus, 1985), I, 28.

tivismo clásico, a una relación diádica sujeto-objeto e incluso a una relación diádica entre teorías y hechos, aunque ninguno de estos elementos pueda estar ausente. Por eso, la dirección en la que Peirce buscó el punto supremo de la deducción trascendental no fue la unidad objetiva de las representaciones en una conciencia, sino la consistencia semántica de una representación de los objetos mediada sógnicamente, esto es, lingüísticamente y, de ese modo, válida intersubjetivamente.<sup>22</sup> Así pues, de acuerdo con Apel, los postulantes de la teoría presemiótica del conocimiento habrían reflexionado sobre el problema del conocimiento en general a partir de la relación sujeto-objeto. Una teoría semejante sería incapaz de percatarse de que la relación sujeto-objeto del conocimiento se halla mediada por signos, lingüísticamente, y, por tanto, por una relación sujeto-sujeto del conocimiento. El reconocimiento de esta relación intersubjetiva en la base del conocimiento constituyó para Apel el “punto supremo” de la transformación peirceana de la “lógica trascendental” kantiana. En efecto, de esta manera se colocó en lugar del sujeto trascendental kantiano, considerado siempre monológicamente, la relación intersubjetiva expresada por la comunidad de experimentación que es, a la vez, la comunidad de interpretación.<sup>23</sup> Peirce habría avanzado así en la dirección de una filosofía trascendental que no partiría en absoluto de la hipóstasis de un sujeto, de una conciencia en general, como garante metafísico de la validez intersubjetiva del conocimiento, sino de la relación y el acuerdo intersubjetivo, mediados lingüísticamente, entre los diversos miembros de la comunidad de investigadores.<sup>24</sup> El lenguaje se mostraría de este modo como un *a priori* irrebasable capaz de posibilitar la superación del idealismo gnoseológico, del solipsismo metódico.<sup>25</sup> De la transformación semiótica de la filosofía trascendental realizada por Peirce se infieren consecuencias de enorme valor para la filosofía:

44

1) No puede haber conocimiento de algo en tanto que algo, sin una mediación sógnica, esto es, en virtud de signos como vehículo material.

<sup>22</sup> *Ibid.*, II, 160.

<sup>23</sup> *Ibid.*, II, 164-165.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, 55.

<sup>25</sup> *Ibid.*, I, 23.

- 2) No puede haber representación alguna de algo como algo por medio de un signo, sin que haya una interpretación por parte de un intérprete real que, a su vez, debe ser considerado como miembro de una comunidad de intérpretes.
- 3) Por ello mismo, el sujeto de que se trata no es, en modo alguno, un sujeto particular de conocimiento, sino una comunidad de sujetos. El conocimiento no será concebido entonces como una función de la conciencia, sino, fundamentalmente, como un proceso que se constituye y desarrolla en una comunidad de sujetos, que se halla mediado por una relación intersubjetiva.
- 4) La relación intersubjetiva que esta comunidad de sujetos comporta sustituye así a la “conciencia en general” trascendental kantiana. Es en este sentido que Peirce introducirá su principio del “socialismo lógico”.<sup>26</sup>

Por el influjo de pensadores como Strawson, Apel y Habermas (a quienes se agregaba, además, la influencia de Hans-Georg Gadamer), dirigí mi atención en mi trabajo posterior a la *Crítica de la facultad de juzgar*. Se trata de la última crítica, y tanto debido a sus presupuestos (que remiten a las otras dos críticas y, por ello mismo, a la empresa trascendental kantiana en general) como en virtud de los problemas que se abordan, es quizá la más difícil de las tres. Aquí, Kant ofrece, como se sabe, una reflexión muy elaborada sobre el modo en que puede completarse la legislación universal (*allgemeine Gesetzgebung*) analizada en la *Crítica de la razón pura* mediante una consideración de la naturaleza como un sistema según leyes empíricas particulares y de acuerdo con su enlace sistemático en el horizonte de una experiencia unificada. Ello requiere, según Kant, un principio trascendental según el cual la diversidad ilimitada de las leyes empíricas particulares pueda ser subsumida bajo leyes universales en una experiencia unificada en forma sistemática. Este principio está dado por el principio de la “finalidad de la naturaleza” (*Zweckmäßigkeit der Natur*) que posibilita, según Kant, una experiencia unificada y coherente a partir de la diversidad ilimitada de las leyes

<sup>26</sup> *Ibid.*, II, 160.

y fenómenos empíricos particulares.<sup>27</sup> Ello permite entrever que una de las categorías centrales en la *Crítica de la facultad de juzgar* es la de “finalidad” (*Zweckmäßigkeit*). Podría decirse que, considerada en su totalidad, la tercera crítica es un análisis sistemático de la “finalidad formal” (*formale Zweckmäßigkeit*), es decir, de la “finalidad sin fin” (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*) tanto en el arte (*Kunst*) como en la naturaleza (*Natur*). El tratamiento de esta finalidad se despliega en la argumentación kantiana en íntima vinculación con una consideración “como-si” (*als ob*) que parece estar enfocada a asignar a las consideraciones planteadas en la obra una realidad práctica desde un punto de vista moral y, de este modo, poder establecer un puente sobre el “abismo” (*Kluft*) abierto por la distinción entre la razón teórica y la razón práctica abordadas en las otras dos críticas. A pesar de su innegable relevancia, los problemas mencionados no eran los que me proponía abordar en aquel momento.<sup>28</sup> Me preocupaba más bien seguir con detenimiento, exponer y desarrollar el análisis del juicio de gusto y el tratamiento del *sensus communis* ofrecido por Kant en la tercera crítica para extraer de ahí orientaciones y problemas que fueran de relevancia para discu-

<sup>27</sup> EEKU, AA 05: 184-185.

<sup>28</sup> Y es justamente en torno a estos problemas que se han movido obras centrales de la bibliografía secundaria en torno a la tercera crítica. Así, por ejemplo, trabajos clásicos como el de August Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung* (Berlín: Dümmler, 1874), donde el propósito central es mostrar la independencia y falta de homogeneidad de las dos partes que componen la obra: la “Crítica de la facultad de juzgar estética” y la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”; Karel Kuypers, *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft* (Ámsterdam: North-Holland Pub. Co., 1972), y Gerhard Lehmann, *Kants Nachlaßwerk und die „Kritik der Urteilskraft“* (Berlín: Junker und Dünnhaupt, 1939), se proponen comprender la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” tan solo como una determinación ulterior de la función regulativa de la razón que opera bajo el nombre de “facultad de juzgar reflexionante”. Otras interpretaciones clásicas se han propuesto interpretar las dos partes que componen la tercera crítica en su unidad indisoluble y convertir la idea de unidad sistemática en el núcleo que ordena la argumentación de la obra; por ejemplo, Max Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1925); Wolfgang Bartuschat, *Zum Systematischen Ort von Kant's Kritik der Urteilskraft* (Fráncfort: Klostermann 1972) y “Neuere Arbeiten zu Kants Kritik der Urteilskraft”, *Philosophische Rundschau* 18 (1972): 161-189 y, por supuesto, Alfred Bäumler, *Kants Kritik der Urteilskraft, Ihre Geschichte und Systematik* (Halle: Niemeyer, 1923). En torno a lo anterior, véase: Joachim Peter, *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant* (Berlín / Nueva York: De Gruyter, 1992).

siones contemporáneas especialmente en el ámbito de la estética lo mismo que en la ética y la filosofía política.

Mi interpretación de la filosofía kantiana apuntaba a un problema que me ha preocupado hasta el día de hoy, a saber: el de una comprensión del mundo entendido como un mundo unificado tanto en lo que se refiere a la posibilidad de su conocimiento teórico como a la de su reconfiguración práctica desde el horizonte de la acción libre orientada por la idea del establecimiento de un orden jurídico y político de vida en común que mantenga y asegure la libertad de los seres humanos. Es a lo que Kant se refiere en la Quinta Proposición de las *Ideas para una historia universal*:

El más grande problema para el género humano a cuya solución la naturaleza lo obliga es la consecución de una sociedad civil que administre el derecho de modo universal. Ya que solo en la sociedad, y por cierto en aquella que posea la mayor libertad y, por tanto, un antagonismo general de sus miembros y, no obstante, la más exacta determinación y aseguramiento de los límites de esta libertad para que pueda existir con la libertad de otros, ya que solo en ella puede ser alcanzada la suprema intención de la naturaleza en la humanidad, a saber: el desarrollo de todas sus disposiciones [...] así, una sociedad en la cual la libertad bajo leyes exteriores se encuentre enlazada en el mayor grado posible con poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente conforme a derecho tiene que ser la tarea suprema de la naturaleza para el género humano.<sup>29</sup>

El despliegue y afianzamiento del uso de la razón tanto en su dimensión teórica como en la práctica, sea en el ámbito de la moral o en el del derecho y la política, se muestra de este modo íntimamente asociada con el establecimiento de una sociedad civil conforme a los principios del derecho (*eine allgemein das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft*) en la que se garantice y asegure la mayor libertad (*die grösste Freiheit*) para cada uno de sus miembros y se establezca, a la vez, una clara determinación y aseguramiento de los límites (*Grenzen*) de esa libertad, de modo que la libertad de cada uno coexista y sea compatible

<sup>29</sup> IaG, AA 08: 22.

con la libertad de los otros. Se trata, pues, de una libertad bajo leyes externas (*Freiheit unter äusseren Gesetzen*) que será analizada posteriormente en el marco de una reflexión sobre el derecho en la *Metafísica de las costumbres* (1797). Solamente en una sociedad configurada de esta manera ha de ser posible el ejercicio y desarrollo tanto de la razón teórica como de la práctica, pues ambas requieren como su condición necesaria el debate razonado y la discusión argumentada en el espacio público, en cuyo interior puede surgir y mantenerse la razón no como una razón individual ni tampoco como una razón de Estado, sino como una razón pública que incluya potencialmente a todos los seres humanos sin excepción. Una sociedad de esta clase, además, no puede existir ni prosperar adecuadamente —plantea Kant ahora en la Séptima Proposición en las *Ideas*— si no es en un orden cosmopolita de alcance mundial. En este sentido se refiere Kant al principio “cosmopolita”, subrayando que el problema del establecimiento de la “constitución civil perfecta (*vollkommene bürgerliche Verfassung*) depende del establecimiento de una “relación exterior entre Estados conforme a leyes (*ein gesetzmäßiges äußeres Staatenverhältnis*) y no puede resolverse sin este último. Esta propuesta cosmopolita aparece ya en forma expresa en las *Ideas* en el marco de una consideración filosófica de la historia. Reaparecerá nuevamente en la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790) y será retomada en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), *Sobre el dicho: esto puede ser correcto en la teoría pero no vale para la práctica* (1793), *Sobre la paz perpetua* (1795) y la *Antropología desde el punto de vista pragmático* (1798).<sup>30</sup> La posibilidad de conocer teóricamente el mundo y de poder actuar prácticamente en él desde el horizonte de la libertad se enmarcan en una razón cosmopolita y en la idea asociada a ella por la que la humanidad debe orientarse, a pesar de los reiterados obstáculos, múltiples tropiezos y lentos procesos de aprendizaje, en el curso de su existencia en el mundo.

<sup>30</sup>Francis Cheneval, *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung* (Basilea: Schwabe, 2002), 403 y ss. Dulce María Granja y Gustavo Leyva (comps.), *Cosmopolitismo, globalización y democracia* (Barcelona / Ciudad de México: UAM / Anthropos, 2009).

# UN SOLITARIO ENCANDILAMIENTO. LA FILOSOFÍA DESDE LA VENTANA DE KANT

---

*Pedro Stepanenko\**

RECEPCIÓN: 30 de diciembre de 2023.

APROBACIÓN: 15 de enero de 2024.

DOI: 10.5347/01856383.0149.000312960

Mi primer encuentro con la filosofía de Kant no fue amistoso. Aún me encontraba en preparatoria, pero ya sabía que estudiaría filosofía en la universidad. Tomar esa decisión no había sido sencillo. Tuve que vencer las preocupaciones de mi padre y romper con una escuela francesa que muchas veces parecía tratar a los alumnos como idiotas. Me había acercado a la filosofía a través de la literatura y de la estética. *La esencia del estilo gótico* de Wilhelm Worringer fue un libro decisivo. Quizá el entusiasmo que mostró mi padre cuando me vio con ese libro recién comprado significó para mí que finalmente aprobaba mi decisión. Me encantó el análisis que Worringer lleva a cabo de las formas arquitectónicas del gótico, su comparación con la arquitectura clásica y la forma en que infiere de ello la concepción del mundo medieval con todo y escolástica. No sé cómo, a partir de esa lectura, consideré necesario leer la *Crítica del juicio*, así nomás, sin ninguna orientación, desde la introducción misma. El contraste con la lectura de Worringer fue brutal. Choqué con un muro y me quedé frustrado. No entendí nada de la introducción, a pesar de estar un poco familiarizado con la dificultad de leer filosofía, porque mi hermana Georgina me había involucrado en la complicada tarea de intentar comprender unos

\* Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

PEDRO STEPANENKO

fragmentos de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que le habían dejado estudiar en la carrera de Diseño de la Universidad Iberoamericana. Nosotros dos y un amigo, Alberto Schneider, pasamos varias tardes muy divertidas tratando de interpretar esos pasajes. Fue un buen ejercicio de lo que más tarde haría con frecuencia: buscar el sentido de algo que parece no tenerlo.

Cuando empecé a estudiar en la UNAM me volví a topar con la *Crítica del juicio*. La clase obligatoria de Estética se impartía desde el primer semestre y la cursé con María Rosa Palazón. Primero leímos algo de formalismo ruso y de estructuralismo checo. En algún momento brincamos a Kant. Entonces, Julio Beltrán y yo tuvimos el valor de comprometernos con la exposición del segundo momento del juicio de gusto: “lo bello es lo que, sin concepto, es representado como objeto de una satisfacción universal”.<sup>1</sup> Esta vez no hubo confrontación con el texto sin preámbulo. La profesora había tenido el cuidado de evitar pasajes cuya comprensión exigiera conocimientos previos. A pesar de ello, Julio, desde la primera sesión preparatoria, insistió en que no era posible entender el juicio de gusto sin tomar en consideración el programa filosófico de Kant en general, cuya clave se encontraba en un famoso pasaje del prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “la razón solo entiende lo que ella misma produce de acuerdo con su proyecto”, “tiene que adelantarse con sus principios a sus juicios, conforme a leyes permanentes, y obligar a la naturaleza a responder sus preguntas”.<sup>2</sup> Y agregó con entusiasmo: “esto es lo que siempre me ha dicho mi padre”, emérito del Instituto de Ciencias Nucleares.

A partir de esta experiencia, la *Crítica de la razón pura* ha estado presente en mi vida, tal vez más de lo aconsejable. Julio y yo formamos en ese momento un grupo de lectura, que luego se enredó con otros asuntos, como el relevo y luego la creación de una revista estudiantil. En cuanto a la exposición del segundo momento del juicio de gusto, al final discutí con la profesora. Yo insistía en que el placer que produce lo bello debe involucrar conceptos, aunque no sean ellos los que determinen

<sup>1</sup> KU, AA 05: 211.

<sup>2</sup> Krv Bxiii.

el juicio, a diferencia del placer que produce pensar en acciones virtuosas. Sigo pensando que yo tenía razón y ahora recuerdo esa discusión como si anticipara lo que cultivaría más tarde: una interpretación conceptualista de la filosofía de Kant para la cual la vida consciente y el uso de conceptos van de la mano.

A pesar de este contacto temprano con la *Crítica de la razón pura* en la licenciatura, no fue si no hasta el doctorado que tuve oportunidad de estudiarla a fondo. Antes, estudié la *Crítica de la razón práctica*, en la maestría, con Fernando Salmerón. Mi tesis de licenciatura había sido sobre la autoconciencia en Descartes y la de maestría fue sobre el concepto de libertad en Schopenhauer. En ambos casos me pareció importante destacar conflictos formales de las ideas expuestas para entender mejor las posiciones defendidas por esos filósofos. En el caso de Descartes, me concentré en una regresión al infinito que parece desprenderse de su caracterización del pensamiento como objeto inmediato de la conciencia y de la afirmación según la cual nada hay en la mente de lo cual no tengamos conciencia. En el caso de Schopenhauer, señalé la tensión que hay entre sus argumentos en contra del libre albedrío, en especial la regresión al infinito de actos volitivos, y su ideal de ascetismo. Mi interés por paradojas y conflictos racionales me llevaron a elaborar un proyecto de doctorado sobre las antinomias de la *Crítica de la razón pura*, el cual presenté para ir a estudiar a Alemania. Una de las cosas que me fascinaba de esta obra era la posibilidad de interpretarla como si describiera nuestras facultades cognitivas a partir de sus límites o, mejor dicho, de sus limitaciones, trazadas o indicadas por los dilemas y contradicciones en los que se cae al intentar sobrepasarlas. Pero mi asesor, Konrad Cramer, y otros profesores del Departamento de Filosofía en Gotinga, como Jürgen Stolzenberg, trabajaban autoconciencia, por lo cual consideré que la mejor manera de aprovechar mi estancia ahí era volver sobre ese tema, del cual quizá nunca me había alejado mucho, porque incluso el asunto de la libertad también lo involucra: solamente quien puede convertir sus representaciones y acciones en objeto de reflexión, puede liberarse de los lazos que las determinan. Cramer, de hecho, formaba parte del grupo de filósofos que Ernst Tugendhat denominó “Escuela de Heidelberg”, la cual se caracterizó por mostrar que los esfuerzos

PEDRO STEPANENKO

emprendidos desde la temprana modernidad por comprender la autoconciencia conducen a dilemas irresolubles y cuyo representante más famoso fue Dieter Henrich, una personalidad muy importante para el restablecimiento de los estudios sobre idealismo alemán después de la guerra y para el intercambio académico de esta tradición con la filosofía analítica.

El único curso sobre la *Crítica de la razón pura* al que tuve oportunidad de asistir en Alemania fue afortunadamente un seminario muy bueno que Wolfgang Carl ofreció en el semestre de invierno de 1990/91. Estudiamos la deducción trascendental, solo en la primera edición. Carl preparaba un comentario de esa parte de la *Crítica* que para muchos es su núcleo y de la cual se desprende un idealismo más interesante y menos implausible que el idealismo del espacio y el tiempo. Leímos y releímos esos fragmentos que parecen provenir de distintos momentos del desarrollo intelectual de Kant, pero que en ese contexto adquieren un nuevo significado unitario, el cual, sin embargo, permite jugar con muchas lecturas posibles. Esos fragmentos en los que Kant argumenta a favor de la necesidad de pensar en objetos y luego se pregunta qué es un objeto y responde que no es más que la unidad de la conciencia, el espejo de un agente pensante que busca constantemente darle coherencia al material de su experiencia. Esos fragmentos que representan, con las dos primeras *Meditaciones metafísicas* de Descartes, una especie de talismán por el cual muchos estudiantes de filosofía quedamos atrapados en la modernidad temprana. Carl combinaba el análisis del texto mismo con la búsqueda de notas y cartas que permitieran entenderlo mejor, una práctica que se hizo común desde la publicación de las notas manuscritas de Kant denominadas “reflexiones”. Antes del comentario a la primera edición de la deducción trascendental, Carl había probado la fertilidad de esta práctica en su libro *Der schweigende Kant*, en el cual analiza dos proyectos distintos de deducción que Kant esbozó durante la llamada “década silenciosa”, los años previos a la publicación de la *Crítica* en los que no publicó nada.

Norman Kemp Smith difundió la idea de que en la *Crítica de la razón pura* Kant reunió textos de muy diversos momentos de su pensamiento, no solo de la década silenciosa. Por eso, con frecuencia tenemos la

impresión de estar ante un *collage* o ante un laberinto argumental. En una misma sección, como la Deducción Trascendental, pueden trazarse diferentes líneas argumentativas que hacen eco de proyectos que ocuparon a Kant en distintos periodos y de las cuales pueden obtenerse teorías discrepantes de nuestras facultades cognitivas y su relación con el mundo. Hay varias maneras de moverse en este berenjenal: se puede buscar el origen de cada fragmento para entender cómo surgió el texto, tal como lo hizo Hans Vaihinger, entre otros; se puede intentar reconstruir el principal argumento tomando en consideración la función que desempeña en el conjunto de la obra; se pueden distinguir varias líneas argumentales, como lo hizo Carl; o uno puede también hacer su propio recorrido sin importarle mucho la fidelidad al autor, como la mayoría lo hace. Quienes estudiamos la *Crítica* nos encontramos, pues, con una mezcla de arqueología del texto, determinación del sentido recurriendo al contexto de la obra y de la época, reconstrucción de una teoría coherente y proyección o adaptación al mundo contemporáneo. Esta proyección puede consistir en usar las ideas de Kant para resolver problemas filosóficos actuales, como lo ha hecho John McDowell; o bien, en destacar sus ideas como antecedentes de temas contemporáneos. Con respecto a la adaptación, uno debe privilegiar lecturas que se ajusten a criterios o paradigmas explicativos predominantes en nuestro tiempo. Nos movemos, pues, entre el trabajo reconstructivo del historiador de la filosofía y del filósofo propiamente dicho. Pero el trabajo del historiador es formativo del filósofo: al reconstruir el pensamiento de otro se preparan ideas propias. Introduce, además, cierta objetividad que no tiene el filósofo cuando todo depende de su coherencia. Si en un debate, una interpretación favorece a una de las posiciones, el historiador debe buscar que esa lectura concuerde con otros textos y con las posibles influencias que pudo haber sufrido Kant en determinada época. Por ejemplo, en el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo, quienes defienden la segunda posición han interpretado el hecho de que Kant les niegue el uso de conceptos a los animales no humanos —siguiendo la tradición aristotélica— como una muestra de que Kant acepta contenidos no conceptuales de la percepción. Sin embargo, esto no concuerda con otros textos en los cuales Kant considera que los animales no humanos tan

PEDRO STEPANENKO

solo responden a estímulos y no representan objetos como los humanos, siguiendo la teoría de los instintos animales de Hermann S. Reimarus, a quien cita en las *Lecciones de metafísica* que recogió Johann G. Herder, lo cual parece más bien apoyar la tesis conceptualista de acuerdo con la cual si no hay conceptos, entonces los estados mentales carecen de intencionalidad.

Teniendo en mente esas distintas maneras de acercarse a la *Crítica de la razón pura*, y en particular a la deducción trascendental, inicié mi tesis de doctorado en Gotinga, aunque la concluí en la UNAM, con la asesoría de Fernando Salmerón. Manejar tantos hilos queriendo introducir algo de objetividad puede resultar desquiciante y, en efecto, terminé ese trabajo con crisis de ansiedad. Mi guía en el trabajo de reconstrucción histórica del texto fue Wolfgang Carl; pero el libro que me permitió plantear problemas para orientarme en su comprensión fue *Kant und die Gesetzmässigkeit der Natur* de Bernhard Thöle, en particular la sección en la que aborda el problema de las representaciones subjetivas, que son aquellas representaciones que no se encuentran determinadas por categorías, es decir, los conceptos que determinan lo que es objetivo. A pesar de que la deducción misma es un alegato a favor de la necesidad de que todas las representaciones se hallen bajo su dominio o jurisdicción, como condición necesaria de la unidad de la conciencia, resulta innegable que tenemos estados mentales conscientes que no representan nada o que aún no lo hacen. La solución a este problema me hizo ver la importancia que tiene la interpretación normativa de los principios de la lógica trascendental, pues, si se tratara de leyes que describen cómo opera de hecho el entendimiento, entonces tendríamos que negar la posibilidad de que existan esos estados mentales. Además, obtendríamos una imagen tan rígida del uso de esos principios que sería imposible explicar cómo podemos corregir errores. Si todas nuestras representaciones perceptuales estuvieran determinadas objetivamente, no tendríamos motivos para dudar del uso correcto de nuestros conceptos. En cambio, si esos principios son interpretados como exigencias que guían la experiencia de un agente que reflexiona sobre sus percepciones, entonces se abre un espacio para las sensaciones que aún no se

encuentran objetivadas, pero que deben serlo, haciendo posible de esta manera afirmar que, después de todo, se encuentran bajo el dominio de las categorías. La integración de esas representaciones aún no objetivadas puede obligarnos a modificar la forma en que hemos conceptualizado lo que percibimos y a darnos cuenta de los errores que hemos cometido, o simplemente a precisar nuestra concepción del entorno, de suerte que esas sensaciones puedan formar parte de esa concepción, ya sea participando en la representación de propiedades o como sucesos subjetivos ocasionados por determinados fenómenos bien definidos conceptualmente.

En la deducción trascendental no solo están en juego las representaciones perceptuales, sino todas las representaciones, intelectuales o sensibles, pensamientos o percepciones, cualquier pluralidad que pueda ser sintetizada, de suerte que a partir del problema específico antes mencionado puede o incluso debe obtenerse una imagen de la actividad mental consciente en general, como un esfuerzo permanente por ajustar nuestra visión del mundo a partir de materiales subjetivos que nunca acabamos de entender, pero siempre nos esforzamos en precisar. Creo que la afirmación de C. I. Lewis, de acuerdo con la cual “lo que no puede ser real de una manera, lo es de otra manera”,<sup>3</sup> así como la discusión sobre la diferencia entre juicios de experiencia y de percepción en Kant, que Lewis White Beck abrió a partir de ella, apuntan en esta dirección. Pero la imagen kantiana de la vida mental consciente que más me ha seducido es la que Peter F. Strawson desarrolla en *The bounds of sense*: la imagen de una trayectoria que vamos trazando mediante la atribución de experiencias, la cual requiere que pensemos objetivamente el entorno en donde tiene lugar esa trayectoria. Pero el entorno solo puede entenderse a partir de nuestras experiencias, de suerte que el plano que nos hacemos del mismo tiene que irse modificando conforme vamos adquiriendo nuevas experiencias. Y con ello también se modifica la imagen de la trayectoria que hemos trazado, en un ir y venir de una al otro. La unidad sintética de la aperccepción o el yo trascendental que a todos nos viene a la cabeza cuando pensamos en Kant, no es, por supuesto, esa

<sup>3</sup> Clarence Irving Lewis, *Mind and the world order. Outline of a theory of knowledge* (Nueva York / Chicago / Boston: Harles Scribner's Sons, 1929), 225.

PEDRO STEPANENKO

trayectoria, sino el conjunto de reglas que nos permite trazar el plano a partir de los estados mentales que nos podemos atribuir. La identidad de ese marco normativo es lo que garantiza que sea un único agente epistémico el que está trazando ese plano y esa trayectoria. Por eso, el problema de la identidad personal es algo demasiado específico para ser abordado con los recursos abstractos de la autoconciencia trascendental. Con esos recursos puedo pensarme como una sustancia pensante, como una corriente de conciencia o como un cuerpo que tiene experiencias. En cualquiera de estas concepciones, debemos suponer que es un mismo agente, con un mismo conjunto de reglas, lo que garantiza la unidad y la identidad de su conciencia.

En el año académico 2009-2010 estuve de sabático en el Instituto Tecnológico de Massachusetts y asistí con frecuencia a los conciertos de la Orquesta Sinfónica de Boston, la cual interpretó las nueve sinfonías de Beethoven durante esa temporada. En alguna ocasión fui a la plática previa al concierto y me sorprendió la pasión con la que el comentarista explicaba la genialidad de esas sinfonías. Se concentró en un punto: destacar los temas, formados por unas cuantas notas (a veces solo dos), cuyo desarrollo se extiende todo un movimiento. La tarea a la que se enfrentaba Beethoven era construir, componer a partir de unas cuantas notas, toda una estructura, una historia, un movimiento. Los continuadores del idealismo alemán se propusieron algo semejante cuando buscaron un principio del cual derivar el resto de la filosofía trascendental. Por ejemplo, la unidad sintética de la apercepción para Jakob Sigismund Beck, el principio de la conciencia de Reinhold o el principio por el cual el yo se pone a sí mismo de Fichte. Si yo tuviera que elegir un tema a partir del cual se deba reconstruir la filosofía teórica de Kant, escogería el uso de conceptos en la experiencia tal como lo expone Strawson, es decir, como aquello que garantiza que los objetos representados en ella no se confundan con sus representaciones. En efecto, al pensar un objeto mediante conceptos, convertimos la intuición empírica presente en una representación, o mejor dicho, en una presentación, entre otras, de ese mismo objeto. El concepto de ese objeto proporciona la unidad básica que produce automáticamente una pluralidad de percepciones posibles referidas al mismo objeto. En esta formulación, la necesidad

56

del uso de conceptos se deriva de la preocupación por no hacer colapsar el “componente de reconocimiento” con el acusativo, lo reconocido. En la sección de las tres síntesis de la deducción trascendental de la primera edición, puede verse esto con claridad: para conformar una unidad con una pluralidad, necesitamos recorrerla, pero esto solo tiene sentido si reproducimos o recordamos los elementos recorridos y esta reproducción solo sirve de algo si podemos reconocer en lo reproducido lo mismo que hemos percibido en otro momento. De no ser así, lo reproducido se convierte en un elemento más de una serie y no en algo que pueda ser identificado con una representación anterior, aquella en la que percibimos el mismo objeto que ahora solo recordamos. El reconocimiento se lleva a cabo mediante conceptos, y su uso convierte la percepción y su reproducción en dos presentaciones de algo distinto de ellas mismas. El uso de conceptos genera, pues, objetividad, aunque no sea esa nuestra preocupación. Como puede verse, los términos clave de este tema, las notas, son unidad, pluralidad y objetividad. Pero, detrás de esta preocupación se encuentra la exigencia de hacer que todas mis representaciones formen parte de una unidad, el yo, de suerte que este puede considerarse como la tónica, la nota con la que empieza y termina la escala de la tonalidad en la que estamos componiendo.

Muchos años le he dado vueltas y vueltas a estos asuntos, como si conformaran un poliedro que solo puede abrirse o desarmarse desde cierto ángulo. O mejor aún, como si quisiera encontrar el orden correcto de una pieza del artista plástico Damián Ortega, aquella que representa un acumulador de auto, marca América, pintado sobre un murete de 40 ladrillos, numerados por detrás. Si uno ve el murete del lado de los ladrillos numerados, puede ordenarlos de varias formas (de izquierda a derecha, como renglones, o de arriba abajo, como columnas, etc.) pero solo una de ellas hace que las distintas partes del acumulador coincidan del otro lado en la imagen unitaria. Los otros órdenes solo permiten reconocer partes aisladas del dibujo, unas al lado de otras, pero de manera incongruente. Algo así me pasa cuando no me satisface una formulación. Pienso que hay otra en la que destacará mejor la imagen unitaria, una a la cual ya no se le puedan hacer objeciones. Pero eso representaría el

final de la tarea, porque la filosofía se hace discutiendo y el motor de las discusiones son las objeciones.

A partir de estos asuntos, que constituyen el núcleo de mis preocupaciones filosóficas, he abordado otros problemas que lo enmarcan, como la relación entre razón teórica y razón práctica, autonomía moral y autonomía de juicio, intencionalidad y error, el escepticismo y la estrategia antiescéptica o anticonvencionalista que puede derivarse de la concepción kantiana de la autoconciencia, identidad personal. Mi plataforma ha sido ese núcleo. Más aún, desde que Kant me encandiló y tuve la oportunidad de trabajar estudiándolo, mi comprensión de la filosofía en general depende de su perspectiva. Es como una herramienta básica, como el martillo o las pinzas, que se pueden utilizar para una infinidad de tareas. Si pensamos las tareas de la filosofía como algo parcialmente diseñado por la existencia misma de las herramientas que los filósofos han inventado, entonces cabe decir que Kant representa una ventana muy amplia para abordar esas tareas, ya que muchos de esos instrumentos provienen de su filosofía.

58 | Todos esos temas tienen para mí un valor universal, es decir, no están circunscritos a la época en que me tocó vivir. Mejor dicho, tienen una historia tan larga que incluso hoy son interesantes. Son como la música barroca. Quizá algún día deje de gustarnos, pero hasta ahora, nuestro gusto ha sido formado en parte por ella. A diferencia de la música, la filosofía tiene que transformarse para sobrevivir porque es casi inevitable que las grandes ideas que trascienden su momento estén aderezadas con prejuicios de la época. A pesar del nivel de abstracción de esos temas, siempre hay aristas por donde se cuelan prejuicios, como la opinión que Kant suscribe, siguiendo la tradición aristotélica, sobre la cognición de los animales no humanos. Mi actitud ante estos anacronismos siempre ha sido la de alguien dispuesto a cambiar piezas del barco para que pueda seguir navegando. Para la mayoría de quienes la estudian, la filosofía de Kant no es una pieza de museo, de suerte que es necesario darle mantenimiento y cambiar muchas cosas para preservar el diseño original o los principios rectores de su enfoque. A pesar de esto, nunca ha dejado de sorprenderme la diversidad de posiciones desde las cuales se ha

interpretado a Kant, algunas de las cuales me pueden resultar alarmantes, por desdeñar la revolución copernicana y reivindicar posiciones dogmáticas o por privilegiar opiniones expresadas en textos secundarios, como los apuntes de sus lecciones, en lugar de atender los principales trazos de las tres críticas. Es como un campo de batalla en torno a un botín. Todos quieren reclamar su herencia y con ella su prestigio.

Durante mucho tiempo pensé que dedicarme a la filosofía debía ser un asunto solitario. Uno debía confrontarse con los autores clásicos, reconstruirlos y descubrir por sí mismo las ideas que lo atrapan; desarrollarlas sin concesiones. La integración a una entidad académica requiere otra actitud, una más sensible a las novedades y a la mirada de las otras personas. El seminario de los múltiples proyectos de investigación dirigidos por Carlos Pereda hasta mediados de la primera década del segundo milenio fue para mí crucial. Carlos siempre ha combatido, con palabras y con prácticas, la ilusión del “autodidacta radical”. En su seminario discutíamos con una mirada en la tradición ilustrada y otra en la filosofía analítica contemporánea. De quienes me acuerdo, relacionados con temas kantianos, leímos a John McDowell, a Christine Korsgaard, a Robert Brandom y a Richard Moran. Sin lugar a duda, el horizonte se amplía en serio cuando se sale de la liturgia del autor consagrado y se reconocen las grandes vías que se han construido por el camino que abrió el gran filósofo. Por ello, me irritan un poco quienes solo quieren entender a Kant en su contexto y renuncian a ese horizonte por la seguridad de la parroquia. Peter F. Strawson y una larga lista de filósofos analíticos anglosajones han enriquecido cuantiosamente la tradición filosófica kantiana, como lo hicieron los neokantianos en la segunda mitad del siglo XIX y a principios del XX, como lo han hecho también la fenomenología y la hermenéutica. Las redes temáticas se multiplican al conectar una tradición filosófica con discusiones posteriores. Es importante, pues, lanzar una mirada contemporánea sobre Kant.

Convencido por la necesidad de cambiar mis prácticas por unas más comunitarias, he optado en algunas ocasiones por el camino de los debates, aunque, al hacerlo con personas cercanas, acaba uno al pendiente de su humor, lo cual, a la larga, es mal negocio: el ruido de voces ajenas

PEDRO STEPANENKO

interiorizadas puede resultar insoportable. Por eso, ahora intento volver al camino solitario. A veces creo que ya no lo encontraré y me siento perdido. Me gustaría volver a contemplar solo el enorme paisaje que representa la filosofía de Kant y hacerlo ahora con la serenidad que corresponde a mi edad. Seguramente cometeré errores, algunos que podría haber evitado y otros inevitables por las limitaciones del punto de vista. Pero, en última instancia, los errores son lo que nos distingue de los otros, lo que hace que nuestra trayectoria sea distinta de las demás. Los aciertos son moneda de cambio que después ya nadie sabe quién acuñó. Los errores, en cambio, son nuestros; con ellos nos identificamos.

# METAFÍSICA CONCEPTUAL Y METAFÍSICA TESTIMONIAL

---

*Álvaro Peláez Cedrés\**

*Dedicado a la memoria de Héctor Massa*

RECEPCIÓN: 27 de noviembre de 2023.

APROBACIÓN: 13 de diciembre de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0149.000312961

## I

Ingresé a la licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de Uruguay (hoy Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación),<sup>1</sup> en 1989. En el primer semestre de 1990, en el tablón donde aparecía la oferta académica de cursos y seminarios, se leía que el profesor Héctor Massa impartiría un seminario titulado Filosofía y Metafísica.

Si bien los seminarios estaban dirigidos a estudiantes avanzados, lo cual no era mi caso, me animé a inscribirme, con la salvaguarda de que si el contenido se volvía demasiado complejo para mis conocimientos, ciertamente bastante precarios, tendría que abandonarlo. No obstante, para mi fortuna, el método de enseñanza de Massa, consistente en un análisis minucioso de pasajes clave de ciertas obras (un método que,

\* Departamento de Humanidades, UAM-Cuajimalpa.

<sup>1</sup> La Facultad de Humanidades, como parte de la Universidad de la República, se creó en 1943. Casi inmediatamente, por iniciativa del filósofo Carlos Vaz Ferreira, su primer decano, se convirtió en Facultad de Humanidades y Ciencias. La idea expresa la convicción de Vaz Ferreira de la continuidad entre las humanidades y las ciencias de la naturaleza, algo que, por otro lado, él mismo consagró en su trabajo como intelectual.

por otro lado, se quedó conmigo hasta el presente), posibilitó que pudiera no solo permanecer en el curso, sino concluirlo y aprobarlo.

Aunque no recuerdo el programa completo, la idea dominante del curso era, aproximadamente, la siguiente: hay dos formas de practicar la metafísica: de un modo testimonial y de un modo conceptual. La primera se refiere a una filosofía que trata de los problemas vitales, del movimiento de nuestra vida y nuestra inquietud acerca de su finalidad, y que intenta transmitir una respuesta subjetiva de esos asuntos. La segunda es una filosofía que construye un sistema de conceptos de manera abstracta, más en sintonía con el modo en que se erigen las teorías científicas, sin apelar a nada que se parezca a una experiencia subjetiva.

Entre los autores escogidos para representar y contrastar esos modos de hacer filosofía, recuerdo específicamente a dos: Nikolái Berdiáyev, del cual se analizaron pasajes de su *Autobiografía espiritual*; e Immanuel Kant, de quien tomamos fragmentos de la sección sobre el “esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, de la *Crítica de la razón pura*. Fue mi primer encuentro serio con la filosofía de Kant.

Un último detalle anecdótico —el cual solo entendí tiempo después, y que fue determinante en el curso que tomaron mis intereses posteriores—, fue que, como trabajo final para la aprobación del seminario, propuse a Massa hacer una monografía sobre Berdiáyev. Su respuesta fue tajante: no aceptaría bajo ningún término que le entregara un trabajo sobre el filósofo ruso; debía trabajar a Kant. Así, sin oponer resistencia, me embarqué en la redacción de mi primer trabajo sobre la filosofía teórica del sabio de Königsberg, hace ya más de treinta años. La filosofía kantiana me ha deparado enormes satisfacciones intelectuales y (*pace* Massa), además de proveerme el más grandioso ejemplo de metafísica conceptual, también me ha hecho apreciar sus aspectos testimoniales.

## II

En 2000 llegué a México a estudiar filosofía de la ciencia en la UNAM. Por esos años comenzaban a hacerse conocidos, al menos en los círculos académicos latinoamericanos, los trabajos de José Alberto

Coffa<sup>2</sup> y Michael Friedman,<sup>3</sup> entre otros, que investigaban las raíces kantianas de la filosofía analítica de la ciencia de las primeras décadas del siglo xx. Asimismo, como parte de estas mismas investigaciones históricas, se comenzó a prestar atención a las propias reflexiones de Kant sobre la ciencia de la naturaleza, contenidas en un libro relativamente poco conocido, salvo para unos pocos especialistas: *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, de 1787.<sup>4</sup>

En ese contexto, siguiendo una idea de Coffa, según la cual en la filosofía de la ciencia del siglo xx subyace el principio, de cuño kantiano, de que el conocimiento científico se obtiene a partir de un conjunto de condiciones que definen espacios de posibilidad conceptuales y empíricos, en mi tesis de maestría me propuse, después de una exposición de la idea kantiana seminal, identificar dos casos de esta forma paradigmática de entender el proceder de la ciencia en la filosofía del siglo xx. Sin embargo, dadas las restricciones impuestas a un trabajo de esas características, muchas de las cosas que fui descubriendo sobre la influencia de Kant en la filosofía de la ciencia del siglo xx quedaron fuera de esa investigación, y las reservé para explotarlas más adelante.

Ahora bien, la idea dominante de la lectura que hizo Coffa de los orígenes de la filosofía analítica, lo que llamó la “tradición semántica”, consiste en identificar una resistencia al *dictum* de Kant de que los conceptos sin intuiciones son vacíos. Según Coffa, este rechazo surgió especialmente entre los filósofos de las matemáticas, quienes, comenzando con Bolzano, querían entender el contenido de esa disciplina con inde-

<sup>2</sup>Como es bien sabido, las investigaciones históricas de Coffa cristalizaron en su libro póstumo, *The semantic tradition from Kant to Carnap. To the Vienna station*, ed. por Linda Wessels (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pero habían comenzado a mediados de la década de 1980.

<sup>3</sup>Los primeros trabajos de Friedman, que trabajó con Coffa en Indiana, fueron reunidos en su libro *Reconsidering logical positivism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

<sup>4</sup>Sin duda el trabajo más comprehensivo sobre la filosofía kantiana de la ciencia natural es el del propio Friedman: *Kant's construction of nature. A reading of the metaphysical foundations of natural science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), aunque Friedman ya había escrito una serie de ensayos sobre el tema, luego reunidos en su libro *Kant and the exact sciences* (Harvard: Harvard University Press, 1992). La filosofía de las matemáticas de Kant conforma un apartado distinguible e independiente de estudio, con filósofos y exégetas de renombrado prestigio como Charles Parsons y Jaakko Hintikka.

pendencia de la intuición o de la experiencia posible.<sup>5</sup> Una forma de hacerlo, la de Frege y Russell, fue definir los conceptos matemáticos en términos puramente lógicos. Otra, que se remonta a Poincaré y florece en Hilbert y Carnap, se basa en que un sistema de conceptos matemáticos podría derivar sus contenidos de sus relaciones inferenciales mutuas, sin necesidad de conectarlos con algún tipo de objetos, sean lógicos o de experiencia. En esta concepción, los axiomas matemáticos son, en expresión de Poincaré, “definiciones disfrazadas”, y en Hilbert, vía Schlick, “definiciones implícitas”, cuya función es, precisamente, *definir* los términos primitivos del sistema.<sup>6</sup>

Mis desacuerdos con la tradición semántica de Coffa, que explotaba la supuesta “crisis de la intuición” en contra de la idea kantiana de las condiciones de posibilidad de la experiencia perceptual, transformándolas en meras condiciones de posibilidad semántica, me condujo a escribir mi tesis doctoral sobre lo que identifiqué también como una tradición

<sup>5</sup>El origen de estas dudas sobre la importancia de la intuición en matemáticas se suele atribuir al surgimiento de las geometrías no euclidianas. Si, como Kant había dicho, la geometría específicamente euclidiana constituye la forma de nuestra intuición espacial, entonces cualquier otra geometría quedaría excluida *a priori*. Por ende, dado que en los hechos se demostró la existencia de geometrías alternativas a la euclidiana, algo debía estar mal en la asunción kantiana sobre la intuición espacial como fundamento de la geometría.

<sup>6</sup>Hay muchos detalles importantes que Coffa pasa por alto en su reconstrucción de la “tradición semántica” y cuya mención la haría, al menos, trastabillar. Me refiero, específicamente, al modo en que los héroes de Coffa se aproximaron de manera distinta a las diferentes ramas de las matemáticas. Por ejemplo, Poincaré rechazó la intuición (espacial) como el fundamento de la geometría, pero en el caso de la aritmética sostuvo que su fundamento es el tiempo (como intuición pura, *à la Kant*). En oposición, Frege, consideró que Kant estaba completamente equivocado con respecto a la importancia que le concedió al tiempo en la fundamentación de la aritmética y el álgebra, pero que en lo tocante a la geometría, estaba en lo correcto al asignarle al espacio el lugar que le dio. El caso de Hilbert muestra cierta peculiaridad. Los *Fundamentos de la geometría* llevan un acápite de Kant que dice: “Todo conocimiento humano comienza con intuiciones, pasa luego a los conceptos, y termina en las ideas”. Los empiristas lógicos leyeron ese acápite como una especie de ironía por parte de Hilbert: algo así como citar a Kant para superarlo. Sin embargo, en mi opinión, la supuesta ironía se disuelve con, a continuación, Hilbert dice: “La elección de los axiomas y la investigación de sus relaciones mutuas es un problema que, desde los tiempos de Euclides, se ha discutido en numerosas y excelentes memorias encontradas en la literatura matemática. *El problema es equivalente al análisis lógico de nuestra intuición del espacio*”. David Hilbert, *Fundamentos de la geometría* (Madrid: CSC, 1996, 1, cursivas mías). Si bien Kant no estaría de acuerdo con este modo de poner las cosas, es decir, hablar de “análisis lógico” de la intuición espacial, creo que la frase de Hilbert es sintomática de que su concepción no excluía a la intuición del campo de lo geométrico.

(que incluye algunos de los propios personajes de Coffa), que continuó interesada en los aspectos constitutivos de la experiencia perceptual. Helmholtz y Poincaré, Cassirer, Reichenbach y el primer Carnap fueron mis héroes.<sup>7</sup>

En escritos de Helmholtz y Poincaré sobre la naturaleza del espacio y la geometría, identifiqué la tesis, común a ambos, de que el espacio todavía podría ser considerado como la forma pura de la intuición espacial, aunque sin los axiomas específicos de alguna geometría en particular. Helmholtz expresó claramente esta tesis en el título de uno de los apéndices a su famoso artículo “Los hechos en la percepción”, donde dijo que “el espacio puede ser trascendental sin que los axiomas lo sean”,<sup>8</sup> y Poincaré dijo también que el concepto de “grupo preexiste, al menos potencialmente, en nuestra mente”.<sup>9</sup> Según mi lectura de ciertos desarrollos filosóficos posteriores, fueron apareciendo variantes de esta tesis en Cassirer, Reichenbach y Carnap. Todos continuaron pensando en que lo *a priori* tenía que ver no solo con condiciones de posibilidad semántica, sino también con la experiencia perceptual.

Lo que también me quedó claro, paralelamente, es que esos filósofos concibieron el elemento constitutivo de una manera crecientemente formal. En pocas palabras, el papel de las categorías kantianas fue heredado por las formas lógico-matemáticas. Quizá la exposición más clara de esta tendencia fue *La construcción lógica del mundo*, de Rudolf Carnap (1928), en cuya “teoría de la constitución” se dio a la tarea de explicar cómo es posible constituir la totalidad de los objetos o conceptos que conforman lo que llamamos “mundo”, mediante la aplicación a la experiencia de dos expedientes formales de la lógica de *Principia mathematica*, a saber, las categorías de clase y relación.

Esta línea de pensamiento determinó mi producción académica posterior. Durante los años que siguieron a la aparición de mi libro sobre lo *a priori*, publiqué una introducción al pensamiento de Carnap, donde

<sup>7</sup>Véase mi *Lo a priori constitutivo. Historia y prospectiva* (Barcelona: Anthropos / UAM, 2008).

<sup>8</sup>Hermann von Helmholtz, “The facts in perception”, en *Epistemological writings*, ed. por R. Cohen y E. Yehuda (Dordrecht: Reidel, 1977).

<sup>9</sup>Henry Poincaré, *La science et l'hypothese* (Paris: Bibliotheque de Philosophie Scientifique, 1932).

me exployé sobre asuntos que solo había tratado de manera marginal en mi disertación doctoral y que tenían que ver con la influencia temprana del neokantianismo en el pensamiento del filósofo del Círculo de Viena. Allí descubrí que Carnap defendió, en *Der Raum (El espacio)*, su tesis doctoral de 1920, una versión de la noción de espacio intuitivo (aunque más en la línea de Husserl que de Kant), y que en 1923, en un trabajo titulado “Sobre la tarea de la física y la aplicación del principio de máxima simplicidad”, todavía sostuvo, *mutatis mutandis*, que la física contiene enunciados sintéticos *a priori*.

### III

Con el transcurso de los años, me fue quedando claro que mis intereses en los distintos aspectos de la filosofía teórica de Kant (su teoría de la experiencia, su teoría del conocimiento matemático y su teoría del conocimiento científico empírico), además del sistema, se deben también a las ideas centrales que contiene y que pueden ponerse al servicio de ciertos problemas de nuestro contexto filosófico actual. En especial, me ha resultado estimulante el conjunto de reflexiones que, encabezadas por Robert Hanna, han puesto a trabajar ideas de Kant en torno al debate sobre el contenido no conceptual de la experiencia perceptual.

En términos actuales, el conceptualismo es la concepción según la cual los sujetos cognoscentes pueden tener representaciones mentales del mundo solo si poseen los conceptos adecuados para especificar su contenido. Por contraste, el no conceptualismo sostiene la tesis de que al menos algunos estados mentales pueden representar el mundo sin que su portador esté en posesión de los conceptos necesarios para especificar su contenido.

Uno de los aspectos más sorprendentes de esta discusión es que ambas posiciones reclaman a Kant como su precursor. En efecto, siguiendo a Wilfrid Sellars, John McDowell considera que su punto de vista ya aparece nítidamente en las ideas de Kant sobre la interdependencia de intuiciones y conceptos, encryptadas en su famoso lema de que “pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas”.

En su influyente libro de 1994, *Mente y mundo*, McDowell expresa su concepción de la siguiente manera:

Las capacidades conceptuales que aquí resultan relevantes son algo que se aprovecha *en* la receptividad [...] No es que sean ejercidas *sobre* algo que la receptividad entrega y es exterior a lo conceptual. Debemos entender lo que Kant llama “intuición” —lo que entra en la experiencia— no como una simple obtención de algo dado y exterior a lo conceptual, sino como un tipo de suceso o estado que ya posee contenido conceptual. En la experiencia se capta (por ejemplo, se ve) que las cosas son de tal o cual modo. Ese es el género de cosas que también se puede, por ejemplo, juzgar.<sup>10</sup>

Por contraste, Hanna primero<sup>11</sup> y Allais después<sup>12</sup> han sostenido que no deberíamos subestimar la insistencia de Kant en distinguir sensibilidad y entendimiento, intuiciones y conceptos, y leer el lema favorito de McDowell de manera que borre esa distinción. Por el contrario, su idea es que Kant intenta caracterizar dos tipos de experiencias cognitivamente diferentes pero que solo de su colaboración surgirá lo que en sus términos llamamos “experiencia”.

Inspirado por esta discusión, esgrimí dos estrategias de defensa de una lectura no conceptualista de Kant:<sup>13</sup> en la primera, centré mi atención sobre la cuestión de si las condiciones de lo que Kant llama la “forma del sentido externo”, a saber, el espacio, son suficientes para la identificación de particulares. En la segunda, en tanto, argumenté a favor de la diferenciación entre sensibilidad y entendimiento, a partir del propio esfuerzo de Kant por unir ambas facultades mediante el recurso a los

<sup>10</sup> John McDowell, *Mente y mundo* (Salamanca: Sígueme, 2003).

<sup>11</sup> Robert Hanna, “Kant and non-conceptual content”, *European Journal of Philosophy* 13, núm. 2 (2005): 247-290; “Kantian non-conceptualism”, *Philosophical Studies* 137 (2008): 41-64; “Beyond the myth of the myth: A kantian theory of non-conceptual content”, *International Journal of Philosophical Studies* 19, núm. 3 (2001): 323-398.

<sup>12</sup> Lucy Allais, “Kant, non-conceptual content, and the representation of space”, *Journal of the History of Philosophy* 47, núm. 3 (2009): 383-413; *Manifest reality. Kant's idealism and his realism* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

<sup>13</sup> Álvaro Peláez, “Espacio, movimiento y contenido no conceptual en la filosofía de la experiencia de Kant”, *Signos filosóficos* 15, núm. 30 (2013): 45-69; “El contenido no conceptual y la necesidad del esquematismo”, *Tópicos* 60 (2019): 351-374.

esquemas trascendentales. Permítaseme resumir brevemente ambas estrategias.

En el primero de mis dos artículos, defendí una interpretación de la idea kantiana del espacio que lo ve como una estructura dinámico-espacial de determinación de objetos, la cual es al mismo tiempo una estructura orientacional. Es decir, algo como una red de relaciones constituida por cosas como: “derecha”, “izquierda”, “adelante”, “atrás”, “arriba” y “abajo”, determinadas de forma dinámica.

La clave de mi interpretación se encuentra en el énfasis sobre el carácter dinámico asociado al establecimiento del marco de referencia espacial para la determinación de particulares. En efecto, en la sección de la *Crítica de la razón pura* titulada “Sobre la aplicación de las categorías a los objetos de los sentidos en general”, Kant dice:

Esto lo percibimos siempre en nosotros. No podemos pensar una línea sin *trazarla* en el pensamiento, ni un círculo sin *describirlo*, como tampoco representar tres dimensiones del espacio sin *construir* tres líneas perpendiculares a partir del mismo punto. Ni siquiera podemos pensar el tiempo sino gracias a que, al *trazar* una línea recta (que ha de ser la representación externa y figurada del tiempo), solo atendemos al acto de síntesis de la diversidad [...] Es el movimiento, como acto del sujeto, no como determinación de un objeto, y, consiguientemente, la síntesis de la diversidad en el espacio, lo que produce el mismo concepto de sucesión.<sup>14</sup>

“Trazar” una línea, según Kant, es *ir desde un punto hacia otro*, lo mismo que “describir” un círculo consistiría en trazar un segmento fijo OM y girarlo una vuelta completa en cualquier sentido alrededor del extremo fijo O, de donde se sigue que la región en el plano barrida por el segmento OM se llama “círculo”. Como se observa, la determinación del objeto surge a partir de una acción o movimiento en el espacio.

Dado que para Kant el espacio, como forma de la sensibilidad, es el fundamento tanto de la geometría como de la cognición empírica (por ello, como dice en los *Prolegómenos*, la última no contiene más que lo que le prescribe la primera), la individuación matemática y la empírica consisten en ubicar un objeto dentro de un marco de referencia que,

<sup>14</sup> KrV, B155.

por su determinación dinámica, es decir, por el acto en que me acerco o me separo de él, no solo es espacial sino también temporal.

Si no estoy equivocado, esta estructura no es conceptual. Es obvio que no requiero estar en posesión de los conceptos de “arriba” o “abajo” (o cualquiera de los otros) para individuar un objeto dentro del marco de referencia determinado por mi cuerpo. Lo único que requiero, *a priori*, es el marco mismo, una clase de mapa cognitivo orientacional que establece una topología de las representaciones, sin referencia a determinaciones cuantitativas o cualquier otro tipo de descripción.

En el segundo de los artículos de mi autoría, como dije, mi ruta para la defensa de que es posible leer en Kant una posición no conceptualista sobre el contenido de los estados mentales, procedió subrayando el lugar y la importancia del esquematismo trascendental dentro del sistema kantiano. En pocas palabras, si como Kant dice, los esquemas tienen la función de mediar entre la sensibilidad y el entendimiento, entonces la distinción entre ambas facultades no es trivial, como podría seguirse de una lectura que sostiene que en la sensibilidad ya son operativas las capacidades conceptuales.

Específicamente, centro mi atención en tres frases del comienzo de la sección de la *Crítica* titulada “Sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”. En primer lugar, “conceptos puros del entendimiento son completamente heterogéneos en comparación con intuiciones empíricas (y en general con intuiciones sensibles), y nunca pueden ser hallados en intuición alguna”; en segundo lugar, “nadie dirá: esta, (por ejemplo, la causalidad) puede ser intuita también por los sentidos y está contenida en el fenómeno”; y en tercer lugar, “esta pregunta tan natural e importante es, propiamente, la causa que hace necesaria una doctrina trascendental de la facultad de juzgar”.<sup>15</sup>

Desde mi punto de vista, las tres frases dan la clave para entender la tesis de la separabilidad entre intuiciones y conceptos y el lugar del esquematismo en la resolución de esa separación, a saber: no percibimos (intuimos) propiedades superiores como la causalidad, solo juzgamos que hay tal cosa. Pero si el juicio es el lugar de la subsunción de objetos bajo conceptos, y, como dice Kant, los segundos son completa-

<sup>15</sup> KrV A138-B177.

mente heterogéneos con respecto a los primeros, es decir, que ninguna intuición, en tanto representación singular, podría expresar la generalidad contenida en un concepto, entonces la doctrina que apela a un término medio que posibilite la subsunción se vuelve necesaria. Mi conclusión es que la doctrina del esquematismo no tendría sentido en una lectura conceptualista de Kant.

#### IV

La lectura de Kant que privilegia, en la medida en que mantiene la independencia de la sensibilidad del entendimiento, lo acerca más al empirismo que a los idealismos posteriores. Sin embargo, es evidente también que se trataría de una variante de empirismo bastante diferente del tradicional. Específicamente, parece bastante obvio que Kant no aceptaría bajo ningún término alguna versión de lo que los filósofos contemporáneos han llamado, siguiendo a Sellars, “lo dado”.<sup>16</sup> Tampoco, por otro lado, se alinearía con aquellos que desesperaron de darle a la experiencia perceptual la autoridad de un tribunal que juzgue sobre la corrección o incorrección de nuestras creencias.

Sellars argumentó que las experiencias perceptuales, tal como los empiristas clásicos las concibieron —como experiencias con contenidos singulares—, no podían alcanzar el estatuto de fundamento de una manera no inferencial, con independencia de lo que el sujeto sabe sobre las condiciones medioambientales y el ejercicio de sus propias capacidades. Cuando los seres humanos, según Sellars, nos informamos mediante los sentidos sobre algún estado de cosas, colocamos esas experiencias dentro del “espacio de las razones”, de las relaciones racionales con otros conocimientos. No obstante, y a pesar de que algunos lo han interpretado en esta dirección,<sup>17</sup> Sellars, debido a que no podía conceder que la única restricción al conocimiento empírico fueran las puras relaciones

<sup>16</sup> El *locus classicus* donde se acuña esta expresión es, por supuesto, “El empirismo y la filosofía de lo mental”, en *Ciencia, percepción y realidad* (Madrid: Técno, 1971). McDowell ha seguido y profundizado la crítica de Sellars a “lo dado” en una gran parte de sus escritos.

<sup>17</sup> Richard Rorty y Robert Brandom, notoriamente.

racionales, fue reacio a abandonar la idea de que ciertos informes observacionales se constituyan como fundamentos. Lo que al filósofo estadounidense le incomodaba, más bien, era la metáfora usada por el empirismo tradicional para representar el fundamento del conocimiento, a saber, la metáfora de los cimientos. En este contexto, dice Sellars: “Mas, por otra parte, quiero insistir en que la metáfora de los ‘cimientos’ es engañosa, ya que nos impide ver que, si bien hay una dimensión lógica en la que otras proposiciones empíricas se apoyan en los informes de observaciones, existe otra en la que estos descansan en aquellas”.<sup>18</sup> Es decir, no hay conocimiento no inferencial de estados de cosas, pero eso no significa que no podamos distinguir entre algunas cosas que, *qua* informes observacionales, poseen cierta autoridad y otras que no lo son. Y agrega: “Mas, *por encima de todo*, es engañosa debido a su carácter estático: parece que se nos obliga a escoger entre la imagen de un elefante montado sobre una tortuga (¿qué es lo que soporta a esta?) y la de una gran serpiente hegeliana del conocimiento que se muerda la cola (¿dónde empieza?)”.<sup>19</sup> En otras palabras, Sellars nos invita a pensar una posición que no nos permita caer ni en el “mito de lo dado” ni en el idealismo.<sup>20</sup>

Ahora bien, la insatisfacción de Sellars con la metáfora de los “cimientos”, que el fundacionalismo empirista usó para caracterizar el conocimiento, hizo eco en la obra de McDowell. En su caso, las insatisfacciones con la imagen moderna se convirtieron en angustias, “angustias —dice— que se centran, como mi título indica, en la relación entre la mente y el mundo”.<sup>21</sup>

El remedio que McDowell recomienda contra esas angustias filosóficas es la defensa de lo que llama un “empirismo mínimo”, la idea de que un episodio de conocimiento, para ser considerado tal, debe concebirse como la adopción de una postura o compromiso con respecto a cómo son las cosas en el mundo. Asimismo, dado que nuestra condición cognitiva muestra que afrontamos el mundo mediante la experiencia

<sup>18</sup> Sellars, “El empirismo y la filosofía de lo mental”, 183.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Este fue el caso de Rorty y Brandom, pero también de Donald Davidson.

<sup>21</sup> McDowell, *Mente y mundo*, 15.

perceptual, entonces parece seguirse que nuestro pensamiento es responsable ante el mundo empírico en el sentido de que somos responsables ante la experiencia. Se pregunta McDowell: “¿Cómo podría proporcionarse un veredicto desde el mundo empírico (ante el cual el pensamiento empírico ha de ser responsable si quiere ser, precisamente, pensamiento) si no es por medio de un veredicto desde lo que W. V. O. Quine llamaría ‘el tribunal de la experiencia’?”.<sup>22</sup>

Este es el comienzo del tratamiento de las angustias filosóficas provocadas por la consideración de las relaciones entre la mente y el mundo. Su éxito dependerá, de acuerdo con McDowell, de cómo concebimos el “tribunal de la experiencia”. Porque si nuestro asunto es cómo la experiencia podría constituirse con la autoridad de un tribunal que juzgue sobre la corrección o incorrección de nuestras creencias empíricas, entonces debemos ser cuidadosos de la forma en que concebimos la experiencia. En particular, si nos dejamos seducir por la imagen que el empirismo clásico dio de la experiencia sensorial, a saber, como un fragmento de naturaleza ajeno al espacio de lo conceptual, entonces surgirán otras ansiedades, específicamente, la que provoca la pregunta de cómo sería posible que la experiencia constituya un tribunal si al mismo tiempo se la concibe como fuera de los límites de lo conceptual.

72

El resto del tratamiento de McDowell en contra de las angustias filosóficas es bien conocido: solo si concebimos la experiencia empírica como dentro del alcance de lo conceptual, podremos darle el genuino estatuto de un tribunal que juzgue sobre la adecuación o inadecuación de nuestras creencias sobre el mundo. Y según McDowell, tomó de Kant la inspiración para concebir de este modo a la experiencia perceptual. Dice en este respecto: “Uno de mis propósitos fundamentales es el de sugerir que Kant debería ocupar aún un lugar central en nuestras discusiones acerca de la manera en que el pensamiento tiene que ver con la realidad”.<sup>23</sup>

La sugerencia en cuestión consiste en articular una concepción de la experiencia que pone en el centro la idea de Kant de la interrelación

<sup>22</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 37.

entre las dos facultades que intervienen en la constitución del conocimiento: sensibilidad y entendimiento. Según McDowell, la frase de Kant, “pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas”, condensa el único modo posible de pensar la relación entre pensamiento y realidad que nos libre definitivamente de las angustias filosóficas.

Sin embargo, no me adhiero en específico al modo en que McDowell cree que la teoría de la experiencia de Kant nos provee soluciones para nuestras tribulaciones epistemológicas. Concretamente, no creo que el modo en que McDowell lee la frase de Kant, como implicando que en la sensibilidad ya son operativos los conceptos, nos libre definitivamente de las angustias filosóficas sobre el modo en que la experiencia juzga la corrección o incorrección de nuestras creencias. Si la sensibilidad está absolutamente permeada por conceptos, entonces el tan reclamado “rozamiento” de la experiencia del que habla McDowell corre el peligro de desaparecer en pos de un coherentismo.

## V

El ejercicio de revisión intelectual que he realizado en estas páginas me revela que el grado de influencia que el pensamiento de Kant ha tenido sobre mis intereses filosóficos es ciertamente notable. Pero también vislumbro que es el modo general de Kant de concebir los problemas de la teoría del conocimiento el que ha influido en mi pensamiento. Esto es, mi trabajo ha consistido, al igual que el de otros intelectuales, más que en una labor exegética de las obras de Kant, en un intento por recuperar y poner a trabajar algunas de sus ideas que, con independencia de si concuerdan exactamente con su sistema e incluso con su letra, contienen intuiciones profundas sobre nuestros problemas filosóficos.

Al comienzo de este escrito recordaba, en ocasión de narrar mi primer acercamiento con la filosofía teórica de Kant, la distinción que hacía Massa entre metafísica testimonial y metafísica conceptual. Si mal no recuerdo, Massa consideraba que en Kant no había, al menos en su

ÁLVARO PELÁEZ CEDRÉS

filosofía teórica, nada que se pareciera a una *experiencia filosófica*. Sin embargo, siguiendo primero a Sellars y después a McDowell, dos filósofos en quienes la influencia de Kant es notoria, comencé a hablar de “insatisfacciones” y “angustias” filosóficas. Y también mencioné que ambos autores sugieren una solución “kantiana” a esas angustias, una solución que ahora descubro que ha estado conmigo, bajo diferentes ropajes, desde hace ya muchos años. Después de todo, *pace* Massa, la metafísica conceptual de Kant no está tan lejos de una testimonial.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# EL PENSAMIENTO DE KANT, AYER Y AHORA

---

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO. LA DEUDA DE KANT CON LA VIDA EXTRATERRESTRE

---

*Julia Muñoz Velasco\**

RESUMEN: Una de las principales aportaciones de la filosofía teórica kantiana es la tesis de que los seres humanos solo somos capaces de tener un conocimiento limitado del mundo. Una de las razones que llevaron a Kant a delimitar el conocimiento fue la consideración de otras posibles perspectivas desde las cuales conocer al universo, en particular, su creencia en la vida extraterrestre.



## THE BOUNDS OF KNOWLEDGE. KANT'S DEBT TO EXTRATERRESTRIAL LIFE

ABSTRACT: One of the main contributions of Kantian theoretical philosophy is the thesis that human beings are only capable of having limited knowledge of the world. One of the reasons that led Kant to delimit knowledge was the consideration of other possible perspectives from which to know the universe, particularly his belief in extraterrestrial life.

PALABRAS CLAVE: humildad epistémica, pluralismo, cosmología, giro copernicano.

KEY WORDS: Copernican turn, cosmology, epistemic humility, pluralism.

RECEPCIÓN: 27 de abril de 2024.

APROBACIÓN: 10 de mayo de 2024.

DOI: 10.5347/01856383.0149.000312962

\* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO. LA DEUDA DE KANT CON LA VIDA EXTRATERRESTRE

*No extraterrestrial civilizations anywhere?  
All those billions of worlds going to waste, lifeless,  
barren? Intelligent beings growing up only in this  
obscure corner of an incomprehensibly vast  
universe? No matter how valiantly she tried,  
Ellie couldn't make herself take such  
a possibility seriously.*  
Carl Sagan

*Know thy own point: this kind, this due degree  
Of blindness, weakness, Heaven bestows on thee.*  
Alexander Pope

## Introducción

Una de las principales aportaciones de la filosofía teórica kantiana es la tesis de que los seres humanos solo somos capaces de tener un conocimiento limitado del mundo. Esto se debe a que, para Kant, todo conocimiento presupone cierta perspectiva y, en ese sentido, todo conocimiento tendrá puntos ciegos que no puedan ser eliminados. De igual forma, Kant creía en los extraterrestres o, dicho de una forma más precisa, Kant consideraba que la Tierra no era el único planeta habitado, ni del sistema solar ni del cosmos. En lo que

sigue me interesa mostrar que no es solo la influencia del pensamiento de Copérnico, sino particularmente su creencia en la vida extraterrestre, lo que lleva a Kant a comprometerse con la importancia de delimitar el conocimiento. Lo que quiero mostrar es que lo que lleva a Kant a insistir en que los límites del conocimiento son límites humanos, es la consideración de otras posibles perspectivas desde las cuales conocer al universo. Dicho con otras palabras, en lo que sigue, mi objetivo será responder a la pregunta sobre qué papel cumple la creencia kantiana de la vida en otros planetas al momento de identificar los límites del conocimiento.

Para alcanzar este propósito, el texto está dividido en las siguientes secciones. Primero, explicaré la analogía que Kant traza entre su proyecto filosófico y los primeros pensamientos de Copérnico, para señalar que esta referencia astronómica explica por qué es tan importante identificar los límites del conocimiento. Enseguida, reconstruiré la postura llamada “pluralismo”, según la cual, la Tierra no es el único planeta habitado del Universo. Esto me permitirá mostrar, por un lado, por qué la creencia de Kant en la vida extraterrestre responde a una herencia histórica específica, y, por otro lado, me ayudará a presentar mejor la defensa kantiana del pluralismo, tanto en su periodo precrítico como en el crítico. Finalmente, explicaré por qué Kant consideraba que su creencia en la vida extraterrestre ameritaba un grado de convicción importante, por no tratarse de una mera especulación u opinión infundada; sino una creencia que tuvo repercusiones importantes en el planteamiento de su filosofía teórica.

80

### **El giro astronómico de la filosofía teórica**

Los primeros renglones de la *Crítica de la razón pura* expresan el problema filosófico al que responde, a saber, que “la razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir [...] y que empero tampoco puede responder [...] el campo de batalla de estas disputas sin fin se llama

*metafísica*”.<sup>1</sup> Ante este escenario, Kant propone que la única manera de terminar con esas disputas sin fin es identificar los límites del conocimiento. La filosofía trascendental no pretende resolver la cuestión de si el alma es inmortal o si el mundo tiene un principio o un final; más bien, la estrategia de Kant consistirá en afirmar que nadie puede —ni podrá— resolver estas inquietudes.

Al trazar los límites del conocimiento, Kant discierne entre ignorancia necesaria e ignorancia contingente. En otras palabras, es posible delimitar el dominio de lo que todavía no conocemos y distinguirlo de todos aquellos objetos que nunca podremos conocer, porque están más allá de nuestras condiciones de posibilidad. La actitud epistémica de reconciliarnos con nuestra ignorancia necesaria es a lo que Rae Langton ha llamado “humildad epistémica”:

Kant dice que hay una distinción entre las cosas en sí mismas y los fenómenos [...] Dice que no tenemos conocimiento de las propiedades intrínsecas de las sustancias. Esto último, así dicho, no es idealismo, sino una especie de humildad epistémica. Hay limitaciones inevitables respecto de lo que podemos saber, límites ineludibles sobre aquello que podemos conocer.<sup>2</sup>

La tarea de identificar y justificar estos límites es la columna vertebral de toda la *Crítica de la razón pura*. En esta obra, Kant explica que gracias al específico funcionamiento de nuestras facultades no podemos saberlo todo, pues nuestras capacidades cognitivas siempre serán finitas. Esta humildad consiste, entonces, en hacer las paces con esas limitaciones y redirigir nuestros esfuerzos epistémicos hacia lo que sí nos es posible conocer. Ahora bien, aunque sea a muy grandes rasgos, una forma de presentar los argumentos kantianos a favor de los límites del conocimiento es analizar un famoso pasaje del prólogo a la segunda edición, en el que Kant traza una analogía entre su trabajo filosófico y los descubrimientos astronómicos de Copérnico:

Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro

<sup>1</sup> KrV, A VII-VIII.

<sup>2</sup> Rae Langton, *Kantian humility. Our ignorance of things in themselves* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 2. Todas las traducciones de la bibliografía secundaria al español son mías.

conocimiento [...] Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de Copérnico, quien, al no poder adelantar bien con la explicación de los movimientos celestes cuando suponía que todas las estrellas giraban en torno del espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hiciera girar al espectador y dejara, en cambio, en reposo a las estrellas.<sup>3</sup>

En este pasaje, Kant identifica sus esfuerzos filosóficos por poner fin a las disputas interminables de la metafísica con lo que hizo Copérnico en la astronomía. Sin embargo, un problema importante de esta manera de explicar su propuesta es que la analogía no queda del todo clara y eso se ha prestado para disputas interminables sobre cómo interpretarla: ¿a qué se refiere exactamente Kant con “los primeros pensamientos de Copérnico”? ¿La filosofía trascendental debe entenderse como análoga a la teoría heliocéntrica en contraposición con el geocentrismo? El debate sobre cómo entender este pasaje ha llegado al punto en el que, “a estas alturas, muchos abandonan la analogía por contraproducente o por poco idónea para entender a Kant, mientras otros, sin cuestionar la identificación con el heliocentrismo, persisten en ella con reservas, enmiendas o desplazándose a aspectos distintos de los puramente astronómicos”.<sup>4</sup>

82 Sin pormenorizar estas dificultades interpretativas, considero que podemos coincidir con Serrano en que “lo que Kant vio de afinidad con Copérnico, y que alentó su analogía, fue precisamente el carácter de la relación o el vínculo entre las condiciones observacionales de los movimientos celestes y su apariencia misma; es decir, los movimientos celestes nos aparecen determinados por nuestras condiciones observacionales”.<sup>5</sup> En otras palabras, lo decisivo para Kant es que Copérnico reconociera que los seres humanos no estamos en una posición privilegiada e inmóvil para conocer al universo, sino que nos movemos en él, como una más de sus partes; y que el identificar esas condiciones observacionales, movibles y limitadas, permite la comprensión de lo que antes nos parecía errático.

<sup>3</sup> KrV B XVI.

<sup>4</sup> Gonzalo Serrano Escallón, “‘Los primeros pensamientos de Copérnico’ (KrV, B XVI)”, *Revista de Estudios Kantianos* 4, núm. 2 (2019): 250.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 258.

Lejos de abandonar o ignorar esta analogía, considero que el interés de Kant en la astronomía puede arrojar mucha luz no solo sobre este pasaje, sino también sobre las motivaciones que guían sus esfuerzos filosóficos por delimitar el conocimiento. Las referencias astronómicas en la obra kantiana son muy amplias y rastrearlas todas exhaustivamente amerita un trabajo aparte. En cambio, en el apartado siguiente me enfocaré únicamente en cómo se ha pensado el pluralismo en la historia de la astronomía y en cuál ha sido su influencia en la filosofía kantiana.

### **El pluralismo de mundos habitados**

Kant consideraba que la Tierra no era el único planeta habitado, ni del sistema solar ni de otras partes de la Vía Láctea. Lo anterior puede resultar sorprendente e incluso ser recibido con burla o desconfianza. ¿Cómo es posible que uno de los pensadores más serios e importantes que han existido defendiera que hay vida en otros planetas? Contestar no es tarea sencilla. Para ofrecer una respuesta es preciso dividir esta inquietud en dos preguntas: ¿qué tan inusual era que alguien de la época de Kant (siglo XVIII) creyera en extraterrestres? y ¿cómo imaginaba Kant a los habitantes de Venus o Marte?

*¿Qué tan inusual era creer  
en extraterrestres en la época de Kant?*

El pluralismo es una “doctrina que dice que la Tierra es solo uno de los planetas habitados en nuestro sistema solar y que otras estrellas tienen planetas habitados”.<sup>6</sup> Lejos de lo que podría pensarse a primera vista, el debate en torno a la defensa del pluralismo es una preocupación filosófica que se remonta (por lo menos) hasta la antigua Grecia.<sup>7</sup> Por un lado,

<sup>6</sup>Michael J. Crowe, *The extraterrestrial life debate 1750-1900: The idea of a plurality of worlds from Kant to Lowell* (Nueva York: Dover Publications Inc., 1986), 31.

<sup>7</sup>Aunque quepa señalar a varios autores en esta corriente, esto no significa no haya discusiones sobre el tipo de pluralismo defendido. Por ejemplo, un primer punto de desencuentro consiste en preguntar si el pluralismo debería defender la posibilidad de varios mundos habitados simultáneos,

Aristóteles se oponía fuertemente a esta posición por diversas razones metafísicas, como la incompatibilidad de defender una pluralidad de mundos aceptando un único primer motor.<sup>8</sup> Por otro lado, pensadores como Demócrito, Leucipo y Epicuro defendieron una metafísica atomista y materialista con la que aseguraban la existencia de mundos infinitos, en los cuales podía suponerse la existencia de vida. Hoy pensamos que el debate sobre la vida en otros planetas depende de la posibilidad de ofrecer pruebas empíricas. Sin embargo, en la Antigüedad estas reflexiones no se basaban en observaciones, sino en la indagación sobre la estructura metafísica de lo existente. Por ejemplo, si suponemos que el universo es infinito, ¿por qué resultaría extraño pensar que sus posibilidades de contener planetas habitados también es infinita? ¿Con qué certeza podríamos considerar que, siendo el universo infinito, el único punto con vida es el planeta Tierra?

Desde esta época y a lo largo de toda la modernidad, hubo una fuerte interrelación entre teología y astronomía.<sup>9</sup> Como se puede apreciar con el caso de Galileo, las personas podían ser condenadas por la autoridad eclesial y política por defender una teoría como el heliocentrismo. No se trataba solo de determinar qué comprensión del cosmos permitía explicar ciertos acontecimientos naturales, sino también de cómo estos descubrimientos ponían en duda la concepción hegemónica y teológica del ordenamiento natural.

Sin embargo, tras los grandes avances astronómicos logrados por figuras como Copérnico, Galileo, Kepler o Brahe, el renacimiento y la modernidad recibieron el debate sobre el pluralismo con mayor entusiasmo. Estos conocimientos científicos llegaron a ocupar el lugar que antes tenía la metafísica en las reflexiones filosóficas sobre la vida en otros planetas. A diferencia de Demócrito o Epicuro, quienes se basaban en una metafísica materialista y atomista para sostener que hay mundos infinitos, autores tan diferentes como Bruno, Campanella, Locke, Gassendi o Wolff

si debe defenderse la existencia de mundos habitados sucesivos o si uno debería hacer congeniar las dos hipótesis. Crowe, *The extraterrestrial life debate*, 25.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>9</sup> Andreas Losch, “Kant’s wager. Kant’s strong belief in extra-terrestrial life, the history of this question and its challenge for theology today”, *International Journal of Astrobiology* 15, núm. 4 (2016): 262.

suscribieron la posibilidad de que haya vida en otros planetas, sin por ello compartir una concepción metafísica afín.<sup>10</sup>

Con todos estos elementos es posible regresar a nuestra pregunta para sostener que no era inusual considerar la posibilidad de la vida extraterrestre en la época de Kant. Es verdad que el pluralismo no era la posición más popular y era considerada con cierto recelo; sin embargo, lejos de lo que podrían decir algunos prejuicios contemporáneos, tampoco se trataba de un tema excéntrico o que recibiera poca atención:

El debate sobre la vida inteligente extraterrestre, cuando ha sido abordado por historiadores, se muestra con más desdén que objetividad, con más diversión que con seria erudición. Por el contrario, en este estudio muestra que la idea de la pluralidad de mundos, de la que forma una parte importante el concepto de vida extraterrestre, estuvo vinculada íntimamente a tradiciones científicas bien conocidas.<sup>11</sup>

Ahora bien, de todas las obras y tradiciones (científicas y literarias) que influyeron en el pensamiento de Kant, cabe destacar particularmente el *Ensayo sobre el hombre*, de Alexander Pope. Esta obra gozó de una recepción extraordinaria, recibió elogios de Rousseau y Voltaire e incluso “se dijo que Pope era un filósofo más profundo que Leibniz. Kant deambulaba por su aula leyendo a sus estudiantes pasajes [del *Ensayo*] con gran emoción”.<sup>12</sup>

El *Ensayo sobre el hombre* (1733-34) es un poema dividido en cuatro epístolas, cuyo propósito es reflexionar sobre el ser humano: “Lo que he publicado ahora ha de considerarse solo como un mapa general del ser humano que indica nada más que sus partes más grandes, su extensión, sus límites y sus conexiones”.<sup>13</sup> Pope explica que su *Ensayo* podría haberse escrito tanto en prosa como en verso, pero que prefería el verso porque impactaría con mayor fuerza a sus lectores, sería más fácil de

<sup>10</sup> Crowe, *The extraterrestrial life debate*, 34.

<sup>11</sup> Steven J. Dick, *Plurality of worlds: The origins of the extraterrestrial life debate from Democritus to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 176.

<sup>12</sup> Harry M. Solomon, *The rape of the text. Reading and misreading Pope's Essay on Man* (Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1993), 1.

<sup>13</sup> Pope, “Essay on man”, *Proyecto Gutenberg*, [www.gutenberg.org/files/2428/2428-h/2428-h.htm](http://www.gutenberg.org/files/2428/2428-h/2428-h.htm).

recordar y, además, evitaría convertir un tema apasionante en una digresión árida o tediosa. Por lo menos en el caso de Kant, Pope cumplió su objetivo. Este poema tuvo tal efecto que lo utilizó como base de la obra precrítica en la que presenta con detalle sus hipótesis sobre la vida extraterrestre, en la que los epígrafes están tomados del *Ensayo*. Esta obra, la *Historia natural y teoría general del cielo*, permitirá explicar ahora la siguiente pregunta: ¿en qué clase de seres extraterrestres creía Kant?

### *¿Cómo imaginaba Kant a los habitantes de otros planetas?*

Kant, como heredero de estas corrientes de pensamiento, creía en la existencia de habitantes de otros planetas y fue un defensor de la postura pluralista: “En el siglo XVIII, pocos habrían aventurado conjeturas tan arriesgadas como las de Kant en relación con la naturaleza de los extraterrestres”.<sup>14</sup> Sin embargo, una inquietud obvia es qué credenciales científicas tenía Kant para defender el pluralismo. Es decir, ¿qué tanto *Historia natural* puede considerarse una obra sobre astronomía o, más bien, un escrito filosófico?

Kant tenía en mente varias metas filosóficas al momento de redactar la obra. Por un lado, quería reconciliar las tesis atomistas sobre la infinidad de mundos con las leyes de Newton y la concepción de la naturaleza que se sigue de ellas.<sup>15</sup> Por otro lado, quería mostrar cómo es que la infinidad de mundos no es equiparable a suscribir filosóficamente el caos, sino, por el contrario, a corroborar un ordenamiento divino detrás de dicha infinidad.<sup>16</sup> En su *Ensayo*, Pope hace referencia a este problema filosófico al hablar de un “poderoso laberinto, que no carece de plan”,<sup>17</sup> pero el pasaje que mejor permite ilustrar la ambición filosófica de Kant es el siguiente:

He, who through vast immensity can pierce,  
See worlds on worlds compose one universe,  
Observe how system into system runs,

<sup>14</sup> Dick, *Plurality of worlds*, 174.

<sup>15</sup> NTH, AA 01: 226.

<sup>16</sup> NTH, AA 01: 222.

<sup>17</sup> Pope, “Essay on Man”.

What other planets circle other suns,  
What varied being peoples every star,  
May tell why Heaven has made us as we are<sup>18</sup>

Comprender qué es el ser humano, cómo es el universo y cuál es nuestro lugar en él son inquietudes centrales que atraviesan toda la obra kantiana. No es una excepción en la *Historia natural*, texto publicado en 1755 que se divide en tres secciones. En las dos primeras encontramos las reflexiones científicas de Kant en torno a las leyes de Newton y el ordenamiento del cosmos. En la tercera, Kant desarrolla sus hipótesis sobre los posibles habitantes de otros planetas.

Sobre las dos primeras secciones, es importante señalar que ha habido un gran debate en torno al valor de las aportaciones de Kant, desde quienes recalcan la importancia de sus reflexiones sobre la Vía Láctea o sobre las nebulosas, hasta quienes sostienen que Kant realmente no tenía un conocimiento científico y astronómico preciso.<sup>19</sup> Sin embargo, lo que interesa ahora es revisar la tercera sección, que comienza con el último pasaje citado de Pope, en el que habla de la “variedad de seres que habitan cada estrella”. Kant tiene claro que especular sobre cómo será la vida en otros planetas es un territorio peligroso, pues es un campo en el que más que argumentar, podría haber un uso desbordado de la fantasía.<sup>20</sup> Para afrontar esta dificultad, Kant decide enfocarse únicamente en cómo las propiedades de la materia de los planetas permitirían inferir con cierta probabilidad las características de estos seres:

[T]engo que confesar, sin embargo, que las distancias de los cuerpos siderales del Sol traen consigo determinadas relaciones que implican una influencia esencial sobre las diversas calidades de los seres razonables que en ellos se hallan, puesto que su manera de actuar y de sufrir está ligada a la calidad de la materia con la que están vinculados, y depende del grado de las impresiones que el mundo despierta en ellos de acuerdo con las características de la relación de su lugar de residencia al centro de la atracción y del calor.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Crowe, *The extraterrestrial life debate*, 75-76.

<sup>20</sup> NTH, AA 01: 351.

<sup>21</sup> NTH, AA 01: 351-352.

Con este hilo conductor como brújula, Kant especula sobre cómo son los habitantes de diferentes planetas. Por ejemplo, los de Venus y Mercurio, por encontrarse más cerca del Sol, habrán desarrollado menos sus facultades racionales, mientras que los seres de Júpiter y Saturno, por el contrario, serán superiores intelectualmente.<sup>22</sup> Por lo que toca a los habitantes de la Tierra y de Marte, al encontrarnos en un punto intermedio, Kant afirma que somos lo suficientemente racionales para pecar. Esto se debe a que no somos seres puramente racionales, pero tampoco estamos limitados a un arbitrio animal al punto de no tener moralidad. La hipótesis kantiana según la cual los marcianos comparten este rasgo pecaminoso con los seres humanos es más consolación que aserto científico: “para que no se nos quite el mísero consuelo de tener compañeros de infortunio”.<sup>23</sup>

Para los objetivos de este escrito no es relevante determinar la solidez de los argumentos kantianos sobre la racionalidad de los extraterrestres. En realidad, lo que interesa es establecer la relación entre estas especulaciones y su filosofía teórica, para lo cual basta corroborar la importancia que tenía para Kant que no nos pensáramos como los únicos habitantes del universo: “opino que no es precisamente necesario afirmar que todos los planetas deben estar habitados, aun cuando sería una incongruencia negarlo con respecto a todos o a la mayoría de ellos”.<sup>24</sup>

Ahora bien, es cierto que el escrito en el que más desarrolló sus especulaciones sobre vida extraterrestre es esta obra precrítica de 1755, lo que podría arrojar dudas sobre si realmente creer en la existencia de habitantes de otros planetas fue decisiva para toda su obra o si fue simplemente un interés de juventud. Por ello es preciso preguntar si Kant abandonó el pluralismo al iniciar la fase crítica o si, como dijimos, su defensa del pluralismo tiene un papel importante para comprender el giro copernicano al que apela en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

<sup>22</sup> Lu-Adler ha explorado con detalle la relación entre esta concepción kantiana de seres extraterrestres y su racismo. Véase: Huaping Lu-Adler, *Kant, race and racism: A view from somewhere* (Oxford: Oxford University Press, 2023), 121-130.

<sup>23</sup> NTH, AA 01: 366.

<sup>24</sup> NTH, AA 01: 352.

## El pluralismo y la filosofía trascendental

Como es bien sabido, la *Crítica de la razón pura* es un parteaguas no solo para la historia de la filosofía, sino también para el propio pensamiento de Kant, en el sentido de que establece las limitaciones sobre el quehacer de la metafísica y advierte del peligro de especular sobre entidades que van más allá de la experiencia posible. ¿Cómo cambió la opinión de Kant sobre los extraterrestres tras establecer estos límites?

Kant nunca abandonó su creencia en el pluralismo. Es cierto que en algún momento llegó a renegar gran parte de su obra precrítica, incluyendo lo publicado en *Historia natural*. En 1791, cuando le preguntaron sobre una posible redición de la obra, Kant se negó, salvo por un par de pasajes que no hacían mención de los extraterrestres.<sup>25</sup> Ahora bien, esto no implica que Kant cambió de parecer o que haya llegado a afirmar que el único planeta habitado es la Tierra: “No sobrevivió nada de lo ‘meramente hipotético’, de modo que se pensaría que así se zanja también la pregunta sobre los extraterrestres. Sin embargo, fue un tema persistente en la obra de Kant”.<sup>26</sup> Es conveniente recordar que “en el universo de Wright, Kant y Laplace [...] la existencia de seres racionales extraterrestres tenía gran importancia”.<sup>27</sup> De esta forma, aunque Kant se distancia de su obra precrítica, “casi nadie antes y casi nadie después ha defendido la existencia generalizada de vida tanto en el sistema solar como en el resto del universo”.<sup>28</sup> Consideremos, por ejemplo, un conocido pasaje de la *Crítica de la razón práctica* en el que Kant alude a las discusiones sobre el pluralismo al momento de hablar de su admiración por el cielo estrellado:

Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí [...]. La primera comienza por el sitio que ocupó dentro del mundo exterior de los sentidos y amplía la conexión en que me hallo con una inconmensurable vastedad de mundos, metamundos y sistemas de sistemas.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Losch, “Kant’s wager”, 264.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 264.

<sup>27</sup> Dick, *Plurality of worlds*, 175.

<sup>28</sup> Crowe, *The extraterrestrial life debate*, 83.

<sup>29</sup> KpV, AA 05: 161-162.

En ese mismo colofón al final de la segunda *Crítica*, Kant habla del “espectáculo de un sinfín de mundos”,<sup>30</sup> cuya admiración va siempre acompañada por reflexiones sobre sus habitantes.<sup>31</sup> Pero incluso si aceptamos que Kant nunca abandonó su defensa del pluralismo, queda pendiente por resolver ¿dónde o cómo apreciar la influencia de su creencia en el pluralismo dentro de la filosofía teórica. ¿Qué papel representa la hipótesis de la vida en otros planetas al señalar los límites del conocimiento?

Para responder a estas interrogantes recurramos a los pasajes de la “Estética trascendental” en los que Kant insiste en que los límites propios del conocimiento se deben a la especificidad de la sensibilidad humana en tanto capacidad para tener representaciones particulares de los objetos. Ante las diversas objeciones que recibió su propuesta sobre los límites del conocimiento, Kant señala:

Si las quejas de que no entendemos lo interior de las cosas han de significar que no comprendemos con el entendimiento puro lo que las cosas que se nos aparecen puedan ser en sí, entonces [esas quejas] son injustas y poco razonables; pues [...] [pretenden] que tengamos una facultad cognoscitiva enteramente diferente de la humana, no solo por lo que respecta al grado, sino incluso en lo que respecta a la intuición y a la especie; y por tanto, no habríamos de ser seres humanos, sino seres de quienes nosotros mismos no podemos decir si acaso son posibles, y aún menos, cómo están constituidos.<sup>32</sup>

En este pasaje, Kant sostiene que los límites del conocimiento responden específicamente a las capacidades que tenemos en tanto seres humanos, y esto lo explica en una contraposición explícita con la posibilidad de que haya seres con facultades diferentes que les permitieran tener un conocimiento distinto al nuestro. En la “Estética trascendental” encon-

<sup>30</sup> KpV, AA 05: 162.

<sup>31</sup> Encontramos más pruebas de que Kant nunca abandonó el pluralismo en los pasajes de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en los que se explicita que el concepto de “ser racional” no puede reducirse al de “ser humano” (GMS, AA 04: 389, 4:447-449); así como en fragmentos de la *Crítica de la facultad de juzgar* (KU, AA 05: 467) o la *Antropología en sentido pragmático* (Anth, AA 07: 331). Ni siquiera al final de su trayectoria Kant desterró la posibilidad de que otros planetas estén habitados.

<sup>32</sup> Krv A277-278 / B333-334.

tramos más pasajes en los que Kant insiste en que nuestro conocimiento responde solo a una perspectiva terrestre, específicamente humana, que no es la única, ni la más privilegiada, sino solo una entre tantas:

En la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez, solo es posible —al menos para nosotros, los humanos— en virtud de que afecta a la mente de cierta manera.<sup>33</sup>

No conocemos nada más que nuestra manera de percibirlos, que es propia de nosotros y que tampoco debe corresponder necesariamente a todo ente, aunque sí a todo ser humano.<sup>34</sup>

Tampoco es necesario que limitemos nuestra manera de intuición en el espacio y en el tiempo a la sensibilidad del ser humano; puede ser que todo ente pensante finito deba concordar necesariamente en esto con el ser humano (aunque esto no podamos establecerlo).<sup>35</sup>

Ahora bien, aquí cabe advertir algo que, para una mirada contemporánea, parecería enigmático. Estos pasajes podrían llevarnos a pensar en que Kant no se refiere a extraterrestres cuando habla de seres distintos a los humanos, pues ¿no podría aludir a la cognición animal y a cómo otras especies de seres vivos terrestres conocen el mundo que les rodea? Sin embargo, no hay pruebas en el corpus que apoyen esta lectura, ya que Kant en ningún lugar menciona que los animales tengan conocimiento e incluso parecería que los animales caen bajo la categoría de “seres irracionales” que menciona en la *Fundamentación*.<sup>36</sup> En cambio, su compromiso con la postura pluralista permitiría comprender mejor el contraste que estos pasajes de la “Estética” buscan establecer respecto a la sensibilidad en tanto una facultad.

Kant llega incluso a afirmar que solo podemos comprender qué sean el espacio y el tiempo desde el reconocimiento de nuestra perspectiva como específicamente humana, terrestre, que nos guste o no, siempre estará limitada y determinada: “Solo desde el punto de vista de un ser humano podemos hablar de espacio [...] Si prescindimos de la condición

<sup>33</sup> KrV, A19 / B33.

<sup>34</sup> KrV, A42 / B59.

<sup>35</sup> KrV, B72.

<sup>36</sup> GMS, AA 04:428.

subjetiva, solo bajo la cual podemos recibir intuición externa [...] entonces la representación del espacio no significa nada”.<sup>37</sup>

Con todo lo anterior podemos afirmar que el interés de Kant por la vida extraterrestre no solo se extiende a su fase crítica, sino que también podemos pensarlo como una guía que permite visualizar mejor los rasgos específicos de nuestras facultades humanas desde una humildad epistémica propia de quien reconoce su lugar en el universo, frente a esos mundos y metamundos que solo pueden causarnos admiración.

Hay un último punto que es preciso abordar: ¿qué lugar tiene la creencia de Kant en habitantes de otros planetas tras su delimitación del conocimiento? ¿Acaso la posibilidad de vida extraterrestre cabe dentro de la experiencia posible? ¿Con qué seguridad podemos afirmar la creencia de que es posible que no seamos los únicos habitantes del universo?

## La apuesta kantiana por el pluralismo

Kant creía, pues, en la vida extraterrestre. En este contexto, la palabra “creencia” es decisiva pues denota el tipo de compromiso que podemos adoptar frente a la tesis del pluralismo. Kant emplea el concepto de “tener por verdadero” o “asenso” (*Fürwahrhalten*) cuando explica los compromisos que podemos adoptar frente a una afirmación. Por ejemplo, no es lo mismo decir: “estoy completamente convencida de que hay vida en otros planetas”, que simplemente sostener: “creo que la vida en otros planetas es posible”. La diferencia no está en el contenido de la afirmación, sino en el grado de seguridad con la que estamos dispuestos a defender nuestras creencias.

En el Canon de la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que una buena estrategia para evaluar el grado de convicción que tenemos sobre nuestras creencias es apostar, pues cuando se trata de dinero, somos más cuidadosos al momento de evaluar qué tan fuerte es el compromiso que tenemos con una postura:

La apuesta es la piedra de toque habitual, [para saber] si lo que alguien afirma es mera persuasión, o [si es,] al menos, convicción subjetiva, es

<sup>37</sup> Krv, B42 / A26.

decir, creencia firme. A menudo alguien expresa sus sentencias con una porfía tan confiada y tan inflexible, que parece haber dejado de lado enteramente toda preocupación acerca del error. Una apuesta le desconcierta. A veces se revela que él posee persuasión suficiente para valorarla en un ducado, pero no en diez.<sup>38</sup>

Kant nos ofrece una importante distinción entre las actitudes de “estar persuadido de que...” y la de “sostener la creencia de que...”. Por un lado, la persuasión solo tiene su fundamento en “la particular constitución del sujeto”,<sup>39</sup> lo que significa que la percepción es la seguridad más débil que podemos adoptar frente a una afirmación. Cuando estamos persuadidos, no tenemos más elementos para defender una tesis que nuestra propias corazonadas al respecto. De ahí que cuando alguien nos lanza una apuesta, revaloremos la insuficiencia de nuestros fundamentos. Sin embargo, sostener una creencia supone un tipo de convicción en la que si bien reconozco que no tenemos todos los elementos necesarios para afirmar que sabemos, sí podemos confiar en que nuestra creencia no es simplemente una consideración infundada o apresurada.

Esta distinción es decisiva para comprender la defensa kantiana del pluralismo dentro de su filosofía teórica, pues el mismo Kant aclara que esa defensa ha de identificarse como una creencia, es decir, posee un grado de convicción más fuerte que la mera persuasión, que no resiste una apuesta. La creencia en la vida extraterrestre no puede calificarse como una mera corazonada ni tampoco va más allá de los límites de la experiencia posible, de ahí que Kant esté dispuesto a realizar una apuesta contundente al respecto:

[E]n muchos casos, podemos concebir en el pensamiento e imaginar una empresa para la cual suponemos tener fundamentos suficientes, si hubiera un medio de establecer la certeza de la cosa [...] Si fuera posible establecerlo mediante alguna experiencia, yo estaría dispuesto a apostar todo lo que poseo a que hay habitantes en alguno, al menos, de los planetas que vemos. Por eso digo que no es mera opinión, sino una firme fe (sobre cuyo acierto arriesgaría yo muchas cosas buenas de la vida), que hay también habitantes en otros mundos.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> KrV, A824 / B853.

<sup>39</sup> KrV, A820 / B848.

<sup>40</sup> KrV, A825 / B853.

No sorprende que Kant esté dispuesto a arriesgar “muchas cosas buenas de la vida” por su convicción de que hay vida extraterrestre. Sin embargo, aunque ahora tengamos un mejor contexto para comprender esta defensa explícita del pluralismo presente en la *Crítica de la razón pura*, tal vez sea importante preguntar una vez más por qué esta creencia es tan importante para Kant. No podría ser simplemente un interés con validez privada o meramente personal, pues esto implicaría solo persuasión. Kant estaría dispuesto a arriesgar gran parte de su felicidad con tal de respaldar esta tesis, pero ¿por qué?

Considero que una buena forma de responder es citar un pasaje del libro *Pale blue dot* de Carl Sagan. La obra debe su nombre a una fotografía tomada por la sonda Voyager I en 1990. En la imagen, la Tierra se ve como un lejano y pequeño punto de luz casi indistinguible. Carl Sagan desarrolla las reflexiones que le despierta ver a la Tierra desde una distancia de 6000 millones de kilómetros. Sagan comienza su respuesta con un epígrafe tomado de las *Meditaciones* de Marco Aurelio: “Porque la Tierra entera es un punto y de ella, ¿cuánto ocupa el rinconcillo que habitamos?” (IV, 3). Continuando esta idea, Sagan escribe que gracias a esta fotografía pudimos visualizar por primera vez lo que en la filosofía se había discutido siglos, a saber, el lugar de la Tierra en la vastedad del cosmos: “Nuestras pretensiones, nuestra importancia imaginaria, el engaño de creer que tenemos una posición privilegiada en el universo, [todo esto] es desafiado por este punto de luz pálida”.<sup>41</sup> Sagan se referirá a la astronomía como una experiencia que forma el carácter al mismo tiempo que nos conduce a la humildad,<sup>42</sup> y es precisamente en este último punto que Sagan y Kant coinciden. La astronomía y, en este caso, el pluralismo, fungen como un recordatorio constante de que nuestras facultades son limitadas, que los seres humanos podemos conocer el mundo solo según nuestras propias condiciones observacionales y que esto, lejos de ser algo negativo, nos reconcilia con nuestro lugar en el cosmos.

<sup>41</sup> Carl Sagan, *Pale blue dot. A vision of the human future in space* (Nueva York: Ballentine Books Edition, 1997), 13.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 13.

# LA ÉTICA DE KANT, LA ÉTICA KANTIANA Y LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

---

*Vicente de Haro Romo\**

RESUMEN: Entre los elementos básicos de la ética de Immanuel Kant destacan el imperativo categórico como fundamento de determinación de la ética, su apelación a la facultad de juzgar y la posibilidad de considerar a la ética kantiana del deber también como un modelo de formación del carácter, y por tanto, como una ética de la virtud. El planteamiento de Kant es fecundo incluso en propuestas éticas que difieren de él, específicamente en lo que podría llamarse su “ética material”. Finalmente, se muestra cómo la discusión ética contemporánea no puede prescindir de las luces que ofrece el filósofo de Königsberg.



## KANT’S ETHICS, KANTIAN ETHICS AND CONTEMPORARY ETHICS

ABSTRACT: Among the basic elements of Immanuel Kant’s ethics, stand out the categorical imperative as the main reason of ethical determination, its appeal to the capacity to judge, and the possibility of considering Kantian ethics of duty also as a model for the formation of character and therefore also as virtue ethics. Kant’s approach is productive even in ethical proposals that differ from him in what could be called his “material ethics”. Finally, it is shown how contemporary ethical discussion cannot do without the insights offered by the philosopher of Königsberg.

PALABRAS CLAVE: deber, imperativo categórico, juicio moral, virtud.

KEY WORDS: : categorical imperative, duty, moral judgement, virtue

RECEPCIÓN: 5 de marzo de 2024.

APROBACIÓN: 15 de marzo de 2024.

DOI: 10.5347/01856383.0149.000312963

\*Universidad Panamericana, campus Mixcoac. Instituto de Humanidades.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# LA ÉTICA DE KANT, LA ÉTICA KANTIANA Y LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

## Introducción

Nadie puede ni podrá poner en duda razonablemente que Kant es un filósofo de primera línea: todas las disciplinas filosóficas se vieron transformadas y enriquecidas por sus propuestas y por los espacios de comprensión que abrió. Y sin embargo, también es constatable que pocos filósofos han sido tan maltratados y caricaturizados como Kant en las exposiciones populares de su pensamiento e incluso en presentaciones académicas de las que uno esperaría por principio un rigor mucho mayor. Ello ha generado tal ruido que en ciertos contextos el perfil de Kant se ha desdibujado gravemente: se le ataca por los motivos equivocados y a veces también se invoca su autoridad para defender causas que son del todo incompatibles con la orientación general de su pensamiento. Me parece que un ejemplo claro de este último caso es el uso que se da en muchas discusiones actuales (por ejemplo, en la bioética) al concepto de “autonomía”, apelando a su centralidad en la filosofía de Kant pero sin comprenderlo: en la ética de Kant, la autonomía es la capacidad de reconstruir, en primera persona y de modo indelegable, la deliberación racional que legitima un modo de actuar y por tanto permite identificar el querer personal con una norma universal racionalmente justificada, y no un espacio dogmático de incues-

tionabilidad para alguna mera decisión arbitraria en plan toscamente voluntarista.<sup>1</sup>

No profundizaré en este texto en los motivos de semejantes confusiones (que, me parece, en algunos casos proceden de errores interpretativos, y en otros, de sesgos ideológicos, de malentendidos históricos o de cierta visión maniquea de la filosofía misma), pero sí quiero subrayar que en el tema moral, en la ética, dichas confusiones resultan particularmente indignantes. Ha campeado de manera inverosímil una visión de la ética de Kant según la cual nuestro autor habría hecho una propuesta “meramente” formal, que en su aspiración normativa y universal no consideraría las particularidades y los sentimientos humanos, que querría imponer mecánicamente un conglomerado de deberes cuyo cumplimiento nos igualaría a todos, que despreciaría el objetivo de la felicidad o a la plenitud personal o que exigiría tal grado de autocontrol y represión que resultaría impracticable. Incluso alguno ha considerado a Kant culpable de la deriva relativista del pensamiento moral contemporáneo.

La ética de Kant no lo resuelve todo ni es perfecta, pero no es culpable de ninguno de esos cargos. En este texto no puedo abordarlos todos a profundidad, pero sí al menos aclarar algunos de los elementos básicos en juego. Comencemos por el principio.

98

## El imperativo categórico y su aplicación

Tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) como en la *Crítica de la razón práctica* (1788), Kant no se propone más que aislar e identificar el principio racional que distingue el bien del mal: el “fundamento de determinación” (*Bestimmungsgrund*) y principio supremo de la moral.<sup>2</sup> Insisto: en estas obras, que el mismo Kant considera propedéuticas,<sup>3</sup> el propósito es solo identificar el principio, pues su aplicación se deja para otros trabajos en que se exponga propiamente el

<sup>1</sup> Para profundizar en la idea kantiana de autonomía, véase: Andrews Reath, *Agency and autonomy in Kant's moral theory* (Nueva York: Oxford University Press, 2006).

<sup>2</sup> GMS, AA 04: 392.

<sup>3</sup> Véase: “La división de las partes de la filosofía”, en GMS, AA 04: 387.

despliegue de todo el sistema moral. Dicho principio debe ser *a priori*, es decir, su validez no debe depender de la experiencia, aunque evidentemente, después habrá de aplicársele. Y ese principio *a priori* permitirá identificar qué voluntad es una buena voluntad (buena voluntad que, ya en nuestro conocimiento ordinario, prefilosófico, de la moral, se nos presenta como lo único siempre bueno, bueno sin restricción),<sup>4</sup> y así, cuál es, en cada caso, nuestro deber, qué es lo bueno que debe realizarse aunque cueste trabajo, aunque no nos sintamos inclinados a ello. La noción de “deber” (*Pflicht*) no desplaza la noción clásica de “bien” como centro de la reflexión moral, sino que es precisamente ese bien tal como se presenta a un ser como nosotros, que no siempre está inclinado a él, que no en todos los casos encuentra fácil su realización.<sup>5</sup>

Ese principio, dice Kant, es el imperativo categórico. Se trata de un mandato de la razón para realizar una acción de manera incondicionada. Kant propone tres fórmulas de este principio único, fórmulas que, por tanto, deben arrojar siempre el mismo resultado. Si no fuera así, al menos una de ellas, y quizá alguna más, quizá todas, estarían siendo mal interpretadas.

La primera es la fórmula de la universalidad: obrar “solo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”.<sup>6</sup> La máxima es el principio subjetivo del querer, esto es, la proposición que expresa qué se quiere hacer y por qué.<sup>7</sup> Y lo que la fórmula propone es pasar esa máxima por una prueba estrictamente racional: imaginar qué pasaría si en lugar de ser un principio subjetivo (“yo quiero hacer X para Y”, por ejemplo: yo quiero mentir para obtener una ventaja), fuese una ley, y por tanto, universal, para todos. ¿Qué pasaría si todos mintiesen para obtener alguna ventaja? Nos topáramos con una contradicción práctica, pues mentir ya no serviría para obtener ventaja alguna; nadie confiaría en nadie. La imposibilidad

<sup>4</sup> Véase: GMS, AA 04: 393.

<sup>5</sup> GMS, AA 04: 397.

<sup>6</sup> GMS, AA 04: 421. Cito la traducción de José Mardomingo (Barcelona: Ariel, 1996), aunque en algún caso la modifiqué ligeramente.

<sup>7</sup> Para una comprensión de las máximas en Kant, véase: Maria Schwartz, *Der Begriff der Maxime bei Kant: Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie* (Berlín: Lit-Verlag, 2006).

de universalizar esta máxima sin una contradicción performativa muestra que es inadmisibile moralmente. Cuando hacemos el mal, aspiramos a ser una excepción; la universalización nos obliga a alejarnos de tal sesgo. Obsérvese que la fórmula implica cómo debemos querer (en ese sentido, es formal) y no qué debemos querer, pero la forma, como enseñaba el viejo Aristóteles y Kant sin duda retoma a su manera, determina a la materia, en este caso incorporada por la vía de la máxima. El principio de la moral es formal, pero la moral kantiana no es “formalista”.<sup>8</sup>

La segunda fórmula es más popular y el propio Kant advierte que es más fácil de entender. Es la fórmula de la humanidad: “Obra de tal modo que consideres a la humanidad, en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio”.<sup>9</sup> Es clave no omitir el “meramente”, pues en nuestras relaciones sociales los humanos nos tratamos cotidianamente en cierta medida como medios: mis alumnos me tratan como medio para acreditar la materia (y ojalá, para aprender), y yo a ellos como medio para cobrar mi salario. Lo que estaría mal (es, incluso, el mal mismo) sería valorarnos solamente como medios, esto es, instrumentalizarnos del todo, cosificarnos, ponderarnos a nosotros mismos o al otro solo en función de qué necesidad satisfacemos o qué placer suministramos y desecharnos o desechar al prójimo cuando ello deja de ser así. ¿Por qué se concede a los seres humanos este carácter de fines en sí mismos, es decir, un valor intrínseco y absoluto? Porque somos nosotros los que reflexionamos sobre el valor. Así, tenemos dignidad (*Würde*) y no simplemente un precio (*Preis*).<sup>10</sup> Y ello nos lleva inmediatamente a la tercera fórmula del imperativo categórico: la de la autonomía, que como expliqué arriba es precisamente la capacidad de autolegislación que permite identificarnos con la ley moral, en tanto que proviene de la razón y el ser humano es un ser de razón (*Vernunftwesen*) y no solo un ser dotado de razón (*vernünftiges Wesen*),<sup>11</sup> como quien estuviera dotado de alguna otra estrategia evolutiva. Así, somos capaces de establecernos como meta y

<sup>8</sup> He argumentado algo más este punto en Vicente de Haro, *Duty, virtue and practical reason in Kant's Metaphysics of morals* (Hildesheim: Olms, 2015).

<sup>9</sup> GMS, AA 04: 429.

<sup>10</sup> Véase: GMS, AA 04: 434.

<sup>11</sup> Esta distinción está en la “Doctrina de la virtud” de la *Metafísica de las costumbres*: MS, AA 06: 418.

de realizar asintóticamente el reino de los fines (*Reich der Zwecke*), es decir, la relación intersubjetiva perfecta en la que somos legisladores (la ley moral es nuestra, en tanto racional) y ciudadanos (obedientes de esa ley) a la vez.<sup>12</sup>

Aunque en las obras propedéuticas Kant pone ejemplos de la aplicación de las fórmulas del imperativo, el sistema de los deberes que surge de este principio se presenta propiamente hasta la *Metafísica de las costumbres* (1797). Es ahí donde Kant habla de otros elementos que acompañan al imperativo categórico y hacen posible su uso, como el foro de la conciencia moral, nuestra capacidad para sentir amor al prójimo y para sentir respeto en general (por la ley) y sentimiento moral en particular (con los actos buenos o malos),<sup>13</sup> y lo aplica para generar deberes concretos, como los de veracidad, humildad, beneficencia, simpatía, amistad... El supuesto “formalismo” queda atrás y Kant ofrece lo que podría llamarse su “ética material”, cuando ya no solamente está buscando —como en las obras previas— un fundamento de determinación de lo bueno para cualquier ser racional, sino su aplicación en un ser como el humano, vulnerable, afectivo, mortal, social, conflictivo, etcétera.

Cabe subrayar que estos deberes concretos son llamados “deberes de virtud”, porque Kant explica (en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, llamada precisamente “Doctrina de la virtud”, *Tugendlehre*) cómo el cumplimiento del deber va generando una especie de “jurisprudencia”, esto es, se va introyectando en el carácter del agente para concederle una “fortaleza moral”, que es precisamente en lo que consiste la virtud.<sup>14</sup> Las presentaciones demasiado centradas en las “etiquetas” (ética del deber *versus* ética de la virtud, por ejemplo) quedan de nuevo rebasadas por el gran pensador que fue Kant, así como aquellas que le reclaman no atender al sentimiento (en el sistema hay

<sup>12</sup>Véase: GMS, AA 04: 433

<sup>13</sup>La diferencia entre respeto y sentimiento moral en la *Metafísica de las costumbres* y concretamente en el pasaje aludido (el pasaje de los “Preconceptos estéticos de la receptividad del deber”) se explica brillantemente en el libro más reciente de Alejandro G. Vigo, *Kant y la conciencia moral. Un comentario de los textos principales*. (Ciudad México, NUN, 2023).

<sup>14</sup>Véase: MS, AA 06: 405.

todo un apartado para los “deberes de amor”, por ejemplo) o menospreciar el objetivo humano de alcanzar la felicidad (hay dos fines que es un deber tener: la propia perfección moral y la felicidad de los demás, y dentro de la perfección moral como marco de los deberes para con uno mismo, la búsqueda de la propia felicidad queda incorporada como deber indirecto, en tanto que ser infeliz genera graves tentaciones morales).<sup>15</sup>

Ante todo, la *Metafísica de las costumbres* y el panorama ya completo de la propuesta ética de Kant desmienten la idea de que el pensador prusiano propone una lista de deberes que debemos cumplir sin importar qué y al margen de la deliberación. Por el contrario, el sistema de los deberes es una especie de mapa —así como la prueba del imperativo categórico es una especie de brújula moral— y cuál es el deber por observar en cada circunstancia concreta de acción surge de la deliberación moral, no sin ella o por encima de ella. Por eso Kant asegura que no hay conflicto entre deberes: puede haber diversas y contrapuestas ponderaciones de la obligación (*rationes obligandi*), pero el deber es en cada caso uno solo.<sup>16</sup> Y también por eso esta obra tardía incluye un apartado de casuística en cada uno de los deberes expuestos: porque, por ejemplo, mentir está siempre mal, pero no todo falsiloquio materialmente considerado es una mentira (por ejemplo, responder “bien” cuando un colega pregunta “¿cómo estás?” no es moralmente reprochable, aun cuando uno no esté del todo contento) ni todo “darse muerte” es un suicidio (no consideramos así al autosacrificio) y aunque la beneficencia es un deber no puede exigirse en todas las instancias, etcétera. Al final, la ética del deber interpela a la facultad de juzgar (*Urteilkraft*), aquello a lo que Aristóteles llamaba *prudencia*, esto es, a una capacidad no reducible a reglas ni a algoritmos que permite aplicar la norma universal a cada caso particular o tipificar el caso concreto en un ir y venir que no es mecánico, sino plenamente reflexivo.

<sup>15</sup> *Ibid.*, AA 06: 385 y 388. Sobre el tema de la felicidad en la ética kantiana, véase: Beatrix Himmelmann, *Kants Begriff des Glucks* (Berlín: Walter de Gruyter, 2003).

<sup>16</sup> Véase: MS, AA 06: 224. Por qué en la ética de Kant propiamente no hay conflicto de deberes se explica en el artículo de José María Torralba: “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”, *Tópicos* 41 (2011): 17-61.

## La ética de Kant y la ética kantiana

Precisamente porque la ética kantiana no se reduce a su principio formal —no todo es el imperativo categórico— y porque su aplicación depende de la comprensión de ciertos rasgos esenciales del ser humano, no puede estar del todo desvinculada de elementos descriptivos, *a posteriori*, que son revisables, discutibles y en algunos casos claramente criticables. Así, se han de señalar y criticar algunos elementos etnocéntricos, sexistas o chauvinistas en la visión kantiana de ciertos temas antropológicos y sociales, por ejemplo, y se hace con frecuencia. Los grandes filósofos son, como todos, hijos de su tiempo, y ello ha de considerarse siempre, con plena conciencia histórica pero a la vez sin justificaciones inauditas. Tampoco sobra cuestionar nuestros propios prejuicios epocales a la luz de los planteamientos pretéritos; hoy nos hace bastante falta.

Lo cierto es que hoy también hay autores que han aprovechado el principio moral kantiano (el imperativo categórico) para argumentar posturas morales concretas que Kant no había considerado o en dirección contraria a lo que él argumentó. Por ello, en la investigación kantiana, sobre todo en lengua inglesa, ahora suele distinguirse entre la ética de Kant y la “ética kantiana”. Aunque no apruebo el modo en que algunos representantes de la segunda interpretan —en mi opinión, desvirtúan— el imperativo categórico, me parece que la discusión misma muestra la fecundidad del pensamiento de Kant incluso en las coordenadas intelectuales más disímbolas. Pondré un ejemplo: Christine Korsgaard, una filósofa actual de pensamiento agudo y muy influyente, ha utilizado el imperativo kantiano para argumentar a favor de deberes morales directos con los animales.<sup>17</sup> Korsgaard —quien, por otra parte y en otros temas, ha hecho interesantes aportes a la discusión y actualización de la ética kantiana— intenta defender que el animal no humano “importa por sí mismo” por tener cierta autopercepción. Como puede deducirse de lo explicado arriba —particularmente al aludir a la segunda fórmula del imperativo categórico—, la ética de Kant es necesariamente antro-

<sup>17</sup>Véase: Christine Korsgaard, “Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals”, The Tanner lectures on human values, Universidad de Michigan, 6 de febrero de 2004, 79-109, en [tannerlectures.utah.edu](http://tannerlectures.utah.edu).

pocéntrica; sin embargo, en mi opinión, no obsta para articular una ética ecológica a partir de lo dicho por el propio Kant y sin tener que apostar por la transformación korsgaardiana del planteamiento: Kant aclara en la “Doctrina de la virtud” la anfibología de los conceptos morales de reflexión, esto es, la confusión por la que podríamos pensar tener un deber con (*gegen*) los animales y con la naturaleza inanimada cuando solamente tenemos deberes respecto a (*in Ansehung*) ellos.<sup>18</sup> Para Kant, es el deber del ser humano consigo mismo el que le exige un trato considerado y hasta compasivo con otros seres sintientes y evitar la destrucción innecesaria del entorno natural. La aclaración de la anfibología, más que limitante, es posibilitante: tener deberes respecto a los animales basta para una ética ecológica que puede llegar a ser bastante amplia y exigente y que evita las perplejidades teóricas a las que lleva tratar de atribuir dignidad o derechos a los animales en sí mismos, que sin embargo son incapaces de asumir deberes, que varían mucho en cuanto a sus capacidades y analogías con la vida humana y que parecen en sí mismos direccionados a los fines de su especie por encima de cualesquiera otras finalidades.<sup>19</sup> Pero no es el tema que me ocupa ahora, sino subrayar que estas diferencias entre las conclusiones morales concretas a las que llega Kant y otras divergentes a las que pueden llegar algunos de sus herederos (en múltiples temas: bioéticos, sociales, políticos, jurídicos, etcétera), a la luz de los propios principios del filósofo de Königsberg, muestra la fecundidad de las ideas kantianas y su capacidad para dialogar con el mundo contemporáneo. Quisiera ahora mencionar algunos interlocutores importantes.

104

## Ética de Kant y ética contemporánea

La ética de Kant fue cuestionada por los filósofos inmediatamente posteriores. Ya Fichte (a quien Kant apoyó en los inicios de su carrera intelectual, aunque luego se distanció) intenta corregirla (de hecho, Fichte

<sup>18</sup> Véase: MS, AA 06: 442. He explicado este tema en Vicente de Haro Romo, “La aclaración kantiana de la anfibología de los conceptos morales”, *Open Insight* 10, núm. 19 (2019): 41-59.

<sup>19</sup> A esto mismo apunta Kant en una de sus notas consignadas y catalogadas bajo el título de “Reflexiones”. Véase: Refl 7305, AA 19: 307.

fue uno de los primeros que la calificó de un planteamiento “formalista”, aunque por motivos distintos a los que comparecen en algunos manuales e historias de la filosofía),<sup>20</sup> a pesar de que su propia doctrina moral depende de la kantiana y de hecho propone versiones modificadas del imperativo categórico. Lo mismo ocurre con autores como Schelling y Hegel: critican a Kant pero replantean sus conceptos, le conceden a la ética de Kant una representatividad especial entre los planteamientos filosóficos de todos los tiempos y solo desarrollan sus propias posiciones morales en una dialéctica de continuidad y ruptura. Esto, pasando por la valoración que hicieron los neokantianos del pensamiento moral, se proyecta hasta Nietzsche, de quien algún comentarista ha dicho que toda su crítica a la moral, su genealogía, su transvaloración de los valores tradicionales, presentan una obsesiva pugna con Kant y su ética del imperativo categórico.<sup>21</sup> Nietzsche, en su embate contra los valores tradicionales, no parece dejar ni un momento de verlos representados por la fundamentación racional del “chino de Königsberg”, como él llama paródicamente a Kant por sus rasgos en algún retrato conocido.

La discusión moral posterior ha mantenido y prolongado esta “pelea de enamorados” con la ética de Kant. Basta mencionar cómo el utilitarismo, que renuncia a las pretensiones de fundamentación última en el análisis de la idea de bien, busca sin embargo acercar el imperativo categórico kantiano a su método de cálculo y maximización del bienestar; los utilitaristas tratan de anexar a Kant, aunque Kant no fue en absoluto utilitarista.<sup>22</sup> La ética personalista, tan crítica respecto de Kant en algunos puntos, recoge sin embargo la segunda fórmula del imperativo categórico, que alguno ha llamado precisamente “fórmula personalista”, y así hace también la ética de los valores, que tan injustamente achacó a Kant un mero “formalismo” y termina por coincidir en algunos puntos

<sup>20</sup>Trato esta historia y las analogías entre ambos proyectos morales en Vicente de Haro, “Una discusión sobre la posición sistemática de la *Metaphysik der Sitten* de Kant y la *Sittenlehre* de Fichte”, *Tópicos* 54 (2018): 147-169.

<sup>21</sup>Véase: Olivier Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant*, trad. de Julio Quesada y José Labiaga (Ciudad de México: Siglo XXI, 2011).

<sup>22</sup>Sobre esto, véase: Jens Timmermann, “Why Kant could not have been a utilitarian”, *Utilitas* 17 (2005): 243-264.

cruciales con él.<sup>23</sup> También dialogaron intensamente con la moral de Kant los pensadores de la Escuela de Fráncfort y opusieron sus ideas fundamentales a la razón instrumental y al fascismo,<sup>24</sup> como los más recientes en su planteamiento de la nueva teoría del reconocimiento.<sup>25</sup> Ni qué decir de la influyente filosofía política de John Rawls, que con su *Teoría de la justicia* (1971) reanimó un planteamiento normativo, constructivista, de clara impronta kantiana. Los nuevos teóricos de la virtud (Alasdair MacIntyre, Elizabeth Anscombe, entre otros)<sup>26</sup> se ocuparon también de Kant, retomando las críticas de Hegel y añadiendo algunas otras, aunque sin hacerle justicia en todos los casos; por ejemplo, sin considerar el elemento reflexivo ni la visión integral de la filosofía práctica kantiana. Cabe señalar también la ética del discurso del primer Habermas y de Apel, ética que retoma a Kant en cuanto considera condiciones trascendentales del diálogo racional.<sup>27</sup>

Incluso los pensadores más posmodernos (pienso en Foucault y Deleuze, entre otros), aunque rechacen el racionalismo moral kantiano y lo inscriban en la tradición con la que pretenden romper, dependen de él en cuanto a cierto uso crítico emancipatorio de la razón. En fin, que como escribió alguna vez Alejandro Llano, no todos somos kantianos, pero todos —nos guste o no— somos poskantianos.<sup>28</sup> El diálogo, la confrontación y la deuda con el legado moral de Kant son inescapables.

<sup>23</sup> Véase: Urbano Ferrer, “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista”, en *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, ed. por Juan Manuel Burgos (Madrid: Palabra, 2007), 57-69.

<sup>24</sup> Véase: Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de Juan José Sánchez (Madrid: Trotta, 1994), 134.

<sup>25</sup> Véase: Axel Honneth, “Entre Aristóteles y Kant: esbozo de una moral del reconocimiento”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 1 (1998): 17-37.

<sup>26</sup> Véase: John Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. por María Dolores González (Ciudad de México: FCE, 2021).

<sup>27</sup> Véase: Alasdair MacIntyre, *A short history of ethics* (Londres: Routledge, 1966) y Elizabeth Anscombe, “Modern moral philosophy”, en *Virtue Ethics*, ed. por Roger Crisp y Michael Slote (Oxford: Oxford University Press, 1997).

<sup>28</sup> Me permito citar en extenso el fragmento donde aparece esta afirmación, porque adelanta ya de modo particularmente elocuente lo que quiero concluir en esta breve presentación: “Leer a Kant es profundizar en los fundamentos próximos de nuestra propia situación espiritual que —sin esta previa consideración— puede tornarse ininteligible. Hacer hoy filosofía —en la medida en que sigue siendo sociológicamente posible— implica tomar postura frente a Kant; porque el regiomontano es, para el pensamiento contemporáneo, el filósofo clásico. Aunque no seamos todos kantianos, todos somos poskantianos.” Alejandro Llano, *Fenómeno y transcendencia en Kant* (Pamplona: EUNSA, 1973), 20.

## Conclusión

Pensar la ética es reflexionar sobre el bien y el mal, sobre qué hace valiosa la vida humana, sobre qué hace preferible un rumbo de acción, qué fundamenta el elogio o el reproche, qué obligaciones tenemos los unos con los otros, con la naturaleza o con las próximas generaciones. Es no dejar que sean la moda, los medios, la ideología, la tecnocracia o las redes quienes dicten nuestra posición sobre esos asuntos. Para hacerlo bien, el diálogo con las grandes mentes del pasado es imprescindible. Kant es sin duda un interlocutor esencial. A la luz de sus obras, hoy se puede replantear con mayor profundidad y rigor el verdadero sentido de la autonomía; se puede ensayar la necesaria reconciliación entre ciertos principios universales y la diversidad cultural, se puede indagar de modo más fecundo sobre lo que supone la dignidad humana en el debate sobre distintas fuentes y tipos de normatividad.

El trabajo moral de Kant permite pensar también sobre cómo la creatividad moral y la identidad personal no excluyen la validez y la necesidad de las reglas, sino que, por el contrario, las suponen.<sup>29</sup> La ética kantiana tiene mucho qué decir también sobre cómo lidiar con exigencias de imparcialidad y las obligaciones particulares que surgen en relaciones especialmente significativas (de grupo, familia, amistad, etcétera). Su relevancia es incuestionable en las esferas de discurso de la bioética y la filosofía jurídica, social y política, como lo es también en la discusión sobre la ética de la inteligencia artificial, por ejemplo.

Por su enfoque fundamental, orientado a los principios, y por su modo sistemático y arquitectónico de proceder (él titula, por ejemplo, “principios metafísicos” a sus análisis de la virtud y el derecho), Kant no se ocupa de las discusiones específicas relativas a lo que hoy se llama “ética profesional”. Pero cualquiera que se haya acercado a estas discusiones sobre los deberes de oficio o de carrera habrá notado su importante influencia también en esos terrenos más concretos de aplicación. Y lo mismo ha de decirse respecto de la teoría del juicio moral: Kant no la desarrolla de modo completo en ninguna de sus obras, pero pone las

<sup>29</sup> He trabajado esta idea en Vicente de Haro, “Kant y la creatividad moral”, en *Metafísica de la vida: Homenaje a Alejandro Vigo*, ed. por Roberto Casales y Uriel Ulises Bernal (Ciudad de México: Aula de Humanidades, 2023).

bases para una reconstrucción posible (la han intentado, de manera sumamente interesante, la profesora Barbara Herman<sup>30</sup> y otros) que combinaría la firmeza de los principios racionales, la sensibilidad al caso concreto y su contexto, la consideración de la afectividad humana y sus vectores motivacionales y las complejidades de la interacción social.<sup>31</sup>

La ética de Kant no deja de interpelarnos, porque Kant es un verdadero clásico del pensamiento moral, entendiendo por “clásico” no una designación temporal, sino un concepto normativo que —como escribe Gadamer— “no designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico: la realización de una conservación (*Bewahrung*), que en una confirmación (*Bewährung*) constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad (*Wahres*)”.<sup>32</sup>

Así, es cierto que la ética kantiana no es ahistórica y deben criticársele sus elementos anacrónicos o chauvinistas, pero también es verdad que un clásico como Kant “se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico (*geschichtliche Herrschaft*), el poder vinculante (*verpflichtende Macht*) de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene por medio de esta”.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Se puede ver el interesante y lúcido trabajo de la profesora Herman en obras como *Morality as rationality: A study of Kant's ethics* (Londres: Routledge, 1990), *Moral literacy* (Nueva York: Harvard University Press, 2007) y particularmente en *The practice of moral judgement* (Massachusetts: Harvard University Press, 1993). Esta autora tiene incluso exploraciones en otros temas, de innegable actualidad, en los que la ética kantiana da mucho qué pensar, incluso aunque ahí el factor epocal pueda parecer más limitante: Barbara Herman, “Could it be worth thinking about Kant on sex and marriage?”, en *A mind of one's own*, ed. por Louise M. Antony y Charlotte Witt (Boulder: Westview Press, 1993), 47-67.

<sup>31</sup> Este es un punto más antropológico que ético, pero de innegable relevancia práctica, en el que Kant tiene más qué decir de lo que se le reconoce en algunos contextos. Con gran agudeza psicológica, Kant propone, en el texto titulado *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, que el ser humano padece una “insociable sociabilidad” (*ungesellige Geselligkeit*), esto es, una condición en la que, por naturaleza, tiende a entrar en comunidad con otros seres humanos, pero por la misma naturaleza, tiende también inmediatamente a compararse y rivalizar con ellos. Esto, que desde el punto de vista histórico desemboca en un paradójico motivo civilizador, pues la competencia dinamiza las capacidades humanas, desde el punto de vista ético requiere soluciones intersubjetivas específicas, como el deber de amistad que se explica hacia el final de la *Metafísica de las costumbres* y la comunidad ética que se tematiza en la *Religión en los límites de la mera razón*. IAG, AA 08: 20.

<sup>32</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1991), 356.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 356.

# ¿ES KANT UN CONTRACTUALISTA? LAS FUNCIONES DEL “CONTRATO ORIGINARIO” EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO KANTIANA\*

*Marilú G. Martínez-Fisher\*\**

RESUMEN: Aunque las tesis de los contractualistas modernos son variadas y con diversos matices, comparten un nexo conceptual: sostienen que los vínculos normativos tienen un origen convencional (contractual) en el que se sitúa la soberanía del individuo como punto de partida. En el artículo se analiza si Kant es un contractualista al modo de sus contemporáneos. Se revisan las caracterizaciones de las nociones de “contrato” y “contrato originario”, se analiza la posición de Kant respecto al deber de salir del estado de naturaleza y se exponen las principales funciones del contrato originario.



IS KANT A CONTRACTUALIST? THE FUNCTIONS  
OF THE “ORIGINAL CONTRACT” IN KANT’S PHILOSOPHY OF LAW

ABSTRACT: Although the theses of modern contractualists are varied and have different nuances, they share a conceptual link: they maintain that normative bonds have a conventional (contractual) origin in which the sovereignty of the individual is situated as the starting point. This article analyzes whether Kant is a contractualist in the manner of his contemporaries. The characterizations of the notions of “contract” and “original contract” are reviewed, Kant’s position on the duty to leave the state of nature is analyzed, and the main functions of the original contract are discussed.

\* Este trabajo tiene como antecedente mi tesis doctoral, “Límites y alcances de la filosofía del derecho de Kant”, UAM Iztapalapa, 2023.

\*\* Universidad Panamericana, campus Guadalajara. Instituto de Humanidades.

PALABRAS CLAVE: estado civil, estado de naturaleza, Hobbes, Locke, *principium exeundum*, Rousseau.

KEY WORDS: : civil state, Hobbes, Locke, *principium exeundum*, Rousseau, state of nature.

RECEPCIÓN: 1 de enero de 2024.

APROBACIÓN: 15 de enero de 2024.

DOI: 10.5347/01856383.0149.000312964

# ¿ES KANT UN CONTRACTUALISTA? LAS FUNCIONES DEL “CONTRATO ORIGINARIO” EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO KANTIANA

*La piedra de toque de todo lo que se puede  
decidir sobre un pueblo como ley radica  
en la cuestión: si un pueblo bien  
podría imponerse tal ley a sí mismo.<sup>1</sup>*

## Introducción

La tradición contractual remonta sus orígenes a los sofistas de la Grecia clásica. En la modernidad se suele considerar a Hobbes, Locke y Rousseau como los fundadores del contractualismo clásico. Los pensadores que se adscriben en esta escuela son varios y presentan sus teorías con distintos matices, pero comparten un nexo conceptual: sostienen que los vínculos normativos tienen un origen convencional (contractual) en el que se sitúa la soberanía del individuo como punto de partida. En este sentido, el motivo contractual funciona como un mecanismo que fundamenta el origen y necesidad de la sociedad y del Estado.

<sup>1</sup> WA, AA 08: 39.

La noción de estado de naturaleza del contractualismo clásico<sup>2</sup> puede describirse en lo general de la siguiente manera. Desde la concepción de Hobbes se trata de una condición de guerra de todos contra todos, en la que no hay seguridad. Todo otro tiempo es, para Hobbes, paz.<sup>3</sup> De esta guerra de hombre contra hombre nada es injusto en el estado de naturaleza, pues donde no hay ley, no hay injusticia.<sup>4</sup> En el estado de naturaleza todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de hacer daño.<sup>5</sup> Se trata de individuos maximizadores de interés y, por ende, el mandato del *exeundum* es prudencial, esto es, por conveniencia.

En el caso de Locke,<sup>6</sup> el estado de naturaleza no es un estado de anarquía o de interminable guerra, sino de libertad e igualdad en el que las relaciones entre los hombres se desenvuelven de acuerdo con las prescripciones de la ley natural, en virtud de la cual a ninguno le es permitido dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones, ni tampoco dañarse a sí mismo.<sup>7</sup> En todo caso, encontramos un estado de peligro virtual al no establecerse una autoridad que castigue los abusos en contra de la ley natural y asegure la propiedad. En este sentido, Locke comparte con Hobbes la idea de que la razón del contrato es el interés de los individuos.

Rousseau acepta la tesis de que en el estado natural no hay guerra. Para el filósofo ginebrino, a diferencia de la antropología hobbesiana,<sup>8</sup>

112

<sup>2</sup>Para una sucinta reconstrucción del modo en que Kant recibe e incorpora el motivo contractualista, en contraste con las posiciones de Hobbes, Locke y Rousseau, véase Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2007).

<sup>3</sup>Thomas Hobbes, *Leviatán*, trad. por Antonio Escototado (Madrid: Editora Nacional, 1980), 224-225.

<sup>4</sup>*Ibid.*, 226.

<sup>5</sup>Thomas Hobbes, *De cive*, trad. por Carlos Mellizo (Madrid: Alianza, 2000), 58.

<sup>6</sup>“Para entender el orden político correctamente y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es este un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso, ni depender de la voluntad de ningún otro hombre.” John Locke, *Segundo tratado del gobierno civil*, trad. por Carlos Mellizo (Madrid: Tecnos, 2006), 10.

<sup>7</sup>“El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que, siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar al otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones.” *Ibid.*, 12.

<sup>8</sup>“No saquemos la conclusión, como Hobbes, de que no teniendo ninguna idea de la bondad, el hombre es naturalmente malo; vicioso, porque no conoce la virtud; que niega siempre a

el hombre natural no experimenta pasiones que desencadenan guerras. La bondad natural del estado de naturaleza es distinta a la moralidad que se requiere para la sociedad;<sup>9</sup> la bondad del hombre natural se refiere a su inocencia y, en realidad, a su incapacidad para hacer tanto el mal como el bien. En este sentido, en el estado de naturaleza no hay bondad ni maldad porque no hay relaciones entre los hombres.<sup>10</sup> No es un estado de guerra ni un estado de licencia. El modelo de contrato, a diferencia de Locke y Hobbes, no es individualista por el papel que tiene la voluntad general.<sup>11</sup> Rousseau busca en la idea del contrato social la norma de gestión legítima<sup>12</sup> y segura.<sup>13</sup>

Kant describe de distintos modos el estado de naturaleza, dependiendo de la obra y del objetivo que se plantea resolver. En ocasiones encontramos referencias explícitas a Hobbes y en otras alusiones implícitas a Rousseau. El rasgo distintivo del concepto de estado de naturaleza kantiano es la ausencia de ley.<sup>14</sup> También advierte con respecto a la

---

sus semejantes los servicios que cree no deberles; que, en virtud del Derecho que se arroga sobre las cosas que necesita, se imagina insensatamente ser el propietario único del universo entero.” Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. por Ángel Pumarega (Madrid: Calpe, 1923), 50.

<sup>9</sup> “[E]s preciso señalar que la sociedad empezada y las relaciones ya establecidas entre los hombres exigían de estos cualidades diferentes de las que poseían por su constitución primitiva; que, empezando a introducirse la moralidad en las acciones humanas y siendo cada uno, antes de las leyes, único juez y vengador de las ofensas recibidas, la bondad que convenía al puro estado de naturaleza no era la que convenía a la sociedad naciente.” Jean-Jacques Rousseau, *Discurso*, 71.

<sup>10</sup> Véase: Schwember, *El giro kantiano del contractualismo*, 39.

<sup>11</sup> Escribe Rousseau: “Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: ‘Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo’”. Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, trad. por Fernando de los Ríos (Madrid: Austral, 2007), 46.

<sup>12</sup> En términos de legitimidad, la postura de Rousseau es bastante crítica respecto a sus antecesores. Las asimetrías preexistentes en la situación inicial (estado de naturaleza) no deben incidir en el proceso de negociación ni reflejarse, tampoco, en el resultado final del acuerdo, pues se trata de diferencias precontractuales que, por definición, el razonamiento contractualista no puede justificar. Si no se prescinde de ellas, por tanto, el contrato es nulo y no constituye más que un medio soterrado de dominación. Véase: Schwember, *El giro kantiano del contractualismo*, 6.

<sup>13</sup> “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental, al cual da solución el contrato social.” Rousseau. *El contrato social*, 45.

<sup>14</sup> Adela Cortina comparte la idea de que el rasgo esencial del estado de naturaleza kantiano es la ausencia de ley. Para ella, esta ausencia de ley se refiere a la falta de reconocimiento de los

concepción de Achenwall que el estado natural no se opone al estado social, sino al estado civil (*status civilis*) de una sociedad sometida a la justicia distributiva; porque en el estado de naturaleza también puede haber sociedades legítimas, por ejemplo, la conyugal y la familiar, para las que no vale la ley *a priori*: “debes entrar en este estado”.<sup>15</sup>

Para contestar a la pregunta de si Kant es o no un contractualista al modo de sus contemporáneos y cómo configura las distintas funciones de la idea de “contrato originario”, hemos dividido nuestra exposición de la siguiente manera: primero, revisaremos cómo caracteriza la noción de “contrato”, para definir las características del “contrato originario”. Después, abordaremos la respuesta kantiana a la famosa discusión del *principium exeundum* y por qué deberíamos “salir del estado de naturaleza”. Por último, expondremos las cuatro principales funciones del “contrato originario” en el contexto de su filosofía del derecho.

## El concepto de “contrato” en la filosofía del derecho kantiana

La noción de contrato en la filosofía del derecho kantiana es utilizada varias veces y de distintos modos. De manera general, encontramos, al menos, tres niveles: 1) el que se da entre personas, 2) el que se refiere a las personas y el Estado, y 3) el que refiere a las relaciones entre los Estados (como personas morales). Los tres niveles son necesarios y conforman la doctrina kantiana del contrato.

El primer nivel del contrato se refiere al acto del arbitrio unificado de dos personas, por el que lo suyo de uno pasa al otro.<sup>16</sup> Para la celebración de un contrato son constitutivos dos “actos jurídicos de libre arbitrio”, “la promesa (*promissum*) y la aceptación (*acceptatio*)”.<sup>17</sup>

Aquí no nos ocuparemos del primer nivel de contrato; sin embargo, es importante distinguir las peculiaridades que Kant advierte del

---

derechos naturales. Se trata de una ausencia de reconocimiento y de seguridad en el ejercicio de los derechos. Adela Cortina, “El contrato social como ideal del estado de derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 59 (1988): 52.

<sup>15</sup> MS, AA 06: 306.

<sup>16</sup> MS, AA 06: 671.

<sup>17</sup> MS, AA 06: 272.

contrato originario (*ursprünglicher Contract*).<sup>18</sup> Respecto al contrato que se da entre personas surgen dos primeras distinciones, porque el contrato originario es un fin en sí mismo (*an sich selbst Zweck*)<sup>19</sup> y no requiere, como sí es en caso del primer nivel de contrato, la aceptación fáctica.

La aceptación fáctica, que es condición de posibilidad para el primer nivel de contrato, se sustituye por un principio que surge analíticamente del concepto *a priori* de derecho que es la idea de la voluntad general,<sup>20</sup> pues, para Kant, el ser humano en el estado civil no ha sacrificado su

<sup>18</sup> Es preferible utilizar la noción de “contrato originario” (*ursprünglicher Contract*) en lugar de la de “contrato social” (*Sozialkontrakt*), pues, aunque en ocasiones Kant utiliza el término como sinónimo (MS, AA 06: 340), no siempre coinciden en su significado; véase, por ejemplo: TP, AA 08: 289. En MS, Kant utiliza el concepto de “contrato originario” en dos ocasiones: MS, AA 06: 315 (*ursprünglicher Contract*) y MS, AA 06: 266 (*ursprünglichen Vertrag*). Aunque también encontramos el término “contrato social originario” (*Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages*) en el contexto del derecho entre Estados, MS, AA 06: 344. Si bien el pensamiento kantiano está fuertemente influido por Rousseau, Kant guarda cierta distancia respecto del filósofo ginebrino en lo que se refiere al uso del concepto de “contrato social”. Kant utiliza el término “contrato social” (*Sozialkontrakt*) principalmente con referencia a otros autores, como en su discusión con Beccaria sobre la ilegalidad de la pena de muerte. También en *Teoría y práctica*, en relación con una controversia, esta vez con Achenwall, sobre su confusión del principio de derecho con el de la bienaventuranza. En este sentido, podemos decir que la “idea del contrato social” es sinónimo de la “idea del contrato original”, en la medida en que Kant lo entiende “como un principio racional del juicio de toda constitución jurídica pública en absoluto” (TP, AA 08: 302). Véase: W. Bartuschat, “Sozialkontrakt”, en *Kant-Lexikon*, ed. por Marcus Willaschek *et al.* (Berlín: De Gruyter, 2015), 2141-2142.

<sup>19</sup> “[L]a unión de estas personas que es fin en sí misma (fin que cada uno debe tener), por tanto, la unión de todas las relaciones externas, en general, de los hombres —que no pueden evitar verse abocados a un influjo recíproco—, es un deber primordial e incondicionado; tal unión solo puede encontrarse en la sociedad en la medida en que esta se halle en estado civil, esto es, en la medida en que constituya una comunidad. Ahora bien: este fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los demás deberes externos, viene a ser el derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas, mediante las cuales se pueden atribuir a cada uno lo que es suyo y garantizárselo frente a una usurpación por parte de cualquier otro.” TP, AA 08: 289; *Teoría y práctica. En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*, trad. por Roberto Rodríguez Aramayo, Juan Miguel Palacios y Francisco Pérez López (Madrid: Tecnos, 2006), 25-26.

<sup>20</sup> Desde la crítica del eudemonismo en la doctrina del derecho kantiano, Tomassini advierte que el principio de la felicidad debería reemplazarse por la idea de una voluntad general legisladora como único criterio normativo-evaluativo de la legitimidad de la obligación política. La voluntad general como principio jurídico *a priori* obliga al soberano y también al pueblo a adoptar la perspectiva de la voluntad general para juzgar el poder político vigente. Véase: Fiorella Tomassini, “La crítica de Kant al eudemonismo político en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein aber taugt nicht für die Praxis*”, *Ideas y Valores* 64, núm. 158 (2015): 107-122.

libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley (*wilde, gesetzlose Freiheit*) para encontrar de nuevo su libertad en general en la dependencia legal (*gesetzlichen Abhängigkeit*), es decir, en un estado jurídico, porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora (*aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt*).<sup>21</sup> En este sentido, la argumentación de la salida del estado de naturaleza no podrá deducirse, como veremos, exclusivamente desde la consideración de motivos antropológicos o pragmáticos. Se trata de un mandato de la razón.

La tercera característica es que la noción de contrato originario apunta esencialmente al espíritu del Estado y sus leyes, es decir, a su progreso en términos de legitimidad (*Legitimität*). La idea del contrato originario es la piedra de toque (*Probierstein*) de la legitimidad de toda ley pública. En este sentido, funciona como un *principium diudicationis* en el derecho constitucional<sup>22</sup> y, por ello, es una idea práctica de la razón que obliga (moralmente) al soberano y al poder constituyente.

<sup>21</sup> MS, AA 06: 316.

<sup>22</sup> Para Kersting, la filosofía del derecho de Kant borra todas las huellas empíricas e históricas del concepto de contrato, como lo hizo con los demás teoremas del derecho natural, y de este modo transforma el acto fundador contractualista de la regla estatal en una idea práctica de la razón que, como axioma del derecho estatal y principio de justicia política, se sitúa sistemáticamente en la secuencia de principios de la razón jurídica pura. El contrato no es el “acto histórico” del Estado, sino su acto de razón. El *pactum unionis civilis* es la contrapartida constitucional del imperativo categórico. Así como este último permite juzgar la legalidad de las máximas, este, como principio de justicia pública, puede determinar la legalidad de las leyes positivas. Véase: Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie* (Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter, 1984), 221-222. Por su parte, Höffe advierte que el principio del contrato es un criterio de lo que está legalmente permitido y prohibido, no de lo que está legalmente ordenado. Véase: Otfried Höffe, “Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit: Hobbes, Kant und Rawls im Vergleich”, en *Ethik und Politik, Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie* (Fráncfort: Suhrkamp, 1979), 211. Philonenko interpreta el contrato originario como una cuarta formulación del imperativo categórico que ordena exclusivamente al soberano. Véase: Alexis Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793* (París: Bibliothèque d’histoire de la philosophie, 1968), 33, 43 y 54. En el caso de Flikschuh, la idea de una voluntad general no tiene realidad empírica; en Kant se trata de un criterio racional de la legislación justa. Para ella, Kant inserta el argumento de Hobbes sobre la autoridad política coercitiva en la construcción de la *volonté générale* de Rousseau. Véase: Katrin Flikschuh, “Elusive unity: The general will in Hobbes and Kant”, *Hobbes Studies* 25 (2012): 21-42.

Una característica más es que el contrato originario no es un hecho, sino una idea de la razón con indudable realidad práctica, a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. El legislador no está legitimado para obrar arbitrariamente, sino que ha de atender al espíritu de la legislación originaria.

¿En qué consiste el espíritu de esa legislación originaria? Repetimos, en dictar leyes como si pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo. Si el poder constituyente no puede hacerlo de una vez, tiene la obligación de ir cambiándola paulatina y continuamente hasta que concuerde, en cuanto su efecto, con la única constitución legítima que supone la República Pura:

De tal manera que las antiguas formas empíricas (estatutarias), que solo servían para conseguir la sumisión (*Unterthänigkeit*) del pueblo, se resuelvan en la originaria (racional), que solo tiene como principio la libertad, e incluso como condición de toda coacción necesaria para una constitución jurídica en el sentido propio del Estado, y que conducirá a este resultado finalmente también según la letra.<sup>23</sup>

Dicho esto, adquiere sentido la siguiente característica, a saber, que la alusión al contrato originario para la evaluación de las leyes y su respectivo mejoramiento funciona desde las coordenadas de un pensamiento político reformista, pues el desprecio del contrato por parte de la autoridad estatal no legitima la desobediencia activa o la revolución.<sup>24</sup> La teoría jurídica no admite un derecho coercitivo al que el pueblo rebelde pueda apelar en caso de que un jefe de Estado viole los principios *a priori* de la sociedad civil. Kant advierte un deber moral, mas no

<sup>23</sup> MS, AA 06: 339-340.

<sup>24</sup> La lucha por el derecho justo solo puede librarse de manera argumentativa; la mejora del derecho solo puede darse desde reformas y no desde rebeliones armadas. El campo de lo jurídico se encuentra bajo la *lex continui*. La preservación de la continuidad constituye el requisito previo de la mejora jurídica, cuyo punto de fuga utópico se encuentra en la república noumenon que, sin embargo, como una sociedad históricamente en progreso, tiene que combinar el ideal irénico de Hobbes con el ideal rousseauiano y transformar el régimen leviatánico en un sistema jurídico de libertad bien ordenado bajo la ley de la razón. Véase: Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, XII-XIII.

coercitivo. En este sentido, comparte la tesis de Hobbes de que no puede haber tal derecho coercitivo del pueblo hacia el soberano. La propuesta del filósofo de Königsberg supone una nueva forma de concebir el contrato originario a la luz de categorías propias del idealismo trascendental, como la referencia a los dos puntos de vista en el análisis: el carácter empírico y el carácter inteligible, lo fenoménico y lo nouménico, pero ahora en el contexto de la explicación de la letra y el espíritu de las leyes que asume un dinamismo que tiene como ideal regulativo el progreso.

Kant no es un contractualista al modo de sus antecesores; si bien incluye las categorías del contractualismo clásico en su filosofía del derecho, no se adscribe a este. Esto tampoco debe llevarnos a suponer que piense que el contractualismo de la tradición del derecho natural se reduzca a una cita sistemáticamente irrelevante.<sup>25</sup>

El filósofo de Königsberg incluye la referencia a la idea de contrato originario y la explica desde su propio sistema, y en este sentido, las funciones del contrato se reinterpretan con las categorías del pensamiento kantiano. El punto de partida es que para él la sociedad civil es un *fin en sí mismo* y no un medio; aunque pueda y deba incluir beneficios, su fundamento último no radica en estos. Es un deber categórico salir del estado de naturaleza (*exeundum*). En este sentido, entrar en una constitución civil y, por lo tanto, en un estado jurídico, es un deber incondicional. Desde este punto de partida se puede plantear el modo en que

<sup>25</sup> Kersting expone, al menos, tres razones por las que parecería que la noción de contrato no sería una idea importante: 1) El poco espacio que se da en Rechtslehre a la exposición del contrato originario, 2) si este ya es prescindible en la teoría de la legitimación debido a la sustitución del concepto contractualista de legitimación por la justificación del Estado según el *principium exeundum e statu natural*, y 3) parece ser superfluo con la sustituibilidad presentada por los principios de libertad e igualdad jurídica en la tarea de comprobar la justicia de las leyes estatales. Esto podría llevarnos, según Kersting, a concluir que “el contractualismo de la tradición del derecho natural se reduce en la filosofía del derecho kantiana a una cita sistemáticamente irrelevante”. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, 224. No obstante lo anterior, la posición de Kersting es otra: “La tesis del carácter meramente heurístico del contrato y de la superfluidad sistemática de la voluntad general expresa una comprensión totalmente inadecuada de la estructura sistemática de la argumentación de la ‘Rechtslehre’ y de la interdependencia teórica de sus partes, lo que se debe principalmente a una comprensión inadecuada de la doctrina del derecho privado de Kant y, en particular, de la teoría de la adquisición original”. *Ibid.*, 225 (la traducción es mía).

Kant caracteriza el estado de naturaleza, así como entrar en la discusión sobre cuál de los pensadores contractualistas influyó más en su caracterización del estado de naturaleza. Lo importante es advertir que la necesidad del estado civil no se deriva de elementos empíricos-antropológicos o de la noción de felicidad, sino más bien de la idea racional de un estado no jurídico<sup>26</sup> entre seres humanos con arbitrio. En este sentido, la crítica al eudemonismo aplica también al contractualismo.

En esto radica, en términos generales, la crítica kantiana al contractualismo, así como la reinterpretación de la noción de contrato en la filosofía kantiana del derecho. La novedad consiste en sostener, en contra de la tradición del derecho natural moderno, que ingresar en el Estado es un deber incondicional que vuelve a la sociedad civil un fin y no un medio para la consecución de la felicidad o de la autoconservación.<sup>27</sup> Constituir una comunidad (estado civil) “es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los demás deberes externos, viene a ser el derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas, mediante las cuales se puede atribuir a cada uno lo que es suyo y garantizárselo frente a una usurpación por parte de cualquier otro”.<sup>28</sup>

La salida del estado de naturaleza es un deber jurídico que implica beneficios, pero su última fundamentación no se agota en su consideración pragmática o instrumental. Esta temática se suele abordar entre los comentaristas de Kant desde la discusión de los motivos de la salida del estado de naturaleza (*exeundum*).

La interpretación que se defiende en este trabajo apunta a caracterizar los motivos de la salida del estado de naturaleza como jurídicos-morales. Esto implica decir que su punto de partida no es una comunidad ética, sino una sociedad civil de derecho (comunidad política). Esta última supone leyes de derecho públicas y coactivas jurídicamente,<sup>29</sup> por lo

<sup>26</sup> MS, AA 06: 312.

<sup>27</sup> Véase: Macarena Marey y Nuria Sánchez Madrid, “La ‘Introducción’ a las lecciones sobre derecho natural de Kant anotadas por Feyerabend”, *Con-textos kantianos* 3 (2016): 391-414. También Frederick Rauscher, “Kant’s social and political philosophy”, en *The Stanford encyclopedia of philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/kant-social-political/#SocCon>.

<sup>28</sup> TP, AA 08: 289.

<sup>29</sup> La distinción entre estado de naturaleza ético y estado de naturaleza jurídico la encontramos en los escritos de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en la primera sección “Representación filosófica del triunfo del principio bueno bajo la forma de fundación de un reino

que el sentido en que interpretamos “moral” no implica el acto virtuoso o genuinamente moral que requiere una motivación estrictamente ética por parte del sujeto individual, pues una característica esencial del estado jurídico, para Kant, es que no se requiere el ejercicio virtuoso *estrictamente moral* de los ciudadanos para su establecimiento, y desde el punto de vista del ciudadano, el mero comportamiento legal no es todavía moralmente bueno. No obstante, son motivos también “morales” en la medida que dan leyes al ejercicio de la libertad en una comunidad en recíproca interacción.

### **El *principium exeundum* kantiano y los motivos para salir del estado de naturaleza**

El derecho se refiere esencialmente a una comunidad de recíproca interacción<sup>30</sup> en la que es imposible evitar el influjo recíproco entre personas. El estado de naturaleza supone para Kant una indeterminación jurídica respecto a la justicia distributiva y, por ello, el *exeundum* es un fin en sí mismo. En el primer párrafo del capítulo “Contra Hobbes” de *Teoría y práctica*, Kant advierte que la constitución de una sociedad civil es un fin en sí mismo:

Entre todos los contratos por los que un conjunto de personas se une para formar una sociedad (*pactum sociale*), el contrato que establece entre ellos una *constitución civil* (*pactum unionis civilis*) es de índole tan peculiar

---

de Dios sobre la tierra”, 1. Del estado de naturaleza ético; RGV, AA 06: 095. No es el objetivo de este trabajo ahondar en la noción de *estado de naturaleza ético* a la que Kant alude en el contexto de *La religión*; aludimos a esta en tanto que nos permite distinguirla del *estado de naturaleza jurídica*. El *exeundum*, en el contexto del derecho, no tiene como punto de partida una comunidad ética, sino solo una sociedad civil de derecho (comunidad política).

<sup>30</sup> Sobre la importancia de que el derecho tiene como punto de partida la regulación de seres humanos en continua interacción, Höffe expone que en lugar de partir de un complejo tratado antropológico, como lo hace Hobbes en el *Leviatán*, Kant parte del hecho antropológicamente trivial de la “inevitable coexistencia” de los seres humanos en una superficie limitada de la tierra, porque y en la medida en que los seres humanos comparten el mismo espacio vital al mismo tiempo, no pueden evitar interferir unos con otros. La necesidad de una organización estatal de la convivencia humana no solo es justificable desde una determinada concepción del hombre, sino es ya necesaria desde el marco inamovible de toda concepción concebible del hombre. Véase: Höffe, “Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit: Hobbes, Kant und Rawls im Vergleich”, 195-226.

que, aunque desde el punto de vista de la *ejecución* tenga mucho en común con todos los demás (que también están orientados a promover colectivamente un fin cualquiera), se diferencia esencialmente de todos ellos en el principio de su institución (*constitutionis civilis*). La unión de muchas personas en orden a cualquier fin (fin común, que todos *tienen*) se halla en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es fin en sí misma (fin que cada uno *debe tener*), por lo tanto la unión en todas las relaciones externas, en general, de los hombres —que no pueden evitar verse abocados en un influjo recíproco—, es un deber primordial e incondicionado; tal unión solo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que esta se halle en estado civil, esto es, en la medida en que se constituya una comunidad. Ahora bien: este fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los demás deberes externos, viene a ser el derecho de los hombres *bajo leyes coactivas públicas*, mediante las cuales se puede atribuir a cada uno lo que es suyo, garantizárselo frente a una usurpación por parte de cualquier otro.<sup>31</sup>

Este fin, siguiendo esta cita, es para Kant un deber y la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los demás deberes externos. Se trata del derecho de los hombres a las leyes coactivas públicas, mediante las cuales se puede atribuir a cada uno lo que es suyo y garantizárselo frente a una usurpación por parte de otro.

Cuando Kant advierte que el principio del *exeundum* es un *fin en sí mismo*, lo que quiere evitar es una justificación instrumental que aluda a un *fin natural* como sería la felicidad; porque si eso sucediera, ya no sería fin en sí mismo ni un deber incondicional; sería, en todo caso, un *mandato hipotético*. Sin embargo, la salida del estado de naturaleza es un fin en sí mismo, en tanto que el derecho público del estado jurídico es el conjunto de leyes externas que posibilita la coexistencia de la libertad de todos:

El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el derecho público es el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción. Ahora

<sup>31</sup> TP, AA 08: 289.

bien: dado que toda limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro se llama coacción, resulta que la constitución civil es una relación de hombres libres que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas; y esto porque así lo quiere la razón misma y ciertamente la razón pura, que legisla *a priori* sin tomar en cuenta ningún fin empírico (todos los fines de esta índole son englobados bajo el nombre genérico de felicidad).<sup>32</sup>

Kant critica el fundamento contractualista que tiene como punto de partida un fin natural como la felicidad (eudemonista), porque quiere evitar concluir que: *a*) la necesidad del Estado estaría en función del cumplimiento de ese fin; *b*) al tratarse de un fin empírico en el que los hombres piensan de modo diverso no tendríamos principios comunes<sup>33</sup> para la voluntad, haciendo imposible una ley externa conforme a la libertad de todos; y *c*) nos encontraríamos con un gobierno paternalista que se constituiría desde el principio de la benevolencia.

Es especialmente por estas razones que la salida del estado de naturaleza es para Kant un fin en sí mismo que surge de la razón pura y *es querido por la razón misma (Vernunft selbst es so will)*. Se trata de un *fin en sí mismo* en el entendido del inevitable influjo recíproco entre personas. El *exeundum e statu naturali* está “analíticamente” conectado con el concepto de derecho, pues la sociedad civil es la relación jurídica de los hombres entre sí que *contiene* las condiciones con las cuales cada uno puede asegurar su derecho y el principio formal de la posibilidad de este considerado desde la idea de una voluntad universalmente legisladora.

Kant caracteriza el estado de naturaleza como el estado de la libertad sin ley (libertad salvaje), pero también como el estado del derecho privado en el que el estatus de la propiedad es provisional. La salida del estado de naturaleza es un deber tanto jurídico como moral, pero no en

<sup>32</sup> TP, AA 08: 189-290.

<sup>33</sup> Sobre este punto, expone Bartuschat que la unidad no puede estar ligada por el interés de los ciudadanos en que se les conceda la felicidad, pues para satisfacerla se le exigiría del Estado algo que nunca podría obtener: el consentimiento universal y, por tanto, no podría conformarse como comunidad jurídica. Véase: Wolfgang Bartuschat, “Der moralische Begriff des Rechts in Kants Rechtsstheorie”, *Jahrbuch für Recht und Ethik* 16 (2008): 40.

el sentido que exija un acto moralmente bueno por parte del individuo, sino más bien porque se trata de darle leyes a la libertad sin ley del estado de naturaleza. Además, es posible argumentar la conciencia de este deber desde la razón, aunque no sea jurídicamente exigible.

En el contexto que nos interesa se puede caracterizar al estado de naturaleza desde las coordenadas de un estado carente de algo; en la exposición del mismo concepto se hace referencia a un estado privativo de legalidad. En esta insuficiencia se constituye su misma definición que lleva ya implícita la necesidad del estado civil. Se trata de la idea de un Estado que se caracteriza originalmente por la ausencia o la carencia de justicia pública, es decir, como un *Estado no jurídico*, pero también según la idea de un derecho privado (provisional) que carece de garantía.

De esta manera, en la descripción de lo que carece por definición el estado de naturaleza encontramos la caracterización de la necesidad del estado jurídico y la ley *a priori* del *exeundum*, pues las funciones del estado de naturaleza como idea tienen como punto de partida indicar la necesidad *a priori* del estado civil y, por ende, del *exeundum*. Dicho esto, encontramos dos caracterizaciones del estado de naturaleza, como veremos enseguida.

1) *El estado de naturaleza es el estado no jurídico.*<sup>34</sup> El estado de naturaleza se caracteriza por voluntades privadas y unilaterales, en el que cada uno es su propio legislador (*Gesetzgeber*), juez (*Richter*) y ejecutor (*Vollstrecker*). Al estar privado de justicia pública, carece de un acuerdo de conflicto no violento. Cada uno hace lo que le parece bueno y correcto, y como no puede hacerse depender de la opinión de los demás en sus actos, la violencia como medio para hacer valer las reclamaciones legítimas individuales se hace inevitable. Las reivindicaciones solo pueden ser defendidas unilateralmente; pero las controversias no surgen necesariamente de una maldad innata del ser humano o de su afán de dominación. Más bien, son el resultado de una tensión interna en el concepto del derecho a la libertad externa.<sup>35</sup> Esta tensión consiste en la

<sup>34</sup> MS, AA 06: 306.

<sup>35</sup> A este respecto, Bartuschat escribe que las colisiones interpersonales que deben ser eliminadas con la ayuda del derecho no tienen su fundamento en una constitución antropológica específica a la que solo se podría acceder empíricamente. No surgen de la codicia, la mala voluntad u

indeterminación jurídica que supone el estado de naturaleza y a la inevitable coexistencia de libertades.

En este sentido, el estado de naturaleza se refiere a una libertad sin ley que se autodestruye, pues implica una indeterminación que entra en contradicción con el mismo concepto de derecho. Kant advierte que los que permanecen en el estado de violencia salvaje no se hacen ninguna injusticia porque se tratan a sí mismos por igual,<sup>36</sup> sino que son injustos en sumo grado porque le quitan toda validez al concepto mismo de derecho y lo entregan todo a la violencia salvaje; por así decirlo, derriban el derecho de los hombres.<sup>37</sup>

El pacto de unión civil supone una forma de afirmación de nuestra libertad, pues en una situación de coexistencia de libertades, según meras leyes naturales, como es el caso del estado de naturaleza, la realización y expresión exterior de la libertad posee un carácter no solo potencial, sino, con frecuencia, efectivamente autosupresivo.<sup>38</sup> En tal estado de naturaleza la libertad queda reducida ella misma al estatuto de una mera “libertad natural” (*natürliche Freiheit*) o, lo que es lo mismo, de una “libertad sin ley” (*gesetzlose Freiheit*).<sup>39</sup>

2) Kant caracteriza el estado de naturaleza con un rasgo del derecho privado, que en el contexto específico de la discusión de “lo tuyo y lo mío” determina la propiedad como provisional. La cuestión de la legitimidad del Estado y la propiedad privada en Kant es interpretada de distintas maneras entre los comentaristas. Se ha interpretado como que la legitimidad de la normativa del monopolio sobre la violencia coactiva<sup>40</sup> debe buscarse especialmente en la discusión de lo tuyo y lo mío,

---

otros defectos morales ni de una escasez objetiva de bienes que restrinja el acceso subjetivo. Más bien, surgen de una tensión interna en el propio concepto del derecho externo a la libertad. Véase: Wolfgang Bartuschat, “Naturzustand”, en *Kant-Lexikon*, 1651.

<sup>36</sup> MS, AA 06: 307.

<sup>37</sup> MS, AA 06: 307, nota a pie.

<sup>38</sup> Véase: Alejandro Vigo, “La concepción kantiana del derecho natural”, en *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*, ed. por Dulce María Granja y Teresa Santiago (Ciudad de México: Suprema Corte de la Justicia de la Nación / UAM, 2011).

<sup>39</sup> MS, AA 06: 343, 307, 316.

<sup>40</sup> Pippin advierte que Kant encierra, en gran parte de su respuesta, la legitimidad normativa del monopolio del Estado sobre la violencia coactiva en dos densos párrafos de la sección del derecho privado: §8 y §9. Estos párrafos contienen las bases de su razonamiento. Equivale a: la inaceptabilidad de la *res nullius* (objetos tratados como si no fueran capaces de ser propiedad) para los seres racionales, y la afirmación de que un poder legislativo público es el “único”

así como en el marco de las coordenadas de un liberalismo que justifica el derecho a la propiedad y el papel garante del Estado.<sup>41</sup> También se trata de una discusión que ha sido tanto valorada<sup>42</sup> como criticada.<sup>43</sup>

Si bien para Kant en el estado de naturaleza no existe propiamente el derecho, esto no impide que esta misma idea no esté vinculada al reconocimiento de ciertos derechos naturales según el estatuto de ser “provisionales”<sup>44</sup> y, de alguna manera, preexistentes potencialmente al estado civil; tal es el caso de la explicación sobre la propiedad, la usucapión,<sup>45</sup> la herencia<sup>46</sup> o el testamento<sup>47</sup> en el que el Estado, en su constitución civil, tiene la obligación de asegurar, más que determinar o fijar.

Dichos derechos se encuentran íntimamente relacionados con la libertad. En específico, la fundamentación de la propiedad nos deja ver

---

modo (como dice en el título del §8) de asegurar dicha posesión inteligible (o *possessio noumenon*). Robert B. Pippin, “¿Lo mío y lo tuyo en el Estado kantiano?”, *Anuario Filosófico* 37, núm. 80 (2004), 615.

<sup>41</sup> “Kant proporciona los fundamentos de un liberalismo coherente, en el que tanto la regulación pública de la propiedad como la libertad de pensamiento y de conciencia de la regulación pública se basan en el derecho innato a la libertad: el Estado necesita regular la adquisición y acumulación de la propiedad a la luz de una concepción de la justicia porque solo bajo esa condición sus súbditos podrían acordar libremente la institución de la propiedad, pero está excluido de la regulación el pensar y opinar en cualquier circunstancia que no sea especial, porque cualquier regulación de este tipo sería una intrusión injustificada en la libertad de sus súbditos que, una vez más, es el deber de un Estado moralmente aceptable y necesario de preservar y promover”. P. Guyer, *Kant on freedom, law and happiness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 261 (la traducción es mía).

<sup>42</sup> Kersting señala que solo unos pocos han reconocido hasta ahora que Kant ha logrado una hazaña filosófica final con su trascendental justificación filosófica de la propiedad. Véase: Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, x.

<sup>43</sup> Véase, por ejemplo: Franco Zotta, “Die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung”, *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 1, núm. 1 (2014): 179-180, y Christoph Horn, “¿Qué es erróneo de una interpretación moral de la filosofía política de Kant?”, trad. por Juan Ormeño Karzulovic, *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*, ed. por Miguel Vatter y Juan Ormeño Karzulovic (Santiago de Chile: FCE, 2017).

<sup>44</sup> En la interpretación de Adela Cortina, la alusión de Kant a que en el estado de naturaleza puede haber un mío y un tuyo exterior real provisional, no lo convertiría en iusnaturalista: “Ahora bien, puesto que semejante estado no es histórico ni metafísico, sino una idea de la razón, y puesto que el derecho lo es con tal de que proceda de la voluntad del legislador, no puede decirse que Kant sea iusnaturalista, pero tampoco que el derecho positivo constituye el último criterio jurídico. Por el contrario, el legislador se ve confrontado con el canon del derecho racional”. Adela Cortina, “Estudio preliminar”, a *Metafísica de las costumbres*, de Immanuel Kant (Madrid: Tecnos, 2008), XLV.

<sup>45</sup> MS, AA 06: 364.

<sup>46</sup> MS, AA 06: 366.

<sup>47</sup> MS, AA 06: 294.

otra forma de la defensa de la libertad del arbitrio humano, considerada como ilimitada frente a los objetos externos. El principio de la adquisición exterior es lo que someto a mi potestad (según la ley de la libertad exterior) y tengo la facultad de usar como objeto de mi arbitrio (según el postulado de la razón práctica); en fin, lo que quiero que sea mío (de acuerdo con la idea de una posible voluntad unificada), eso es mío.<sup>48</sup>

Si revisamos los dos sentidos del estado de naturaleza, encontramos que en la justificación de la necesidad legal del Estado se pueden distinguir dos líneas de argumentación. Una que refiere en general a darle leyes a la libertad sin ley del estado de naturaleza, por medio de la idea de justicia pública, y la segunda, que se refiere a dotar de garantía jurídica lo tuyo y lo mío que se encuentran en estatus de provisional en el estado de naturaleza, mediante la idea de justicia distributiva.<sup>49</sup> La naturaleza misma del principio del *exeundum* lo caracteriza como un deber de obediencia incondicional. La razón esencial del *exeundum* es racional y jurídica. El estado de naturaleza debe ser superado no solo por ser peligroso, sino porque internamente carece de legalidad.<sup>50</sup>

Kant sostiene la existencia de un postulado del derecho público que exige el paso del estado de naturaleza, el cual constituye un estado de inseguridad jurídica<sup>51</sup> y de injusticia,<sup>52</sup> al estado civil,<sup>53</sup> que es aquel en el cual una constitución civil asegura los derechos de los individuos.<sup>54</sup>

<sup>48</sup> MS, AA 06: 258.

<sup>49</sup> Para Kersting, el primer argumento elabora un argumento de positivización. La segunda línea desarrolla un argumento de validez. El argumento de la positivización se aplica por igual a las leyes jurídicas y al derecho privado. Por lo tanto, la razón que alega para la necesidad legal del Estado no es específica del derecho privado. El argumento de la validez, en cambio, es específico del derecho privado y está indisolublemente relacionado con el ejercicio jurídicamente precario del poder de ocupación en condiciones de estado de naturaleza. Véase: Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, 20.

<sup>50</sup> Massimo Mori explica que la necesidad del *exeundum* resulta de un concepto necesario *a priori*: la razón pura en su uso jurídico rechaza la mera “idea de la razón de tal (no legal) estado de cosas (no jurídico)”. Massimo Mori, “Innere Staatssouveränität: Zwischen souveräner Unzwingbarkeit und Volkssouveränität”, en *Vom Naturzustand zur kosmopolitischen Gesellschaft. Souveränität und Staat bei Kant*, ed. por Massimo Mori (Wiesbaden: Springer, 2017), 103-104.

<sup>51</sup> MS, AA 06: 311.

<sup>52</sup> MS, AA 06: 350.

<sup>53</sup> MS, AA 06: 307.

<sup>54</sup> MS, AA 06: 311.

En el caso del derecho a la propiedad la estrategia es similar, en tanto que se trata de asegurar lo que provisionalmente ya se tiene en el estado de naturaleza.<sup>55</sup>

La salida del estado de naturaleza establece una voluntad común o voluntad unificada. Dulce María Granja escribe que para Kant la salida del estado de naturaleza y el ingreso a un estado de derecho no es meramente la solución a la incomodidad, sino que también es un deber de justicia. Kant toma de Rousseau la tesis de que la legitimidad del Estado descansa en un contrato originario o contrato social. Es un acuerdo que da lugar a obligaciones y expectativas legítimas que no existían antes porque al realizarlo se establece una voluntad común o voluntad unificada. Este contrato cambia las relaciones entre las personas porque estas se colocan en posición de igualdad y se vinculan entre sí comprometiéndose y sometiéndose al contenido de su voluntad común. Debido a que se comparte una misma voluntad, ninguna de esas personas puede legítimamente cambiar el contenido del contrato de manera unilateral, y para deshacerlo o cambiarlo de manera legítima es necesario que participen todos los contratantes y lo hagan de manera conjunta. Dicho contrato garantiza la igualdad y la reciprocidad de los que se comprometen; no es un hecho histórico, sino más bien una idea en términos de la cual las personas concebimos nuestra relación con los demás.<sup>56</sup>

En este sentido, el contrato originario encarna la voluntad general, representa la norma y orientación crítica de lo que el derecho debe ser; dicho con otras palabras, es la fuente y origen del fundamento último legitimador de todas las leyes públicas, el criterio supremo para juzgar su justicia o injusticia, so pena de que retrocedamos al imperio de la voluntad particular del más fuerte.<sup>57</sup> En este sentido —afirma Dulce María Granja—, la superación del estado de naturaleza no obedece solo a subsanar una necesidad pragmática y utilitaria (que muy bien puede estar presente), sino que representa también una respuesta a una necesidad racional. Para Kant, “exigir externamente” implica el empleo de la coacción para asegurarnos de que los demás efectivamente se comporten

<sup>55</sup> MS, AA 06: 257.

<sup>56</sup> Dulce María Granja, “La vinculación entre derecho y moral en la filosofía kantiana”, en *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*, 366.

<sup>57</sup> *Ibid.*

de ciertas maneras. Es por ello que los deberes de justicia son, precisamente, aquellos para cuya observancia podemos legítimamente ser coaccionados. Los deberes de justicia resultan ser jurídicos porque Kant también sostiene que el empleo legítimo de la coacción no puede ser unilateral, sino que debe provenir de una autoridad reconocida como representante de la voluntad común de los ciudadanos, esto es, del poder político. Por ello, los deberes de justicia son legislados por el poder político y son, en consecuencia, jurídicos.<sup>58</sup>

La sociedad civil es un fin en sí mismo y *exeundum* es un deber incondicional. En este sentido, Kant no se adscribe al contractualismo. El principio del *exeundum* es jurídico y moral, porque supone la transición de la libertad sin ley y salvaje a una libertad jurídica en que sea posible la coexistencia de libertades. La anarquía, al ser el absurdo jurídico que hay que evitar, en el Estado existente, aunque imperfecto, ya supone la representación de la voluntad general y así debe ser visto desde un propósito práctico.

### Cuatro funciones de la idea de “contrato originario”

128

La respuesta a la necesidad del Estado alude a premisas trascendentales, es decir, a las condiciones de posibilidad del derecho en sí mismo. Y desde esta óptica, la idea de contrato originario adquiere cuatro principales funciones.

En primer lugar, podemos decir que la idea de contrato originario contiene el ideal de la legislación, del gobierno (gestión estatal) y de la justicia pública. Mediante la referencia a la idea de contrato originario y a la voluntad general que esta supone, es posible conformar el ideal al que deben aspirar los tres poderes del Estado. Funciona como la piedra de toque de lo que legítimamente se podría decidir sobre un pueblo. La piedra de toque es usada por los químicos para determinar la composición y la pureza de metales nobles. Así, también la referencia a la idea de contrato originario puede entenderse como el *principium cognoscendi* que nos permite conocer el ideal del estado civil. El *contractus*

<sup>58</sup> Rivera subraya la justificación moral de la coacción desde estas premisas. Faviola Rivera, *Virtud y justicia en Kant* (Ciudad de México: Fontamara, 2003), 40-41.

*originarius* es una norma política que prescribe cómo debe ser todo Estado histórico, independientemente de cómo surge efectivamente.

Siendo así, podemos señalar una segunda función: la idea de contrato originario es el imperativo categórico del derecho constitucional. Todo gobernante está obligado moralmente a dar sus leyes tal como podrían haber surgido de la voluntad unida de todo un pueblo. Se trata de una idea práctica incondicionalmente vinculante para todo legislador empírico. Este debe considerarse a sí mismo como el representante de la voluntad del contrato y entender su ejercicio del poder como la representación empírico-histórica del soberano racional-legal y sujeto del contrato original. Esto supone el “movimiento” que posibilita el trascendentalismo y que consiste en abandonar los intereses particulares y adoptar la perspectiva universal de la razón práctica. La idea de un *pactum unionis civilis* sería, pues, la idea de un procedimiento para garantizar la justicia de las leyes a las que se aplica. Esto alude a la idea de imparcialidad que constituye a la razón práctica. Las actuales teorías procedimentales asumen esta tesis kantiana.

La forma en que esta idea “transforma y regula” la realidad política pasa por la habilitación del ejercicio reflexivo sobre lo justo. En esto consiste su tercera función. La idea de contrato originario habilita el ejercicio crítico en un “ir y venir” reflexivos para lograr el fin definitivo del derecho: la paz. Kant es pensador reformista y la idea del contrato originario permite el despliegue de la racionalidad crítica en esa dirección. La transición del estado de naturaleza al estado civil es también un ejercicio racional y reflexivo del juicio sobre lo justo. En este sentido, también regula el tipo de relaciones que deberían darse entre los Estados desde un punto de vista cosmopolita. La idea del “contrato originario” como constructo conceptual no es un resultado, porque se trata más bien de una idea que habilita la reflexión de conceptos universales con realidades concretas, como las de los derechos entre los seres humanos.

La cuarta función de la idea de contrato originario es que esta funciona como idea que regula la transición y reconciliación de la razón práctica consigo misma. Ahora bien, este matiz conceptual es el que nos

MARILÚ G. MARTÍNEZ-FISHER

permite ubicar a Kant como un pensador reformador y decir que, en la tarea de la reconciliación de la política con la moral, el establecimiento del derecho es imprescindible. Kant otorga valor normativo al derecho positivo, entendido como el derecho promulgado por una autoridad pública. El valor normativo del derecho positivo en la propuesta kantiana se encuentra ya *a priori* en la idea racional del estado de naturaleza. El filósofo presenta un argumento fundado en el derecho natural para justificar el derecho positivo. De esta manera, lo provisional del derecho privado en el estado de naturaleza, por ser este su estatus y ya desde su concepto, requiere las condiciones con las cuales logre realizarse en un estado jurídico.

A manera de conclusión podemos decir que Kant no es contractualista al modo de sus antecesores. Kant participa de esta discusión y hereda la terminología del contractualismo; sin embargo, caracteriza sus conceptos según las categorías de su sistema filosófico, esto es, desde la perspectiva del idealismo trascendental.

# LA FILOSOFÍA KANTIANA DE LA RELIGIÓN. UNA REVISIÓN Y UNA VALORACIÓN

---

*Eduardo Charpenel\**

RESUMEN: En 2024, los actos académicos y culturales en torno a la figura de Immanuel Kant serán amplios y diversos, toda vez que se cumple el tricentenario de su nacimiento. Al ser Kant una figura tan capital no solo en la filosofía, sino en la historia cultural de Occidente, es un momento propicio para reflexionar sobre sus aportes a las distintas ramas del conocimiento, entre ellas la filosofía de la religión, en la que hay temas y vertientes de discusión de la mayor actualidad.



## THE KANTIAN PHILOSOPHY OF RELIGION. AN OVERVIEW AND AN ASSESSMENT

ABSTRACT: The academic and cultural events surrounding the 2024 tercentenary of Immanuel Kant's birth promise to be both extensive and diverse. Kant's enduring significance transcends mere philosophy, permeating the cultural fabric of the Western world. Thus, this milestone year presents a fitting occasion to delve into his manifold contributions across various domains of knowledge, notably within the realm of religious philosophy, and the themes and developments of greatest actuality.

PALABRAS CLAVE: filosofía crítica, filosofía de la religión, idealismo alemán, Kant.  
KEY WORDS: critical philosophy, German idealism, Kant, philosophy of religion.

RECEPCIÓN: 4 de marzo de 2024.

APROBACIÓN: 16 de marzo de 2024.

DOI: 10.5347/01856383.0149.000312965

\*Universidad Panamericana, campus Mixcoac. Facultad de Filosofía.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# LA FILOSOFÍA KANTIANA DE LA RELIGIÓN. UNA REVISIÓN Y UNA VALORACIÓN

## Introducción

Pocos temas dentro de la filosofía kantiana son tan nucleares y decisivos como el de la existencia de Dios y sus implicaciones para los seres humanos. Si uno observa el amplio espectro de textos del filósofo de Königsberg, se aprecia que estas cuestiones fueron de interés y de discusión permanentes. En realidad, no podría ser de otra manera. Desde una perspectiva tanto teórica como práctica, de tal núcleo temático se desprenden toda una serie de consecuencias y repercusiones que inciden drásticamente en nuestra comprensión del conjunto de la realidad, así como en la manera en que nos planteamos un proyecto de vida personal y tomamos nuestras decisiones más fundamentales. En particular, un ámbito donde esto cobra relevancia es aquel que, con mayor o menor precisión, podemos denominar como “religioso”. De ahí que no sorprenda que Kant —como uno de los últimos pensadores en la historia occidental que elabora una filosofía que cubre los más diversos frentes y terrenos— haya formulado de manera puntual una “filosofía de la religión”.

Con ocasión del tricentenario de Kant y las múltiples discusiones que habrá en esta época sobre la vigencia de su pensamiento, me propongo reflexionar sobre los aportes de Kant en dicha vertiente y su importancia para el presente y para los acontecimientos contemporáneos, con

base en la exposición previa de algunos de sus ejes temáticos principales. Como habré de mostrar en las últimas secciones de este análisis, la filosofía kantiana es un campo particularmente fértil para explorar, cultivar y formar visiones sobre el fenómeno de lo religioso e incluso es posible desarrollar, sobre una base kantiana, ideas o planteamientos que van más allá de las posturas personales del propio Kant o las explícitamente expuestas en sus escritos.

Sin embargo, antes de abordar estos temas, resultará conveniente decir algo en general acerca de Dios en su filosofía, toda vez que frentes como el metafísico o el de una teología natural (por solo mencionar dos de los más destacados) fueron ámbitos donde Kant también realizó pronunciamientos específicos que habrían de marcar el tenor de su discurso. Por ello, revisaré a continuación algunas coordenadas básicas a este respecto, sobre todo desde el punto de vista adoptado al comienzo del periodo crítico y de lo que se dirá sobre la materia en lo sucesivo. Con ello, buscaré tener los elementos para ensayar, en un momento posterior, una valoración personal sobre la actualidad y vigencia de esos temas relativos a la filosofía de la religión kantiana, con una referencia a varios abordamientos recientes.

### **Kant como el “destructor de todo”**

Hasta antes de la *Crítica de la razón pura* de 1781, el filósofo de Königsberg tuvo en general por válidas las demostraciones del racionalismo de Leibniz y de Wolff en lo relativo a la existencia de Dios. Pero eso cambió radicalmente con la inauguración del llamado “periodo crítico”, o bien, lo que es prácticamente lo mismo, tan pronto Kant despertó de su famoso “sueño dogmático”. Como es de sobra conocido, la magna empresa que Kant acomete en su primera *Crítica* es la de preguntarse qué hacía posible que las matemáticas y la física pudieran constituirse y establecerse como ciencias, y, de forma todavía más importante, qué habría impedido hasta el momento que la metafísica —disciplina que concentra las preguntas del más alto interés para la razón humana— no haya

podido dar todavía tan decisivo paso. Dirimir estas cuestiones condujo a Kant por uno de los derroteros argumentativos más fascinantes y estimulantes —así como complejos e intrincados a la vez— que jamás se hayan ensayado en la historia del pensamiento filosófico occidental. Con el “giro copernicano”, Kant cuestionó la figura tradicional del sujeto como espectador pasivo de experiencias y lo reposicionó más bien como agente activo en la conformación y articulación del conocimiento. En continuidad con la metáfora astronómica, podría decirse que, con su nuevo plano cósmico del saber, Kant pudo explicar con bastante suficiencia condiciones tanto empíricas como trascendentales *a priori* que, en conjunto, hacen que las matemática y la física puedan valer como ciencias, pero, con equiparable aplomo, habría mostrado por qué la metafísica —entendida aquí sucintamente como todo aquello que pudiera valer como conocimiento real y fundado concerniente a objetos como la libertad, el alma y Dios— no podría nunca alcanzar ese estado por no cumplir ciertos requisitos fundamentales con los cuales se construye el edificio del saber humano. Así, por tanto, entre otras cosas, pruebas de la existencia de Dios como la ontológica, la cosmológica y la teleológica harían patente su falta de sustento y de apoyo en las condiciones básicas de la experiencia posible.<sup>1</sup> Con ello, el proyecto de una *theologia naturalis*, al menos como tradicionalmente se había entendido, tendría que ser abandonado.

En virtud de lo anterior, Kant fue juzgado por muchos como un pensador iconoclasta en materia teológica y, por consiguiente, de religión, como da cuenta, según lo que habitualmente se relata, el famoso mote que su amigo Moses Mendelssohn le habría puesto: el “destructor de todo” (*der Alleszermalmer*). Sin embargo, decir esto sin más podría resultar impreciso, porque poner en entredicho la pertinencia de las pruebas de la existencia de Dios, en el caso kantiano, no significa como tal negar que Dios exista, sino que es simplemente cuestionar el carácter tajantemente apodíctico de dichos argumentos, con lo cual no queda como tal descartada la posibilidad de la existencia del ser supremo. A la luz de

<sup>1</sup> La discusión de estas pruebas de Dios se encuentra en la *Crítica de la razón pura* (KvV) entre A591/B619 y A631/B659.

ello, se entienden, entre otras cosas, el famoso aserto de Kant: “tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe”.<sup>2</sup>

Y es, en efecto, dentro del ámbito de la fe donde en su planteamiento hasta este punto quedan en pie las cuestiones relativas a la trascendencia, tal como da cuenta la validez que Kant le termina por asignar a la metafísica como una disposición natural inextirpable del ser humano,<sup>3</sup> por cuya satisfacción este último cambiaría su conocimiento entero de todo lo que hay en el mundo, dado que en la resolución de las cuestiones propias de la metafísica ve cifrado, por decirlo así, el sentido último de las cosas, pero una conclusión teórica tajante y rotunda a dicho respecto habrá de quedar vedada para nosotros. Sin embargo, como se verá a continuación, este giro argumentativo plantea la condición de posibilidad para allanar un novedoso frente de exploración.

### **La recuperación de la metafísica desde un horizonte práctico**

Una cuestión a la que frecuentemente se alude al tocar estos temas es el relato —probablemente espurio— de Heinrich Heine, según el cual Lampe, el fiel mayordomo de Kant, habría quedado desazonado en lo más hondo al enterarse de que, tras las rigurosas demostraciones lógicas de su amo en la *Crítica de la razón pura*, no cabía esperar nada más allá de este mundo y que era menester renunciar a todas las promesas religiosas de una vida ultraterrena. Ante este hecho, Kant, su bondadoso amo, se habría acongojado en su corazón y se habría visto en la necesidad de “devolverle” su Dios a Lampe con su *Crítica de la razón práctica*, otorgándole con ello de nuevo las certezas trascendentes que le permitían sobrellevar su vida.<sup>4</sup> De nuevo, más allá de lo inverosímil del relato, lo que resulta patente para todo aquel que acometa un análisis riguroso, es que con los argumentos presentados desde la primera

<sup>2</sup> KrV B XXX.

<sup>3</sup> KrV B XXI y ss.

<sup>4</sup> Véase: Heinrich Heine, *Sobre la historia de la filosofía y la religión en Alemania* (Madrid: Alianza, 2008), 166.

*Crítica* Kant ya apuntaba a una reivindicación de las preguntas de la metafísica desde un horizonte eminentemente práctico, a la par de que realizaba una defensa de la esperanza, así como de los objetos de la metafísica, si bien no como objetos del conocimiento sino más bien como ideales regulativos que hacen coherentes nuestra experiencia y nuestra concepción del mundo.

Asimismo, incluso desde la primera *Crítica*, si bien de una manera no tan acabada, aparece ya una doctrina que en ocasiones se ignora pero que es fundamental para comprender la filosofía práctica kantiana como conjunto. Me refiero a la doctrina del *summum bonum* o sumo bien, la cual, en prácticamente todos sus esbozos y formulaciones,<sup>5</sup> apunta a la idea de que el actor práctico no puede concebir como disociadas las exigencias de la moralidad, por un lado, y el anhelo personal de felicidad, por el otro. Ahora bien, dado que un actor racional finito no puede garantizar esa concordancia ni para él mismo ni mucho menos para el conjunto de la humanidad, se vuelve imperioso postular a Dios como condición de posibilidad para la realización del sumo bien, pues, a riesgo de no hacerlo, la moralidad apuntaría de suyo a un fin trunco; en pocas palabras, en nada se diferenciaría el haber o no haber sido moral en esta vida. Por ello, como Kant mismo no tarda en reconocer, si el sumo bien es imposible, la moralidad tendría que ser reconocida como una quimera y debería ser más bien abandonada.

Por ende, a fin de hacer congruente su visión moral del mundo, el agente kantiano debe tomar por verdadera la existencia y la realidad de su libertad, de su alma y de Dios. El compromiso de un actor moral debe verse reflejado mediante la adopción de este particular punto de vista: un movimiento que puede ser considerado como una prueba moral o práctica de la existencia de Dios. En otras palabras: otorgarle validez a la creencia sobre la realidad de los objetos metafísicos ya no es aquí algo solo posible u optativo. Antes bien, adoptar estas creencias es parte integral de lo que el agente moral práctico tiene que hacer para brindar

<sup>5</sup> Esta teoría fue relaborada en muchos aspectos por Kant. Véase: Lawrence R. Pasternack, *Kant on religion within the boundaries of mere reason* (Nueva York: Routledge, 2014). Sin embargo, a mi entender, con todo y sus diversas presentaciones, mantiene siempre ciertas coordenadas esenciales y comunes.

coherencia interna a aquello que le está en juego en su propio proyecto de vida; de no hacerlo, repito, tendría que juzgar las exigencias de la moralidad como ilusorias, vanas y sofisticas. De ahí que toda la correspondiente sección en la *Crítica de la razón práctica* reciba el nombre de “doctrina de los postulados”, es decir, premisas que el actor práctico debe necesariamente asumir, so pena de ver comprometida una visión coherente de la realidad.

Esta línea de pensamiento según la cual la creencia en Dios se vuelve imprescindible desde un punto de vista práctico para concebir congruentemente el propio quehacer moral no es algo menor. Por el contrario, Kant subrayó este punto de vista una y otra vez en escritos posteriores. Por ello, creo que hay dos cosas que, desde este instante, ya no extrañan en ningún sentido. Por un lado, advertir que hay pasajes, diseminados incluso antes del escrito sobre la *Religión*, donde el filósofo de Königsberg apunta que el proyecto de llevar una vida moral se acerca o es casi idéntico al de llevar una vida religiosa.<sup>6</sup> Y, por otro lado —y casi como consecuencia de lo anterior— notar que las referencias específicas de Kant a la religión judeocristiana, antes y después del escrito de la *Religión*, no disminuyeron sino que, igualmente, se hicieron cada vez más abundantes, como se ve, entre otros escritos, en los fascinantes textos de filosofía de la historia titulados “Comienzo presunto de la historia humana” y “El fin de todas las cosas” (textos en los que Kant se sirve de la narrativa bíblica, imaginativamente reconstruida, para ilustrar con un propósito práctico el origen y el fin de la humanidad), hasta otros como el muy posterior *El conflicto de las facultades*, donde se analiza el papel de la teología como una facultad “superior” según el organigrama de las facultades de las instituciones universitarias de la época, la cual, con todo, tendrá que someterse al escrutinio y a la interacción con la filosofía, como

138

<sup>6</sup> Así, por ejemplo, se lee en la *Crítica de la razón práctica*: “De esta suerte, la ley moral conduce, a través del concepto del bien supremo como objeto y meta final de la razón práctica, a la religión, es decir, al conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias de suyo contingentes de una voluntad ajena, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, pero que no obstante tienen que considerarse como mandamientos del ente supremo, porque solo de una voluntad moralmente perfecta (santa y bondadosa) y al mismo tiempo omnipotente, podemos esperar el bien supremo que la ley moral nos obliga, como deber, a poner como objeto de nuestro afán, y, por consiguiente, podemos esperar llegar a él coincidiendo con esa voluntad”. KpV, AA 05: 129.

una disciplina esta última que, aunque nominalmente sea caracterizada por los esquemas jerárquicos académicos como “inferior”, en realidad tiene la grandísima autoridad que le confiere el ejercicio irrestricto de la razón para juzgar, entre otras muchas cosas, el alcance y la pertinencia de determinadas facetas —específicamente, las morales— del discurso religioso.

Así pues, puede notarse en el itinerario intelectual kantiano que los temas de Dios y del vínculo que se tiene con él —que convencionalmente podemos designar como religión— lejos de desaparecer fueron recurrentemente abordados. Ahora bien, propiamente hablando, el texto de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* de 1792 sí supone un hito en todo el recorrido especulativo de Kant, toda vez que ahí será mucho más directo el diálogo con la tradición judeocristiana desde la óptica del proyecto entero del criticismo, lo cual, de alguna manera, implica una reubicación tópica de todo el tratamiento sobre Dios y la trascendencia que hasta ese momento se había esbozado. Toca ahora, pues, revisar aquel nudo argumentativo de enorme relevancia.

## Religión racional y religiones estatutarias

Sin poder entrar aquí a todas las vicisitudes del escrito, lo que puede decirse de manera general del *Religionsschrift* es que supone principal y primordialmente clarificar qué significa ser religioso para un agente moral que comprende su praxis a partir del modelo de la autonomía kantiana. Desde el primer momento se aclara que la “moral conduce inevitablemente a la religión”,<sup>7</sup> siendo esta aquello que concentra, en último término, el fin o el desenlace de la moralidad; es decir, sería aquello que va ligado a la teoría del sumo bien. Por ende, no es de extrañar que precisamente esa doctrina —que ocupa un espacio temático en cada una de las tres *Críticas*— sea aquí nuevamente objeto de discusión desde el primer momento del tratado, aunque en esta ocasión, con el contexto de trasfondo de definir si la moralidad necesita el apoyo “externo”, por llamarlo de alguna forma, que podría derivar de las religiones históricas o bien de los entramados institucionales que son las Iglesias.

<sup>7</sup> RGV, AA 06: B X.

La visión de Kant desarrollada en el texto irá en la línea de decir que la moralidad no necesita ningún apoyo externo, y que uno puede ya valer como religioso en la medida en que cumple con las prescripciones éticas. Ser ético o moral ya es de suyo ser religioso; y para ser ético o moral no necesita uno abrazar específicamente tal o cual credo particular. Es decir: no hay “deberes religiosos” que vengan a añadirse a los deberes específicamente morales. En consonancia con una moral de la autonomía, Kant afirma que la ley moral misma da al agente práctico la motivación suficiente para obrar rectamente, y es precisamente en la medida en que nos mantenemos en esa pureza del compromiso moral —la cual renuncia a añadidos o recompensas extrínsecas que se añadan a las convicciones morales genuinas— que somos capaces de granjearnos el favor divino. Como se advierte rápidamente, Kant está en contra de la idea de que obtener el beneplácito de Dios sea algo que haya que realizar mediante rituales, ceremonias o tales o cuales actos de culto. De igual modo, no piensa que un actor moral reciba favores especiales por adoptar tal o cual creencia dogmática específica. De ahí, por tanto, que el rasero de la auténtica religiosidad no sea distinto de aquel de la auténtica moralidad.

140 Sin embargo, el análisis no se detiene ahí, pues Kant considera que el examen que el filósofo moral puede hacer de las Escrituras redundará provechosamente en los intereses de la moralidad: por una parte, para prevenir que esta se contamine de elementos que le son ajenos y pueda estar en vigilancia contra esas impurezas, y, por otra parte —y en esto quizás radica uno de mis puntos de vista personales como intérprete—, porque el examen resulta benéfico para que la moralidad pueda ubicar toda una serie de temas que le son de enorme interés y que seguramente no habría identificado como tal de no haber acometido este diálogo con las religiones positivas o estatutarias. Así pues, aunque Kant haya definido modestamente la tarea del filósofo como la de someter a escrutinio a las religiones estatutarias para ver qué es lo específicamente moral en su contenido y qué cosas, sin menoscabo alguno de los intereses morales, pueden considerarse como accesorias, lo cierto es que, en la práctica, esta examinación desborda dicho objetivo declarado y se vuelve

una especie de diálogo en el cual la razón práctica filosófica, a la par de evaluar el contenido de las religiones estatutarias y validarlos, *descubre* temas que, si no se hubiese dado este encuentro o escrutinio, difícilmente podría haber identificado con todo acierto por cuenta propia.<sup>8</sup>

Un tema privilegiado en este sentido es aquel que ocupa a Kant preponderantemente en los dos primeros libros de la obra, a saber, el del mal radical. En términos generales, podría decirse que aquí el proceder del filósofo consiste, primeramente, en identificar un asunto de interés práctico en el que las religiones estatutarias históricamente han tenido algo que decir (por ejemplo, aquí, la cuestión sobre si el género humano es intrínsecamente bueno o malo). Luego, en segundo lugar, analiza la doctrina que en tal o cual sentido haya sido emitida por la religión estatutaria (en este caso, paradigmáticamente, la doctrina judeocristiana sobre el pecado original); y, por último, encuentra una interpretación en clave moral, dentro de los límites de la mera razón, que sea compaginable con los criterios normativos propios de un actor autónomo en sentido kantiano (en este caso, pues, la propia versión o reinterpretación de Kant del pecado original, si se quiere ver así, en términos de una concepción filosófica de un mal radical). El tema, por su propio peso y naturaleza, termina por conducir al filósofo a un examen de cuestiones interrelacionadas como, por ejemplo, la necesidad que se tiene de Dios para reparar dicha condición, el tipo de ayuda específica que de él podría recibirse (por ejemplo, en términos de *Gnade* o gracia),

<sup>8</sup> Esta tesis interpretativa —que contrasta en muchos sentidos con la tesitura del discurso de la bibliografía especializada, la cual, en la gran mayoría de los casos, solo ve una absoluta subordinación de la religión positiva respecto de la filosofía moral de la autonomía— la he buscado desarrollar y defender en mis propias investigaciones sobre la filosofía de la religión kantiana: “*Gesinnung* y autoconocimiento en la filosofía de la religión kantiana”, en *Los rostros de la razón: Immanuel Kant en Hispanoamérica. III. Filosofía de la Religión, de la Historia y Crítica de la Facultad de Juzgar: Estética y Teleología*, comp. por Gustavo Leyva, Álvaro Peláez, Pedro Stepanenko (Barcelona: Anthropos, 2018), 63-90; “*El summum bonum* en el *Religionsschrift* de Kant”, en *Signos Filosóficos* xxii, núm. 43 (2020): 58-87; “History and facticity in Kant’s philosophy of religion”, en *The modern experience of the religious*, comp. por Nassim Bravo, Jon Stewart (Leiden / Boston: Brill, 2023), 118-138. Con esta tesis interpretativa no sostengo que el vínculo entre razón y fe genere el tipo de complementariedad que, por ejemplo, en otro contexto, pensadores cristianos como San Agustín defendieron. Lo único que he querido destacar es que la razón práctica, en su confrontación con los textos sagrados, advierte toda una serie de campos temáticos que puede reapropiarse para su provecho.

la pertinencia de que un arquetipo ético de una humanidad perfecta se encarne (por ejemplo, mediante la figura de Jesús o, como recurrentemente se le llama a lo largo de la obra, del “Maestro del Evangelio”), y la necesidad de una revelación o de un sacrificio por parte de este arquetipo moral encarnado, entre otros —todos estos temas, como se dijo, analizados no en cuanto a si resultan verdades históricas efectivamente constatables ni tampoco en su dimensión como dogmas específicos de una confesión religiosa, sino en virtud de su eminente relevancia para una visión moral del mundo lo suficientemente amplia que tiene que dar cuenta, entre otras cosas, de la presencia del mal y de los recursos que tiene el ser humano para combatirlo y sobreponerse a él.

El análisis kantiano, por sus propios límites teóricos y metódicos, no deja intactos estos temas tal como se encuentran formulados en las religiones históricas estatutarias, y de ahí que haya debates profundos en la bibliografía especializada sobre si lo que brinda Kant es apto para una conciencia religiosa en sentido convencional o si se trata más bien de reformulaciones o reapropiaciones que solo podrían tener sentido para una conciencia laica o secular.

Lo cierto, en todo caso, es que solo en el cristianismo encuentra Kant una religión que, por la pureza de sus principios, podría aproximarse a las fuertes exigencias teóricas que plantea una religión racional, aunque incluso el propio cristianismo, cabe reconocer, como ya es palpable y evidente en la propia época de Kant y desde mucho tiempo antes, está separado y escindido dogmáticamente por sus distintas vertientes. En realidad, el pluralismo religioso es la moneda de cambio no solo en el seno del cristianismo, sino también en el concierto mundial de las diversas religiones, lo cual, aunado a la tesis que Kant introduce sobre el mal radical en el tercer libro del tratado, según la cual el mal aparece para el hombre “tan pronto como está entre hombres”,<sup>9</sup> desemboca en la for-

<sup>9</sup> RGV, AA 06: 93-94. Esta tesis de la filosofía de la religión kantiana ha sido relacionada en la bibliografía especializada con el famoso tema histórico-antropológico de la “insociable sociabilidad” (*ungesellige Geselligkeit*). Una lectura bastante sugerente, pero que prácticamente equipara ambas nociones sin más, es la de Allen W. Wood, “Kant and the idea of unsocial sociability”, en *Kant’s idea for a universal history with a cosmopolitan aim*, comp. por Amélie Oksenberg Rorty y James Schmidt (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Con un enfoque que busca obtener matices más diferenciados, Eduardo Charpenel, “La insociable sociabilidad y la trama de la filosofía kantiana de la historia”, *Límite*, núm. 14 (2019): 1-14.

zosa conclusión de que, en la comunidad, hay que crear entre los individuos alguna instancia que sirva tanto para combatir el mal como para prevenir a los creyentes de no agravar —y más bien superar— lo que Kant llamaba “sectarismo”.

Para el filósofo, en efecto, lo único que puede remediar, por un lado, los vicios y los males propios de la vida social como, por otro lado, la tendencia a aferrarse a cuestiones dogmáticas en materia de religión y verse, en consecuencia, escindido de todos aquellos que uno considera “herejes”, “impíos”, “descreídos”, etc., es la instauración de una verdadera “comunidad ética” (*ethisches Gemeinwesen*) que tendría como característica precisamente conformar un pueblo de Dios —con él a la cabeza— agrupado por la bandera y la consigna de la virtud, con lo cual se materializará el ideal de una “iglesia invisible”. En este sentido, cabe decir que los conflictos de las religiones se solventarían no porque Kant enarbole como tal la causa de la tolerancia tan defendida por pensadores modernos e ilustrados como John Locke y Voltaire, sino porque los propios principios éticos que impregnan a la comunidad ética deberían tender a depurar las conciencias de los individuos para que no se aferren a cuestiones dogmáticas accesorias o contingentes. En otros términos, en Kant no encontramos un proyecto de un respeto a la pluralidad ínsita y a la divergencia de conciencias como fueros inviolables en materia de fe, sino más bien un proyecto moral que, por sus aspiraciones propias, socavaría los límites que, solo artificialmente, han separado a los individuos respecto de aquello que es su interés ético común.

Ahora bien, este proceso ha sido concebido al menos de dos maneras distintas en la bibliografía especializada. Por un lado, hay quienes piensan que, para Kant, en principio, todas las religiones estatutarias tendrían o tenderían a desaparecer a fin de que esa comunidad ética se cristalice en toda su pureza y no se vea contaminada por los ánimos facciosos y sectarios de los distintos credos particulares. Según intérpretes que van por esta o una línea semejante, los credos particulares no hacen sino estorbar o impedir la consolidación de la Iglesia invisible, instancia que sería la única que permitiría a los actores vivir o experimentar una fe religiosa pura y, por qué no decirlo, ilustrada.<sup>10</sup> Por otro lado,

<sup>10</sup>Véase, por ejemplo: Faviola Rivera, *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant* (Ciudad de México: UNAM, 2014).

tenemos a intérpretes que postulan que, si bien en términos generales el proyecto kantiano tiene como meta o destino último una religión racional sin sectarismos, lo cierto es que en la práctica tal proyecto, en su completa radicalidad, es impracticable e inviable, no solo porque los entramados religiosos se encuentran sumamente arraigados en esquemas políticos o culturales de difícil si no es que de imposible modificación, sino por el simple y sencillo hecho de que, de manera vital, la mayoría de los seres humanos serían incapaces de integrar en un plano existencial, con el mismo peso y significación, una religión racional moral abstracta, fundada en prescripciones *a priori*. Antes bien, los imaginarios sensibles y simbólicos son esenciales para aquello que es una religión, porque solo en virtud de ellos los seres humanos se pueden relacionar con fenómenos que apuntan hacia una trascendencia.<sup>11</sup> Ante esa imposibilidad antropológica insalvable, el proyecto kantiano solo podría quedar en pie como uno de índole tal que interpreta la consolidación de la religión racional y de la Iglesia invisible prácticamente como un ideal regulativo, utópico o heurístico —al cual, como tal, nunca habrá de llegarse plenamente— que nos sirve, en efecto, para trascender aspectos puntuales de los límites caprichosos de la superstición y del fanatismo, pero de ninguna manera para la erradicación total de los credos y las confesiones particulares.

144

Como se puede apreciar, todo este cúmulo de ideas puede ser leído o valorado de muy distintas maneras, tal como podrá constatar quien se aproxime a la bibliografía secundaria especializada. Por ende, es prácticamente imposible brindar un juicio concluyente de cuál sería la valía o pertinencia de las tesis kantianas aludidas. En lo que sigue, lo único que pretendo es elaborar el ejercicio de emitir una apreciación propia y personal pero fundamentada de alguien que, habiéndose ocupado asiduamente de estos temas durante los últimos años, ha encontrado las siguientes líneas de reflexión como las más vigentes y actuales en torno al legado de Kant en la filosofía de la religión.

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo: Pablo Muchnik, *Kant's theory of evil. An essay on the dangers of self-love and the apriority of history* (Washington: Lexington Books, 2009). La imposibilidad de un tránsito completo de la religión a una forma que anule su dimensión simbólica también había sido denunciada desde el neokantismo por Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico* (Ciudad de México: FCE, 1998).

## **Reflexiones y ponderaciones sobre la vigencia del pensamiento kantiano en torno a la religión**

Dicho todo lo anterior, paso a hacer una ponderación de lo que, conforme a mi valoración, son aportes de Kant a la filosofía de la religión que exhiben hoy una gran actualidad. Destacaré ciertos temas que responden, en orden de aparición, a la exposición que previamente he realizado, por lo cual, si el lector pierde en algún momento el hilo o lo sorprende alguna mención, puede volver sobre las secciones previas para identificar los nexos que vinculan ciertos nudos argumentativos con otros.

En primer lugar, un amplio ámbito donde se advierte una gran vigencia del pensamiento kantiano en relación con los temas de la religión, o bien, con los que engarzan con cuestiones metafísicas de la trascendencia y de lo divino, es en el tratamiento que da Kant a las distintas pruebas sobre la existencia de Dios. Pienso que la vigencia en este rubro es doble. Por una parte, considero que todo aquel que, en efecto, ensaye hoy en día alguna prueba ontológica, cosmológica, o teleológica debe, inevitablemente, sondear y discutir a cabalidad las objeciones de Kant en contra de estos argumentos. En pocas palabras, sin esa directa confrontación, cualquier reformulación contemporánea de esos argumentos resultaría ingenua o anacrónica, por decir lo menos. La vigencia del pensamiento kantiano se deja apreciar, en buena medida, en el alto rasero de exigencia con el cual confronta a aquellos que buscan rehabilitar tales tesis de la filosofía previa al criticismo. Ser un horizonte ineludible de discusión representa también, por supuesto, actualidad.

Por otra parte, considero que uno de los gestos brillantes de Kant es haber inaugurado —o bien, en todo caso, “rehabilitado”, siendo cautos con las palabras y sabiendo, como dicta el adagio, que no hay nada completamente nuevo bajo el sol de Grecia— un tipo de demostración de corte “ético” sobre la existencia de Dios. Aquí me permito una reflexión que apunta a una experiencia personal: muchas pruebas sobre la existencia de Dios en nuestros días parecen verse comprometidas, en algún sentido u otro, por los resultados de las ciencias o los saberes naturales. Sobre cuestiones que antaño la filosofía defendía de manera rotunda en

relación con Dios —atribuyéndole al cosmos un sustrato de inteligibilidad y sobre todo de ser, mediante la apelación a esta causa metafísica—, hoy la generalidad del discurso científico parece pronunciarse con igual aplomo, pero sin recurrir a una causa trascendente. Por lo cual, si se me permite la expresión, la consciencia ordinaria (que no inculta, porque quizás la única que ahora podría realmente tener suficientes elementos de juicio es aquella lo bastante preparada tanto en filosofía como en ciencia que pueda seguir con suficiente competencia los aportes realizados en los últimos siglos en materia de astrofísica, astronomía, teoría de la relatividad, física y mecánica cuánticas, etcétera) queda remitida a un ámbito no de lo necesario, sino únicamente de lo “verosímil” o “plausible”, teniendo que echar mano a final de cuentas, como diría Kant, del propio “entendimiento humano común” (*allgemeiner Menschenverstand*) para pronunciarse hacia un lado u otro de la cuestión, sin tener consigo todas las cartas sobre el asunto.

Así las cosas, y ante ese desconcierto que genera la complejidad del estado del saber actual, es del todo favorable que Kant haya allanado una vía alternativa de prueba con aquello que llamábamos una demostración moral de la existencia de Dios, la cual, a mi entender, interpela a los actores desde un ámbito práctico existencial siempre mucho más familiar que el ámbito netamente especulativo y científico. La agudeza kantiana de haber identificado el absoluto desarreglo que implica para la consciencia moral pensar que el bien supremo no pueda realizarse lleva a esta postulación que, aunque subjetiva, no se vuelve menos necesaria, so pena de concluir, como Kant afirmaba, que la moralidad entera es una absoluta quimera, un absurdo o una fantasía. Huellas de esta línea de pensamiento las podemos encontrar en el siglo xx, por ejemplo, en Max Horkheimer y en su breve pero brillante libro *Anhelos de justicia*, en el que la intuición kantiana queda recogida bajo la idea de que, a riesgo de considerar como inútil el sufrimiento, por ejemplo, de la mayor atrocidad conocida en la historia humana, los campos de concentración, debe poder al menos adivinarse cierta tenue pero inextinguible esperanza de un tribunal ético superior que no deje a las víctimas inocentes sin resarcimiento y, que, en consecuencia, no deje que las injusticias ignominiosas perpetuadas por los verdugos tengan la última palabra.<sup>12</sup> Asimismo, otro caso

<sup>12</sup>Max Horkheimer, *Anhelos de justicia* (Madrid, Trotta: 2000).

ejemplar que puede traerse a colación —que parece coincidir más bien a regañadientes con Kant y no tanto así porque nuestro filósofo sea para él realmente, en todos los casos, una influencia directa, aunque sin duda debió haber sido para él una referencia de algún tipo— es el de Emmanuel Lévinas, quien, como se sabe, desde su *Totalidad e infinito* defendió la tesis de que por medio de mis intercambios éticos con el “otro” que puedo vislumbrar y adivinar las huellas en el mundo de la alteridad por antonomasia, la alteridad divina.<sup>13</sup> De ahí que, tanto para uno como otro pensador, lo práctico-ético tenga una preponderancia sobre lo abstracto y lo metafísico, aun en lo tocante a la cuestión de la mismísima existencia de Dios. En cualquier caso, estos ejemplos ilustran un camino filosófico que, desde la ética, apunta a una conexión con lo divino y lo trascendente, la cual desborda los caminos allanados anteriormente por la *theologia naturalis* escolástica y moderna. Lejos de pronunciarme sobre si esto implica una absoluta “superación” del paradigma tradicional, lo cierto es que Kant ha contribuido a dibujar en el horizonte contemporáneo un campo más amplio de posibilidades a este respecto, dentro del cual incluso otros son deudores.

En segundo lugar, un interés actual *sui generis* por la filosofía kantiana pasa por revisiones seculares de la misma idea de *summum bonum*. Me explico: en los contextos académicos, desde hace décadas Kant ha sido considerado como el pensador que sentó las bases para una concepción de la moralidad basada enteramente en la autonomía y en la capacidad autolesgisladora de la razón, lo cual tendría como consecuencia —favorable, a ojos de muchos— que con él uno podría defender una visión ética normativa que no apelara en ningún momento o circunstancia a cuestiones trascendentes o vinculadas convencionalmente con la religión. Ahora bien, dado que los textos de Kant sobre la materia que eran antes sistemáticamente ignorados o puestos en el trasfondo han tenido cada vez más repercusión y se han vuelto cada vez objeto de mayor análisis, los estudiosos de Kant se han visto, en muchos casos, forzados a releer su obra, ahí donde específicamente aborda asuntos

<sup>13</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1977).

de esta naturaleza, o donde aparece el concepto medular del *summum bonum*, que parece darle organización y coherencia al discurso práctico kantiano.

Ante esta circunstancia, se han ensayado, en mi apreciación, tres grandes estrategias argumentativas. O bien declarar que esa temática, en efecto, es prescindible y se puede obviar o desatender sistemáticamente, o bien defender la postura original kantiana al respecto —concediendo la posibilidad, por supuesto, de que haya en ese proyecto de rescate de lo “original” divergencias interpretativas que podrían muchas veces no ser menores—, o bien, y esto es lo que aquí más interesa: se han hecho esbozos e intentos sobre cómo podría reformularse, desde un horizonte de immanencia y desde una mentalidad secular, la teoría kantiana de un *summum bonum*. En este sentido, figuras diversas como Andrews Reath,<sup>14</sup> Thomas Nenon,<sup>15</sup> Sharon Anderson-Gold<sup>16</sup> y Kate Moran,<sup>17</sup> entre muchas otras, han ensayado propuestas de cómo podría lucir tal sumo bien terrenal. Las más de las veces, estos intentos han sido formulados con base e inspiración en los escritos político-jurídicos kantianos o de filosofía de la historia o con base en el propio *Religionsschrift* y la temática de la comunidad ética pero reinterpretada, como se ha dicho, desde un horizonte netamente secular e inmanente. Por supuesto, la mayor parte de las veces estos intentos pasan por ser más “propuestas de inspiración kantiana” que rigurosas exégesis con rigor filológico de los textos de Kant. En cualquier caso, lo que es cierto es que incluso académicos o intérpretes interesados únicamente por la filosofía moral de Kant, ahora se ven cada vez más en la necesidad de posicionarse y aun de buscar una alternativa a aquello que Kant mismo *de facto* sí propuso en sus textos. De cualquier forma, puede considerarse como un campo de reflexión fértil y creciente: a saber, el de la confrontación con

<sup>14</sup> Andrews Reath, “Two conceptions of the highest good in Kant”, *Journal of the History of Philosophy* 26, núm. 4 (1988).

<sup>15</sup> Thomas Nenon, “The highest good and the happiness of others”, *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997).

<sup>16</sup> Sharon Anderson-Gold, *Unnecessary evil. History and moral progress in the philosophy of Immanuel Kant* (Albany: SUNY, 2001).

<sup>17</sup> Kate Moran, *Community and progress in Kant's moral philosophy* (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2012).

la filosofía de la religión kantiana, para definir cómo reinterpretarla con la intención de alcanzar la máxima coherencia sistemática con la ética de la misma inspiración. Si bien esto podría escandalizar a oídos puristas, es preciso reconocer esta tendencia como pujante y creciente en los estudios kantianos, sobre todo en un contexto en el que tenemos incluso paradigmas de pensamiento teológico “posmoderno”, el cual precisamente va las más de las veces aparejado con consignas éticas y políticas de diversa índole.<sup>18</sup>

En tercer lugar, en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* Kant contribuyó sin lugar a duda a la hermenéutica. Al menos desde Hobbes, encontramos en la modernidad una confrontación importante con el texto bíblico y lo que se podía decir del mismo desde el ámbito de una razón ilustrada. Igualmente un ejemplo paradigmático en este sentido es el filósofo judío Baruch Spinoza, quien con su *Tratado teológico político* de 1670 inauguró toda una serie de estudios racionalistas sobre las Escrituras que pretendían desmitificarlas como documentos sobrenaturales y los reinsertaba como textos que, en última instancia, sobre todo en lo concerniente al Tanaj (o, como se le conoce en el horizonte cristiano, el Antiguo Testamento) tocaban las experiencias particulares del pueblo de Israel en sus distintos momentos históricos, reinos, sometimientos, guerras, diásporas y congregaciones. Desde esta óptica, sería un desarreglo otorgarle autoridad al texto por lo que se dice en materia de “profecías” y “milagros”, por ejemplo, y habría que interpretarlo más bien como lenguaje simbólico y alegórico —confeccionado por seres humanos— que quería penetrar en las rudimentarias categorías de

<sup>18</sup> Quizá a este respecto de lo que sí hay que tener una salvaguarda como estudioso de Kant —al menos una que de manera personal observo—, independientemente de la corriente interpretativa que uno suscriba, es no querer adjudicarle, por decirlo así, al “Kant histórico” las propias opiniones. Por supuesto, es perfectamente legítimo ensayar reflexiones propias con base en tal o cual autor, pero es potencialmente tendencioso querer hacerle decir cosas que bajo ningún concepto pudo sostener o que implican prácticamente una valoración en un plano biográfico o histórico más que en el de las ideas. Contra ello, sí vale la pena ser reticentes, toda vez que hay casos de esta naturaleza. Por ejemplo, entre otros, la monografía de Insole, quien sostiene desde la primera página que en ningún sentido posible puede decirse que Kant sea un pensador cristiano. Christopher J. Insole, *Kant and the divine. From contemplation to the moral law* (Oxford: Oxford University Press, 2020). Sostener esto, que pareciera suponer la posesión de un criterio último de lo que vale por cristiano o no, además de presuponer una valoración también en términos biográficos del autor, me parece simplemente irresponsable y desorientador.

la mentalidad del pueblo israelita de aquel entonces. Esa penetración solo era posible mediante ciertos recursos literarios y expresivos, los cuales, lejos de aspirar a la literalidad, reclamaban una lectura de segundo nivel, en la que uno pudiera reconocer que, en último término, lo más importante del texto bíblico es su mensaje respecto de dos virtudes fundamentales: el amor (*caritas*) y la justicia (*iustitia*).

En este sentido, al proyecto kantiano habría que ubicarlo en una línea que coincide con la spinozista al menos en el intento de hacer fértil la lectura de las Escrituras en el discurso filosófico. Y en las mismas reflexiones acerca de cómo hacerlo, Kant habría identificado agudamente varios criterios sobre cómo debería ser la lectura en clave moral de las Escrituras. En consonancia con lo que sugiere Andrés Lema Hincapié, podrían al menos identificarse criterios tales como el de la perfección práctica-moral del ser humano, el de inmanencia (todo lo que se diga sobre la Escritura debe remitirse a una experiencia posible), el de simbolización (que propugna el hacer intuitibles ciertas verdades mediante diversos recursos que apelan a lo sensible), el de antihistoricismo (las verdades profundas de la Biblia van más allá de todo aquello susceptible de ser arqueológicamente constatable), el de antiliteralidad (por el que se busca, igualmente, trascender la superficialidad del lenguaje declarativo) y el de autonomía (que dicta, básicamente, que la voluntad del sujeto no se ve comprometida por el sentido de los textos sagrados), según los cuales estaríamos en condiciones de realizar una adecuada interpretación en clave moral de las Escrituras.<sup>19</sup>

Sobre esto, pues, me permito hacer algunos apuntes. Resulta evidente que Kant hizo una reflexión muy profunda sobre cómo debían leerse los textos bíblicos y brindó justificaciones muy puntuales sobre cada uno de los criterios que defendió. Si esto es así, ¿por qué no considerarlo como un baluarte de la historia de la hermenéutica? Piénsese en lo siguiente: Jean Grondin (en un libro que es de los mejores a este respecto) rescata toda una serie de figuras clave de la tradición teológica protestante —entre las que cabría mencionar a Flacius, Johann Conrad Dannhauer,

<sup>19</sup> Andrés Lema Hincapié, *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica* (Barcelona: Anthropos, 2006).

Johann Martin Chladenius, Georg Friedrich Meier, August Hermann Francke, Johann Jacob Rambach y Georg Anton Friedrich Ast— que serían fundamentales para desarrollar la idea de un trabajo interpretativo riguroso para desentrañar un significado específico de los textos. ¿Cabría decir que Kant se queda corto frente a esas figuras? Aunque en su historia de la hermenéutica Grondin lo ignore, me parece que sostener tal postura es todo un desatino, y es evidente que hoy la bibliografía secundaria busca enmendar esa visión y explotar el valor hermenéutico de Kant,<sup>20</sup> sobre todo, como hemos dicho, en un contexto en el cual la filosofía busca cada vez más dialogar con los textos religiosos y sagrados, y en el que el modelo kantiano no deja de ser sugerente.

Y como corolario a esta misma línea argumentativa, podría igualmente destacarse lo siguiente desde una perspectiva más sistemática que histórica. En la exposición correspondiente, subrayé que para Kant solo el cristianismo tiene las suficientes credenciales para valer como una religión que se aproxima a la pureza de la religión racional. Sin embargo, no todos los lectores de Kant han coincidido con el *dictum* del maestro. Así, por ejemplo, uno de los más notables neokantianos de finales del siglo XIX y principios del XX, Hermann Cohen, defendió en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* de 1918, así como en otros escritos, la propuesta de analizar e interpretar al judaísmo como una religión que en ningún sentido desmerece o se queda corta respecto de lo que Kant pensó en términos de una religión moral. Con ello, pues, puede decirse que Cohen inauguró un sendero hermenéutico para los estudios kantianos de la religión más allá de los confines cristianos, el cual naturalmente puede ser repetido en el análisis de otras religiones,

<sup>20</sup> Véase: Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Barcelona: Herder, 1999). Abundan en la bibliografía contemporánea los intentos de conectar el pensamiento kantiano en general con el pensamiento hermenéutico, pero trabajos específicos que subrayan la impronta profundamente hermenéutica de la filosofía de la religión kantiana son (además del volumen de Lema), por ejemplo, todos los recogidos en *Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant*, comp. por Herald Matern, Alexander Heit y Enno Edzard Popkes (Tubinga: Mohr Siebeck, 2016). Por si fuera poco, cabe decir que el propio Paul Ricoeur, en varios trabajos y estudios, también se ocupó recurrentemente del escrito sobre la religión de Kant y señaló su valía hermenéutica. Uno de los textos más importantes es “Une herméneutique philosophique de la religion: Kant”, *Lectures III* (París: Seuil, 1994).

como, por ejemplo, el islam.<sup>21</sup> Analizar los aportes de las distintas tradiciones religiosas del mundo según una clave ética podría ser visto como un desiderátum que se desprende de las más genuinas intenciones filosóficas kantianas.<sup>22</sup>

En cuarto y último lugar, considero que Kant es, en al menos dos sentidos, un teórico que con su filosofía de la religión ayuda a pensar el fenómeno de la secularización. Por una parte, en lo que se destacaba en el recuento de las tesis kantianas en el apartado sobre la *Religión*, subrayé dos vertientes interpretativas acerca de la religión racional: una que vaticinaba que la religión estatutaria habría de borrar sectarismos entre las religiones estatutarias y, al cabo, diluirlas, y otra que reconocía en la religión racional una especie de ideal utópico o heurístico que, como tal, nunca habría de consolidarse pero que nos ayudaría a corregir vicios religiosos como la superstición, el fanatismo y el dogmatismo. Más allá de la disputa sobre lo que Kant mismo quiso decir, lo cierto es que, para pesar del primer grupo de intérpretes, la realidad se ha encargado de hacer más plausible, sistemáticamente, la segunda opción.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> A algo parecido se aproxima por momentos el texto de Roman Seidel, *Kant in Teheran: Anfänge, Ansätze und Kontext der Kantrezeption in Iran* (Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter, 2014).

<sup>22</sup> Quien ha acometido intentos de esta naturaleza —aunque no siempre reconoce un bagaje o una impronta kantiana— es Hans Küng. Véase: Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial* (Madrid: Trotta, 1994).

<sup>23</sup> Un autor que, curiosamente, pertenece a la primera vertiente aludida, pero que, con cierto dejo de amargura, reconoce que los giros y cambios que se han dado en el mundo contemporáneo apuntan en otra dirección es Allen W. Wood, como se aprecia en el siguiente pasaje en el que deplora el estado de cosas: “Clearly Kant’s [...] hopes for religion have not been nearly so successful — indeed, it can be argued that the real world has gone in an opposite direction. Human culture has tended toward a profound split between religious culture and secular culture. Religious thought of all sorts tends to regard itself as a bastion of resistance against “the Enlightenment” while the rationalist values through which Kant hoped to reform religion are often defended by secularists only in an openly anti-religious form. [...] Under these circumstances, isn’t it plain that the failure of Kant’s hopes for religion as a rational, progressive force in human life and the reform of ecclesiastical faiths through reason and enlightenment values corresponds precisely to this gaping cultural chasm, or open wound, which would not exist, or would long since have been healed, if Kant’s hopes for religious reform had been realized? Sometimes a philosopher may hold doctrines that are not correct, but we nevertheless have a lot to learn from them, and from the real problems in human life that are exposed by the fact that they are in error. We may even, on reflection, conclude that the fact the philosopher’s doctrines do not correspond to reality is more the fault of reality than it is of those doctrines.” Allen W. Wood, “Ethical community, church and Scripture”, en *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, ed. por Otfried Höffe (Berlín: Walter de Gruyter, 2023), 133.

Ahora bien, incluso en ese escenario, no todo está dicho, mucho faltaría por hacerse y posiblemente habría que seguir abonando en el discurso de cierta inspiración kantiana para poder mediar en el diálogo interreligioso. Esto haría precisamente repensar, en términos kantianos más allá del Kant histórico, cómo luciría una teoría contemporánea de la tolerancia en las coordenadas del criticismo.<sup>24</sup>

Por otra parte, Kant mismo se ha ido convirtiendo en un referente que permite corregir excesos del secularismo desmedido. Un ejemplo de ello lo encontramos en las obras recientes de Jürgen Habermas. Si bien al comienzo de su trayectoria este connotado teórico de la Escuela de Frankfurt (y, dicho sea de paso, autodeclarado agnóstico) desatendía, minimizaba o ignoraba con tesón marxista el fenómeno religioso, a partir de *Entre naturalismo y religión* se ha observado un cambio importante en su pensamiento. No por nada, entre otras cosas, se suscitó su famoso encuentro y discusión con el entonces cardenal Joseph Ratzinger. Dicho de forma breve, podría decirse que Habermas se dio cuenta, por un lado, de la enorme valía que implica existencialmente para los individuos su adscripción y pertinencia a una religión en el espacio de las democracias liberales actuales, y, por el otro, de que las tradiciones religiosas y sagradas pueden ser consideradas como un capital y cúmulo de intuiciones y pensamientos valiosos, los cuales podrían ser de relevancia y significado para otros individuos más allá de su pertenencia a tales o cuales congregaciones o comunidades. Así, por tanto, Habermas contrasta un modelo de ilustración que él llama “de Hume”, según el cual la religión se explica por la psicología particular del ser humano, sus miedos, sus aflicciones y proyecciones, etc., sin concederle ningún valor ulterior y buscando en última instancia trascenderla, con aquel que llama o identifica como el “de Kant” y que el mismo defiende, según

---

Quizá, en otro momento hubiera podido decirse lo contrario. Piénsese, por ejemplo, en las diversas tesis y posturas de sociología de la religión sostenidas por Max Weber, quien, en su contexto a principios de siglo XX, ciertamente pensaba que el fenómeno religioso se encontraba languideciendo y que no tardaría en desfallecer. En nuestros días, el resurgimiento de las identidades religiosas y su peso en la escena política internacional es insoslayable.

<sup>24</sup> Con esa intención o una semejante, pueden valorarse trabajos de inspiración kantiana de John Rawls y Jürgen Habermas, y, más recientemente, Rainer Forst.

el cual una razón filosófica puede aprender de las enseñanzas y las doctrinas religiosas, e incluso en muchos casos tendría la obligación de traducir contenido de ese tipo en otro de corte ético-jurídico que tenga un efecto en el espacio público.<sup>25</sup> Emprender esta tarea —que es de cuño hermenéutico, como lo ha sido históricamente el arte de traducir— involucraría de forma más vinculante a los miembros de una comunidad haciéndolos partícipes del diálogo común de la formación democrática de la voluntad y abriría un espacio donde varias prácticas del mundo secular tengan al menos cierta continuidad con los intereses más íntimos del mundo vital de los individuos.

Como hemos dicho, la filosofía kantiana de la religión es un espacio fértil de discusión y de problemas teóricos que ameritan todavía una revisión. Aquí he hablado de algunos de los que, personalmente, saltan a mi vista, pero mi recuento no pretender ser exhaustivo. La amplitud de frentes que abre el discurso kantiano debe atribuirse al generoso temple filosófico del pensador prusiano quien, lejos de tener una actitud corrosiva hacia el fenómeno religioso (como sí la tuvieron otros ilustrados de diferentes latitudes), adoptó una más abierta —por supuesto, sin abjurar nunca de la crítica— que le permitió identificar núcleos teóricos vitales que dan al fenómeno religioso un perenne interés humano. Revisar estos nudos temáticos es parte de la tarea a la que invita su legado.

<sup>25</sup> Véase el contraste entre estos dos modelos que Habermas realiza en el segundo volumen de *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band II. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen* (Fráncfort: Suhrkamp, 2019), 213ss. Dicho sea de paso, esta monumental obra de Habermas, que con sus dos volúmenes ronda las dos mil páginas, es toda una revisión de la historia de la filosofía occidental a partir de la interrelación entre razón y fe. Que en una edad sumamente avanzada Habermas haya acometido esta labor causa admiración, a la par que es una muestra de su convencimiento de que la razón ilustrada puede y debe dialogar con la religión.

# FILOSOFÍA DEL PAISAJE Y LA BELLEZA NATURAL EN KANT

---

*Juan Carlos Mansur Garda\**

RESUMEN: Para Kant, la contemplación de la belleza natural no solo nos libera de un espíritu utilitario y de explotación, sino que nos eleva como seres humanos a las regiones del sentimiento, en que se vive de forma libre y desinteresada la contemplación de la naturaleza y su respeto. Contemplar la naturaleza bella y preservarla contribuye a humanizarnos, por la libertad que desarrollamos a través de la contemplación, el sentido de vida que nos proporciona la contemplación de la naturaleza bella, la sociabilidad que desarrollamos a través del gusto y el despertar moral que procede de la contemplación de la belleza natural.



## PHILOSOPHY OF LANDSCAPE AND NATURAL BEAUTY IN KANT

ABSTRACT: For Kant, the contemplation of natural beauty not only frees us from a utilitarian spirit and exploitation, but it elevates us as human beings to regions of feelings, in which the contemplation of nature and its respect is lived freely and disinterestedly. Contemplating the beauty in nature and preserving it contributes to humanizing us, thanks to the freedom that we develop through contemplation, the meaning of life that contemplation of beautiful nature provides us, the sociability that we develop through taste and the moral awakening that comes from contemplating natural beauty.

PALABRAS CLAVE: contemplación, libertad, moral.

KEY WORDS: contemplation, freedom, morality.

RECEPCIÓN: 18 de marzo de 2024.

APROBACIÓN: 22 de marzo de 2024.

DOI: 10.5347/01856383.0149.000312966

\* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# FILOSOFÍA DEL PAISAJE Y LA BELLEZA NATURAL EN KANT

## **La destrucción de la naturaleza y del sentido estético de la vida**

A trescientos años del nacimiento de Kant, merece la pena recordar su pensamiento y la trascendencia que han tenido sus enseñanzas. Prácticamente todos los ámbitos de la filosofía han quedado marcados por el pensamiento kantiano: teoría del conocimiento, filosofía de la ciencia, filosofía del derecho, ética, metafísica. En todos estos ámbitos, Kant marcó una honda huella. El campo de la filosofía de lo bello y lo sublime y del arte también recibió una honda impronta de su visión. ¿Qué podría decirnos hoy la filosofía de la belleza de Kant? En las siguientes páginas abordamos la visión kantiana de la belleza, pero desde un punto de vista en particular: la filosofía del paisaje o de la belleza natural, un tema de gran relevancia cuando la destrucción humana de la naturaleza ha seguido en aumento. ¿Qué importancia tiene la naturaleza bella y su contemplación a los ojos de Kant?

La destrucción de la naturaleza por la mano del hombre ha sucedido en distintas épocas de la historia. Por lo que respecta a nuestra época actual, los orígenes de la destrucción del medio ambiente se remontan, según Mumford, a 1750, con la aparición de la Paleotécnica, que concluye en 1900, aunque sus estragos se siguen viendo. Es una época que

generó una sobreexplotación de la naturaleza. La causa de esta sobreexplotación y ecocidios no está únicamente en la nueva tecnología ni en la forma de producir, sino en los motivos que impulsaron esta Revolución Industrial. En este nuevo periodo, el interés del hombre sufrió una transmutación radical y pasó de los valores de la vida a los valores pecuniarios. Ya no bastaba que la industria proporcionara medios para vivir, sino que ahora buscaba crear una fortuna independiente, lo que trastocó el sentido mismo de la vida. El trabajo se convirtió en el fin primordial de la vida, y no ya un medio de subsistencia y dignidad. De buscar una mejor “calidad de vida”, se pasó a la “cuantificación de la vida” misma,<sup>1</sup> con todos sus instrumentos de medición, en la que el éxito, medido en términos de acumulación y sobre todo beneficio material y pecuniario, fue el criterio de “medición” de la vida misma. Esta transformación del ser humano y sus intereses ocasionó una transformación de las fuentes de energía, los materiales de trabajo y los objetivos sociales. Esta aparición del *Homo economicus* (o su desvirtuación) es la causa de la destrucción del medio ambiente.

158 | La transmutación de los valores de la vida en este periodo marcó la pauta de su desarrollo y la destrucción del medio ambiente: “este periodo quedó señalado en todo el mundo occidental por la extendida alteración y destrucción del ambiente”, afirma Mumford.<sup>2</sup> La industria paleotécnica y “la fiebre de la explotación” que la motivó alcanzó escalas nunca vistas en la industria minera, la extracción de oro, hierro, cobre, petróleo y diamantes. Movidos por la fiebre del aprovechamiento y la acumulación se llegó incluso a explotar las granjas, los bosques y las selvas. De esta época viene el incremento inédito de la contaminación del medio ambiente por la industria química, las fábricas de soda, amoníaco y cemento, entre tantos productos químicos que ensuciaron el aire, lo mismo que arroyos y ríos, como el Támesis, el río Chicago y tantos otros. El panorama era desolador y parecía no tener fin: la fascinación por el conocimiento del poder que pueden tener las nuevas máquinas y el mandato de incrementar la riqueza y las ganancias como forma de progreso

<sup>1</sup> Lewis Mumford, *Técnica y civilización* (Madrid: Alianza, 1971), 171.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 188.

y felicidad explican por qué no había interés en detener estas actividades. La humanidad vivía un delirio de poder, o como diría Mumford, “se comportó como un heredero borracho en una juerga”.<sup>3</sup>

Relacionada con la destrucción de la naturaleza, hay que señalar la destrucción del propio ser humano. La Revolución Industrial se caracteriza también por la degradación del trabajador. “Los seres humanos se trataban con la misma brutalidad que el paisaje”,<sup>4</sup> dice Mumford. Se creó una industria en la que no se conocía más que el trabajo, lo que se tradujo en la explotación y la privación de los derechos civiles de los obreros, hombres, mujeres e incluso niños. De la misma manera en que la ceguera del espíritu de dominio y cuantificación llevó al abuso de la naturaleza y su explotación irracional, se dio un espíritu de explotación del ser humano. Este ánimo, al que se sumaron el colonialismo y la esclavitud, muestra por qué Kant enarbó la proclama por la dignidad del ser humano y una ética que se deslindara de recompensas y castigos, en la que el ser humano fuera tratado como un fin y no como un medio.

Hablemos un poco más de esta pérdida de dignidad del ser humano, quien terminó castrando su habilidad, entró en la miseria, suprimió todas las ocupaciones y fue degradado a una destrucción de la educación. La degradación del ser humano lo embruteció en todos los ámbitos de su vida: en su dimensión estética, religiosa, social, moral, física, etc. Kant dice que el ser humano fue empobreciéndose para actividades como el arte y los juegos, y se degradaron los valores religiosos y culturales.

El problema era complejo, puesto que la sociedad misma estaba enferma y empobrecida en su vida espiritual. Esta esclavitud del trabajo la tenía también el patrón, no era exclusiva del empleado, pues era resultado de una nueva clase social, “el hombre económico”, que ya era más parecido a una máquina y sacrificaba en aras del trabajo y los beneficios económicos, la digestión, los intereses paternales, la vida sexual, la salud, la mayoría de los placeres y las delicias normales de la existencia civilizada. “Nada los detenía; nada los distraía [...] excepto finalmente el darse cuenta de que tenían más dinero del que podían gastar,

<sup>3</sup> *Ibid.*, 178.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 191.

y más poder del que inteligentemente podían ejercer. Entonces llegaba el arrepentimiento tardío”.<sup>5</sup>

Algo que llama la atención en lo que menciona Mumford, es que esta actitud de la era Paleotécnica tiene un mismo impacto sobre la naturaleza que sobre los seres humanos, esto es, se daba una relación de degradación del trabajador y el empresario a sí mismo, aparejada a la destrucción del paisaje que ocasionó una degradación de los sentidos y las mentes: “A la degradación de los sentidos acompañó una degradación general de las mentes”.<sup>6</sup> Una visión de mundo y de vida que generó una degradación moral en la sociedad, lo mismo que la destrucción de la contemplación estética y el deterioro de las formas de vida, la calidad estética del paisaje urbano y también del paisaje natural. El ser humano perdió poco a poco el sentido del cuidado de sí mismo, del gusto moral y de la perfección, lo mismo que el sentido del gusto.

Esta destrucción del medio ambiente y del ser humano no son historia pasada, al contrario, muestran que la época Paleotécnica dista mucho de ver su fin. Mumford advierte que aun cuando estamos en la fase Neotécnica, en que usamos una nueva energía, la Paleotécnica sigue intacta y predomina esa tendencia antivital que está en el origen de la máquina: “en esta persistencia de prácticas paleotécnicas es evidente el sesgo antivital de la máquina: belicosa, centrada en el dinero, refrenadora de la vida, seguimos adorando las divinidades gemelas Mammón y Moloch, por no hablar de dioses triviales más terriblemente salvajes”.<sup>7</sup> El autor afirma que vivimos en una pseudomorfosis cultural, en la que a pesar de emplear una tecnología diferente a la paleotécnica, la ciudad, la empresa, la industria y la vida misma siguen sufriendo “desorganización, depravación y barbarie”.<sup>8</sup> Son afirmaciones de hace casi cien años, pero que muestran una perennidad en un mundo que no ha terminado por encontrar el camino del cuidado y la preservación de la naturaleza, así como de exaltación de la dignidad del ser humano en el trabajo y la sociedad.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 196.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 199-200.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 284.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 286.

Paradójicamente, mientras la Paleotécnica inició con una explotación irracional sobre la naturaleza, también tuvo grandes frutos la reflexión sobre la belleza, la naturaleza y los jardines. Kant fue uno de estos pensadores que dio un gran aporte a la filosofía de la belleza natural lo mismo que a la dignidad del ser humano. Esta reflexión sobre la belleza permite a Kant hablar de las bondades que guarda el paisaje en la formación de la persona, de ahí la importancia también de mostrar un cuidado y respeto por el paisaje natural, y la reflexión sobre la belleza natural invita a verla como algo más que un bien de consumo, explotable o dominable por la técnica y abrirnos a ella con desinterés contemplativo. En las siguientes páginas veremos cómo la propuesta filosófica de Kant sobre la naturaleza bella puede ser un camino para fortalecer la dignidad del ser humano y de la naturaleza mediante la contemplación del paisaje bello.

### **Kant y su admiración por la belleza de la naturaleza**

La filosofía de la belleza de Kant está orientada desde sus orígenes a reflexionar principalmente sobre el paisaje natural y sus formas bellas y sublimes. Esto lo podemos apreciar ya en los escritos de su primera etapa, los escritos precríticos, en los que se aprecia la admiración por la perfección, el orden y la belleza de la naturaleza. Kant afirma que es tan poderosa la admiración que sentimos al contemplar la belleza natural, que pareciera ser una cualidad objetiva, como si se tratara de una perfección que nos revelara como son en sí los designios de Dios sobre la naturaleza. El aprecio que tiene Kant por la belleza del paisaje natural permanece en el periodo crítico, que inicia con la *Crítica de la razón pura* (1781); sin embargo, las referencias explícitas a la belleza en general y a la belleza de la naturaleza no aparecerán sino hasta la publicación de la *Crítica del juicio* (1790), en la que Kant, a sus sesenta y seis años, vuelve a su antigua concepción de la relación de la belleza y la finalidad y reflexiona también sobre la relación entre la belleza y la perfección. En esta obra Kant aborda el tema de la finalidad y su relación con el juicio de gusto y la finalidad y el juicio teleológico. La obra

JUAN CARLOS MANSUR GARDA

es una explicación de por qué el juicio de gusto tiene cabida en su sistema filosófico, lo que da un lugar a la belleza en la filosofía crítica, en la que la naturaleza cumple un papel especial.

En el periodo crítico, Kant no modificó su admiración por la naturaleza bella, pero centró su interés en indagar qué es el juicio de gusto y cuáles son los principios *a priori* cuando afirmamos que algo es bello. Aun cuando el apartado que dedica a la belleza es extremadamente técnico y se ocupa de aspectos sumamente teóricos, no debe pensarse que en esas páginas no se habla de la riqueza que encierra la contemplación de la belleza natural, de las formas naturales bellas e incluso de las que sobrepasan lo bello y entran en los juicios de lo sublime. Gracias a estas reflexiones que profundizan en el papel que tiene la subjetividad del contemplador de la belleza, Kant deriva reflexiones sobre la libertad del contemplador, su preferencia por la naturaleza bella y cómo la belleza natural estimula sentimientos morales.

### **La contemplación, la vida interior, el sentimiento y la belleza**

162

Kant funda en la tercera *Crítica* una nueva dimensión del ser humano con la que se puede aproximar al mundo: la vida del sentimiento. Se trata de una esfera especial de la intimidad del sujeto que ordena el mundo desde el “placer y dolor” y lo convierte en un mundo bello. Gracias a la facultad del espíritu del placer y dolor y a la facultad de juzgar o discernir, los seres humanos ordenamos la experiencia sensible y percibimos las cosas como bellas. Esta vivencia desde el mundo de los sentimientos es una región nueva en la filosofía crítica de Kant, que le permite afirmar que es posible “sentir” el mundo y abrirnos al paisaje y su belleza.

Normalmente cuando se habla de la filosofía del gusto de Kant, sigue —como es de esperarse— la explicación que hace el propio filósofo en la analítica de lo bello, a saber, la del juicio de lo bello como distinto de otros juicios y otras experiencias, como el agrado, el conocimiento y la moral. Nuestro sentimiento por lo bello está desligado del cono-

cimiento científico y del bien moral, lo mismo que del sentimiento de agrado. No en vano se reconoce a Kant como el filósofo que le da una autonomía al gusto, pues subraya que el sentimiento es una región de nuestra intimidad independiente de toda otra forma de experiencia, diferente del agrado o de la vivencia de la verdad o del bien, lo que da a la vida de la conciencia una forma de libertad particular, la experiencia de libertad más libre que puede tener el sujeto.

Kant reconoce que el sentimiento por lo bello es la experiencia más libre que vivimos los seres humanos. No estamos sujetos al deseo de posesión o consumo de las cosas, como podría ser el sentimiento de agrado; tampoco estamos obligados a buscar razón alguna, ni regla o ley natural que explique por qué las cosas que vemos nos parecen bellas, simplemente nos entregamos al placer contemplativo de la naturaleza, y tampoco estamos obligados a referir un sentimiento de lo bello o el orden natural al mandato de un deber o ley moral. En el mundo del sentimiento prescindimos del esfuerzo por querer comprender qué es eso que contemplamos, es decir, no aplicamos fórmulas científicas a lo que vemos. Cuando contemplamos la belleza no tenemos palabras para definir ni agotar lo que sentimos ni por qué algo nos resulta bello. También nos desafiamos de la búsqueda de un deber moral o de seguir ciertas reglas en la contemplación. Esta libertad contemplativa nos libera también de la carga del “deber ser” que a veces imponemos a las cosas o a nuestras propias acciones.<sup>9</sup> De igual manera, a diferencia de la ley moral, en el sentir no estamos obligados a seguir dictámenes conceptuales: nadie puede dictar e imponer que algo guste, sino que somos nosotros y nuestra intimidad y sentimiento los que decidimos qué gusta o no, porque el sujeto más que obedecer y seguir los cánones sociales, contempla y admira por el sentimiento que le despiertan las formas bellas.

<sup>9</sup> Sobre este punto, afirma Kant que pensar que juzgamos las cosas como bellas porque así es como “deben” ser, supondría que nos guiamos de acuerdo con un concepto o idea de perfección conforme al cual emparejamos nuestro gusto. Detrás de esta idea de perfección a la que se tienen que amoldar las cosas que juzgamos bellas hay un concepto de finalidad objetiva de lo que las cosas deben ser, y esto es un error en la filosofía de la belleza que debe corregirse, pues si bien es cierto que no hay una relatividad y anarquía del gusto, no se puede afirmar que exista un concepto de lo que las cosas deban ser y una idea de la belleza a la que se tengan que adecuar las cosas que juzgamos bellas. Lo que está en la base de un juicio de gusto es el ejercicio del juicio reflexivo que ordena la diversidad en una unidad “ideal” que nunca podrá ser atrapada bajo conceptos o reglas de unidad.

Vale la pena aventurarnos a reflexionar sobre los alcances de la filosofía de la belleza de Kant, si extendemos esta experiencia de libertad al campo pragmático y a la visión utilitaria y pecuniaria de la era Paleotécnica y la actual. Aun cuando no era el propósito de Kant, su pensamiento puede decir mucho al respecto y ayudará a abrir nuestra reflexión y a devolverle la dignidad a la belleza natural y al ser humano, en una época en que la cuantificación y la utilidad buscan imponerse sobre el sentimiento de vida y de contemplación de lo bello.

Kant afirma que la contemplación de la belleza natural eleva nuestra condición humana más allá del mero impulso biológico, de las necesidades propias de la vida. Más aún, la contemplación de la naturaleza nos libra de esta visión utilitaria de la vida misma, algo que merece valorarse hoy. En un mundo entregado a la velocidad y la vida agitada de las ciudades, la filosofía del gusto de Kant nos invita a encontrar en la belleza del paisaje natural una fuente de humanización mediante la vivencia contemplativa que se logra cuando nos desligamos de las actividades cotidianas, es decir, cuando dejamos los deberes del día y los intereses pragmáticos y utilitarios. Lo único que nos pide la belleza es que nos dejemos sorprender libremente por la belleza de la naturaleza. La contemplación del paisaje natural encierra libertad y salud para el ser humano, porque cuando nos abrimos a la naturaleza para contemplarla, nos desligamos de cualquier interés por la posesión del objeto y nos acercamos a ella para apreciarla libre y desinteresadamente, algo difícil en un mundo donde se privilegian los valores pecuniarios y utilitarios sobre las personas.

La contemplación de la naturaleza en su belleza nos encamina a una libertad que no siempre se logra en la vida de las ciudades, que aunque pueden mostrar belleza en el diseño de su arquitectura o en los aparadores que vemos en las calles, despierta un placer distinto del que se tiene con la belleza natural. Se trata de un placer de encanto y no propiamente del placer de la belleza libre (Kant distingue el desinterés de la belleza libre frente a lo que él llama el interés empírico de lo bello, que es el que normalmente acompaña el arte y el mundo social y cultural, y que no es propiamente una belleza libre, pues está contaminado

por los intereses que surgen de la inclinación social y cultural de nuestro medio ambiente). Como afirma Kant, es un interés “atribuido indirectamente a lo bello por la inclinación a la sociedad y, por tanto, empírico”.<sup>10</sup> Sobre esto vale la pena ampliar la concepción kantiana que toma distancia del placer de encanto que producen ciertas formas que más que propiciar el sentimiento libre y espontáneo del gusto, producen un placer mecánico o un placer de acción-reacción, más próximo al placer de agrado.

Esta capacidad de librarnos del placer de encanto y acercarnos a la contemplación de lo bello es reflejo de una riqueza de la vida íntima de la persona que no se entrega a un mero y burdo estímulo de emociones externas, sino que se dispone a sentir y ejercitar su propio gusto y poner en armonía sus facultades internas para contemplar la belleza y tener una experiencia vital en esta contemplación. Por esto —dice Kant—, habla mejor el hecho de que una persona abandone la sala de una fiesta o reunión y se detenga a contemplar un paisaje como el bosque, el firmamento, las estrellas, etc., porque ahí es donde vive su libertad y no está condicionado por estímulos de agrado mecánicos.

Esta afirmación ahonda en el valor que le concede Kant a la belleza natural, que nos permite ejercitar nuestro juicio de gusto de forma libre y desinteresada, algo que no sucede fácilmente en el mundo social. Volvamos a Mumford y consideremos cómo también para Kant sería muy grave la destrucción del medio ambiente y el paisaje natural en aras de beneficios económicos y materiales, y por lo mismo, para Kant una ciudad que estuviera rodeada de paisaje natural sería benéfica para sus ciudadanos, porque en sus paseos y recorridos contemplativos tendrían las vivencias libres que otorga la contemplación de la belleza y no vivirían presas de los encantos y atractivos que tienen las ciudades, como ocurre hoy con esas ciudades donde proliferan los espacios de agrado y distracción, como centros comerciales y locales que buscan atraer mediante encantos y diseños a consumidores y clientes potenciales, porque de fondo hay en estas formas atractivas el propósito de despertar un placer que encadena o condiciona y cautiva a quien se acerca a verlo,

<sup>10</sup>KU AA 05: 297.

y no tienen otro propósito que generar una reacción de atracción para consumir un producto. Este interés empírico agranda el valor de belleza del objeto —dice Kant—, porque interviene ahí la estima y esto llega a atribuir valores mayores a las cosas. Este placer de encanto tiene en la base un interés, algo que no sucede con la belleza que es contemplación desinteresada.

Kant contrapone el interés empírico de lo bello al interés intelectual de lo bello, que surge de la contemplación desinteresada y que genera un sentimiento no afectado por el mundo cultural del que estamos rodeados ni por ideas previas de lo que las cosas deban ser o por sentimientos de los grupos sociales con los que estamos relacionados. Se trata de un sentimiento que brota de manera autónoma y libre en el sujeto que ha contemplado de forma desinteresada y libre la belleza. Kant, pues, considera que la contemplación de la naturaleza es la que más fácilmente despierta un sentimiento libre y puro del gusto; no tanto así en el arte, que sin ser imposible, es más difícil por su carga cultural y conceptual y el mundo social en el que se desarrolla, que va cargado de muchos intereses. Es por esto que incluso es más partidario de la belleza del jardín inglés, que permite contemplar la naturaleza en su libertad y formas silvestres o no domesticadas, que de la regularidad y simetría que guarda el jardín francés, propia del gusto neoclásico, del cual podemos adivinar fácilmente su geometría y regularidad, y por tanto se deja atrapar por el entendimiento e impulsa a ejercitar el juicio de gusto en toda libertad. Esto es contrario a lo que consideraba Kant en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, en el que Kant admira la jardinería por la regularidad y perfección que tiene, pero luego cambió de opinión en el periodo crítico.

Con todo expuesto se comprende por qué, si quisiéramos determinar la importancia del paisaje y la belleza natural para Kant, ciertamente no pensaríamos en términos contables ni utilitarios, sino en la fuerza humanizadora que tiene la contemplación del paisaje y la naturaleza. Frente a un mundo y una época en la que cada día se pierden hectáreas de áreas naturales, se violan las áreas naturales protegidas, se explota la naturaleza de manera irracional y se degrada en el trabajo y la vida

al ser humano para obtener beneficios económicos, la filosofía de la belleza de Kant devuelve al ser humano la dignidad y la capacidad de contemplación, así como al paisaje natural que requiere ser cuidado y respetado, porque la contemplación por lo bello en su desinterés y liberación de afanes utilitarios, eleva al ser humano y la naturaleza a las regiones de un respeto que es propio de la filosofía del reino de los fines que enarbola Kant. Tres razones son las que podemos exponer aquí.

### Lo bello y el sentido de vida

Al explicar que la contemplación de la belleza procede del juicio de finalidad, Kant retoma la tradición filosófica del mundo antiguo y medieval que considera que el cosmos se ordena hacia la belleza y el bien. Esta *kalokagathía* le permite a Kant afirmar que cuando contemplamos la belleza de la naturaleza nos liberamos de los afanes de la vida y contemplamos la naturaleza como una unidad armónica, como si nos fuera entregada conforme a este orden y armonía, lo que vitaliza nuestras facultades y nos muestra el mundo como si tuviera una finalidad, lo que proporcionaría un sentido a la vida del contemplador. Kant estaría en consonancia con lo que han afirmado repetidamente los filósofos cuando hablan de la importancia de contemplar la belleza para redimir el dolor y la pérdida de sentido que a veces se asoma en nuestra existencia. Sobre este apartado es mucho más explícito Kant en su periodo precrítico, cuando muestra la fascinación que le produce la contemplación armónica de la naturaleza. El amor y admiración que Kant sentía por la naturaleza se aprecia ya desde la *Historia general de la naturaleza y teoría de los cielos* (1755), donde afirma que “acostumbramos a observar y destacar en la naturaleza las armonías, la belleza, los fines y una proporción perfecta de los medios con respecto de estos”.<sup>11</sup>

Kant no duda en ver una sabiduría divina que se manifiesta en las leyes naturales, un orden y finalidad en la naturaleza, y aun cuando en su periodo crítico tomó distancia del dogmatismo con que hizo estas afirmaciones, no dejó de considerar en su periodo crítico la necesidad

<sup>11</sup> NTH AA 01: 222-3.

de pensar y aceptar —de forma crítica— la finalidad y un designio divino en el orden natural, algo que merece ponerse de relieve, porque Kant no busca aquí romper con la concepción armónica de la naturaleza y del universo, sino más bien, tomar distancia de la visión mecanicista y atείstica del mundo y ver siempre la naturaleza como la obra artística de una inteligencia suprema divina. En este periodo precrítico Kant afirma un tanto dogmáticamente que solo un necio y atrevido no vería tal belleza en el universo, y que es propio de una persona razonable captar este orden, a diferencia de las personas que consideran que es producto del azar y de la causalidad.<sup>12</sup> Esta apreciación de una naturaleza bella y ordenada vuelve a aparecer en las *Observaciones del sentimiento de lo bello y lo sublime*, una obra también del periodo precrítico en la que Kant considera que hay una relación entre la contemplación de la belleza de la naturaleza y la finalidad del universo. Aquí observamos a un Kant que alaba y aprecia como bellas las campiñas floridas, los valles con arroyos serpenteantes, cubiertos de rebaños pastando, las flores pequeñas y los jardines y árboles recortados en figuras. Kant es ante todo un gran admirador de la naturaleza bella y sus bondades.

Contrario a la visión utilitaria que mira la naturaleza como una maquinaria ciega que funciona al azar, Kant invita a contemplar la naturaleza y admirarse de su orden, que nos lleva a pensar que sigue una finalidad, un ordenamiento que va más allá de una mera función mecánica. Por su belleza, la naturaleza se asemeja mucho más a la forma como se producen las obras de arte. Kant cita lo maravilloso que es observar el orden del universo, como si viéramos en ella una obra perfecta, algo que persistirá aún en su pensamiento crítico. Su admiración por la naturaleza lo hace ver que tiene una relación perfecta de los medios consigo mismos, le admira el acuerdo, la finalidad, la relación perfecta de los medios de la naturaleza que armonizan y que se ordenan de forma bella. Por esto afirma que contemplar el cumplimiento con el que se dirige la naturaleza nos lleva a pensar que toda la variedad del universo es ordenada por una inteligencia divina:

¿Cómo sería posible que cosas de diferente naturaleza, reunidas entre sí, tratasen de producir coincidencias y bellezas tan excelsas y hasta a favor

<sup>12</sup> *Ibid.*, 01: 331.

de objetos que se hallan en cierto sentido fuera de la órbita de la materia muerta, tal como los hombres y los animales, si ellas no reconociesen un origen común, es decir, una razón infinita en la cual se hallan proyectadas en su mutua relación las propiedades esenciales de todas las cosas?<sup>13</sup>

Esta visión kantiana permite reflexionar y profundizar en el papel que tiene la contemplación del paisaje para el fortalecimiento del ánimo y espíritu, que desemboca en una visión más optimista de la naturaleza. No en vano en la psiquiatría y la psicología se ha hecho recientemente hincapié en la contemplación de la naturaleza, los recorridos y paseos por los bosques y los prados como una fuente de salud, porque revitalizan y permiten contemplar la vida propia como dotada de un sentido. Aprender a contemplar la naturaleza ejercita y pone nuestra finalidad en las cosas —afirma Kant—, y con esto se fortalece el espíritu de optimismo que es característico de su filosofía. De igual manera, la contaminación y la destrucción de la naturaleza debilitan el sentido de la vida de quienes viven en ciudades que han aniquilado el paisaje, algo para considerar en una época en que se vislumbra la depresión como la pandemia del siglo XXI.

### **El gusto como un vínculo con los demás seres humanos**

La filosofía del gusto de Kant daría también una interpretación sobre el diagnóstico que da Mumford de la época Paleotécnica en que el sentido de la vida disminuye todo tipo de vinculación humana. La atomización a que se reduce al ser humano en esa época y la soledad en la que se sume, además de limitarlo al puro trabajo, tiene una repercusión en la vida estética. Esa degradación de la naturaleza y del ser humano que inició con la Revolución Industrial y de la que vemos aún sus consecuencias, no solo fue la responsable de la destrucción del medio ambiente y su belleza, sino que también degradó la humanidad del ser humano a causa de su explotación laboral, los bajos salarios, la atomización de sus relaciones que lo llevaron a atender contra su tiempo y libre y ocio

<sup>13</sup> *Ibid.*, 01: 225.

y que lo hicieron un hombre aislado, desligado del mundo social, que pierde los vínculos sociales así como el deseo de embellecer los espacios, de cultivar el gusto que invita a establecer vínculos con los demás.<sup>14</sup> Cuando vivimos en sociedad aflora el sentido del gusto y el deseo de embellecer nuestro entorno. Kant habla de la facultad del gusto como esa “facultad de juzgar todo aquello mediante lo cual se puede comunicar incluso su sentimiento a cualquier otro, y, por tanto, como medio de impulso para lo que la inclinación natural que cada uno desea”.<sup>15</sup> Se trata de un interés propio de quienes adornan y embellecen sus espacios, lo que está relacionado con el comienzo de una civilización, y cuyas raíces proceden de esa cualidad humana por querer comunicar el placer a los demás, que también llama la “comunicabilidad universal”, propio del arte y la cultura. De ahí la necesidad por la recuperación de la contemplación de la belleza y del uso del tiempo libre, que permitiría fortalecer la vida comunitaria y el vínculo con los demás.

### **La belleza del paisaje como camino para el sentimiento moral**

170 | El paisaje natural y su contemplación tiene mucho más valor del que a veces pensamos, al menos para la filosofía de Kant. La contemplación del paisaje confiere un sentido a la vida de las personas, aporta sentido y optimismo al ser humano, fascinación por comprender un orden y fortalecer la finalidad. La contemplación del paisaje establece también lazos entre los seres humanos y funda un mundo cultural y social por medio del sentido común. La naturaleza y su contemplación son un sendero para fomentar el sentimiento moral.

<sup>14</sup> Sobre esto dice Kant: “Por sí solo, un hombre abandonado en una isla desierta, ni adornaría su cabeza ni su persona, ni buscaría flores, ni menos las plantaría para adornarse con ellas; solo en sociedad se le ocurre, no solo ser hombre, sino, a su manera, ser un hombre fino (comienzo de la civilización), pues como tal es juzgado quien tiene inclinación y habilidad para comunicar su placer a los demás y quien no se satisface con un objeto cuando no puede sentir la satisfacción en el mismo en comunidad con otros hombres [...]. aunque el placer que cada uno tiene en semejante objeto es de poca importancia, y por sí, sin interés notable, sin embargo, la idea de su comunicabilidad universal agranda casi infinitamente su valor.” KU AA 05: 162/164).

<sup>15</sup> *Ibid.*, 05: 297.

La filosofía moral de Kant se enmarca en dos ejes: por un lado, mirar por la dignidad de la persona y verla como un fin en sí misma y no como un medio; y por otro, hacer de nuestros actos morales, acciones que busquen desinteresadamente el bien, sin importar el beneficio o perjuicio que pudiera tener nuestro actuar. Es una moral alejada del pragmatismo y centrada en la autonomía del obrar sin interés para orientarse en la búsqueda de la realización de los fines. Es una moral que invita a poner la mirada más allá del mundo empírico, la utilidad y el pragmatismo. No es fácil penetrar en este reino inteligible, pues estamos más volcados al mundo empírico, a lo agradable o desagradable de buscar nuestra propia felicidad.

Algo similar sucede con la contemplación de la naturaleza cuando tenemos un juicio de gusto puro, al ver las formas bellas naturales llamadas “bellezas libres”, es decir bellezas de las que no sabemos bien que son y no hay ningún concepto rector que nos guíe sobre cómo deben ser (lo que sería una belleza adherente). En la contemplación de la belleza libre el sujeto aprecia las formas bellas de forma inmediata y por sí misma, con desinterés, sin ser guiado más que por su sentimiento de forma autónoma, y por tanto, libre. Se trata de un sentimiento que por originarse en las regiones superiores del espíritu, goza de una universalidad que no tiene la experiencia sensible. Es una forma de contemplar muy similar a los juicios morales, que también son autónomos y libres, desinteresados y universales. Por esto Kant puede explicar por qué la contemplación de la naturaleza tiene el poder de despertar un sentimiento moral en nosotros. Cuando esto es así, cambia la visión de la naturaleza, porque se la contempla como si nos manifestara algo, lo que nos lleva a sentir como si la naturaleza nos estuviera hablando y comunicando, en un lenguaje cifrado, “alegría”, “inocencia”, “afabilidad”, etc., como si hubiera hecho toda su belleza para nosotros. Esta reflexión sobre la belleza natural y el juicio de gusto puro llevan a Kant a concluir que toda contemplación de la naturaleza bella es susceptible de despertar un sentimiento moral en su contemplador:

Decimos de edificios y árboles que son mayestáticos, soberbios, o de praderas que son risueñas y alegres; hasta los colores son llamados inocentes, modestos, tiernos, porque excitan sensaciones que encierran algo análogo

a la consciencia de un estado de espíritu producido por juicios morales. El gusto hace posible, por decirlo así, el tránsito del encanto sensible al interés moral habitual, sin un salto demasiado violento, al representar la imaginación también en su libertad, como determinable conformemente a un fin para el entendimiento, y enseña a encontrar, hasta en objetos de los sentidos, una libre satisfacción, también sin encanto sensible.<sup>16</sup>

Ante la belleza, los seres humanos nos liberamos de la cotidianidad y el afán de la vida diaria, para adentrarnos en las regiones de la libertad. En la contemplación de la belleza prevalece un respeto entre el sujeto contemplador y la cosa contemplada. En un mundo que por momentos ve en la naturaleza un deseo pragmático de uso para enriquecimiento, acercarse a ella por la belleza eleva al ser humano y a la naturaleza misma a una dimensión mayor. Quien sabe apreciar la belleza, sabe contemplarla y no ve en ella únicamente un placer utilitario, un interés de apropiarse y manipular el objeto, sacar provecho de él. Quien tiene buen gusto, sabe contemplar la naturaleza y se acerca a ella con respeto y gusta de ella, sin buscar poseerla y mucho menos destruirla. En un mundo donde prevalece la relación por pragmática, utilitaria y explotadora del paisaje y del ser humano, un mundo donde la belleza natural es destruida fácilmente y donde la moralidad vive adormilada o dopada, la revitalización del paisaje natural y su belleza merece la pena considerarse. Al caminante de Königsberg le gustaba emprender recorridos contemplativos de la naturaleza. Sus reflexiones sobre la belleza natural refuerzan el provecho que obtenemos al contemplar el paisaje natural y la necesidad de conservar una naturaleza y respetarla en un mundo donde privan los intereses económicos y utilitarios, que no son suficientes para darle dignidad a la naturaleza ni al ser humano.

172

<sup>16</sup> *Ibid.*, 05: 256-257/260.

# ¿QUÉ HACER CON KANT DESPUÉS DEL FEMINISMO Y EL ANTIRRACISMO? REPENSAR EL CANON FILOSÓFICO

*Luis Moisés López Flores\**

RESUMEN: En el artículo defiendo la idea de una lectura cómplice constructiva como la mejor manera de lidiar con el problema del canon filosófico. Frente a la conservación complaciente y la eliminación paranoica, mi posición aboga por una lectura menos reverencial que interroga el papel de los clásicos en los procesos de exclusión racistas y sexistas. La lectura de los clásicos requiere hacer fisuras en la canonización. Como ejemplo de lo anterior reviso el papel de Kant y el neokantismo en la construcción racista y sexista del canon filosófico, así como de las obras canónicas del propio Kant.



## WHAT TO DO WITH KANT AFTER FEMINISM AND ANTI-RACISM? RETHINKING THE PHILOSOPHICAL CANON

ABSTRACT: Here I defend the idea of a constructive complicit reading as the best way to deal with the problem of the philosophical canon. Facing complacent conservation and paranoid elimination, my position advocates a less reverential reading that interrogates the role of the classics in racist and sexist processes of exclusion. Reading the classics requires making cracks in canonization. As an example of the above, I review the role of Kant and neo-Kantism in the racist and sexist construction of the philosophical canon, as well as Kant's own canonical works.

PALABRAS CLAVE: guerra cultural, neokantismo, racismo, sexismo.

KEY WORDS: cultural war, neo-Kantianism, racism, sexism.

RECEPCIÓN: 4 de enero de 2024.

APROBACIÓN: 15 de enero de 2024.

DOI: 10.5347/01856383.0149.000312967

\* Tecnológico de Monterrey.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# ¿QUÉ HACER CON KANT DESPUÉS DEL FEMINISMO Y EL ANTIRRACISMO? REPENSAR EL CANON FILOSÓFICO

## Introducción

En el prólogo de su libro *Du droit à la philosophie* Derrida comenta que referir a Kant es de suyo un acto de legitimación filosófica. Este “gesto mayor” de referirse a Kant una y otra vez implica la consolidación del “canon filosófico”. Así, referir a Kant significa ser herederos de Kant y a la vez pertenecer a la tradición europea. Ya no es necesario especificar “yo soy un kantiano” o “soy un especialista en Kant”, pues referir a Kant es el privilegio filosófico absoluto que nos inserta de manera casi natural en una tradición, al grado de hacer prácticamente imposible imaginar otra forma de pensar. Kant es la norma, Kant es el canon.<sup>1</sup>

Esta pequeña referencia a Kant por parte de Derrida no es solamente la legitimación de un tema importante de la filosofía, sino el cuestionamiento de un “derecho de y a la filosofía”, es una llamada a repensar la relación entre la enseñanza de la filosofía, las instituciones académicas, así como las políticas de escuelas y universidades. Esta directriz ha sido la consigna de diversos movimientos académico-políticos, como el feminismo y el giro descolonial (entre muchos otros), no solo para

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie* (París: Editions Galiléé, 1990), 81-89; Stella Sandford, “Race and sex in Western philosophy: Another answer to the question ‘What does It mean to orient oneself in thinking?’”, *Critical Philosophy of Race* 6, núm. 2 (2018): 180-197.

cuestionar a Kant, sino a todas las prácticas institucionales relacionadas con “los clásicos” o “los autores del canon”.<sup>2</sup> Una vez que notamos que “la comprensión del mundo excede por mucho la comprensión occidental del mundo”,<sup>3</sup> el cuestionamiento sobre la legitimidad de los clásicos alcanza su máximo potencial, no solo porque damos cuenta de que el canon es nada más una expresión parcial de eso que llamamos “Occidente”,<sup>4</sup> sino porque incluso leer a los clásicos podría ser un acto de “terrorismo intelectual”.<sup>5</sup>

Por lo anterior, la pregunta guía de esta investigación es la siguiente: ¿Qué hacer con los clásicos toda vez que reconocemos en ellos el origen del sexismo, el racismo y el colonialismo? Intentaré responder tomando como ejemplo el caso de Kant. Mi hipótesis es que una lectura cómplice constructiva, retomando a Spivak,<sup>6</sup> es la mejor opción entre lecturas excusadoras y lecturas condenatorias de los clásicos. A diferencia de las lecturas excusadoras, que simplifican el problema al considerar como secundarias, menores o periféricas las opiniones racistas o sexistas de los clásicos, y de lecturas condenatorias, que simplifican el problema al eliminar de la conversación toda referencia a ellos justo por el racismo y sexismo de sus textos, la lectura cómplice constructiva relee a los clásicos señalando la imposibilidad de una visión limpia y transparente.<sup>7</sup>

176

<sup>2</sup>Un ejemplo en el mundo angloparlante es la colección de la Universidad Estatal de Pensilvania, “Re-redeing the Canon” dirigida por Nancy Tuana. Igualmente, la colección de la Universidad de Nueva York, *Philosophy and Race*. Para el caso latinoamericano, véase: Enrique Dussel, *Filosofías del sur y descolonización* (Buenos Aires: Docencia, 2014); Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar la universidad* (Buenos Aires: CLACSO, 2021); Walter Dignolo y Catherine Walsh, *On decoloniality: Concepts, analytics and praxis* (Durham: Duke University Press, 2018); Yuderlys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (Popayán: Universidad del Cauca, 2014).

<sup>3</sup>Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide* (Nueva York: Routledge, 2014), prefacio.

<sup>4</sup>Jorge Gracia, “Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas: El caso de la filosofía latinoamericana”, *Análisis filosófico* 30, núm. 1 (2010): 17-18.

<sup>5</sup>Jacques Derrida, *Force de loi: Le “Fondement mystique de l’ autorité”* (París: Galilée, 1994).

<sup>6</sup>Gayatri Spivak, *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 3-4.

<sup>7</sup>Dilek Huseyinzedegan, “For what can the Kantian feminist hope? Constructive complicity in appropriations of the canon”, *Feminist Philosophy Quarterly* 4, núm. 1 (2018): 1-26.

Para cumplir con lo anterior, revisaré críticamente la relación entre la formación del canon occidental y el racismo y sexismo kantianos. Mi hipótesis es que Kant y el neokantismo desempeñaron una función más sustantiva de lo que usualmente se asume.

## El canon filosófico

Una primera distinción que sería pertinente establecer es entre un canon y una historia de la filosofía. Una historia de la filosofía, pese a que puede excluir algunos filósofos y textos, tiene un carácter menos restringido que un canon, el cual consiste en “la lista de autores y textos que son repetidamente estudiados tanto filosófica como históricamente”.<sup>8</sup> De esta manera, los objetos del canon poseen un valor filosófico porque su contenido trasciende el tiempo y tienen un valor histórico porque han producido un impacto incomparable. Estas dos características justifican el acto de repetir su lectura.

Ahora, hay cánones más generales que otros; por ejemplo, el canon de los filósofos griegos (Sócrates, Platón y Aristóteles), el de los filósofos medievales (San Agustín y Santo Tomás) y el canon de la filosofía en general. En este último caso se excluyen no solo filósofos, sino escuelas o tradiciones enteras.<sup>9</sup> Paradójicamente, cuanto más general es el canon, más restringido, pues si bien George Moore sería un autor canónico de la filosofía analítica, podría no serlo dentro de la filosofía mundial.

De cualquier forma, no debemos olvidar que el canon es un “hecho flexible normativo”.<sup>10</sup> Es un hecho, porque consiste en una serie de acuerdos acerca de quiénes son autores clásicos o cuáles obras son clásicas, y estos clásicos establecen el canon.<sup>11</sup> Es normativo porque todo establecimiento de un canon consiste en un acto evaluativo y como tal afirma un valor compartido. El imperativo resultante del canon es un deber cultural del tipo: “Leer estas obras es un fin en sí mismo, un fin que no es

<sup>8</sup> Gracia, “Cánones filosóficos”, 19.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>10</sup> Merold Westphal, “The canon as flexible, normative fact”, *The Monist* 76, núm. 4 (1993): 436-449.

<sup>11</sup> Para un análisis del concepto de “clásico”, véase: Frank Kermode, *The Classic* (Nueva York: The Viking Press, 1975).

opcional”. Que el canon sea un acuerdo implica que es un hecho flexible, pues si el acuerdo cambia, entonces cambia el canon. Esta flexibilidad puede ser diacrónica o sincrónica.<sup>12</sup>

La diacrónica significa que el canon no es cerrado y fijo, sino abierto y dinámico, es decir, los autores canónicos aparecen y desaparecen; por ejemplo, cuando Aristóteles fue recuperado por el tomismo escolástico en el siglo XIII o cuando la modernidad recuperó a Spinoza merced a la polémica sobre el panteísmo.<sup>13</sup> En ambos casos, el nuevo acuerdo generó un nuevo canon. La flexibilidad sincrónica es de dos tipos: gradual e internamente conflictiva. El canon no es un binarismo de todo o nada, sino más bien una relación gradual. Esta característica se explica con un modelo de círculos concéntricos, en el cual hay un centro y una periferia que se movilizan constantemente, pero que reflejan el grado de “canonización” de autores y obras. Así, cuanto más cerca del centro está una obra o un autor, más canónico es. El carácter internamente conflictivo resulta de la necesidad de incluir versiones contrapuestas de una misma idea, por ejemplo, la teoría de las ideas de Platón frente a la de Locke, o la idea de virtud aristotélica frente a la tomista.<sup>14</sup>

178 | Según Westphal, es el olvido de esta pluralidad y flexibilidad del canon lo que ha llevado a una guerra cultural,<sup>15</sup> un concepto acuñado por David Bromwich para explicar la situación en Estados Unidos, en la que la derecha política opta por un conservacionismo educativo, mientras que la izquierda prefiere un comunitarismo educativo, lo que da como resultado confrontación en vez de diálogo, adoctrinamiento en lugar de educación. Pese a sus diferencias, ambas posturas comparten la idea de que las instituciones educativas poseen una fuerza irresistible para adoctrinar la mente de alumnos y ciudadanos, quienes pasivamente reproducen los contenidos ideológicos de libros y autores. Por ende, la discusión sobre el canon no es más que hacer “la política por otros medios”: la izquierda busca abrigar sospechas sobre el orden existente y la derecha

<sup>12</sup> Westphal, “The canon”, 436-437.

<sup>13</sup> Jimena Solé, *El ocaso de la Ilustración: La polémica del spinozismo* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2013), 9-112.

<sup>14</sup> Westphal, “The canon”, 436-437.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 437.

quiere conservar dicho orden.<sup>16</sup> En este sentido, la derecha cultural considera a los clásicos como un tesoro invaluable para la humanidad que debe ser venerado, mientras que la izquierda cultural considera a los clásicos como un símbolo de opresión que debe ser eliminado.

Para remediar la situación, Westphal recomienda una postura intermedia que tome en cuenta el verdadero enemigo en común, que es el “baldío cultural”, representado por el tecnócrata de la ciencia y los negocios, así como por la industria del entretenimiento. En el fondo, derechas e izquierdas culturales establecen una relación entre lectura y libertad, relación que el baldío cultural intenta nulificar mediante un “abaratamiento de la cultura”.<sup>17</sup> Por su lado, Bromwich, en una posición igualmente intermedia, sugiere una política liberal y una educación democrática. En ambos casos, hay sospechas sobre la fuerza e importancia de las instituciones.<sup>18</sup>

Ahora bien, creo que es necesario repensar con mayor cuidado dos cuestiones relacionadas con el carácter excluyente del canon: ¿qué lugar tienen el racismo y el sexismo en la exclusión del canon? ¿No es el modelo centro-periferia, pese a su flexibilidad, un sistema excluyente? En lo que sigue responderé a la segunda cuestión, mientras que dejaré la primera para la siguiente sección sobre Kant y el kantismo.

Siguiendo a Gracia considero que la tradición desempeña un papel fundamental en la construcción del canon, en la medida en que la lista que constituye un canon “es compilada por personas que tienen voz y voto, es decir, personas con autoridad. Solo la opinión de algunas personas cuenta. ¿Y quién determina cuáles son las personas indicadas? Por supuesto, las personas que han establecido ellas mismas una autoridad en el área”.<sup>19</sup> Es importante notar una paradoja: los autores canónicos no son canonizados por ellos mismos, sino por los continuadores de una tradición, pero la tradición deriva su autoridad del acto de remitir al autor canónico.

<sup>16</sup> David Bromwich, *Politics by other means: Higher education and group thinking* (New Haven: Yale University Press, 1992), 1-50.

<sup>17</sup> Westphal, “The canon”, 437-438. Para la idea de abaratamiento cultural, véase: Hannah Arendt, “The crisis in culture: Its social and political significance”, en *Between past and future: Six exercises in political thought* (Nueva York: Viking, 1961), 197-226.

<sup>18</sup> David Bromwich, *Politics by other means*, IX-XIII.

<sup>19</sup> Gracia, “El canon filosófico”, 27.

Esta situación podríamos llamarla, siguiendo a Derrida y Benjamin, la fundación mística de la autoridad, pues si la justicia se deriva de la ley, el acto fundante de la ley es siempre un acto previo a toda justicia, un acto de violencia mística.<sup>20</sup> El canon como sistema normativo no es inmune a esta situación, pues su autoridad es previa a toda justicia. Así, establecer un canon es un acto violento en la medida en que “instaura una jerarquía exclusionista con poder social, pero sin justificación última [...] ¿No representa una forma de opresión para aquellos que encuentran excluidas sus voces, para quienes encuentran sus textos a los cuales están más relacionados negados por el estatus canónico?”<sup>21</sup>

La fundación mística de la autoridad pone en duda la posibilidad de un canon justo e incluyente, pues la justicia es un fenómeno posterior o coetáneo al devenir de la ley. Así, por más flexible y dinámico que sea un canon siempre dejará fuera ciertas voces. En este sentido, el carácter excluyente del canon se asemeja al remplazo de un modelo geocéntrico por uno heliocéntrico. Al final, el modelo centro-periferia permanece, solamente que en mayor escala.<sup>22</sup>

Aunque personalmente creo que la lectura de los clásicos es opcional, también creo que esto no implica por fuerza abandonar su lectura. Mi posición aboga más bien por una lectura menos reverencial y complaciente. En todo caso, la lectura de los clásicos debe contemplar la confrontación con los aspectos “menos importantes” que terminan enturbiando la figura de los grandes maestros. Los clásicos deben ser leídos produciendo fisuras en la canonización. Como ejemplo de lo anterior usaré el caso del racismo y el sexismo kantianos, que influyeron en la formación del canon filosófico europeo.

<sup>20</sup> Jacques Derrida, “Force of law: The ‘mystical foundation of authority’”, en *Deconstruction and the possibility of justice*, ed. por Drucilla Cornell et al. (Nueva York: Routledge, 1992), 3-67; Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt” en: *Gesammelte Schriften*, ed. por Rolf Tiedemann y Herman Schwepenhäuser (Fráncfort: Suhrkamp, 1991), II, 179-204.

<sup>21</sup> Westphal, “The canon”, 442.

<sup>22</sup> Jean Laplanche, “The unfinished Copernican revolution”, en *Essays on otherness*, ed. por John Fletcher (Londres: Routledge, 1999), 53-60.

## Releer el canon: el caso de Kant

En su edición de las lecturas feministas de Kant, Robin Scott señala que el canon filosófico no solo excluye materialmente a las mujeres, sino que las excluye también epistémicamente. El acto de exclusión no consiste nada más en dejar fuera de las compilaciones académicas a las mujeres, sino en que los hombres del canon tematizan filosóficamente la naturaleza de las mujeres de tal modo que deslegitiman su trabajo intelectual. Así, algunos autores canónicos de la modernidad relacionaron a las mujeres con aspectos sentimentales e irracionales, mientras que los hombres eran vinculados a la racionalidad. Asumiendo que la racionalidad era superior a los aspectos sentimentales, los hombres serían superiores a las mujeres.<sup>23</sup> En este sentido, el canon filosófico no solo deja fuera a las mujeres, sino que justifica por qué deben estar fuera.<sup>24</sup>

### *Sexismo y racismo kantianos*

En esta sección quisiera espigar algunas expresiones racistas y sexistas de Kant con el objetivo de ofrecer un ejemplo de cómo un autor del canon retrató a las mujeres y a las minorías raciales. No pretendo hacer de Kant el centro de gravedad del racismo y sexismo modernos, pero sí asumo, por el momento, que Kant puede ser considerado como un antecedente importante del racismo científico en la medida que, como figura de su tiempo, dedicó reflexiones al respecto.<sup>25</sup> Así, traigo a discusión dos citas clásicas sobre el sexismo y el racismo kantianos.

<sup>23</sup> Robin Scott, *Feminist interpretations of Immanuel Kant* (Pensilvania: Pennsylvania State University Press, 1997), xi-xiii.

<sup>24</sup> Elaboro por extenso esta exposición en el ensayo inédito “Is Kant a sexist? The moral status of women in Kant’s practical philosophy”. En relación con la raza, véase mi: “Ética pura o ética impura? Kant, el racismo y la ceguera del color”, en *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*, ed. por Gustavo Leyva, Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (Ciudad de México: UAM, 2018), II, 85-104.

<sup>25</sup> Robert Bernasconi, “Who invented the concept of race? Kant’s role in the Enlightenment construction of race”, en *Race*, ed. por Robert Bernasconi (Malden / Oxford: Blackwell, 2001), 83-103; Robert Bernasconi, “Kant: An unfamiliar source of racism”, en *Philosophers on race: Critical essays*, ed. por Julie K. Ward y Tommy L. Lott (Oxford: Blackwell, 2002), 145-166. En una posición más radical, véase: Emmanuel Chukwudi Eze, “The colour of reason: The idea of ‘race’ in Kant’s anthropology”, en *Postcolonial African philosophy: A critical reader* (Cambridge / Oxford: Blackwell, 1997). Para el caso del sexismo, véase: Robin Scott, *Feminist interpretations*.

En relación con el sexismo, una de las expresiones más controversiales y conocidas de Kant está en las *Observaciones*: “Una mujer cuya cabeza está llena de griego, como Madame Dacier, o quien discute cuestiones fundamentales de mecánica, como la marquesa de Chastellet, debería también tener barba, quizá solo así expresaría con más claridad el aire de profundidad (*Miene des Tiefsinns*) que pretende”.<sup>26</sup>

La cita kantiana es el corolario de una discusión sobre el carácter bello de la inteligencia de las mujeres, a diferencia del carácter sublime de la inteligencia de los hombres. La inteligencia masculina es una inteligencia profunda, y como tal, presenta las huellas de la meditación, el examen detallado, el estudio laborioso y la reflexión dolorosa, de ahí que mujeres como Dacier o Chastellet solo necesiten una barba, pues su inteligencia es más bien sublime y, por ende, masculina. A medida que la inteligencia profunda invade la mente de una mujer, comienza a masculinizarse y se hace menos atractiva a ojos de los hombres. De hecho, la cita kantiana es mucho más cruel de lo que en un principio parece. Ambas mujeres tienen un “aire de profundidad”, es decir, ni siquiera son realmente profundas, solo lo pretenden (pese a que Dacier tradujo del griego al francés un sinnúmero de autores y Chastellet tradujo a Newton del latín al francés, además de que escribió obras propias de filosofía, mecánica y religión).<sup>27</sup>

En las mismas *Observaciones*, pero ahora en referencia con el carácter de las distintas razas, Kant afirma lo siguiente:

Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleva por encima de lo insignificante (*Läppische*). El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras entre los blancos

<sup>26</sup> GSE, AA 02: 229-230.

<sup>27</sup> Marquise du Chastellet, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (París: Desaint et Saillant, 1759); Éliane Itti, “Madame Dacier: De la traduction d’Homère à la défense d’Homère”, en *La traduction: sa nécessité, ses ambiguïtés et ses pièges*, ed. por Michèle Coltelloni-Tranoy (París: Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015), 48-56.

se presenta frecuentemente el caso de los que por sus condiciones se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa. Tan esencial es la diferencia entre estos dos géneros humanos (*Menschengeschlechtern*); parece tan grande en las facultades espirituales como en el color.<sup>28</sup>

La relación entre el carácter bello y el carácter sublime es ahora analizada por Kant en relación con los pueblos (*Völkerschaften*), particularmente en la expresión del carácter nacional (*Nationalcharaktern*). Así, Kant no duda en reconocer una amplia distribución de ambos caracteres entre ciertos pueblos europeos, italianos, franceses, españoles, alemanes, holandeses e ingleses. Pese a sus diferencias, todos estos pueblos participan de una u otra manera en el ejercicio cultural del sentimiento de lo bello y lo sublime por diversos medios (artes y ciencias). Una vez que el análisis se aleja de los pueblos europeos, las observaciones se hacen cada vez más severas y negativas. De ahí que, si bien se reconoce algo positivo de los pueblos del resto del mundo (árabes, persas, japoneses, indios, nativos americanos) el juicio sobre los negros de África es el peor.

Siguiendo a Hume,<sup>29</sup> Kant sostiene que la ausencia de sensibilidad por parte de los negros africanos es tan grande que parecería que son una especie totalmente diferente de la gente blanca. A diferencia de las aseveraciones que Kant hizo sobre las mujeres, la población negra ni

<sup>28</sup> GSE, AA 02: 253.

<sup>29</sup> “I am apt to suspect the negroes, and in general all the other species of men (for there are four or five different kinds) to be naturally inferior to the whites. There never was a civilized nation of any other complexion than white, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences. On the other hand, the most rude and barbarous of the whites, such as the ancient *Germans*, the present *Tartars*, have still something eminent about them, in their valour, form of government, or some other particular. Such a uniform and constant difference could not happen, in so many countries and ages, if nature had not made an original distinction betwixt these breeds of men. Not to mention our colonies, there are *negroe* slaves dispersed all over *Europe*, of which none ever discovered any symptoms of ingenuity; tho’ low people, without education, will start up amongst us, and distinguish themselves in every profession. In *Jamaica* indeed they talk of one negroe as a man of parts and learning; but ‘tis likely he is admired for very slender accomplishments, like a parrot, who speaks a few words plainly.” David Hume, “Of National Characters”, en *Essays and Treatises on Several Subjects* (Indianápolis: Liberty Fund, 1987), 629-630.

siquiera tiene un carácter bello. Por ende, no están hechos para las artes ni para las ciencias. La brecha entre hombres blancos y negros es aún mayor que entre hombres y mujeres. ¿Cómo entender estas afirmaciones en relación con el canon?

### *El canon racista y sexista*

Arriba afirmé que el acuerdo que produce el canon proviene de gente que tiene voz y renombre. En esta sección defenderé una interpretación que identifica a Kant y el neokantismo como aquellos que tienen voz y renombre. A la par, mostraré que la perspectiva racista de aquellos que tienen voz y renombre estableció los patrones racistas y sexistas del canon filosófico.<sup>30</sup>

La tesis puede ser analizada en dos niveles. En un nivel general, se explora el centralismo de Kant y el kantismo en la legitimación de una forma de hacer filosofía e historia de la filosofía, es decir, el canon kantiano en la historia cultural y filosófica. En un nivel particular, se investiga el centralismo de ciertas obras kantianas y la desestimación de otras como periféricas, es decir, el canon crítico dentro del corpus kantiano. Cabe mencionar que el racismo y el sexismo kantianos influyen en los dos niveles de análisis.

La primera parte del argumento se desarrolla dentro de la forma de hacer historia de la filosofía. En este punto, Peter Park afirma que neokantianos como Reinhold, Buhle, Grohmann, Heydenreich, pero sobre todo Tiedemann y Tennemann cambiaron la manera de entender la historia de la filosofía en la medida en que impusieron un “modelo kantiano de historia de la filosofía”.<sup>31</sup> Para los neokantianos era necesaria una definición puntual de filosofía, para tener una definición precisa de historia

<sup>30</sup> Esta idea es defendida brillantemente por Peter Park, *Africa, Asia, and the history of philosophy: Racism in the formation of the European canon, 1780-1830* (Albany: State University of New York Press, 2013). Sandford, “Race and sex”, 180-197.

<sup>31</sup> Dieterich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie. I: Von Thales bis Sokrates* (Marburgo: Neuen Akademischen Buchhandlung, 1791); Wilhelm Tennemann, *Geschichte der Philosophie* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1798) y Wilhelm Tennemann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1829).

de la filosofía. Dado que Kant tuvo el concepto más preciso de filosofía, una definición puntual de historia de la filosofía debería ser kantiana.<sup>32</sup>

Este modelo kantiano de historia de la filosofía se basaba en privilegiar elementos considerados necesarios, como concepto, contenido, forma, propósito, método, alcance, tipo y valor, antes que los rasgos accidentales, como biografía, opiniones, contexto sociocultural o información histórica derivada de los propios textos de los filósofos.<sup>33</sup> Así, la escuela neokantiana se confrontaba con la tradición que, desde Diógenes Laercio hasta Jacob Bruker (a quien se presume el propio Kant consultó para varios de sus cursos), impuso el método de hacer historia de la filosofía a partir de la vida del filósofo en lugar de las ideas filosóficas. Para los neokantianos, la mayoría de los trabajos de historia de la filosofía no eran más que una serie desorganizada de recopilaciones variopintas sin un hilo conductor o plan filosófico programático. Para esta escuela kantiana, la historia de la filosofía será *a priori* o no será.<sup>34</sup>

¿En qué sentido esta historia kantiana de la filosofía es racista? La segunda parte del argumento contiene dos premisas.<sup>35</sup> El papel de la escuela neokantiana en la consideración de Grecia como origen y definición de la filosofía, así como la exclusión de Asia (Fenicia) y África (Egipto). La segunda premisa afirma que esta exclusión obedece a una teoría racista de la época, expresada de manera paradigmática en el trabajo de Christoph Meiners y continuado por Tiedemann y otros autores.<sup>36</sup>

En relación con la primera premisa. Si bien el centralismo griego de la filosofía no es un invento de la escuela kantiana (Diógenes Laercio es considerado como uno de los grandes antecedentes),<sup>37</sup> sí representa un quiebre en la historia de la filosofía moderna. Mientras que las

<sup>32</sup> Park, *History of philosophy*, 19-22.

<sup>33</sup> Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, IV-XXXIV; Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, III-VI; Tennemann, *Grundriss*, 13-40.

<sup>34</sup> Park, *History of philosophy*, 24-29.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 69-77.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 76-95.

<sup>37</sup> “Pero olvidan las invenciones de los griegos, por quienes ha comenzado no solo la filosofía, sino incluso la raza humana (γένος ἀνθρώπων), al atribuir eso a unos bárbaros.” “Y de tal modo comenzó la filosofía entre los griegos. Incluso su propio nombre rechaza el calificativo de ‘bárbara’ (βάρβαρον).” Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, trad., int., y notas de Carlos García Gual (Madrid, Alianza, 2007).

historias de la filosofía de la modernidad temprana, e incluso entrado el siglo XVIII, consideraban la participación de Asia (Fenicia) y África (Egipto) como generadores directos o indirectos de la filosofía, la escuela neokantiana fue desechándolos paulatinamente. El argumento neokantiano es el mismo. Si la definición de filosofía sigue las directrices del paradigma de la filosofía kantiana, todo aquello que no quepa en la definición queda fuera. Así, al mostrar que las filosofías egipcias o fenicias no se ajustan al paradigma kantiano, son excluidas.<sup>38</sup>

Sin embargo, el énfasis racista de esta exclusión requiere mayor atención. Park ha argumentado convincentemente que Christoph Meiners es uno de los orígenes de esta estrategia, al mostrar cómo su obra biológico-antropológica, abiertamente racista, (particularmente el *Grundriss der Geschichte der Menschheit*) está en consonancia con sus obras de historia de la filosofía (*Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*) e historia de la ciencia (*Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom*).<sup>39</sup>

En el prólogo a la edición de 1786 del *Grundriss der Geschichte der Menschheit* Meiners sostuvo una división bipartita de las razas humanas. Los tártaros o caucásicos serían superiores a los mongoles. Dentro de los primeros hay aun una división entre los celtas (griegos, alemanes, italianos, galos, españoles, irlandeses y escandinavos) y los eslavos. Dentro de los segundos se encuentran chinos, tibetanos, samoyedos, indios de casta baja, negros de Nueva Guinea y australianos. Los descendientes de los mongoles eran gente “más débil de mente y espíritu” e igualmente “más depravadas y viciosas” (*daß der letztere nicht nur viel schwächer von Körper und Geist, sondern auch viel übel gearteter und tugendleerer, als der Kaukasische sey*).<sup>40</sup>

Esta división tuvo una modificación bastante llamativa para el prólogo a la edición de 1793. Si bien se conservan las distinciones entre las dos razas, cambia el nombre que las distingue. En lugar de la distinción entre caucásicos y mongoles, tenemos la división entre blancos o claros,

<sup>38</sup> Cabe aclarar que esto no implica que la filosofía griega fuera de antemano aceptada como kantiana, sino como un antecedente importante.

<sup>39</sup> Park, *History of philosophy*, 78-82.

<sup>40</sup> Christoph Meiners, *Grundriss der Geschichte der Menschheit* (Fráncfort: s.e., 1786).

que son bellos, y los oscuros, que son feos (*Mongolische hießen, in der gegenwärtigen dunkelfarbige, und häßliche; so wie die Kaukasischen weiße, oder hellfarbige und schöne Völker genannt*).<sup>41</sup> Esta perspectiva sobre las poblaciones negras ya estaba presente desde un artículo de 1790, en el que Meiners afirma que de todas las razas son los negros de África (sobre todo los del sureste africano) los más feos, estúpidos y salvajes (*die hässlichen, dummen und überlartigen*). Esta condición podía mejorar minoritariamente por el clima de América u otras zonas lejos del África central, pero sobre todo por la “mezcla de esta raza menor con poblaciones mejores” (*die Vermischung dieser niedrigen menschen Rasse mit bessern Volkern*), pues los efectos del origen (*Abkunft*) y la sangre (*Blut*), es decir, el pueblo o los padres (*aus welchen Völkern und von welchen Eltern*) hacen más por los negros que la tierra o clima en el que nacen (*als im welchem Lande und Himmels*). De ahí que los negros criollos (*die Creole Neger*) sean mejores que los negros de África no solo por el clima de América, sino sobre todo por el contacto con los europeos.<sup>42</sup>

Si bien la influencia de Meiners sobre Kant es difícil de establecer conceptual e históricamente,<sup>43</sup> podemos rastrear la influencia de ambos sobre los historiadores kantianos del siglo XVIII, principalmente Tiedemann y Tennemann. Park argumenta que estos autores no escribieron obras de asunto antropológico, pero sí despliegan tropos racistas formulados por Meiners. De hecho, en el caso de Tiedemann no es trivial la influencia directa de Meiners, pues no solo fueron compañeros de infancia si no que compartieron el *Gymnasium* en Bremen, así como la Universidad Georg-August en Gotinga. Park señala también la influencia de Meiners sobre Tiedemann en la elección de la filosofía sobre la teología, su puesto de profesor de lenguas en el *Collegium Carolinum* de Kassel y su puesto como *professor ordinarius* en la Universidad de Marburgo.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Christoph Meiners, *Grundriss der Geschichte der Menschheit* (Fráncfort: Verlage der Meyerschen Buchhandlung, 1793). Las referencias las debo a Park, *History of philosophy*, 181-182.

<sup>42</sup> Christoph Meiners, “Von den Varietäten und Abarten der Neger”, *Göttingisches Historisches Magazin* 6 (1790): 625-45.

<sup>43</sup> John Mikkelsen, *Kant, and the concept of race: Late eighteenth-century writings*, ed. por John Mikkelsen (Albany: SUNY Press, 2013), 195-198.

<sup>44</sup> Park, *History of philosophy*, 82-83.

Por su parte, Tiedemann, pese que los investigadores aceptaban el inicio de la filosofía en Asia y África (*Die Frage über den Anfang dieser Geschichte haben die bisherigen Forscher einmüthig dahin entschieden, dass von den Meinungen der ältesten Völker Asiens, und Afrikas*), tomó a los griegos como los iniciadores, ya que la filosofía no es una mera colección de opiniones sobre objetos filosóficos, sino racionalizaciones a partir de fundamentos conceptuales o empíricos (*Philosophie ist nicht blosse Sammlung von Meinungen über philosophische Gegestände, sondern Innbegriff von Meinungen aus Gründen, sie mögen nun aus Begriffen... oder aus Erfahrungen*).<sup>45</sup> Para Tennemann, la situación es ligeramente diferente, pues después de explicar la metodología histórica kantiana, expone la originalidad griega de tal modo que afirma que la filosofía comenzó en Grecia sin mezcla alguna y de ahí fue transmitida a Europa.<sup>46</sup>

### *El canon kantiano dentro del canon kantiano*

La idea de un canon no solo afecta a los autores que deben o no ser incluidos, sino también a las obras que deben ser consideradas o no canónicas:

188

La subsecuente historia de la recepción filosófica de las obras de Kant entiende que el centro lo ocupa la filosofía crítica; las llamadas primera, segunda y tercera críticas, pero primariamente y sobre todo la *Crítica de la razón pura*. El corolario es la marginación histórica de otras obras y otros temas que se abordan, entre los que aparecen, por su puesto, los ensayos de Kant sobre las razas, que fueron relativamente ignorados por los filósofos, incluyendo los especialistas kantianos, hasta por lo menos finales del siglo XX, pese a que ejercieron una influencia en el pensamiento racial de los siglos XVIII, XIX y XX.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Tiedemann, *Geist der spekulativen*, XVIII.

<sup>46</sup> Park, *History of philosophy*, 85. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, III-x. La versión del *Grundriss* es diferente pues Tennemann dedica unas páginas a las perspectivas religiosas y filosóficas (*religiösen und philosophischen Ansichten*) de los pueblos orientales: indios, tibetanos, chinos, persas, caldeos, egipcios, hebreos y fenicios, así como a las perspectivas de la antigua cultura griega (*ältesten griechische Kultur*), es decir, a los poetas y la literatura gnómica. Tennemann, *Grundriss*, XI.

<sup>47</sup> Sandford, "Race and sex", 188.

Desde su concepción por Dilthey en 1894, así como los auspicios de la Real Academia Prusiana de las Ciencias, la edición de los *Kants gesammelte Schriften* tenía como plan una recopilación de obra (volúmenes 1-9), cartas (10-13), notas (14-23) y lecciones tomadas por estudiantes (24-29). Como edición canónica, la ahora llamada edición de la Academia es el referente escolar por excelencia.<sup>48</sup> La obra escrita por Kant y la que revisó o supervisó (como la *Antropología*, la *Lógica*, *Geografía física* y la *Pedagogía*) están ordenadas según la edición de la Academia, en orden cronológico y semitemático.

Así, los dos primeros volúmenes precríticos no solo suponen su publicación cronológica en 1747-1756 (primer volumen) y 1757-1777 (segundo volumen), sino también su orientación a partir del referente de la obra crítica, es decir, la obra canónica. Así, las obras kantianas se articulan alrededor de un “sol crítico” (las tres críticas), cuyo núcleo es la *Crítica de la razón pura*. Por ejemplo, los *Prolegómenos* son entendidos en relación con la *Crítica de la razón pura*, la *Fundamentación* y la *Metafísica de las costumbres* en relación con la *Crítica de la razón práctica*, las *Observaciones* en relación con la *Crítica del juicio*, etc.<sup>49</sup> Esto implica que cuanto mayor sea la distancia temática de las obras respecto del sol crítico, menor relevancia tienen para la historia de la filosofía en general y para la reconstrucción de la filosofía kantiana.

¿Por qué los textos sobre la raza y el sexo fueron marginados como cuestión secundaria, pese a que Kant influyó sobre las teorías raciales y sexuales posteriores?<sup>50</sup> Aquí se perfilan dos respuestas, una técnica y otra más ideológica. En la primera respuesta se argumentaría que la marginalización de las obras se debe a lo que el propio Kant provocó al subrayar el criticismo como el aporte más importante e identitario de su filosofía. Convendría comentar la centralidad de la *Crítica de la razón pura* para la definición temática del criticismo. El criticismo es primor-

<sup>48</sup> Paul Menzer, “Die Kant-Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften”, *Kant-Studien* 49 (1957): 337-350.

<sup>49</sup> Aquí cabría matizar, pues los *Prolegómenos* sirven como aclaración posterior a la *Crítica de la razón pura*, mientras que la *Fundamentación* se concibe como un proyecto antes de la *Crítica de la razón práctica*.

<sup>50</sup> Sandford, “Race and sex”, 189.

LUIS MOISÉS LÓPEZ FLORES

dialmente un tema metafísico-epistemológico.<sup>51</sup> La poca relevancia de obras y temas referentes a la raza y el sexo se debe a la importancia que al parecer el propio Kant les dio.

Una hipótesis alternativa sostiene que la marginación de estos temas responde a la orientación intelectual de la época.<sup>52</sup> El interés actual cada vez más difundido por la raza y el sexo no responde a una nueva centralización de temas canónicos, sino a la explicitación de cómo estos temas han operado sistemáticamente en la reproducción de los cánones filosóficos. La “obsesión” con la raza y el sexo no es una impronta de nuestro tiempo, es solo el cuestionamiento de una obsesión histórica comenzada por los propios modernos.

<sup>51</sup> FM, AA 20: 263-264.

<sup>52</sup> Sandford, “Race and Sex”, 190.

## NORMAS PARA LOS COLABORADORES

La revista *ESTUDIOS Filosofía. Historia. Letras*, acepta colaboraciones inéditas de textos, notas y reseñas en las áreas de la filosofía, la historia, las letras y las humanidades en general. Su publicación estará sujeta a la decisión del Consejo Editorial y de la Comisión dictaminadora. Al hacer entrega de cualquier propuesta de publicación, los autores reconocen que es un trabajo personal, original y que no ha sido publicado anteriormente, por lo que no infringe derechos de terceros.

Todo texto será sometido a doble dictamen por pares ciegos. En caso de ser aceptado, la sola entrega del texto autoriza tanto su publicación como su uso en medios escritos, electrónicos o cualquier otro; libera a *Estudios* de toda infracción a los derechos intelectuales de terceros, y transfiere el derecho patrimonial **no exclusivo** del texto al Instituto Tecnológico Autónomo de México.

*Estudios* solo publica trabajos en español. Todo texto enviado a esta revista debe guardar las formas académicas que garantizan el nivel intelectual y científico que hace posible el debate, así como observar la corrección morfosintáctica y ortográfica del español. Igualmente, todo texto enviado a *Estudios* debe apegarse a las normas editoriales de la revista indicadas en este documento. No se aceptarán trabajos que no cumplan con estas condiciones.

Todas las colaboraciones serán enviadas al correo electrónico [estudios@itam.mx](mailto:estudios@itam.mx) en archivo .docx, preparadas para dictaminación ciega.

Los textos deben tener una extensión de entre 5000 y 8000 palabras, las notas una extensión máxima de 5000 palabras, y las reseñas una extensión máxima de 1300 palabras (incluyendo, en todos los casos, notas a pie de página).

Los lineamientos completos relativos al modo de envío, presentación, formato y normas de citación pueden consultarse en la página de internet de la revista: <http://estudios.itam.mx/es>, en la sección “Normas para colaboradores”. Todas las colaboraciones deben sujetarse a los criterios que ahí se establecen.