

# ПОЛИТИЧЕСКИЙ ВЕКТОР-PRO

Комплексные проблемы  
современной политики

Complex problems  
of a modern policy

## POLITICAL VECTOR-PRO

научный журнал

1/2015

ISSN 2307-1516

**Учредители:**

Федеральное государственное  
бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Южно-Уральский государственный университет»  
(национальный исследовательский университет)

Челябинское региональное отделение  
Российской ассоциации политической науки

**Редакционная коллегия журнала:**

Хвощев В.Е., к. филос. н., доцент, ЮУрГУ  
(главный редактор);

Апрелева В.А., д. филос. н., проф., ЮУрГУ;

Балакин В.С., д. и. н., проф., ЮУрГУ;

Бурмейстер А.Н., заслуженный проф. Гренобльского ун-та;

Малышев М.А., проф.-исследователь, УАЕМ;

Придворова Ю.В., дизайнер, ЮУрГУ;

Русакова О.Ф., д. пол. н., проф., ИФип УрО РАН;

Сибиряков И.В., д. и. н., проф., ЮУрГУ;

Трегубов Н.А., к. пол. н., ЮУрГУ;

Фадеичева М.А., д. пол. н., ИФип УрО РАН;

Роберто Андрес Гонсалес Инохоса, проф.-исследователь, УАЕМ;

Мария Луиза Бакарлетт, проф.-исследователь, УАЕМ.

**Адрес редакции:**

454080, г. Челябинск  
пр-т Ленина д. 76, оф. 458а,  
НОЦ «Комплексные проблемы  
современной политики»

**тел./факс:** +7 (351) 267 94 23,

**email:** vek@susu.ac.ru

Формат 70x108 1/16

Усл. п. л. 15,4

Тираж - 500 экз.

Номер заказа 248/378

Цена свободная

**Периодичность выхода:**

4 раза в год

© Издательский центр ЮУрГУ, 2015

© Издательство НОЦ «КПСП», 2015

## **АВТОРЫ**

### **AUTHORS**

**Мальшев М.А.**

Автономный университет Штата Мехико

**Malyshev M.A.**

Autonomous University of Mexico' state

**Манола Сепульведа Гарса**

Национальная школа антропологии и истории, Мексика

**Manola Sepúlveda Garza**

National School of Antropology and History, Mexico.

**Хвощев В.Е.**

Южно-Уральский государственный университет

**Khvoshchev V.E.**

South Ural State University

**Роберто Андрес Гонсалес Инохоса**

Автономный Университет Штата Мехико

**Roberto Andrés González Hinojosa**

Autonomous University of the State of Mexico

**Давиде Эухенио Датурси**

Автономный университет штата Мехико

**Davide Eugenio Daturi**

Autonomous University of the State of Mexico

**Мариано Родригес Гонсалес**

Автономный университет штата Мехико

**Mariano Rodríguez González**

Autonomous University of the State of Mexico

**Мигель-Анхель Собрино**

Автономный университет штата Мексики

**Miguel Ángel Sobrino Ordóñez**

Autonomous University of the State of Mexico

**Русакова О.Ф.**

Институт философии и права УрО РАН

**Rusakova O.F.**

Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the RAS

**Русаков В.М.**

Екатеринбург

**Rusakov V.M.**

Ekaterinburg

**Гредновская Е.В., Дыдров А.А.**

Южно-Уральский государственный университет

**Grednovskaya E.V., Dydrov A.A.**

South Ural State University

**Вишев И.В.**

Южно-Уральский государственный университет

**Vishev I.V.**

South Ural State University

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

### СОДЕРЖАНИЕ

<b>Хвощев В.Е.</b> , редактор И. Кант и кантианство .....	6
<b>Мальшев М.А.</b> <b>Манола Сепульведа Гарса</b> <b>Хвощев В.Е.</b> Иммануил Кант: антиномии «всеобщей истории».....	9
<b>Роберто Андрес Гонсалес Инохоса</b> Кант: религия в пределах одного только разума .....	36
<b>Давиде Эухенио Датурси</b> Кант в творчестве Энцо Пачи. Введение.....	51
<b>Мариано Родригес Гонсалес</b> Кант и возвышенное как источник человеческого достоинства.....	67
<b>Мигель-Анхель Собрино</b> Только образование делает человека «настоящим человеком» .....	80
<b>Русакова О.Ф.</b> Неокантианская модель философии и методологии истории.....	103
<b>Русаков В.М.</b> Кант и актуальные проблемы объекта и предмета права.....	123
<b>Гредновская Е.В.</b> , <b>Дыдров А.А.</b> Почему философия И. Канта может быть понятна современному человеку .....	138
<b>Вишев И.В.</b> Иммануил Кант о проблеме смерти и бессмертия человека .....	148
<b>Хвощев В.Е.</b> Понятие силы: от картезианства к кантианству и современности .....	165
<b>Требования к публикациям</b> .....	174

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

### CONTENTS

<b>Khvoshchev V.E., redactor</b> I. Kant and kantism.....	6
<b>Malyshev M.A.</b> <b>Manola Sepúlveda Garza</b> <b>Khvoshchev V.E.</b> Immanuel Kant: antinomies of the «universal history» .....	9
<b>Roberto Andrés González Hinojosa</b> Kant: religion within the bounds of bare reason .....	36
<b>Davide Eugenio Daturi</b> The presence of Kant in the work of Enzo Paci. An introduction .....	51
<b>Mariano Rodríguez González</b> Kant and the sublime as source of the human dignity.....	67
<b>Miguel Ángel Sobrino Ordóñez</b> Man can become man through education only.....	80
<b>Rusakova O.F.</b> Neo-kantian version of the philosophy and methodology of history.....	103
<b>Rusakov V.M.</b> Kant and contemporary issues of the object and the subject of law.....	123
<b>Grednovskaya E.V.,</b> <b>Dydrov A.A.</b> Why does Kant's philosophy can be understood by modern man.....	138
<b>Vishev I.V.</b> Immanuel Kant on a problem of death and immortality of the person.....	148
<b>Khvoshchev V.E.</b> The concept of force: from Cartesianism to Kantianism and modernity.....	165
<b>Requirements concerning the publication .....</b>	174

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

### INDICE

<b>Jvoshev V.E., redactor</b> I. Kant y kantismo .....	6
<b>Malishev M.A.</b> <b>Manola Sepúlveda Garza</b> <b>Jvoshev V.E.</b> Immanuel Kant: antinomias de la «historia universal».....	9
<b>Roberto Andrés González Hinojosa</b> Kant: la religión dentro de los límites de la mera razón .....	36
<b>Davide Eugenio Daturi</b> La presenza di Kant nell'opera di Enzo Paci. Un'introduzione.....	51
<b>Mariano Rodríguez González</b> Kant y lo sublime como fuente de la dignidad humana.....	67
<b>Miguel Ángel Sobrino Ordóñez</b> El hombre sólo por la educación puede llegar a «ser hombre».....	80
<b>Rusakova O.F.</b> Modelo neokantiano de filosofía y metodología de la historia.....	103
<b>Rusakov V.M.</b> Kant y los problemas actuales del objeto del derecho.....	123
<b>Grednovskaya E.V.</b> <b>Didrov A.A.</b> ¿Por qué la filosofía de I. Kant puede ser comprensible para el hombre contemporáneo?.....	138
<b>Vishev I.V.</b> Immanuel Kant sobre el problema de la muerte e inmortalidad del hombre.....	148
<b>Jvoshev V. E.</b> Concepto de la fuerza: del cartesianismo y kantismo a la contemporaneidad.....	165
<b>Requisitos para publicación.....</b>	174

Хвощев В.Е.  
Редактор

### **И. Кант и кантиантство**

Идеи Иммануила Канта, востребованные человеческой культурой задолго до рождения мыслителя, как никогда ранее актуальны в современном обществе и, вероятно, останутся незабвенными в обозримом будущем. Секрет неувядаемости этих идей состоит в том, что они охватывают широкий круг вопросов, касающихся природы, общества и человека, над которыми непрестанно трудится человеческая мысль.

Философия Канта может внести своеобразный порядок в распространившийся в науке пёстрый дискурс. Насколько хорош этот порядок для нашего времени, насколько приемлем для общественной практики – вопрос исследовательской работы и жизненного опыта. В любом случае даже далёкая от совершенства система оказывается лучше хаотического нагромождения знаний.

Творчество Канта апеллирует к самым общим понятиям и потому может быть инструментом различного рода манипуляций, служить и добру и злу. По этой причине заслуживает особого внимания развитие кантовского учения его последователями и критиками.

В очередном номере журнала предпринята попытка с самых разных позиций высказать мнения, суждения, взгляды на творческое наследие Иммануила Канта и оценить его актуальность.

Khvoshchev V.E.  
Redactor

## **I. Kant and kantism**

Ideas of Immanuel Kant were demanded by human culture long before the birth of the great thinker, remain relevant more than ever in today's society and will likely not be forgotten in the foreseeable future. The secret of their longevity is that they encompass a broad range of issues concerning the nature, society and man which continually remain a focus for human thought.

Kant's philosophy can bring certain order and system to the colorful discourse that proliferated in today's science. How useful will this order be for our times and will it be acceptable to the current social practice remains a question of research work and life experience. In any case, even imperfect system is superior to a chaotic mound of knowledge.

Works of Kant address the most fundamental concepts and therefore can be an instrument of various manipulations, serve both good and evil. For this reason, further development of Kant's teachings deserves special attention of his disciples and critics.

Jvoschev V.E.  
redactor

## **I. Kant y kantismo**

Las ideas de Immanuel Kant, demandadas por la cultura humana desde antes de su nacimiento, se hacen presentes como nunca en la sociedad contemporánea y, probablemente, serán vigentes en un futuro lejano. El secreto de la gloria imperecedera de estas ideas consiste en que abarcan un círculo temático de gran amplitud que abarca a la naturaleza, la sociedad y el hombre, sobre el cual incesantemente reflexiona el pensamiento humano.

La filosofía kantiana es capaz de introducir un orden peculiar en el discurso abigarrado prevaliente en la ciencia contemporánea. Hasta que grado este orden es útil para nuestro tiempo y nuestra práctica social es una cuestión que esclarece el trabajo del investigador y la experiencia de la vida. En cualquier caso el sistema filosófico aunque dista de ser perfecto es mejor que el conocimiento caótico.

La obra de Kant apela a los conceptos más generales y por eso puede servir como instrumento de diferentes manipulaciones, servir al bien o al mal. Por esta razón el desarrollo de la filosofía kantiana merece una atención especial por sus seguidores y críticos.

En el siguiente número, invitamos a los autores a expresar sus opiniones, juicios y puntos de vista hacia la herencia creativa de Immanuel Kant y evaluar su vigencia.



УДК 1/14

Малышев М.А.  
Манола Сепульведа Гарса  
Хвощев В.Е.

### **Иммануил Кант: антиномии «всеобщей истории»**

Цель данной статьи состоит не только в том, чтобы воспроизвести основные идеи Канта о всеобщей истории, но и в том, чтобы сопоставить эти идеи с историцистским подходом его младших современников: Гердера и Гегеля. Авторы анализируют такие ключевые концепции немецкого философа как: «биологическая несамодостаточность человека», «недоброжелательная общительность», «антогонизм», «гражданское общество», «вечный мир» и показывают их взаимодействия. Кант ставит вопрос о взаимной дополнительности между противоречивым развитием человечества и определенными моральными и правовыми успехами, которые могут быть достигнутыми под водительством правового государства и федерацией таких государств. Согласно немецкому мыслителю, только в этих условиях человечество в состоянии развить свои подлинно гуманистические предрасположенности и обеспечить устойчивый мир между народами. Но данная цель – это всего лишь надежда и как всякая надежда не гарантирована, ибо содержит в себе «телеологический риск». И тем не менее идея, предложенная Кантом, сопрягает борьбу за мир с моральным прогрессом и требованиями строгого права.

UDC 1/14

Mikhail Malyshev  
Manola Sepúlveda Garza  
Vladimir Khvoshchev

### **Immanuel Kant: antinomies of the «universal history»**

The object of this article is not only reproduce lines of Kant's discourse about the universal history, but to contrast his ideas with historicism of Herder and Hegel, his younger contemporaries. The authors analyze concepts such as: the "biological insufficiency of the human beings" the "unsociably sociability", the "antagonism" the "civil society", the "perpetual peace" and show that Kant sets up the idea about the complementary between the contradictory development of the humanity by means of conflicts and juridical achievements under the rule of an State of Law and Federation or such States. Only in this condition, according of the German thinker, the humanity would develop its truly human disposition and can reach a durable peace among the people. But this aim is a hope and as any hope is not guaranteed, because the future is uncertain. However Kant's proposal conjugates the struggle for peace with the moral progress and with the requirement of a strict law.

CDU 1/14

Malishev M.A.  
Manola Sepúlveda Garza  
Jvoshev V.E.

### **Immanuel Kant: antinomias de la «historia universal»**

El objetivo de este artículo no sólo es reproducir las líneas principales del discurso de Kant sobre la historia universal, sino contrastar sus ideas con el enfoque historicista de sus contemporáneos menores: Herder y Hegel. Los autores analizan conceptos claves del filósofo alemán tales como la "insuficiencia biológica del hombre", la "insociable sociabilidad", el "antagonismo", la "sociedad civil", la "paz perpetua", y muestran que a través de ellos, Kant plantea la complementariedad entre el desarrollo contradictorio de la humanidad y ciertos logros morales y jurídicos bajo la dirección del Estado de derecho y la Federación de esos Estados. Sólo en estas condiciones, según el pensador alemán, la humanidad podría desarrollar sus disposiciones verdaderamente humanas y alcanzar una paz duradera entre los pueblos. Pero esta finalidad es una esperanza y, como cualquier esperanza, no está garantizada porque el futuro es incierto. Y sin embargo, la propuesta kantiana conjuga la lucha por la paz con la idea del progreso de la moral y las exigencias del derecho estricto.

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

### **La concepción histórica de Kant versus el historicismo providencial de Herder**

Según el esquema marxista, en la filosofía clásica alemana todo sistema posterior es una continuación que supera al anterior. En este movimiento ascendente e ininterrumpido, el ideario kantiano representaba un primer esbozo del idealismo especulativo coronado por el sistema hegeliano: un acorde majestuoso y espléndido que sirvió como preludio del pensamiento marxista. Según tal enfoque, la filosofía de Kant era un "embrión" del cual posteriormente crecería un organismo maduro que, por su variedad y riqueza, superaría en mucho las ideas iniciales de su fundador. Pero, como observó atinadamente el filósofo ruso Merab Mamardashvili "de Kant no se puede decir que es un Abraham que parió a Isaac: no ocupa ningún lugar en la metamorfosis de una mariposa" (Mamardashvili, 2002: 10).

Otra deficiencia que se le imputaba a la filosofía kantiana es la ausencia de una visión global de la historia humana, que por su escala y auge, pudiera compararse con la filosofía de la historia de sus contemporáneos menores: Herder y Hegel. A propósito, el mismo Kant reconocía que no pretendía construir un panorama íntegro y sistemático del

desarrollo universal de la humanidad. Sólo confiaba en que sus esbozos dedicados a la historia pudieran servir en calidad de prolegómenos para crear un trabajo de mayor envergadura. Y sin embargo, sus ensayos sobre la filosofía de la historia perfilan los contornos de una antropología éticamente comprendida e históricamente comprobada; nos esclarece no sólo lo que hace del hombre la naturaleza, sino lo que el hombre mismo, como un ser libre, puede y debe hacer en la historia.

El núcleo de las reflexiones de Kant sobre la filosofía de la historia se encuentra básicamente en su esbozo: *Idea de una historia universal en el sentido cosmopolita*. Para lograr un mejor entendimiento de este ensayo, es necesario tomar en consideración el contexto histórico que motivó al pensador de Königsberg escribir ese trabajo. Lo que pasa es que Johann Gottfried Herder, ex-alumno de Kant, filósofo, poeta y pastor luterano, en 1784, editó la primera parte de su trabajo titulado *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*. El eje central que atraviesa toda esa obra es el progreso universal que se revela en la perfección del género humano, como la cúspide de la evolución del universo divino. Según Herder, la historia de la humanidad empieza antes de la aparición del *homo sapiens* con la

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

formación del sistema solar y la Tierra; luego, el mundo se mueve de lo inorgánico a lo orgánico, pasa de los organismos simples a los complejos, y este proceso evolutivo-providencial culmina con el surgimiento del hombre como un *microcosmo* o quintaesencia de la naturaleza provista, a fin de cuentas, de la Voluntad y de la Razón divina. Lo importante a subrayar es que Herder entiende el desarrollo histórico no como proceso unilineal, sino como movimiento polifacético. Aunque la Providencia tienda a una meta suprema, sin embargo, todo pueblo, toda época y toda civilización posee sus propias normas e ideales. Y es por eso, comenta Isaiah Berlin a Herder, "Lo que hace alemanes a los alemanes es... el hecho de que su modo de comer o beber, de impartir justicia, escribir poesía, rezar, enajenar la propiedad, levantarse y sentarse, obtener el alimento, vestirse, cantar, guerrear, organizar la vida política, tiene todo un cierto carácter común, una propiedad cualitativa, un diseño que es exclusivo alemán, por lo que difieren de las actividades correspondientes de los chinos o de los portugueses. Ninguno de estos pueblos o culturas... es superior a otro, sólo son diferentes; y como son diferentes, tienen objetivos diferentes; en eso residen su carácter específico y su valor... Los seres humanos sólo pueden desarrollar plenamente sus potencialidades si siguen viviendo donde nacieron y donde nacieron sus antepasados, hablando su idioma viviendo sus vidas dentro del marco de las costumbres de su sociedad y su cultura". (Berlin, 1992: 55-56).

Herder no niega que algunos pueblos sean más ilustrados que otros, y por eso su tarea consiste en ser tutores para los pueblos menos avanzados y ayudarles a revelar su identidad y originalidad cultural. A través de la óptica de la idea de la providencia, cada pueblo, cultura o civilización son medios, pero, a la vez, son fines que se bastan a sí mismos cuando se les contempla en su propia luz. Herder confía que al final de la historia los diferentes pueblos y naciones se unirán y vivirán en el régimen de una gran familia humana; el Estado desaparecerá por su inutilidad, y bajo la tutela de los líderes de la comunidad mundial los pueblos desarrollarán sus talentos y capacidades polifacéticas.

La filosofía de la historia de Herder es ecléctica en su esencia. Todo lo que dice sobre la soberanía axiológica y la autonomía autosuficiente de cada época y de cada cultura se desvaloriza por su discurso providencialista. Por una parte, afirma que todas las cosas, acontecimientos e instituciones inútiles que trajo consigo el

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

pasado se disminuirán y, despreciar el género humano no finalmente, desaparecerán con podrá negar empero que en el triunfo de la razón apoyada en medio de tanta maleza la Providencia divina, esto es, en prosperaron también entre las leyes naturales inherentes al hijos de la tierra la razón y la desarrollo de la historia. Y, por libertad, estas nobles plantas que otra parte, según su opinión, bajo la luz del sol celestial dieron toda la evolución social, también bellos frutos. Sería casi incluyendo la época moderna, increíble, si la historia no nos lo se presenta como un despliegue dijera, a qué alturas se elevó el de acontecimientos absurdos y entendimiento humano y no sólo crueles. Finalmente, resalta la imitando a la divinidad creadora y conservadora, sino procurando idea (en que ya se perfila la y también remediar su orden. En la futura ironía siniestra de la Razón mundial de Hegel) de que todas caos del ser, que le muestran los las desdichas y tragedias de la sentidos, buscó y encontró la historia son sólo un abono para el unidad e inteligencia, leyes del progreso futuro. Hasta la muerte orden y belleza". (Herder, 1959: violenta se piensa como una 114). Y en otro lugar Herder liberación comparada con la literalmente "canta" un himno a perspectiva de una agonía larga Dios, creador del mundo y y penosa, o la esclavitud como protector de su hijo predilecto, el un mal menor ante la muerte ser humano, a quien le guía a violenta. La Providencia que rige través de los vaivenes de la la marcha de la historia es un historia para elevarlo a la *gran burlador*. "En lo grande y en cúspide de la gloria eterna. "¡Oh, lo pequeño", escribe Herder, gran padre del género humano: "siempre lo mismo: azar, destino, que sencilla y difícil a la vez es la divinidad. Lo que incitaba lección que encargaste a cualquier reforma no eran sino nuestra especie como deber de insignificancias que jamás toda su jornada! Sólo debíamos tuvieron desde un principio el aprender razón y justicia y plan monstruoso que cobraron obrando así había de luego. Por el contrario, muchas derramarse paso a paso la luz en veces cuando se trazaba de las almas, la bondad en los antemano un plan grande, corazones, la perfección en el humano, auténticamente estado político y la felicidad en meditado, fracasaba" (Herder, la vida" (Ibíd: 507). 1950: 84-85). Y sin embargo, la Sería erróneo ver en estos providencia divina conduce a la fragmentos una tendencia humanidad hacia la cúspide del definitiva, aunque oculta, de la universo por medio de la razón y doctrina historicista que desde el de la libertad. "Quien más puede inicio determinaba sus fantasías,

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

y luego, heredada por Hegel, fue plasmada en el texto de su famosa "filosofía de la historia". Hegel, adivinado por Herder, no representa un sentido oculto de la doctrina del último. Pero, por otra parte, sería todavía más erróneo no tomar en consideración los planteamientos herderianos que adquirieron su pleno desarrollo en la filosofía de la historia hegeliana.

A primera vista parecería que la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* se dirige en el cauce de un plan trazado por Herder: la evolución del ser humano transcurre "como un desarrollo continuo, aunque lento, de sus disposiciones originales" (Kant, 2006: 40). Siguiendo a Herder y anticipando a Hegel, Kant sostiene que cada hombre, al perseguir su propósito, según su talante, pero, frecuentemente, en mutua oposición, sigue, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza. Pero a diferencia de sus contemporáneos menores, Kant no tiene el fervor progresista y llega a la conclusión de que "el tapiz humano se entreteje con los hilos de la locura y de vanidad infantil..." (Ibíd: 41). Además, la experiencia sobre la historia transcurrida hasta hoy nos enseña muy poco sobre la intención secreta de la Naturaleza en relación a al ser humano; "porque esta órbita parece exigir tan largo tiempo antes de cerrarse que,

basándonos en la pequeña parte recorrida hasta ahora por la humanidad en esa dirección, nos es tan difícil determinar la forma de la trayectoria y la relación de la parte con el todo" (Ibíd: 58). Y finalmente, en la conclusión de su ensayo, Kant constata con un tono irónico: "Parece una ocurrencia un poco extraña y hasta incongruente tratar de concebir una historia con arreglo a la idea de cómo debía marchar el mundo si se atuviera a ciertas finalidades razonables; parece que el resultado sería algo así como una novela" (Ibíd: 61). Es decir, si nuestra comprensión de la historia se hubiera apoyado en el racionalismo teleológico de Herder (y en mayor medida en el de Hegel), entonces el resultado sería una "novela", es decir: un cuadro utópico.

Al aceptar la idea de la "Providencia educadora" de su ex-alumno, Kant niega ver en Dios un Tutor celestial que, como un Gran Padre, se preocupa por sus hijos traviesos y poco razonables. Para Herder, el hombre es un microcosmo por estar dotado de una combinación perfecta de fuerzas, destrezas, instintos y capacidades que están adaptados armoniosamente a la naturaleza. Desde su creación está destinado a una vida despreocupada y, por consiguiente, puede y debe ser feliz en cualquier momento de su

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

ontogénesis y en cada época de su filogénesis. Contrariamente a esta postura, Kant señala que, en el aspecto puramente biológico, el ser humano cede a todos los animales superiores. En primer lugar, el hombre es pobre de instintos y no es capaz de heredar a sus descendientes ningunas destrezas o capacidades innatas, aunque si puede elaborarlas apoyándose en el uso de su propia razón. Pero tal uso debe desarrollarse en el seno de toda la humanidad como especie y no sólo en los individuos. La misma razón no actúa instintivamente sino que necesita tanteos, ejercicios y aprendizajes, para poder progresar lentamente de un peldaño a otro del conocimiento. De lo contrario, cada individuo "tendría que vivir un tiempo desmedido para poder aprender cómo usar a la perfección de todas las disposiciones naturales". Por eso la Naturaleza recurre a "una serie incontable de generaciones que se transmiten una a otra sus conocimientos para que, por fin, el germen que lleva escondido la especie nuestra llegue hasta aquella etapa de desarrollo que corresponda adecuadamente a su intención" (Ibíd: 43).

Kant considera que el ser humano, según su organización fisiológica y el pertrechamiento instrumental de sus órganos, cede a los otros animales. La Naturaleza "no le proveyó de los

cuernos del toro, de las garras del león, ni de los dientes del perro, sino de sus meras manos" (Ibíd: 44). Hablando en términos de la antropología posterior, el pensador alemán se acercó a la idea de que la misma antopo-génesis se hizo posible sólo porque el antepasado de *homo sapiens* fue un animal carente, biológicamente no adaptado y desespecializado. La naturaleza puso al ser humano ante un desafío implacable: perecer o sobrevivir, desarrollando un modo de conducta independiente y creativa. Y el hombre aceptó esta severa prueba de la naturaleza: compensó el déficit de sus instintos con el desarrollo de la razón que inicialmente fue colocado en él como disposición o aptitud. Esta tesis de Kant fue ampliamente confirmada y desarrollada en el siglo XX por la antropología filosófica de Max Scheler, Arnold Gehlen y Helmuth Plessner. Si el animal, en virtud de su especialización orgánica y mediante un amplio repertorio de instintos, está encadenado a un medio ambiente específico, el hombre no tiene un medio predeterminado y se caracteriza por la "apertura al mundo" que presupone su capacidad de previsión y aprendizaje. Según Gehlen, "el hombre está orientado –como Prometeo– a lo lejano, a lo no presente en el espacio y en el tiempo: al



## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

contrario del animal vive para el futuro y no en el presente" (Gehlen, 1987: 37). Kant se da cuenta de que el ser humano, carente de instintos que hubieran condicionado su conducta, debe determinarse a sí mismo, buscar una posición en el mundo y ocuparla. Si no tiene un ambiente definido debe crearlo; es decir, está obligado a ser un ente activo, pues, en el caso contrario, perecería. La carencia del pertrechamiento instrumental de su organismo el hombre la supera por el uso y perfeccionamiento de artificios y, en primer lugar, mediante la producción y la cultura. Y otra carencia -la corta vida individual - la compensa con la educación, a través de la transmisión de los hábitos e innovaciones culturales de una generación a otra.

A diferencia del animal, el hombre, sostiene Kant, "no debía ser dirigido por el instinto..., sino que tendría que obtenerlo todo de sí mismo. La invención del vestido, de su seguridad y defensa exteriores, de todos los goces que hacen agradable la vida, su misma comprensión y agudeza, y hasta la bondad de su voluntad tenían que ser por completo obra suya. Parece que la Naturaleza se ha complacido en el caso del hombre en una máxima economía, y que ha medido el equipo animal del hombre con tanta ruindad, con tan ceñido ajuste a la máxima necesidad de una existencia en

germen, como si quisiera que una vez se hubiera levantado el hombre, por fin, desde la más profunda rudeza hasta la máxima destreza, hasta la interna perfección de su pensar y, de ese modo (en la medida en que es posible sobre la tierra), hasta la felicidad, a él le correspondiera todo el mérito y sólo a sí mismo tuviera que agradecérselo" (Kant, 2006: 44-45).

En la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* hay un fragmento que está estrechamente vinculado con la problemática posterior de sus reflexiones éticas. "Parece, escribe Kant, que a la Naturaleza no le interesaba que el hombre viviera bien; sino que se desarrollara a tal grado que, por su comportamiento, fuera digno de la vida y del bienestar". (Ibíd: 45). El pensador alemán niega que cada ser humano quiere vivir bien. Pero la idea de felicidad no puede ser expresada por medio del imperativo categórico, porque es imposible hacerla universal para todos los seres humanos y para todas las épocas y culturas. "nadie es capaz de determinar por un principio, con plena certeza, qué sea lo que le haría verdaderamente feliz, porque para tal determinación fuera indispensable tener omnisciencia" (Kant, 1995: 38). Así que, según Kant, es imposible elaborar una fórmula general

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

para vivir bien, puesto que la felicidad de cada uno de nosotros depende de un sentimiento particular de placer y dolor y, además, en el mismo sujeto, el criterio de felicidad y los preceptos prácticos para alcanzarla varían en cada etapa de su vida. Sin embargo, el filósofo alemán nos dice que la misma Naturaleza quisiera que cada ser humano hubiera disfrutado de una felicidad merecida en correspondencia con su trabajo, diligencia y mérito. Por consiguiente, Ella inculca a su criatura la idea de que la aspiración de obtener algo gratuitamente, sin ningún esfuerzo y sin auto-coacción es simplemente inmoral e injusta. La Naturaleza pide alguna respuesta moral al desafío arrojado al ser humano por hacerlo tan peculiar en comparación con los otros seres vivos. Y esta respuesta le obliga al hombre a constituirse como un ser que se regula no sólo por las leyes biológicas, sino por las normas sociales y morales. Justamente en esta exhortación al hombre para que desarrolle plenamente sus capacidades creativas, radica su liberación de la "culpable incapacidad" y la adquisición de su autonomía existencial.

El germen de la sabiduría, inicialmente colocado por la Naturaleza en el género humano, se desarrolló a través de la historia, hasta llegar a su

cima en la época de la Ilustración. Para Kant, la Ilustración como la liberación del hombre de su "culpable incapacidad", significa la imposibilidad de servirse de otro. "Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. "¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!: he aquí el lema de la Ilustración" (Kant, 2006: 25). Pero, según el filósofo alemán, en el camino a la verdadera independencia existencial al ser humano le asechan diferentes barreras y, en primer lugar, la pereza y la cobardía. Sin embargo, el "oficio del pensar *por sí mismo*" y, por consiguiente, definir su propia vocación, es una prerrogativa de cada ser humano o, como diría Kant, una tarea que la misma Naturaleza le plantea al género humano. Sólo al dejar de ser juguetes de la evolución biológica, la especie humana puede entrar en el reino de la cultura y sólo, al disponer de la capacidad de madurez intelectual y moral, podrá servirse de su propia razón. Aunque resolver esta tarea –de asumir la responsabilidad de pensar por su propia cuenta y mantener una autonomía intelectual y moral sin retroceder al anonimato y sin perder la propia individualidad reflexiva- no es tan fácil. A

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

propósito, sobre el mismo riesgo que amenaza al ser humano con la pérdida de su autonomía intelectual e identidad personal advertía José Ortega y Gasset. “Mientras que el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse; el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que *no ser hombre*. Y esto es verdad, no sólo en abstracto y en género, sino que vale referido a nuestra individualidad. Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el sí mismo único e intransferible que es.” (Ortega, 1962: 305). Según Kant, esta capacidad de ser “único e intransferible” no es un don de la Naturaleza, sino una condición de posibilidad de que el hombre cumpla con su deber: se esfuerce por ampliar y mejorar sus disposiciones naturales.

### **La insociable sociabilidad: el papel del antagonismo en la historia**

Herder considera que el altruismo, la benevolencia y la sociabilidad del hombre son las actitudes principales que están en la base de la línea magistral del desarrollo de la historia universal. La expresión más palpable y evidente del progreso moral, la ve en la formación de las asociaciones humanas, desde el clan y la tribu, hasta el Estado

o la Federación de Estados. Kant no rechaza el progreso en la solidaridad humana, pero considera que su base radica no tanto en el altruismo y en el amor, sino en el egoísmo grupal y en la discordia. Incluso enfatiza los motivos de pugna y de distensión para poner en tela de juicio la presencia de la Providencia sabia y bondadosa en la evolución natural e histórica de la humanidad. Más que eso, Kant plantea la siguiente interrogante: ¿la misma discordia no contendrá algún elemento edificante y previsor? Y responde: “El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el *antagonismo* de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas. Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla” (Kant, 2006: 46).

Kant adopta el modelo del “individualismo natural” de Thomas Hobbes y lo lleva hasta sus últimas consecuencias. Según el pensador alemán, al Estado que protege la vida de sus súbditos le precede el estado de naturaleza donde predomina la discordia mutua, esto es, la

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

"guerra de todos contra todos". en la que reinaría un acuerdo perfecto y una satisfacción y una versatilidad también perfectas, y de dos principios: el placer y los hombres, tan buenos como el instinto de auto-conservación y los borregos encomendados a su cuidado, apenas si procurarían a esta existencia suya un valor relación antagónica. La naturaleza engendró al hombre como *animal pensante* en el sentido estricto de esta expresión paradójica: como *animal*, el hombre debe conducir la guerra hasta el antagonismo extremo, pero como *animal pensante*, entiende que tarde o temprano este antagonismo se convertirá en una amenaza para su propia existencia. Como portador de la "*insociable sociabilidad*" aspira a formar la sociedad civil, pero como un egoísta se resiste a la tendencia de cooperar con sus semejantes. "Esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede soportar pero de los que tampoco puede prescindir... Sin aquellas características, tan poco amables, de la insociabilidad, de las que surge resistencia que cada cual tiene que encontrar necesariamente por motivos de sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen en una arcádica vida de pastores,

los hombres, tan buenos como los borregos encomendados a su cuidado, apenas si procurarían a esta existencia suya un valor mayor del que tiene este animal doméstico... ¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer y de mandar! Sin ellos, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquílicas. El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia. Quiere el hombre vivir cómodo y plácidamente, pero la Naturaleza prefiere que salga del abandono y de la quieta satisfacción, que se entregue al trabajo y al penoso esfuerzo para, por fin, encontrar los medios que le libren sagazmente de esta situación" (Ibíd, 46-48). Precisamente la bestialidad llevada a un extremo insoportable obliga a los seres humanos, en su faceta racional, a limitar voluntariamente su egoísmo zoológico y llegar a un acuerdo para fundar la sociedad civil.

A primera vista parece que Kant trata al antagonismo en concordancia con Hegel y Marx, como una contradicción que se caracteriza por una tensión más

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

aguda e irreconciliable que está filósofo de Königsberg, el preñada de violencia y se significado principal del resuelve de un modo radical a antagonismo es sacudir las través de la revolución, en la que comunidades primitivas que la parte más poderosa de la viven en la inercia y en la relación antagonónica aniquila o indolencia.

subyuga a su voluntad a la otra El filósofo alemán nunca dijo parte. Se supone que el que los antagonismos son antagonismo es un medio para manifestaciones de necesidades la realización de la necesidad históricas, simplemente irrumpen histórica y una condición para el en las comunidades alcance del objetivo final: una semidormidas y obligan a sus sociedad futura de justicia, habitantes a retractarse de su igualdad y armonía social. Pero inclinación a la ociosidad y el término de *antagonismo*, entregarse al esfuerzo y al como lo entiende Kant, no trabajo. En el transcurso de la coincide con el significado de historia, los antagonismos, como este concepto desarrollado medios del despliegue de las posteriormente en las doctrinas disposiciones de los seres historicistas. En primer lugar, Kant humanos, se doman, se nunca nos habla sobre los encauzan a un orden legal y, antagonismos que expresan los por lo tanto, su hostilidad fatal e intereses de los grupos sociales irreconciliable se ablanda. Kant absolutamente irreconciliables no trató a los antagonismos entre sí. Y en segundo lugar, los como atributos eternamente antagonismos, como expresión inherentes al género humano: de discordia, no necesariamente introducidos en el cauce legal, tienen que culminar en una han servido y siguen sirviendo revolución violenta. Según el para el desarrollo de la filósofo alemán, el antagonismo humanidad, pero afirmar que es una lucha que se expresa en sean siempre útiles en cualquier la hostilidad, la discordia, pero momento del futuro, en su más frecuentemente se opinión, es un juicio arriesgado y manifiesta en la competencia dudoso. No hay que olvidar que, como una rivalidad individual por enfatizando su significado en el conseguir mayor proceso de la evolución del reconocimiento, fama, prestigio y *homo sapiens* y en su desarrollo poder. Kant no excluye la histórico, Kant refutaba el punto competencia económica, pero de vista de su oponente, Herder, los motivos de vanidad y de quien siempre le adscribía a los amor propio que alimentan los antagonismos cualidades antagonismos son prioritarios en pérdidas y puramente negativas. relación a la codicia. Para el

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

Al exponer el proceso espontáneo de la historia que se opone a lo universal. Más que según el pensador alemán, eso, los grandes personajes de la historia luchan y trabajan con discordias, no tenemos que olvidar que, según él, este proceso desemboca en la formación de la *sociedad civil*. Para que surja dicho estado normativo es suficiente que cada individuo se concentre en sus objetivos particulares utilitarios, se guie por ellos y tome en consideración las posibles consecuencias negativas. Estos planteamientos de Kant tienen mucho que ver con las ideas de Hegel expuestas en la introducción a su "Filosofía de la Historia". Según su compatriota menor, "la primera visión que de la historia tenemos nos presenta las acciones de los hombres, como naciendo de sus necesidades, de sus pasiones, de sus intereses y de las representaciones y fines que se forjan, según aquéllos. Nos presenta esas acciones de tal modo que en este espectáculo de la actividad, esas necesidades, pasiones, intereses, etc., aparecen como los únicos motores. Los individuos quieren sin duda, en parte, fines universales; quieren un bien... Pero las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo son en parte lo más poderoso" (Hegel, 1980: 79). Nada grande en la historia, dice Hegel, se ha realizado sin pasión; y aunque la pasión es una expresión de interés particular, no se opone a lo universal. Más que eso, los grandes personajes de la historia luchan y trabajan con gran ardor por realizar sus metas y objetivos; y cuando los alcanzan, no pasan ni siquiera a disfrutarlos: al fin y al cabo, no son dichosos. Alcanzado su objetivo caen al suelo como cáscaras vacías. Esta ironía de la Providencia histórica Hegel la llama el *ardid de la razón*. "La razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño... Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con pasiones de los individuos" (Ibíd: 97).

Finalmente, Hegel utiliza la astucia de la *razón universal* para quitarle la responsabilidad a la Providencia divina y cargársela a los agentes de historia. "Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder" (Ibíd: 66). Más que eso, los héroes de la historia, a través de cuyas hazañas el espíritu universal sacrifica a los agentes de la historia, se encuentra por encima de cualesquier obligaciones morales y no pueden ser imputadas por sus acciones, mientras que por el no cumplimiento de sus tareas,

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

los individuos comunes y espontaneidad del desarrollo de corrientes se someten a severas sanciones. Según esta visión, las metas de la historia universal se encuentran fuera del círculo de cualquier juicio moral. Esta, escribe Hegel, "se mueve en un plano más alto que aquel en que la moralidad tiene su propia sede... Lo que el fin último del espíritu exige y lleva a cabo, lo que la Providencia hace, está por encima de las obligaciones y de la responsabilidad que recae

sobre el individuo por su moralidad". Y más adelante continúa, "Los actos de los grandes hombres, que son individuos de la historia universal, aparecen así justificados... Y los círculos morales, a que no pertenecen los hechos históricos y sus autores, no deben pretender nada contra estos, desde el punto de vista terrenal. La letanía de las virtudes privadas: modestia, humildad, amor al prójimo, caridad, etc., no deben esgrimirse contra ellos" (Ibíd: 142). Aquí tenemos no sólo la expresión filosófica de las sentencias moralizadoras dirigidas contra los "héroes de la historia"; tenemos una declaración franca e intencional del inmoralismo que pone la marcha de la historia y sus guías "más allá del bien y del mal".

Kant admite el despliegue natural de la historia sólo en el periodo inicial de la evolución humana. Pero cuando la humanidad logra superar la

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

constitución civil universalmente válida para la comunidad humana. "La idea del contrato original tiene que obligar a todo legislador que dicta sus leyes, a hacer leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad única de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiere ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad" (Kant, 1986: 37).

Así que Kant plantea un nuevo tema: la formación de la *sociedad civil* y lo considera como la tarea más importante entre todas las adquisiciones históricas de la humanidad. El establecimiento de la *sociedad civil* no es un acontecimiento espontáneo, sino una "tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie". Esta tarea se distingue de la meta principal: el desarrollo pleno de todas las disposiciones y capacidades del ser humano. Sin la resolución de la primera es imposible crear las condiciones de la posibilidad de alcanzar la meta principal, cuyos contornos se ocultan en la lejanía del futuro. El "fin de la naturaleza" en relación al perfeccionamiento del hombre resulta paradójico: la misma naturaleza quiere que los seres humanos planteen y traten de realizar tales metas que ella no contiene en sí. «La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin», escribe Kant,

"en general..., es la cultura. Así, pues, sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza, en consideración de la especie humana" (Kant, 1998: 228).

Si nos abstraemos de diferentes interpretaciones del concepto de cultura, podríamos decir que tiene dos significados principales: la creación de *artificios* en forma de objetos que no existen en la naturaleza, y la formación de seres humanos como individuos talentosos, desarrollados y creativos. Kant no niega estos aspectos, pero los limita: el tránsito de la naturaleza al artificio y del hombre natural al hombre moral, encuentra su plena expresión en un futuro. Porque la creación de la cultura es posible sólo en los límites de la actividad teleológica. "No tenemos más que una especie única de seres en el mundo, cuya causalidad sea teleológica, es decir, enderezada a fines" y entre todos estos fines, el hombre, "considerado como nómeneo, es el único ser natural", cuya "existencia tiene en sí el más alto fin" (el supremo bien del mundo) (Ibíd: 231).

Según el filósofo alemán, al someter a la naturaleza externa a su voluntad, el ser humano debe pensar cómo puede dominar su propia naturaleza. Este dominio se realiza en convivencia con otros seres humanos quienes al principio, en el estado de Naturaleza, no son



## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

ni buenos, ni justos, ni honestos; respecto a sus iguales y aunque, estas cualidades pueden como criatura racional, desea en desarrollarse sólo en el marco de seguida una ley que ponga la sociedad civil. Para que dicha límites a la libertad de todos, su sociedad pueda establecerse y egoísta inclinación animal le ejercer su influencia benévola en conduce seductoramente allí los individuos (inclinados al mal donde tiene que renunciar a sí por naturaleza), sería necesario mismo. Necesita un señor, que le la realización justa de la ley, y quebrante su propia voluntad y para esto tendrían que haber le obligue a obedecer a una existido hombres justos, voluntad valedera para todos, incorruptibles, de honradez para que cada cual pueda ser íntegra, capaces de resistir a libre. Pero ¿de dónde se escoge cualquier tentación de usar el este señor? De la especie poder para sus propios intereses, humana claro está. Pero este suprimiendo el egoísmo y los señor es también un animal que vicios de los ciudadanos que necesita, a su vez, de un señor. violan las leyes. Así surge un Ya puede, pues, proceder como círculo vicioso que representa quiera, no hay manera de una antinomia de la sociedad imaginar cómo se puede civil: para crear las condiciones procurar un jefe de la justicia favorables de la realización de pública que sea, a su vez, justo; las leyes a fin de que éstas ya sea que se le busque en una pueda ejercer su influencia sola persona, o en una sociedad benévola en la conciencia de los de personas escogidas al efecto. individuos, tuvieron que haber Porque cada uno abusará de su existido hombres adecuados a libertad si a nadie tiene por esta ley. Pero estos "guardianes encima que ejerza poder con de la ley" que tienen la arreglo a las leyes. El jefe conciencia civil incorrupta no supremo tiene que ser *justo por sí mismo* y, no obstante, un pueden aparecer antes que las hombre. Así resulta que esta leyes ejerzan su influencia tarea es la más difícil de todas; benévola en las mentes de los como que su solución perfecta ciudadanos. El mismo Kant es imposible; con una madera reconoce que este problema es tan retorcida como es el hombre *el más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana*". Y continúa: "el no se puede conseguir nada completamente derecho" (Kant, hombre es un *animal* que, 2006: 50-51).

Según Kant, la "sociedad cuando vive entre sus congéneres, necesita de un civil", tal como ésta se dibuja en señor. Porque no cabe duda que las doctrinas iluministas, todavía abusa de su libertad con no es la antítesis del estado de

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

“guerra de todos contra todos”, Para Kant, la existencia sino un estado de discordia, humana se define como enmascarado por la ley donde autodisciplina, como una reina la injusticia, porque allí se “intención moral en *lucha* y no la usa la misma ley en calidad de *Santidad* en la supuesta posesión de una completa *pureza* en las gobernantes. En estas intenciones de la condiciones el poder otorga más voluntad” (Kant, 1995: 150). La oportunidades a los hombres santidad, como acuerdo descarados, astutos y cínicos que perfecto de las inclinaciones luchan por sus intereses egoístas naturales con el deber moral, no por medio de sus fuerzas implica la posesión de pureza de individuales de la competencia, intenciones, pero es alcanzable sino a través de la manipulación sólo para los ángeles y no por los de los atributos del poder del seres humanos que tienen Estado. Sólo el hombre que sea inclinaciones naturales que capaz de ser *dueño de sí mismo* limitan sus capacidades y de luchar contra la racionales. Esto no significa que depravación y corrupción será el hombre no sea capaz de capaz también de enfrentar el elevarse a la virtud, esto es, abuso de la ley bajo la máscara subordinar sus motivos empíricos de la ley y luchar contra la a las consideraciones morales. arbitrariedad bajo la máscara Sin embargo, tal subordinación del derecho. tampoco implica que no somos

El pensador alemán considera susceptibles al riesgo de caer en que nuestra razón moral no es la tentación e infringir la norma sólo un instrumento para moral. alcanzar los fines individuales; es Siendo dualista, Kant, empero, también nuestro legislador no separa los principios interno cuyas órdenes nos liberan contrastantes y no admite que de la sumisión ciega a las entre estos últimos no debe demandas externas y a los haber ninguna interrelación. Al impulsos internos. Sólo en la contrario, observa atinadamente medida en que el individuo logre Dulce María Granja: “La tomar conciencia de estas experiencia de obligación moral es un ejemplo palmario de dicha órdenes y pueda someter sus impulsos y pasiones al control de interacción. Si un mismo ser su razón (esto es, “darse ley a sí humano no fuera a la vez ser mismo”, obtener la autonomía moral y natural, existiendo moral) podrá oponerse a la completa y simultáneamente en expansión de la voluntad ajena, ambos dominios, la experiencia elevada al rango de ley. moral sería imposible” (Granja, 2010: 169). En la medida en que

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

el hombre somete sus atributo general del hombre que inclinaciones naturales a la se desprende de la experiencia legislación interna de su deber, histórica. Y ésta confirma que, actúa según las máximas que aunque los hombres están coinciden con el imperativo destinados a ser dueños de sí categórico. Qué el hombre haga mismos, en realidad, rara vez lo lo que debe hacer: pero no hay logran" (Soloviev, 2005: 239). Ser que elevarlo al rango de un dueño de sí mismo presupone santo, pues esto significaría la asumir el deber, esto es, poseer conformidad plena de sus una instancia de coacción deseos con la ley moral sin interna que luche contra las necesidad de ninguna tentaciones y subterfugios de constricción de su sensibilidad y, nuestro egoísmo y crea el por lo tanto, en la base de la fundamento de nuestra moralidad yace una obligación dignidad. De la responsabilidad que conlleva al dominio sobre los moral no puede ser liberada impulsos naturales. El hombre ninguna persona que trate de merece más que la mera justificarse ante sí misma o ante satisfacción de lo que tiene en sí los otros refiriéndose a situaciones y ante sí. Kant quisiera elevar al adversas, a su "naturaleza" débil ser humano en sus dimensiones o a su "carácter" declinante. prácticas, artísticas y cognitivas Justamente estas personas sobre su propio ser empírico. Por necesitan de un señor, porque, eso la verdadera actitud moral son incapaces de la no es la autocomplacencia, sino autodisciplina, piden ayuda el anhelo de alcanzar lo más y externa para mantener su mejor en su afán a elevar su autonomía interna, pues, en el persona y aportar al caso contrario, su libertad mejoramiento de la humanidad. amenaza a convertirse en

### **Justicia social y paz perpetua**

El concepto de "señor" está desorden total, es decir: en la guerra de todos contra todos. incluido en la definición de "Ser dueño de sí mismo" es una nuestra existencia, pero como demanda que la moral del coacción interna. Kant presta imperativo categórico exige del atención a la autodisciplina que hombre histórico; y la fórmula: "el es inherente al deber moral. Ser hombre es un animal que dueño de sí mismo, escribe el necesita de un señor" es una filósofo ruso Erich Soloviev, es la constatación inductiva que se única regla universal del dominio desprende de la observación que admite la ética del sobre la historia real concreta. imperativo categórico. Al mismo Como ser *pensante*, el hombre tiempo, la "posibilidad de desea "una ley que ponga límites dominarse a sí mismo no es un a la libertad de todos", pero su

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

*egoísta inclinación* le conduce a excluirse de la jurisdicción de la ley: salvo a mí y a los míos, a los demás que se les aplique todo el peso de la ley. Y para éstos que tratan de excluirse del juicio moral, se exige un señor externo que represente las normas legales.

Partiendo de estas afirmaciones, algunos intérpretes de la filosofía de Kant le reprochan ser pesimista, consideran que a pesar de todas sus declaraciones humanistas, se capitula ante la "madera retorcida" del ser humano que como una maldición grava toda su historia. Pero, en nuestra opinión, estas acusaciones son inconsistentes, ya que Kant no afirma que el ser humano esté retorcido fatalmente por su naturaleza y que todos los intentos de enderezarle de antemano están destinados al fracaso. Reducir la antropología de Kant a esta metáfora, significaría cancelar su proyecto de la ilustración como una forma en que el hombre se libera de su incapacidad de pensar por sí mismo y de tener el valor de usar su propia razón. Para impulsar este proceso hace falta observar cierta condición que Kant perfila en su quinto principio de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. "Sólo dentro del coto cerrado que es la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor resultado; como ocurre con los

árboles del bosque que, al tratar de quitarse unos a otros el aire y el sol, se fuerzan a buscarlos por encima de sí mismos y de este modo crecen erguidos; mientras que aquellos que se dan en libertad y aislamiento, extienden sus ramas caprichosamente y sus troncos enanos se encorvan y retuercen" (Kant, 2006: 49-50). Tal es la respuesta metafórica a la metáfora planteada sobre la posibilidad de tallar de la madera torcida, como es el hombre natural, a algo completamente recto. En esta respuesta el énfasis se pone en la lucha por la construcción del "coto cerrado de la asociación civil". Para que sea exitosa esta lucha, según Kant, hay que tener "conceptos correctos acerca de la naturaleza de una constitución posible", poseer "una experiencia muy grande entrenada por la historia, y, sobre todo una *buena voluntad* dispuesta a aceptarla". (Ibíd: 51).

Si el hombre es sólo un animal que necesita de un señor quien también "está fabricado" de la misma "madera" sin ninguna transformación moral, entonces la tarea de formar un orden civil auténtico, sería imposible. En sus intentos de crear una sociedad basada en la justicia y la libertad, los hombres tropezarán con nuevas formas del viejo poder despótico o dictatorial. Pero cuando la necesidad del animal político en un señor empieza a satisfacerse por medio de la

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

transformación de su conciencia, implacable en las guerras y cuando esta transformación se produce a través del dominio del Estados, unidos previamente en hombre sobre sí mismo una "gran federación de (completada, en medida del naciones" decidirán, por fin, despliegue del imperativo establecer las relaciones categórico, con la coacción del civilizadas basadas en la paz poder externo), "la tarea *perpetua*.

suprema que la Naturaleza ha asignado a la especie humana" El concepto de paz perpetua, ausente en *la Idea de una historia universal en sentido*

Según Kant, "el problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal *relación exterior entre los Estados*, y no puede ser resuelto sin éste último" (Ídem). En otros términos, es imposible formar un espacio global del derecho, sin desplegar las normas jurídicas universales a todos los países del mundo. Esta tarea es evidente, y de su resolución depende la conservación de la vida del género humano y la preservación de su seguridad. Pero en el camino su realización secular se encuentra la "insociable sociabilidad" y los "antagonismos sociales". La paradoja consiste en que la misma razón en condiciones de calamidades incesantes y de severas desgracias, transforma

sus ideas *a priori* sobre la paz eterna en la búsqueda de las vías prácticas y concretas para su realización. La lógica persuasiva y edificante de esta paradoja está preñada de una amarga ironía: sólo bajo la amenaza del exterminio total e

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

cementerio: "A la paz perpetua". desafío por parte de su La alternativa entre la guerra y la compatriota Georg Wilhelm paz el filósofo alemán la llevó a Friedrich Hegel quien justificó y una implacable antitética que aprobó las guerras porque excluye cualquier línea consideraba que, siendo *motores* intermedia y conciliadora: la paz *del progreso*, protegen a las paz perpetua entre los pueblos, o la naciones del empantanamiento paz eterna en los cementerios; de la rutina y de la podredumbre no existe una tercera opción. ¿A de la vida. El espíritu universal qué tipo de gente estaba hegeliano se parece a un dedicada este lienzo, pregunta bandido en el trono que, para irónicamente el filósofo de fortalecer su poder (que suele Königsberg?: "¿A todos los identificar con el poderío de su "hombres" en general, o Estado) está dispuesto a ejercer especialmente a los una "generosidad" diabólica: gobernantes, nunca hartos de la sacrificar en aras de la guerra, o bien quizá sólo a los "grandeza de su sed de filósofos entretenidos a soñar el esplendor" a los pueblos y dulce sueño de la paz?" (Kant, naciones enteros, despilfarrar 1995: 115). A juzgar por el texto una enorme cantidad de la de *la Idea de una historia riqueza acumulada y convertir a universal en sentido cosmopolita*, sus súbditos en carne de cañón. Kant aprueba los proyectos de la Kant reconoce las enormes paz de Saint-Pierre y Jean- pérdidas de recursos de todo Jacques Rousseau, a pesar de género aniquilados en las guerras que estos planteamientos habían devastadoras y frecuentemente sido "tomadas a chacota", absurdas, pero, a diferencia de porque sus autores creyeron Hegel, no trata de justificarlas ingenuamente en la posibilidad como si se tratará de una de su rápida realización. Así que necesidad histórica o de un el sarcasmo del hotelero mandato de la providencia holandés, que compartió el divina. Tampoco apela al *espíritu* pensador alemán, está dirigido a *objetivo* (como guía de la historia todos los hombres y en primer empírica y, a la vez, como lugar, a los gobernantes que "teodicea única y consideran las guerras como contundente"), al cual, según instrumento para conseguir gloria Hegel, le es inherente una o para gozar de las peripecias integridad absoluta, que de inusitadas de una aventura. antemano excluye cualquier posibilidad de deficiencia o Immanuel Kant no podía carencia. Todo lo que sospechar que, al transcurrir contradice a la libertad absoluta algunos decenios, a su doctrina de *espíritu objetivo*, todo lo de la paz le sería arrojado un

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

material, lo azaroso o lo absurdo puede surgir sólo por el capricho de este mismo demiurgo lúdico y juguetón, en virtud de su propia voluntad, como una objetividad suelta que este aventurero poderoso produce para su propia diversión, contemplando como sufre de diferentes desgracias, calamidades y muertes la miserable especie del *homo sapiens* en su camino hacia la suprema sabiduría que le revela el demiurgo irónico. Lo más aborrecible en esta justificación de las guerras no es que un filósofo concreto, llamado *Hegel*, les de su sanción personal; lo detestable es que *Hegel* las aprueba en nombre de Dios que es inmanente a la historia y que considera a los conflictos armados como un factor inextirpable destinado a sanar la convivencia humana.

A diferencia de su contemporáneo menor de Stuttgart, el filósofo de Königsberg no estuvo convencido de que la misma razón fuera capaz de "predecir si la disensión, tan connatural a nuestra especie, no acabará por prepararnos, a pesar de nuestro estado tan civilizado, un tal infierno de males que en él se aniquilen por una bárbara devastación ese estado y todos los progresos culturales realizados hasta el día". Incluso si esta regresión a la barbarie no sucediera, hay que admitir que en el camino hacia las relaciones

civilizadas entre los Estados, la humanidad, probablemente, experimentará serias pruebas. Los acontecimientos siniestros del siglo XX -dos guerras mundiales, regímenes totalitarios más crueles en la historia de la humanidad que exterminaron a millones de víctimas inocentes en los campos de concentración, y la gigantesca catástrofe atómica que amenaza al exterminio de la humanidad entera- confirman las advertencias severas del anacoreta de Königsberg quien como nunca sigue siendo vigente.

Según Kant, a través de una serie de calamidades sociales y catástrofes históricas, la misma Naturaleza obliga a la humanidad a tomar conciencia de buscar otra alternativa. Pero, para el filósofo alemán, la paz perpetua no es sólo una lección amarga y cruel de la providencia espontánea de la historia universal, sino también y, quizás, en mayor medida, representa un deber sagrado del ser humano. Como sujeto moral el hombre se contrapone a la historia, e incluso, a sí mismo como un individuo condicionado por relaciones históricas concretas; sin embargo, él debe aplicar su razón moral a la esfera de la práctica social. La historia tendría que ser compaginada con el imperativo categórico de la moral, aunque aquélla no sea la fuente de ésta. ¿Qué significación práctica puede

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

tener la razón moral en la vida humana, si sus principios básicos tienen sus raíces más allá de la historia y de la vida política? La misma historia conduce a un punto neurálgico en que se hace ineludible el cumplimiento de las demandas morales y de las leyes jurídicas.

Para Kant, los principios de la política son distintos a los de la moral; si los primeros parten de motivos de prudencia y utilidad, los segundos se basan en el imperativo categórico que dice: "Obra de tal modo que puedes querer que tu máxima debe convertirse en ley universal, sea cualquiera el fin que te propongas". Por lo que para alcanzar la coexistencia pacífica entre los pueblos, Kant propone hacerlo por medio de la justicia que se expresa a través del imperativo categórico. Así que "procurad ante todo acercaros al ideal de la razón práctica y a su justicia; el fin que os propongáis –la paz perpetua– se os vendrá a las manos" (Ibíd: 241). La paradoja consiste en que para alcanzar la meta deseable, hay que abstraerse de cualquier persecución de utilidad compaginada con ella. "Tiene la moral de característico, sobre todo en lo que concierne a los principios del derecho público..., que cuando menos subordina la conducta a los fines propuestos y al provecho apetecido, físico o moral, tanto más se acomoda, sin embargo, a ese fin y le

favorece en general" (Ídem). En la concepción kantiana, la paz perpetua corona una práctica metódica y sistemática de la realización de las máximas de los seres humanos según las exigencias del imperativo categórico y el orden jurídico. Aunque entre la paz y la justicia no existe una armonía preestablecida, sin embargo, las dos están unidas y se correlacionan, y en esta unión el rigorismo de la justicia siempre tiene prioridad en relación al objetivo de conservar la paz. Incluso, el pensador alemán no se detiene ante el famoso lema de los juristas romanos: *Fiat justitia, pereat mundus*. En su opinión, "a pesar de cierto dejo de fanfarronería..., es un principio valiente de derecho, que ataja todo camino tortuoso de insidias y violencias" (Ibíd: 242). A la larga, el rigor de la justicia es un modo seguro para alcanzar la paz duradera.

Para el filósofo alemán, la justicia es una categoría central: es el criterio que otorga la dignidad moral al poder; es la condición obligatoria de su reconocimiento y respeto por parte de los ciudadanos. La justicia por sí misma no es una gran virtud: ser justo es sólo el hombre moral; nadie puede afirmar que tiene una moral elevada si en sus relaciones con los demás se dirige sólo por el principio: "dar a cada cual lo



## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

suyo”, y no es capaz de ser paternalismo, la corrupción y la bondadoso, generoso o creación de las condiciones misericordioso. Pero cuando se necesarias para el desarrollo de trata de alguien que ejerce el los derechos humanos. Sólo al poder (reconcilia intereses, cumplir su “deber primario”, el distribuye bienes, arregla quejas, gobierno puede esperar que sus designa castigos, etc), entonces, iniciativas encuentren aprobaciones y apoyos entre sus ciudadanos. la categoría de justicia adquiere una importancia decisiva. Resumiendo lo dicho anteriormente, podemos constatar Cuando surge la necesidad de regular los conflictos, el valor de la justicia resulta más alto que otras virtudes. El poder tiene todas las razones para esperar que la observación de la justicia sirva para la realización del progreso económico, social y cultural del país; sin embargo, la misma justicia nunca debe ser considerada sólo como un medio para obtener estas finalidades, puede coadyuvar al progreso sólo cuando se ponga por encima de todos los intereses pragmáticos, y los que detentan el poder la ejerzan como su deber primordial e, incluso, sagrado. Así que su realización debe ser el imperativo categórico del poder. Kant considera que las leyes que garantizan la justicia tienen que rebasar los otros actos gubernamentales, tales como el desarrollo de la economía y el crecimiento del bienestar, entre otros. En su opinión, ninguna reforma, iniciada por el gobierno, tendrá éxitos si a ésta no le precede una serie de medidas jurídicas dirigidas a la exterminación de los abusos principales del despotismo, la corrupción y la creación de las condiciones necesarias para el desarrollo de los derechos humanos. Sólo al gobierno puede esperar que sus iniciativas encuentren aprobaciones y apoyos entre sus ciudadanos. Resumiendo lo dicho anteriormente, podemos constatar que es imposible evitar una impresión desoladora cuando contemplamos la marcha de las generaciones humanas en la escena de la historia universal; “a pesar de la esporádica aparición que la prudencia hace a veces, a la postre se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil, de maldad y de afán destructivo también infantil (Kant, 2006: 41). Aunque la historia con todos sus horrores se presenta como absurda, Kant intenta revelar algún sentido en la marcha de los pueblos en el tiempo. La tendencia magistral de la evolución del género humano, que el filósofo alemán designa como “Naturaleza”, se manifiesta no tanto en la “sobrepotección materna”, sino en la actitud severa de una madrastra que, no obstante, quisiera preparar a su educando para las duras peripecias que le espera en el futuro. En sus dones al hombre, la Maestra-Naturaleza es parca, porque, finalmente, anticipa que su *discípulo* elabore otra actitud ante su existencia en el mundo, diferente de todos los

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

demás seres vivos. Y esta actitud es la cultura, cuyas características principales son los objetos artificiales, la actividad teleológica y la elaboración de reglas convencionales. Siendo una anomalía en el reino animal, el ser humano crea nuevas formas de la regulación de su conducta que no se encuentran en la naturaleza. A estas pertenecen la moral y el derecho, entre otras. En el proceso histórico el hombre puede someterse a cambios profundos, pero estar fuera de cualquier moral y seguir permaneciendo en la historia, es imposible.

Kant entiende que en el espacio de la vida cotidiana la intención moral, por perfecta que sea, está destinada a la impotencia trágica. Pero cuando se trata las obligaciones prácticas, la defensa de los derechos humanos que nos concierne a todos, está en primer plano. En estas condiciones, el esfuerzo moral se convierte en solidaridad, vinculada con el sentimiento de protesta común contra la injusticia y la necesidad de superar la amenaza de los desastres. Así que "la tarea de la Naturaleza para la especie humana" radica en asegurar el estado de derecho y la sociedad civil como fuerzas moralmente movilizadoras. La fuerza del derecho, a diferencia del derecho de la fuerza, es la expresión de la esperanza histórica de Kant quien apreciaba altamente el rigorismo del servicio abnegado al deber, pero, al mismo tiempo, comprendía que las predicas morales no tienen un efecto social de largo alcance. La práctica de la misma historia es testimonio que sólo el combate a favor de los derechos humanos es capaz de alcanzar éxitos concretos. Esto sucede porque la misma historia obliga a la humanidad a la lucha solidaria por derecho, por el estado de derecho y por la paz. El proceso histórico no contiene las garantías providenciales que hagan triunfar la justicia sobre la voluntariedad y arbitrariedad y, sin embargo, demuestra de forma contundente que los regímenes que pisotean las exigencias elementales de los derechos humanos, son cada vez menos viables y duraderos. Según Kant, a la justicia absoluta (reino de la felicidad moralmente merecida, realización plena de las capacidades individuales y la inmortalidad conmensurable a la conciencia de la vida gastada en aras de la perfección de sí mismo y de sus congéneres) se le puede pensar sólo como una realidad trascendente. Mientras que aquí, en este mundo, es posible esperar sólo sus logros morales y jurídicos en forma limitada bajo la égida del Estado de derecho y la Federación de tales Estados. Sólo en estas

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

de derecho y la Federación de esperanza no está garantizada tales Estados. Sólo en estas porque contiene un "riesgo condiciones, la humanidad teleológico", y por eso admite la podría desarrollar sus dispo- posibilidad de pronósticos siciones verdaderamente perturbadores e, incluso, por humanas y alcanzar la paz entre medio de ellos alimenta su tenacidad estoica. Pero esta finalidad es una esperanza y como cualquier

### **Bibliografía**

1. Mamardashvili, Merab. (2002). Variaciones kantianas. Moscú, Ágrafo (en ruso).
2. Berlin, Isaiah. (1992). El fuste torcido de la Humanidad. Barcelona, Península.
3. Gehlen, Arnold. (1987). El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo. Salamanca, Sígueme.
4. Granja, Dulce María. (2010). Lecciones de Kant para hoy. México, Anthropos.
5. Hegel, G. W. F. (1980). Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Alianza, Madrid.
6. Herder, Johann Gottfried. (1950). Filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Buenos Aires, Nova.
7. Herder, Johann Gottfried. (1959). Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad. Buenos Aires, Losada.
8. Höffe, Otfried. Immanuel Kant. Barcelona, Herder, 1986.
9. Kant, Immanuel. (2006). Filosofía de la historia, México, F. C. E.
10. Kant, Immanuel. (1986). Teoría y práctica. Madrid, Técnos.
11. Kant, Emanuel. (1998). Crítica del juicio. México. Editores mexicanos unidos.
12. Kant, Manuel. (1995). Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua. México, Porrúa.
13. Ortega y Gasset, José. (1962). Obras completas. T. V, Madrid, Revista de Occidente.
14. Soloviev, Erich. (2005). El imperativo categórico de la moral y del derecho (en ruso).

УДК 128 + 129

Роберто Андрес Гонсалес Инохоса  
Автономный Университет Штата Мехико

### **Кант: религия в пределах одного только разума**

Настоящее исследование затрагивает некоторые существенные моменты религии с позиции Канта. Принципиальные идеи этой позиции немецкий автор развил в своей книге Религия в пределах одного только разума. Возможность религии предшествует и обуславливает чистая моральная вера. Истинная религия, согласно автору, заключается в том, что во всех наших обязанностях мы должны считать Бога всеобщим законодателем. Чистая религиозная вера возможно потому, что Бог отпечатал в сердце человека моральный закон в форме божественного повеления.

**Ключевые слова:** человек, причина, бог, религия, мораль

UDC 128 + 129

Roberto Andrés González Hinojosa  
Autonomous University of the State of Mexico

### **Kant: religion within the bounds of bare reason**

In the present investigation around some significant considerations of religion from the perspective of Kant times are crossed. This concern the german author has developed in the book entitled: Religion within the Bounds of bare Reason. The possibility of religion is preceded and conditioned by the pure moral faith. True religion, according to author, is that in all our duties we shall consider God is universal legislator. Pure religious faith is possible given that God has inscribed in the human heart the moral law in the form of divine command.

**Keywords:** Man, reason, God, religion, morality.

CDU 128 + 129

Roberto Andrés González Hinojosa

### **Kant: la religión dentro de los límites de la mera razón Resumen**

En la presente investigación se recorren algunos momentos significativos en torno a las consideraciones de la religión desde la perspectiva de Kant. Esta preocupación el autor alemán la ha desarrollado principalmente en el libro titulado: La religión dentro de los límites de la mera razón. La posibilidad de la religión está precedida y condicionada por la fe moral pura. La religión verdadera, según el autor, consiste en que en todos nuestros deberes habremos de considerar a Dios como legislador universal. La fe pura religiosa es posible toda vez que Dios ha inscrito en el corazón del hombre la ley moral en la forma de mandamiento divino.

**Palabras-clave:** Hombre, razón, Dios, religión, moral.

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

Uno de los temas más autor ha tenido gran influencia acuciantes en el transcurso de la en el desarrollo de la filosofía de tradición, sin duda, ha sido el de la religión posterior, pues nos la religión; pues en ésta se presenta una concepción *sui* resuelve la relación que el *generis* en donde ésta (la hombre guarda respecto a la religión), lejos de partir de divinidad. Digamos que en la nociones tales como la de religión se define el puesto y dogma, autoridad ministerial, fe papel del hombre en el mundo estatutaria, mito, revelación o frente a lo divino: aquí el hombre ritual; parte más bien del anhelo se descubre, sin más, como de una 'fe religiosa pura', la cual mortal; y lo divino como lo otro va estar íntimamente ligada a que subyace al otro lado, que no una suerte de 'fe moral pura'. es mortal, sin embargo es la "Kant ha marcado todo un estilo representación excelsa del yo de hacer filosofía de la religión, (que se parece a mí, pero no soy con repercusiones diversas. Su yo). En la meditación filosófica exposición culmina en la de la religión acaece un afirmación de Dios desde la encuentro y una negación entre conciencia moral" (Gómez lo uno y lo otro. La acotación Caffarena, 2001: 179). Podría ontológica que sobreviene al ser decirse que la religión adviene al del hombre por parte de la mundo como objeto de divinidad encuentra, no atención sólo a partir del cauce obstante, en la religión un de la moral. Este giro es muy horizonte genuino de despliegue curioso, pues en nuestro autor la por el que el espíritu es religión no constituye el principio impulsado, y a la vez llamado, de la moral, sino a la inversa, es hacia la trascendencia. Pues la moral quien va a constituir la como dice Eliade, la existencia condición de posibilidad para la sería imposible sin una conexión religión. Podría decirse que una con el cielo, no se puede vivir sin de las declinaciones o una apertura hacia la consecuencias lógicas de la trascendencia. Esta apertura moral decanta en la religión, encuentra un horizonte legítimo toda vez que "para Kant la de despliegue justamente en religión significa la comprensión aras de la religión. de nuestros deberes como

La presente investigación *m a n d a m i e n t o s* tiene como foco principal de divinos" (Copleston, 1992: 323). atención el tema de la religión; Sobre este punto regresaré más se ha partido del planteamiento adelante.

que Kant realiza acerca de este Deseo partir de un punto. Cabe reconocer que este planteamiento que Kant hace en

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

la *Crítica de la razón pura* en la sección dedicada a la 'Doctrina trascendental del método' donde dice: "Todo interés de mi Razón (tanto especulativa como práctica) se une en las tres preguntas siguientes: 1) ¿Qué puedo saber?, 2) ¿Qué debo hacer?, 3) ¿Qué me está permitido esperar?" (Kant, 1999: A 804, B 832ss). A la primera de estas preguntas responde la *Metafísica*; a la segunda la moral; y a la tercera la religión. Kant mismo reconoce que la primera de estas cuestiones la ha desarrollado tanto en la *Crítica de la razón pura* como en los *Prolegómenos*; así también la segunda de las preguntas mentadas la ha desarrollado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, así como en la *Crítica de la razón práctica*. El autor de Königsberg estaba consciente que le hacía falta la factura de un tratado ocupado en dar una respuesta sostenida a la tercera de las interrogantes mencionadas.

Así, vemos que en una carta a C. Fr. Stäudlin, profesor de teología, de fecha 4 de mayo de 1793, Kant escribe lo siguiente: "Mi plan, hecho ya desde hace tiempo, del trabajo que me incumbe del campo de la filosofía pura se encamina a la solución de estos tres problemas: 1) ¿qué puedo saber (Metafísica), 2) ¿qué debo hacer? (Moral), 3) ¿qué me está

permitido esperar? (Religión). Con el libro *La religión dentro de los límites de la mera razón* he intentado llevar a cabo la tercera sección de mi plan" (Kant, 1991: 16). Esto es, nuestro autor desarrolla la pregunta '¿qué me está permitido esperar?' en el libro referido por él mismo, dedicado a la religión; aquél trabajo no es propiamente un tratado de teología, sino, como el propio autor lo aclara: "una investigación filosófica de la Religión y no una intromisión en los derechos exclusivos del teólogo" (Kant, 1991: 27).

La 'fe religiosa pura' se funda en la 'fe moral pura', la cual a su vez se ancla a una 'fe racional pura', toda vez que la fe religiosa es conducida en su marcha por lo que arriba mencionamos, a saber, la 'fe moral pura'. Y como la moral en cuanto moral, en la perspectiva de Kant, se funda en la razón pura, luego entonces, va a ser precisamente esta moral pura lo que haya de darle sustento a la fe religiosa:

El fin último, o el bien supremo, no es, en efecto posible por la sola acción de los hombres, como tiene que serlo el cumplimiento del deber propio, sino solo por una presencia sobrenatural que, sin embargo, no puede ser comprendida en su naturaleza, ni conseguida mediante ciertos procedimientos, ni experimentada como tal, ni



## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

podemos contar con ella en contingente del hombre concreto en los asuntos de constituye la demarcación nuestra vida moral, sino que solo ontológica entre lo finito y lo –en cuanto ante todo hacemos infinito. En esta demarcación se por nuestro propio esfuerzo moral erige una zona de encuentro y el bien que está a nuestro conflicto en la que el hombre alcance (Martínez Marzosa, 1991: lidia a cada momento por asirse 17). al bien supremo y en donde la

Esto quiere decir que es el divinidad le marca, adviniendo, pensamiento de la moral lo que su delimitación. La razón finita conduce al hombre hasta la constituye el punto por el que meditación de la religión. El bien Dios adviene al pensamiento, y el supremo no se consigue por la hombre queda prendido de ese experiencia, tampoco puede ser encuentro; es más, podría ser comprendido en su naturaleza, ni decirse que es solo a partir de alcanzado mediante cierto ritual este encuentro donde el hombre o culto; sino solo mediante queda definido en lo que es en nuestro propio esfuerzo moral cuanto que aspira al bien que está a nuestro alcance, esto supremo en virtud de su finitud; sería lo que permite al hombre pues si no se reconociera como encumbrarse hasta el cobijo del una razón finita semejante bien supremo. Ésta es una fe anhelo perdería todo sentido. Sin religiosa pura, toda vez que no se embargo, solo porque el ser del funda en la experiencia empírica hombre se reconoce como una de lo divino, ni en razón finita es que se proyecta procedimientos determinados, hacia la trascendencia por su sino en la fe moral; es decir, en la anhelo de encuentro con Dios: fe racional pura. en esta proyección el hombre

Esto significa que, desde la alcanza a ser lo que es y deja perspectiva de Kant, Dios entra que la divinidad advenga a su en la filosofía a partir de la razón, encuentro, permitiendo al Dios por cuanto que el hombre es el ser en lo que le toca ser.

No es casual que la fe pura, aparecer la divinidad en el sustentándose en la fe racional mundo. Lo divino no solo entra a pura, se encuentra abrigada la filosofía, también entra en el justamente por la razón, la cual ámbito de la razón en virtud de para Kant es la facultad que que el hombre es el ser en donde puede anticipar al pensamiento la razón se vuelca y reconoce remontándolo más allá del finitud, y desde esta finitud se conocimiento teórico posible, establece la diferencia entre la más allá del ámbito de la divinidad y el ser mortal. La razón experiencia posible (Kant, 1999: B

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

XIV). La razón sería el vehículo límites del conocimiento, por el que el hombre, tomado de expuesto en la *Crítica de la razón* una fe racional pura, se permite *pura*. Toda vez que esta proyectar su ser hacia la delimitación vuelve a conducir al trascendencia. hombre hasta el umbral de un

Resulta sumamente curioso el encuentro en cuyo vértice se hecho de que en la religión, el juega justamente el puesto de pensamiento vuelve a encontrar éste en el cosmos. En la religión el los confines que definen la hombre es conducido a un esencia del hombre. Ciertamente encuentro con el ser superior que ya Heráclito había dicho divino, respecto del cual finca que "los límites del alma, por más cualitativamente su diferencia que procedas, no lograrás ontológica; aquí el hombre encontrarlos aun cuando comienza a existir en su recorrieras todos sus demarcación y la divinidad se caminos" (Heráclito B 45). Sin deja ser en su otredad: el embargo, los límites a los cuales hombre existe en el claro de esta se refiere el autor de Éfeso no son diferencia. Este encuentro los del conocimiento, sino los religioso orquestado por el existenciales, mismos que no hombre es al mismo tiempo una reconocen acotación sino hasta negación y una promesa de ser la muerte; es decir, la muerte más: el hombre se sabe hombre vendría a ser el límite de todas las frente al Dios que le saluda posibilidades de la existencia desde la religión: se sabe menos humana. Pero en Heráclito no se que Dios, pero también sabe que anhela un encuentro con la puede colaborar con la divinidad, sino marcar la pauta divinidad.

para el despliegue del espíritu en En este sentido, esta el horizonte de un mundo donde acotación no puede han huido los dioses y se ha interpretarse solo como una vuelto posible para el negación, tal como sucede con crecimiento del ser del hombre. la razón en el horizonte del Por el contrario, el autor de conocimiento, en donde el Königsberg reconoce que el entendimiento es delimitado sin hombre es el único ser conciente más por el ser en sí, obligándolo de sus límites. Y que su existencia a retroceder al ámbito de lo se desarrolla entre los márgenes fenoménico. Por el contrario, en de sus limitaciones. Sin embargo, la religión la razón es conducida el hallazgo que acaece en Kant hacia un horizonte de despliegue en torno a los límites, en aras de posible, en donde, al tiempo que la religión, toma un sesgo se vuelve a descubrir finita, sin diferente al concerniente a los embargo se avizora participando

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

de un plan divino.

La religión abre un cauce por el que la razón puede desplegarse, a través precisamente de la fe, esto es, de la fe moral pura; en la que el hombre se ve proyectado hacia el bien supremo caminando de la mano con la divinidad en el horizonte justamente de la vereda moral. Kant nos dice acerca de Dios lo siguiente: "Pero éste es el concepto de Dios como soberano moral del mundo" (Kant, 1991: 100). Esto es, para el autor alemán Dios es el legislador supremo, cuyos preceptos habrán de entenderse asimismo como mandamientos, los cuales tendrán que traducirse en verdaderos deberes. "La religión verdadera consiste según Kant en que en todos nuestros deberes consideremos a Dios como el legislador universal al que se le debe reverencia" (Copleston, 1992: 322). Desde luego, Kant está pensando en una comunidad ética caracterizada por la virtud libre, y no una comunidad jurídica en la que el deber puede ser entendido con un carácter restrictivo y estatutario. De hecho la virtud de la fe es el principio que se erige en piedra angular para una comunidad ética. La característica de una comunidad como éstas es que a Dios se reconoce sin más como legislador universal.

El autor hace la distinción

entre dos formas de comunidad, la jurídica y la ética, aunque parece que en ambas acepta el precepto bíblico que dice: "no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas" (Ro. 13: 1). En ambas formas de comunidad Dios es el legislador, pues sería Él quien ha establecido los deberes. No obstante, hay que hacer la distinción entre las maneras de hacer o prescribir la legislación de deberes entre estas dos formas de comunidad.

Respecto a la comunidad jurídica, Kant dice: "se podría también pensar un pueblo de Dios según leyes estatutarias, esto es: según leyes en cuyo seguimiento no se trata de la moralidad, sino de la legalidad de las acciones; este pueblo es una comunidad jurídica" (Kant, 1991: 100). En este tipo de comunidad la conducta social de los hombres se encuentra regida por una legislación de corte positivo según leyes estatutarias, en donde el estado posee la facultad de reprender y castigar a todo aquel que se atreve a traspasar la jurisdicción que marca la ley. La comunidad jurídica está regida por una serie de ordenanzas de carácter restrictivo, por lo mismo no se trata de la moralidad propiamente dicha, sino de la legalidad de las acciones. La organización de la comunidad jurídica se haya fundada en los

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

derechos y obligaciones de los habitantes de un determinado territorio, en donde la ley positiva se encuentra recogida en una constitución política, a partir de la cual se marca la pauta del comportamiento social entre los individuos. Es así que si la ley estatutaria afirma, por ejemplo, que cada ciudadano está obligado a proteger su propiedad y a no invadir una porción de tierra mayor a la que el estado le reconoce como suya; y si alguno, omitiendo esta ley, invade la propiedad sin el consentimiento del otro; ahí es cuando el estado puede proceder en contra de aquel que ha usurpado la propiedad que no le correspondía. El deber legal es policiaco, pues se basa en una autoridad jurídica.

Por contraste a una comunidad jurídica, Kant piensa que la fe religiosa pura puede encontrar respuesta en una fe moral pura; esto es, en una comunidad ética: "Por lo tanto, ha de haber alguien distinto que el pueblo que para una comunidad ética pueda ser mostrado como públicamente legislante" (Kant, 1991: 99). Podría afirmarse que el origen de las leyes éticas, en el horizonte de la religión, es Dios. Y éstas deben distinguirse de las jurídicas, pues si bien las últimas son restrictivas, las primeras precisan el libre ejercicio de la virtud, toda vez que no se encuentran demarcadas por una constitución civil o política, sino que representan los verdaderos deberes, los cuales son representados justamente como mandamientos de Dios. Para el autor alemán la única vía de acceso a la divinidad es por la ley moral. En torno a esto dice: "la ley moral es la única vía válida de acceso a la fe en Dios" (Coplesto, 1992: 323). Solo el ejercicio libre de la virtud puede conceptualizarse sin límites, es decir, el ejercicio de la

A Kant le interesa poner las bases donde pueda fundarse una comunidad de Dios por vía de la moral y el ejercicio de la virtud. Esta comunidad no puede establecerse por la vía jurídica, por una simple razón, a saber, "porque esa constitución será considerada en la sección histórica como institución según leyes civiles políticas, cuyo legislador es, sin embargo, externo" (Kant, 1991: 100). Esto es, en la comunidad jurídica el deber de los hombres viene prescrito desde afuera por una ley civil y política. El ejercicio de la obediencia de esta ley es de carácter restrictivo, pues su

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

virtud puede conceptuarse de las personas en un todo en ilimitadamente. Solo la buena orden al mismo fin; esta unión voluntad puede ser ilimitada. puede encontrar sustento solo "Aunque la autonomía de la apelando a la idea de Dios. Aquí voluntad es el único principio puede verse, una vez más, como de todas las leyes morales son es que florece la necesidad de la también simultáneamente idea de Dios como legislador mandatos divinos" (Fischer, universal. Kant dice: "se 2000: 309).

Tenemos, pues, aquí un deber que este deber necesitará del de índole peculiar, no un deber supuesto de otra idea, a saber: la de los hombres para con los de un ser moral superior hombres, sino del género mediante cuya universal humano para consigo mismo, organización las fuerzas, por sí toda vez que en la idea de la insuficientes, de los particulares razón, éste tiende hacia un fin son unidas en orden a un efecto unitario, a saber, la promoción común" (Kant, 1991: 98). Pero la del bien supremo como bien intención de la virtud no es comunitario. "Como tal, se trata representado como poder de un ser ético común que, a externo, sino que emana de diferencia del orden jurídico nosotros mismos. Esto representa propio del Estado, va siempre la gran diferencia entre la ley ligado a la idea de una jurídica y la ley moral, a saber, la humanidad universal (Pannenberg, primera organiza el 2002: 243). Con esta idea Kant comportamiento del hombre encuentra el cauce pero desde afuera; mientras que metodológico que le permitirá en la segunda, por la ley moral el confeccionar el pensamiento de hombre se ve obligado, desde sí una comunidad moral mismo, a cultivar la virtud: aquí íntimamente ligada al concepto no hay restricción jurídica de un deber con características alguna, sino un llamado a universales. El anclaje desplegar la virtud de una conceptual reúne en un punto la manera ilimitada. En este punto idea de Dios como legislador podría decirse que Kant propone universal, y la idea de una un humanismo ético en el humanidad universal, a partir de horizonte de un teísmo moral; la construcción cotidiana del esto es un humanismo religioso, bien moral. pues como dice Gómez

Insistiendo un poco en esto, Caffarena: en Kant se puede aclaramos que como el supremo localizar "un humanismo ético bien moral no es efectuado por que se autofunda, y que apela a el solo esfuerzo de la persona Dios para poder ser coherente particular, sino que exige la unión (Gómez Caffarena, 2001: 186).

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

En este relieve podemos captar una vez más, de una manera gráfica, el momento en el cual la razón finita se entrelaza con la razón divina. La comunidad ética, ciertamente es una idea muy elevada y, a decir verdad, nunca es plenamente alcanzable, por muchas razones, entre otras, porque "Dios es el único santo, el único feliz, el único sabio, y el justo juez" (Fischer, 2000: 310); así también, porque en el ser del hombre acaece una lidia en la que hay una pugna entre el llamado del deber y el rehusamiento de sus apetitos: en el hombre la razón y la voluntad no siempre suelen ir de la mano. No obstante, Kant dice que "no está permitido al hombre estar inactivo respecto a este negocio y dejar que actúe la Providencia, como si cada uno estuviese autorizado a perseguir sólo su interés moral privado" (Kant, 1991: 101). De hecho, en la idea de una comunidad ética, no puede existir un interés moral privado, sino que el interés ha de ser común, puesto que ha de atañer a todos, toda vez que ha de ser universal. El deseo de todos los hombres de buena voluntad es que venga el reino de Dios, y que se haga su voluntad sobre la tierra. El libro santo dice: "*Venga tu reino. Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra*" (Mt. 6: 9).

En la idea de una comunidad ética ésta habrá de estar regida por un deber de carácter universal, en donde el empeño particular de los integrantes haya de enderezarse en pos de un interés común y general. Esta idea Kant la asevera en el entendido de que "la voluntad de Dios está originalmente escrita en nuestro corazón" (Kant, 1991: 105). Porque si no existiese esta condición, entonces no habría posibilidad de fundar un pueblo de Dios. Sin embargo, Kant mismo reconoce que para erigir una comunidad ética se precisa el concurso entre el hombre y el mandamiento divino. Se trata, como dice, Pannenberg "del establecimiento de un reino de Dios en la tierra mediante la creación y expansión de una sociedad según leyes de virtud" (Pannenberg, 2002: 242). Aquí tiene lugar la posibilidad del encuentro entre la razón finita y la razón divina, en la medida en que el hombre es capaz de escuchar el mandamiento divino, que está escrito ya en el corazón de éste para actuar en consecuencia, no dejando que el ejercicio del ser propio lo desarrolle solo la divinidad, pues sin el trabajo activo del mortal semejante comunidad ética no sería ni siquiera pensable. El hombre colabora con la divinidad obedeciendo el mandamiento divino que se encuentra escrito ya en su propia

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

naturaleza, sin que sea una verdadera. Mientras que la promesa o amenaza ulterior, o iglesia relativa no podrá externa, lo que haya de activar adjetivarse como religión el respeto a la ley de Dios. universal. La religión verdadera

Dice Kant que el deber no es estaría fundada sobre esta roca, sino el mandamiento divino que a saber, la necesidad y le ha sido dado al hombre, y la universalidad de sus leyes; religión surge justamente de su mientras que la relativa, estaría obediencia. No es posible servir a caracterizada por unas leyes Dios más de cerca que haciendo provisionales. su voluntad. En todo caso, ¿qué

Para entender esto se requiere ha de hacer el hombre para plantear la pregunta siguiente: caminar conforme la voluntad ¿cómo desea Dios ser venerado de Dios? ¿Cómo se ha de u obedecido?, ¿o por una ley venerar a la divinidad? “Más meramente estatutaria o bien bien ha de proceder como si por medio de una ley puramente todo dependiese de él, y solo moral? Kant va afirmar que la bajo esta condición puede iglesia verdadera va a venerar a esperar que una sabiduría Dios a través de la segunda superior concederá a sus opción, a saber: “atendiendo a bienintencionados esfuerzos la la [ley puramente moral] puede consumación” (Kant, 1991: 101). cada uno conocer por sí mismo Justamente por esto, el autor de mediante su propia Razón la Königsberg agrega que una voluntad de Dios, que está a la comunidad ética bajo la base de la Religión; pues legislación moral divina se propiamente el concepto de la representa solo bajo la forma de divinidad procede sólo de la una iglesia. Ésta última sería el conciencia de estas leyes y su nombre de la comunidad necesidad..., permite pensar así reunida por mandamiento divino: un solo Dios, y también una “Esta última se realiza Religión” (Kant, 1991: 105). concretamente en la figura de Insistiendo, el concepto de una Iglesia, que representa el religión surge a partir del servicio reino de Dios en la a Dios a través de la atenta tierra” (Pannenberg, 2002: 243). escucha de sus mandamientos en la práctica moral como

Ahora bien, desde la en la gestión de un asunto divino. La perspectiva del autor, existen dos universalidad de la ley moral se variantes del concepto de finca justamente en su iglesia, una puede ser entendida necesidad, toda vez que el como universal, y otra relativa. En mandamiento divino habrá de este sentido, la iglesia universal traducirse en el deber moral (ley estará estrechamente puramente moral). Y como este relacionada con la religión

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

deber, tal como se ha mencionado más arriba, Dios lo ha escrito originalmente en el corazón de todos los hombres, luego podrá ser reconocido universalmente por todos los mortales indistintamente. De esta manera es que se afianza la idea de la iglesia universal como la única verdadera. La cual adquiere dicho título no por capricho o presunción, sino porque es la única que se ciñe escrupulosamente al sagrado mandato de Dios.

Cabe mencionar que en esta iglesia, al ser universal, se encuentra unida, aun cuando en su interior haya opiniones diversas y contingentes: su unidad estaría respaldada por la necesidad moral del precepto divino. En esta iglesia no se requeriría de una autoridad política como el Papa o los obispos, toda vez que ésta "ha de estar bajo leyes originales, que hayan sido prescritas públicamente como por un código, no bajo símbolos arbitrarios que, por faltarles la autenticidad, son contingentes, expuestos a la contradicción y mudables" (Kant, 1991: 103). Una iglesia que no está fundada en la fe religiosa pura no puede denominarse universal, aun cuando el término 'católico' literalmente signifique eso. La iglesia mal llamada católica no puede ser la universal, toda vez que se encuentra fundada en una fe particular revelada que es histórica y contingente, cuya

obligatoriedad de sus preceptos no pueden generalizarse para todos los mortales, pues proviene en muchos casos del capricho o alevosía de sus líderes. Una iglesia tal, lejos de ser universal, es más bien relativa.

Por contraste a la iglesia universal, Kant cuestiona la arrogancia que prevalece en las otras iglesias que históricamente han sobrevivido entre mutuas acusaciones y persecuciones, descalificándose recíprocamente: la intolerancia que se vive en el interior de este concierto se ha debido justamente a la falta de universalidad en sus estatutos, los cuales han provenido, en el mejor de los casos, por una suerte de revelación o inspiración subjetiva. A esta otra iglesia el autor le denomina relativa.

La iglesia relativa se encuentra ligada a una religión que, aunque se tilde de universal (católica), no puede serlo ni en teoría ni en la práctica, pues procede estatuarialmente; es decir, el comportamiento de sus feligreses procede a partir de la interpretación subjetiva del libro santo, instituida mediante el principio de autoridad de algún obispo o pastor, apelando al misterio y a la relatividad de su revelación. Esta iglesia requiere funcionarios para guiar a las ovejas, pues los estatutos que se dictan tienen que ser enseñados y aprendidos doctrinariamente como parte de un catecismo.



## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

Aquí, en esta iglesia, respecto a relativa, pues sus reglas sus estatutos, sucede algo constituyen obligaciones (para semejante que acontecía con la los integrantes de esa cofradía) comunidad jurídica, a saber, las no son deberes. La religión reglas de los creyentes habrán verdadera ha de constituir de provenir de una fuente inexorablemente la base de la externa al sujeto. Es decir, los iglesia universal, y ésta no se reglamentos son asimilados conduce por una serie de como parte de un credo estatutos, arbitrarios o subjetivos; compuesto históricamente. No por el contrario, reconoce en la obstante, "si aceptamos leyes necesidad de la ley moral su estatutarias de Dios y hacemos única base y la fuente de su construir la Religión en nuestro universalidad. Esta ley moral es seguimiento de ellas, entonces el universal toda vez que Dios la ha conocimiento de la misma no es escrito en la naturaleza del posible mediante nuestra propia hombre y puede ser reconocida Razón solamente, sino sólo por en la letra del libro santo bajo la revelación, la cual haya sido forma de mandamiento divino. dada a cada uno en secreto o Kant termina diciendo que la públicamente para ser religión verdadera habrá de propagada entre los hombres crecer poco a poco por su mediante la tradición" (Kant, fuerza interior en orden a un reino 1991: 105). La legislación de Dios, fundada en el estatutaria, supone una mandamiento divino expresado revelación en el marco de una en una regla universal y unitaria tradición, es una legislación que que comprenda y abarque no ha llegado o puede llegar a todos los deberes de la todo hombre, toda vez que no se condición moral interna como trata aquí de la ley moral, sino de externa del hombre, pues un estatuto diseñado por la atendiendo a esta petición el inspiración de algún ministro: *sus hombre permitirá que venga estatutos son obligaciones efectivamente el reino de Dios a válidas (o asimilables) solo para la tierra, al tiempo que el mortal, el grupo que las acepta, pero no desplegando su dominio propio, son nunca deberes.* es abrazado en la sombra del

De esta manera podemos ver Altísimo. que, desde la perspectiva de ¿Cuál es la letra de esta regla Kant, una religión que se ha moral a la que Kant se refiere? levantado sobre el dogma de Ésta aparece escrita en el Nuevo una serie de estatutos no puede Testamento ahí donde dice: identificarse como la verdadera "Amarás al Señor tu Dios con iglesia universal, sino que se *todo tu corazón, y con toda tu corresponde con una iglesia alma, y con toda tu mente. Y a*

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

*tu prójimo como a ti mismo*" (Mt. obediencia nos conduce a la 22: 37-39). En esta regla se realización de la misma contienen todos los deberes, mediante el cumplimiento de amén de que expresa la una regla particular relacionada condición moral tanto interna con mis semejantes, a saber: como externa del hombre, a amar a nuestro prójimo como a saber: "1) haz tu deber por nosotros mismos. Kant asiente ningún otro motivo que la estima con la cabeza consintiendo las inmediata de él, esto es: ama a palabras del Maestro de Galilea Dios (al legislador de todos los quien decía que "De estos dos deberes) por encima de todo; 2) *mandamientos depende toda la* en una regla particular, a saber: *ley y los profetas*" (Mt. 22: 40). la que concierne como deber Pues el hombre al amar a su universal a la externa relación a semejante cumple a cabalidad otros hombres: ama a cada uno con su deber. La validez de este como a ti mismo" (Kant, 1991: mandamiento no reposa en 156). La consigna de amar a Dios ninguna interpretación subjetiva, sobre todas las cosas nos pues aun cuando los hombres en conduce directamente a la la vida cotidiana vivan filiación de la condición moral odiándose, el mandamiento que interna del hombre, pues exige la llama a cada uno a amar a su estimación del deber de manera semejante refulgirá con una pura, mediante una fe pura. Esta validez pura.

### **Bibliografía**

- Biblia, La Santa Biblia, versión Reina Valera. (2000). Florida, Publicaciones Españolas.
- Copleston, Frederick, Historia de la filosofía, de Wolff a Kant, T. 6. (1992). Barcelona, Ariel.
- Fischer, Norbert, La pregunta filosófica por Dios. (2000). Valencia, Edicep.
- Gómez, Caffarena, "Filosofía de la religión de Kant" en, Filosofía de la religión. (2001). Madrid, Trotta.
- Heráclito en, Mondolfo, Rodolfo, Heráclito. (2000). México, Ed. SXXI.
- Kant, Crítica de la razón pura. (1999). Madrid, Alfaguara.
- Kant, La religión dentro de los límites de la mera razón. (1991). Madrid, Alianza.
- Martínez, Marzoa, "Prólogo" en, Kant, La religión dentro de los límites de la mera razón. (1991). Madrid, Alianza.
- Pannenberg, W., Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. (2002). Salamanca, Sígueme.

УДК 141.13

Давиде Эухенио Даттури

### **Кант в творчестве Энцо Пачи. Введение**

Цель настоящей статьи – очертить возможности более детального исследования присутствия кантовской мысли в экзистенциалистских произведениях Энцо Пачи. Если неокантианство представляет философскую школу весьма далекую от экзистенциалистского мышления, то стоит признать важность Пачи для раскрытия некоторых узловых тем философии Канта, таких как отличие феномена от нумена, феномена от «трансценденции». Предпринятое нами исследование итальянского автора охватывает конец сороковых и начала пятидесятых годов, для которых характерно определение понятия «трансцендентности» как имманентного принципа, присущего самой реальности и как основополагающего критерия для выяснения отношения между экзистенцией и разумом, жизнью и ценностью, причем Пачи частично изменяет первоначальный смысл данных понятий, предложенных немецким философом.

**Ключевые слова:** Кант, Пачи, Антонио Банфи, трансцендентность

UDC 141.13

Davide Eugenio Daturi

## **The presence of Kant in the work of Enzo Paci. An introduction**

The intention of this article is to introduce to a possible research around the presence of Kantian thought in the early works of existentialist Enzo Paci. Despite neokantism represents a philosophical school far from existentialist thought, we must recognize the importance that some central concepts of Kantian philosophy, such as the difference between phenomenon and noumenon, or that of "transcendental" have in the writings of the first Paci. There is no doubt that the research of this author arrives in the late forties and the first half of the fifties to the very particular definition of the concept of "transcendental" as a immanent principle of the reality and a fundamental concept to clarify the relationship between existence and reason, life and value, although Paci modifies partially the original intentions of the German philosopher.

**Keywords:** Kant, Enzo Paci, Antonio Banfi, trascendental.

CDU 141.13

Davide Eugenio Daturi

## **La presenza di Kant nell'opera di Enzo Paci. Un'introduzione**

L'intenzione di questo articolo è quella di introdurre a una possibile ricerca più particolareggiata sulla presenza del pensiero kantiano nelle prime opere esistenzialiste di Enzo Paci. Malgrado il neokantismo rappresenti una scuola filosofica lontana dal pensiero esistenzialista, bisogna riconoscere la importanza che alcuni concetti centrali della filosofia kantiana, come quello della differenza tra fenomeno e noumeno, o quello di "trascendentale" hanno negli scritti del primo Paci. Non v'è dubbio che la ricerca di questo autore arriva tra la fine degli anni Quaranta e la prima metà degli anni Cinquanta alla definizione molto particolare del concetto di "trascendentale" come un principio immanente alla stessa realtà e un concetto fondamentale per chiarire la relazione tra esistenza e Ragione, vita e Valore, anche se Paci cambi in parte le intenzioni originali del filosofo tedesco.

**Parole-chiave.** Kant, Enzo Paci, Antonio Banfi, trascendentale.

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

L'importanza dell'opera di Enzo Paci (Nato a Monterado (Ancona) nel 1911, studiò filosofia fino a diventare allievo a Milano di Antonio Banfi. Incominciò la sua carriera di docente, insegnando storia della filosofia all'Università di Pavia e, a partire dall'anno accademico 1957/1958, filosofia teoretica all'Università Statale di Milano. All'inizio degli anni Cinquanta creò la rivista *Aut Aut*, che diresse dal 1951, e nella quale sono testimoniati i suoi molti interessi letterari e culturali. Tra i suoi allievi più famosi ricordiamo Giovanni Piana, Carlo Sini, Salvatore Veca, Pier Aldo Rovatti, Mario Vegetti. È morto a Milano nel 1976) nel panorama filosofico italiano è senza dubbio duplice. Da una parte a partire dai primi testi giovanili degli anni Venti, questi funzionò come elemento di contatto, con certe spiccate vene critico-dialettiche, tra una nuova generazione di filosofi che reagivano al provincialismo accademico dell'*intelligentia* italiana (Sicuramente a eccezione di Antonio Banfi e XXX, e pochi altri, c'era nella filosofia italiana dell'Ottocento piuttosto la tendenza a citare o riflettere il sistema teorico di autori stranieri, come Marz o Hegel, ma per il resto era

poco comune che questi varcassero le Alpi per condividere le proprie teorie e dar vita a una lettura in comune su questioni generali) e i maestri universitari che proponevano una lettura troppo ristretta della filosofia, la quale sembrava incapace di rendere conto delle trasformazioni politiche e sociali che erano iniziate con le grandi rivoluzioni dell'Ottocento e che reclamavano una nuova nozione di Ragione e di Storia.

Per altri versi invece, l'opera di Paci trova una propria lunga e genuina importanza per il modo in cui questi si incaricò, insieme ad altri personaggi centrali della storia della filosofia italiana del Novecento, come Dal Pra, Garin, Anceschi, Pareyson, Abbagnano, Formaggio e Geymonat (Ma qui, senza dubbio, la lista potrebbe proseguire), di traghettare il pensiero localistico e distaccato della cultura italiana verso i lidi del panorama filosofico europeo, però non solo attraverso i viaggi nei grandi centri universitari mondiali, come la Sorbona o Lovanio, e i mezzi di comunicazione, come le riviste, tra le quali spicca ovviamente la perla assoluta nata dalla volontà dello stesso Paci, *Aut-aut*. Fu sui banchi di scuola, a volte perfino dei licei

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

di un'Italia in ricostruzione, ancora prima di diventare professori universitari, dove alcuni di loro, tra i quali il nostro, formarono un gruppo solido di studenti che passati indenni alle rivoluzioni studentesche del '68, divennero eccellenti ricercatori e attenti insegnanti che segnarono e segnano tuttora a loro volta una stagione altamente prolifica della filosofia italiana e internazionale. Pensando a questa generazione, vengono in mente personaggi come Umberto Eco, Gianni Vattimo, Salvatore Veca, Giovanni Piana, Gabriele Scaramuzza, Carlo Sini, Pier Aldo Rovatti, Mario Vegetti, per citarne solo alcuni (Da cui, a sua volta, dovremmo ricordare la nuova generazione di filosofi come Maurizio Ferraris, Franco Volpi o Giulio Giorello).

Non v'è dubbio che l'opera del primo Paci nasce da una reazione, come abbiamo cercato di esporre in un altro momento (Cfr. Daturi, D., *Il problema dell'uomo nell'esistenzialismo positivo di Enzo Paci*, in questa stessa rivista), alla difficoltà di superare mediante l'idealismo crociano o la metafisica dell'atto di Giovanni Gentile (Come del resto, avrebbe fatto poi Sartre in Francia negli anni Trenta, con Bergson (1, p. 32)), la crisi evidente che

attraversavano la società e la cultura italiana degli anni Venti. Di fronte a una borghesia troppo timorosa dello spettro comunista e incapace per di più di proiettare in sede parlamentare l'idea positiva di una società unita, su un tessuto sociale diviso tra gli operai delle nuove fabbriche e i contadini, poveri e sfruttati, da una parte e la vecchia aristocrazia decadente dall'altra, l'ideologia fascista potette appiattire gli animi della classe ricca, promettendo la falsa speranza di una stabilità, che alla fine non sarebbe mai arrivata, in cambio di un consenso tacito o in molti casi anche esplicito.

Tuttavia, malgrado i controlli continui della censura fascista, durante gli anni Venti e Trenta in Italia viveva in forte fervore, una attività critica che brulicava intorno ad alcune figure uniche dell'*intelligenza* italiana di quegli anni, tra le quali spiccava il maestro milanese Antonio Banfi.

Paci, che nacque come filosofo proprio sui banchi delle lezioni di epistemologia ed estetica di Antonio Banfi, ebbe modo di avvicinarsi in quegli anni iniziali a quelle problematiche che, malgrado le trasformazioni teoriche che ricevette durante gli anni il discorso filosofico (Normalmente si è soliti dividere

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

l'ampia produzione filosofica di Enzo Paci in tre parti, o momenti principali della sua ricerca, che fanno perno su tre altrettanti temi fondamentali: l'esistenzialismo positivo, il relazionismo ed il ritorno alla fenomenologia degli anni Sessanta, con l'accostamento di questa teoria al marxismo. Mentre il primo periodo può essere pensato come un momento di preparazione, anche se non va scartata a priori l'idea che nel giovane Paci esistesse già un nucleo fondamentale di idee che avrebbero attraversato poi tutta la sua attività teoretica, negli anni Cinquanta, i volumi aperti dal testo *Fondamenti di una sintesi filosofica*, introducono il tema che forse caratterizza in modo più emblematico la sua produzione, che come abbiamo riferito fu definito dallo stesso autore *relazionismo*. Infine, il ritorno a una piena coscienza della sua origine fenomenologica, sebbene sia stato detto che fin dal periodo esistenzialista Paci avesse attinto alla fonte di questa scuola filosofica, motivo per il quale si potrebbe parlare in generale di una fenomenologia come esistenzialismo positivo in Enzo Paci, riporta questo autore su di un tema che sicuramente non aveva mai totalmente abbandonato, perlomeno da un punto di

vista metodologico, al quale si aggiungerà la ricerca, ardua nei suoi fondamenti, di fusione con la visione marxista dell'uomo e della natura) paciano, lo avrebbero accompagnato per tutta la vita.

Non v'è dubbio che, già in Banfi c'era nel secondo decennio del secolo scorso, la volontà di chiarire la relazione tra Ragione e Storia, il Valore e la Vita. Di questo autore, si sa che aveva fatto i suoi primi studi universitari in Germania, con la volontà di avvicinarsi alle idee moderne dell'ambiente tedesco e portare un po' d'aria nuova nella filosofia italiana. Tra i professori con cui aveva studiato e che poi lui stesso ebbe a far conoscere in Italia, c'erano due filosofi in particolare, Max Dessoir e George Simmel. Se il primo aveva avuto un certo influsso in lui per il "suo movimento di idee che egli aveva suscitato con [...] associazioni, congressi e riviste imperniate sul nuovo concetto di *allgemeine Kunstwissenschaft*" (4, p.78), era stato il secondo, invece a segnare "di una profonda influenza in ogni campo lo spirito del giovane filosofo" (4, id.). Tuttavia, non va negato il fatto che lo spirito del giovane Banfi era animato anche dalla necessità di riscoprire la vita simmeliana dietro la ragione trascendentale introdotta dei



## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

neokantiani di Marburgo, che rappresentavano un terzo elemento fondamentale degli studi di questo autore. Di fatto, convinto seguatore di Natorp, accolse a braccia aperte l'idea di questo filosofo di allargare il campo trascendentale ad altre sfere dell'azione umana, come l'etica, la religione o l'estetica, ma non poté accettare, alla fine, la riduzione della ragione umana a un Logos trascendentale extraumano, che anche se partiva da una lettura kantiana, spostava il sottile ago della bilancia in una posizione pericolosamente idealista. Per questa ragione, durante gli anni Venti, come di lui dice Formaggio, proprio perché spinto dal concetto simmeliano della vita, Banfi dovette "correggere il neokantismo con la fenomenologia" (4, p. 77).

La scoperta della fenomenologia, divenne per Banfi, e lo sarebbe stato poi anche per Paci, la scoperta di un metodo che salvava allo stesso tempo la pretesa di una razionalità di fondo da una parte, senza però cadere in una metafisica della Ragione, e il concetto simmeliano della vita, dall'altra, come principio irriducibile alla Ragione, e che in un certo modo avrebbe dato la possibilità di comprendere il mondo

intersoggettivo e di chiarire la relazione tra lo sviluppo simbolico e razionale dell'uomo e della storia. Di questi aspetti, come si sa, se ne sarebbe occupato Husserl, proprio nei suoi testi finali.

Si capisce allora perché il risultato più significativo dell'opera di Banfi si chiami "idea di esteticità". Mescolando la teoria kantiana delle idee, come concetti trascendentali, leggi o principi generali che non possono essere ridotte a esempi specifici, con il motto husserliano di andare "verso le cose stesse", Banfi trovò nell'esperienza sensibile il senso di qualsiasi tipo di sviluppo teoretico del reale, in una relazione tra mondo e ragione, vita e valore di corrispondenza biunivoca, in cui, come dice Formaggio, dalla vita emergeva "l'universalità teoretica in cui si autonomizza la legge ideale del campo, secondo un'alta libertà speculativa" (4, p.79). In questo senso andava allora interpretata l'idea di Banfi secondo la quale "la teoreticità è sempre un momento della vita" (2, p.146).

Fin dai suoi primi studi, Paci riprodusse dentro di sé il descritto panorama di idee presenti nell'opera e nel pensiero del suo maestro, ma c'era soprattutto un problema in particolare che rappresen-

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

tava il vero centro delle prime ricerche paciane, vale a dire la questione dell'irriducibilità dell'esistenza alla Ragione, senza cadere né in un decadentismo neoromantico, né in un triunfalismo metafisico.

Seguendo quest'idea, l'obiettivo del breve scritto che presentiamo oggi è quella di introdurre degli spunti generali sull'influsso delle letture kantiane nell'esistenzialismo del primo Paci, dimostrando che la critica evidente di quest'ultimo alla lettura kantiana dell'uomo e della storia, sono mitigate in parte dall'idea che il pensiero di Kant rappresenta un precedente importante per lo sviluppo dell'esistenzialismo, fatto per il quale, quest'ultimo non potrebbe esistere senza il primo. Vediamo allora in che senso si può parlare di Kant come un filosofo pre-esistenzialista.

A parte gli studi del filosofo di Königsberg, che ovviamente si facevano sui banchi di scuola superiore e universitari, non v'è dubbio che Paci poté ritornare su questo autore proprio grazie ad Antonio Banfi. A un Banfi che come Paci viveva negli anni Trenta il profondo problema di non riuscire a riconoscersi nell'*'establishment'* politico-ideologico fascista e nelle soluzioni di una filosofia che o si

dimostrava platealmente a favore del regime o che invece, come nel caso dell'idealismo crociano, continuava nella falsariga di una teoria metafisica che non poteva rendere conto dell'esistenza individuale, con tutta la forza dell'esperienza personale, se non riducendola al senso trascendente di uno spirito assoluto.

In un altro testo, qui già citato, abbiamo ricordato in quali termini si sviluppa la filosofia esistenzialista paciana. Vale la pena solo ricordare alcuni caratteri generali esposti in altra sede con un differente proposito.

Tra i vari elementi della critica banfiana all'idea di filosofia esiste un vero *leit motiv* che come abbiamo visto consiste nel cercare di superare certi limiti del neokantismo mediante lo sviluppo di un'attenta analisi fenomenologica dei processi della coscienza.

Non v'è dubbio che nel primo Paci si riflette la stessa esigenza fenomenologica di rigore descrittivo, ma a partire da una critica dell'eccessivo formalismo presente della scuola neokantiana, che "si può considerare la corrente più lontana dell'esistenzialismo" (6, p.67). Bisognerebbe, invece, secondo questo filosofo, poter parlare della relazione tra esistenza e

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

Ragione partendo dall'idea stessa di uomo, inteso come il soggetto empirico che ogni giorno si trova gettato nella vita e vive dentro di sé la realtà continua del nulla come la sua più intima possibilità.

Di fatto, nei suoi primi scritti, Paci introduce una versione tutta italiana di esistenzialismo, conosciuto come *positivo*. Invece di seguire la strada di un Heidegger o di un Jaspers, i quali alla fine sembravano proiettare fuori dall'uomo e dalla sua realtà la figura di un ente trascendente, l'Essere o Dio, Paci crede invece che sia possibile parlare di una Ragione trascendente rispetto all'uomo, però senza perdersi in un pericolosa metafisica di stampo idealista. E in questo discorso è importante proprio la figura di Kant. In un certo modo, Kant e il suo "trascendentale", filtrato dal neokantismo che conosceva grazie a Banfi e dall'esistenzialismo di Abbagnano, divenne, anche senza che Paci se ne rendesse conto, l'antidoto che questo filosofo usò non solo per attrarre la filosofia crociana nel cammino di una filosofia critica (Famoso fu il dibattito aperto con Croce e poi pubblicato da Paci nel testo *Esistenzialismo e Storicismo*), ma anche per mitigare la deriva nichilista delle

espressioni esistenzialistiche d'Oltralpe e in alcuni casi perfino nostrane.

Se da una parte, non c'è dubbio che il Kant a cui si riferisce Paci nei suoi scritti esistenzialisti rimane ancorato ai limiti di una interpretazione offerta dai neokantiani di Marburgo, che come abbiamo detto, nulla aveva a che vedere con la visione esistenzialista dell'uomo, tuttavia, è anche vero che il riferimento a Kant, rappresentato per Paci proprio la possibilità di aprire un cammino positivo dentro una filosofia esistenzialista che correva senza dubbi il rischio di una deriva metafisica.

Per questa ragione, non ci sorprende il fatto che Kant sia presente nelle opere del primo Paci in modo continuo ma contraddittorio. In effetti, come vedremo più avanti, Kant sarà allo stesso tempo l'autore che non ha saputo far proprie le richieste storicistiche presenti in Vico, ma che allo stesso tempo è anche colui che è riuscito a sviluppare un discorso rigoroso sulle caratteristiche fondamentali della natura umana, aprendo il cammino a una vera e propria antropologia filosofica.

D'altra parte, per capire nella sua complessità la posizione del primo Paci è anche necessario ricordare che il periodo fascista

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

rappresenta un momento molto complesso per l'*intelligentia* italiana, in cui l'esperienza della guerra e della sofferenza umana, finirono per influire sulla maniera di vedere l'uomo e di concepire la stessa attività filosofica. Non v'è dubbio che sebbene Kant ed Hegel rappresentassero i due piú grandi filosofi dell'età moderna, il loro modo di concepire l'uomo e la storia, poteva essere considerato o come una riduzione dell'uomo a un soggetto teoretico-conoscitivo, con la perdita del senso del suo esistere storico e intersoggettivo; dall'altra parte in Hegel, malgrado l'importante introduzione dell'elemento storico-dialettico, il senso invece si installava in una realtà metafisica esterna alla storia, con la conseguenza di far perdere di vista anche qui il significato dell'esistenza individuale. Si può capire allora che la contrapposizione generalizzata a una visione dogmatica e metafisica dell'uomo, e a favore di una nuova rivalutazione del carattere storico e determinato dell'esistenza individuale e l'accento posto sul problema dell'essere e del nulla, non era certo una scelta di partito, magari di ascendenza marxista, ma era dovuta soprattutto a un bisogno di

superare i limiti di una filosofia che non era riuscita a spiegare il senso dei tremendi fatti successi nella prima metà del Ventesimo secolo.

Se consideriamo il percorso formativo di Paci, in generale possiamo pensare prima di tutto a un momento esistenzialista degli anni Trenta e Quaranta, in cui questi si scontra con le filosofie neokantiane ed hegeliane. Un testo che sicuramente riflette il già descritto aborrimiento dell'idealismo e di ogni tipo di dogmatismo filosofico è *Ingens Sylva* che insieme a *Il nulla e il problema dell'uomo* e *Esistenzialismo e storicismo*, chiude il periodo così detto esistenzialista delle opere di quest'autore.

Nel primo dei testi citati, dedicato all'opera di Vico, Paci ritorna in vari momenti sulla filosofia kantiana con l'atteggiamento apparentemente contraddittorio o ambiguo, che dir si voglia, di cui dicevamo sopra.

La lettura paciana dell'opera kantiana, presente nel testo del 1949 dedicato a Vico, parte dall'idea che secondo il nostro, Kant ha introdotto la figura di un soggetto cosciente che sa molto su quali sono i limiti e le possibilità della propria conoscenza ma invece non sa niente su che cosa siano

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

l'esistenza e la storia, che colloca invece fuori dall'orizzonte della conoscenza in una zona oscura che chiama *cosa in sé*. Tuttavia va detto che proprio l'idea kantiana della irriducibilità tra fenomeno e noumeno rappresentava secondo Paci una idea altamente positiva. Una prima ragione la dimostra l'analogia con quella che Vico considerava la relazione tra uomo e Natura, in cui la seconda poteva essere pensata come un oscura *cosa in sé*. Mentre per Vico l'uomo poteva conoscere con nozione di causa le cose umane, cioè quelle fatte dall'uomo, non poteva dire la stessa cosa della natura, la quale rimaneva solo un oggetto della conoscenza divina, quindi alla stessa stregua della *cosa in sé* kantiana.

Per altri versi, la comparazione paciana tra Vico e Kant, trova su maggiore differenza nel fatto che se Kant ha sul primo "il vantaggio dell'approfondimento e della precisione teoretica", Vico invece ha su quest'ultimo "quello della storicità e della sensibilità umana" (5, p. 43).

Per capire questo punto, bisogna ricordare il contesto storico e l'ambiente della guerra appena terminata in cui Paci scriveva. Non v'è dubbio che dietro la decisione

di quest'autore di occuparsi di Vico, c'era la tremenda esperienza umana, di dolore e sofferenza, del conflitto bellico da cui gli italiani stavano uscendo. La questione paciana allora faceva un riferimento esplicito, recuperandolo, al concetto vichiano di barbarie umana, inteso come la forza che, nonostante gli sforzi della ragione umana per proporre ed introdurre un nuovo concetto di società, ritornava violentemente. Nella storia della filosofia nessun filosofo aveva sottolineato con tanta forza, contrapposto a tutti i tipi di trionfalistici umanismi, il problema della barbarie umana. Parlando proprio di questo tema Paci dice:

Quando Vico afferma che l'uomo non conosce la natura vuol dire dunque, in realtà, che la natura non è razionalità, non è spiritualità, ma sforzo, violenza, conato, bestialità che non è ragione ma che potrà, nel corso della storia, diventare ragione (5, p. 69).

Di fatto, c'è da dire che, perfino davanti agli eventi disastrosi della prima metà del Diciannovesimo secolo, in cui si era riflessa tutta la violenza della barbarie umana, la proposta dell'esistenzialismo positivo di Paci era quella di introdurre una nuova lettura dell'uomo che potesse riunire il bisogno di razionalità, che poi

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

era il maggior risultato della recente tradizione filosofica, con il rispetto per l'individuo e le sue scelte, perché alla fine il discorso doveva trovare nell'idea di libertà il suo punto di arrivo.

Si può dire quindi, che nello scritto del '49, mentre da una parte Paci riconosce il valore della distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno e la collega alla distinzione di Vico tra umano e naturale, dall'altra, secondo il nostro, il rigore teoretico di Kant non può giungere a una definizione di uomo veramente esistenzialista, come essere gettato in una realtà sensibile e storica; tuttavia, è probabilmente questa differenza tra questi due autori che, uscendo da una semplice comparazione accademica, risulta positiva se vista come punto di partenza per una lettura generale del problema della relazione tra esistenza e ragione. Non esisterebbe infatti un Vico migliore di un Kant o viceversa. Kant e Vico secondo Paci si completano a vicenda, dando la possibilità di aprire un discorso che in ambedue i filosofi era rimasto incompiuto.

In questo modo, inoltre, appare evidente la maniera di Paci di concepire la filosofia. L'obbiettivo del filosofo non deve essere allora quello di

fare una critica fine a se stessa al pensiero di due autori, ma bensì quello di analizzare gli aspetti positivi di entrambi i filosofi, cercando di sviluppare un discorso che li riunisca in un unico orizzonte di senso. In questo consiste senza dubbio l'attività di storico della filosofia che Paci continuerà a proporre anche dopo il cosiddetto periodo esistenzialista, vale a dire, un lavoro di comprensione in cui il filosofo non solo fa parlare gli autori studiati, ma anche in cui lui stesso possa parlare attraverso di loro, e quindi in un certo senso avvicini alcuni aspetti delle loro teorie dentro un discorso in comune, però sempre nell'orizzonte di una ricerca propria e sempre aperta.

Non v'è dubbio che soprattutto con Kant, Paci mise in atto la stessa sottile manovra di interprete. Perché sebbene il filosofo tedesco dimostrasse grandi limitazioni al momento di non arrivare a pensare a un uomo come soggetto storico, determinato dai bisogni fisici e collegato alla dimensione della vita intersoggettiva, Kant rimarrà sempre il filosofo della scoperta da una parte dei limiti della conoscenza e della centralità dello schematismo (Che in vari momenti Paci considererà fondamentale, soprattutto nella sua teoria

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

estetica) e dall'altra soprattutto dell'idea di "trascendentale", intesa non solo come chiave fondamentale d'interpretazione del potere conoscitivo umano, ma anche, secondo Paci come punto di partenza per dar vita a una vera e propria antropologia, in cui l'uomo si erge sopra la realtà sociale in cui vive come soggetto storico. In questo modo vanno lette le parole di Paci secondo il quale in Vico "l'ideale trascendentale di Kant, si muove all'interno della cosa in sé, trasforma la natura in realtà sociale, è il principio attivo della dialettica storico-sociale"(5, p.69).

Per capire meglio quest'ultimo punto conviene ricordare un altro testo paciano del periodo esistenzialista, intitolato *Il nulla e il problema dell'uomo*, in cui i limiti kantiani che in *Ingens Silvae* Paci aveva contrapposto alla novità del pensiero vichiano sull'uomo e sulla storia, si stemperano in modo molto particolare. In questo libro, secondo il nostro, quell'universo che Kant ci aveva insegnato a vedere, ponendo i limiti verso un fuori inconoscibile ma garantendo la forza umana che si dirige proprio all'interno del mondo fenomenico, doveva essere riconsiderato al di fuori della

sfera puramente conoscitiva, verso la fondazione di un'aver antropologia. Centrale in questo senso sarebbe allora la questione del corpo e delle relazioni che ogni uomo intraprende con gli altri corpi e dentro le limitazioni spazio-temporali che lo costituiscono, che sono quelle che gli impongono di vivere in un luogo e momento determinato. In questo modo, il richiamo a Kant andava più lontano di una semplice riflessione epistemologica e cercava di valere come una massima, a lasciare stare le cose che non si possono conoscere per occuparsi quindi solo di ciò che si può conoscere veramente. Da qui, allora, nasce l'idea paciana che in questo modo, vale a dire partendo dall'incontro-scontro con la finitezza della propria esistenza e delle proprie azioni l'uomo può arrivare a comprendere il proprio fine. "Qual è questo fine? – si domanda Paci – Non è quello di conoscere l'essere perfetto e assoluto ma di vivere in modo da fare, da costruire, con la nostra azione, un essere che sia il più possibile perfetto e assoluto"(6, p.58). L'uomo perfetto quindi si fa a partire dalla finitezza in cui si trova gettato e dall'azione che, trascendendo le limitazioni spazio-temporali e naturali del

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

corpo, gli permette di agire liberamente davanti alla natura, o meglio 'al di là' di questa. È quindi con l'azione guidata kantianamente dalla legge morale, e fisicamente contrapposta a una perenne forza negativa che scaturisce dalla relazione con il mondo, che finalmente si superano nell'uomo i limiti della impossibilità tra esistenza e ragione, tra barbarie umana e scelta razionale.

Tuttavia va anche detto che, pur dimostrando chiaramente la complessità della problematica, non v'è dubbio che la visione paciana che abbiamo descritto, si stempera ne *Il Nulla e il problema dell'uomo*, ritornando anche se parzialmente a un dualismo interno. Infatti, introducendo la idea di una scissione nell'uomo tra il corpo sensibile da un parte e la legge morale che cerca di trascendere l'esperienza immediata della vita dall'altra, Paci sembrerebbe pensare a un'umanità divisa dentro di sé tra la continua possibilità di ritorno alla barbarie, di vichiana memoria, spinta dall'origine animale che caratterizza la natura umana, e la civiltà come conquista, *in fieri* e mai raggiunta totalmente, della stessa umanità. Lungi però da voler ridurre il discorso paciano a una posizione trascendente y

metafisica, che smentirebbe invece l'idea di una superazione positiva di ogni tipo di metafisica, è anche vero che la proposta del nostro deve essere compresa a partire dall'idea centrale di *trascendentale*. È infatti in questo senso, vale a dire a partire da una rilettura del concetto kantiano, che va inteso l'uomo nell'esistenzialismo positivo paciano. Proprio perché diviso tra sensibilità immanente e ragione trascendente, l'uomo è un essere trascendentale. "[Kant] – ci dice Paci – rifiuta una realtà fuori dell'uomo, trascendente, e rifiuta una realtà data, materiale, sensibile, immanente. La vera realtà è al di là dell'uomo ma deve valere nei limiti dell'umanità, è qualcosa di eterno che deve essere vivo nella storia: è perciò *trascendentale*"(6, p.67). Quindi, esisterà sempre da una parte un ideale di civiltà mai raggiunto completamente e dall'altra "*l'ingens sylva* vichiana con la quale bisogna pur combattere per creare la civiltà e che non è mai definitivamente vinta"(6, p.73), ma al di fuori di questa visione, ci sarà il problema ultimo del trascendentale, che riflettendo l'impossibilità di propendere a priori a favore di una parte o dell'altra, si trova a fondamento della problema-



## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

ticità stessa dell'esistenza.

L'invito di Kant, allora, a costruire la civiltà superando la barbarie, che comunque rimarrebbe sempre latente come possibilità mai superata, sembrerebbe uscire dall'orizzonte aperto dalla proposta esistenzialista, proprio perché non porta il trascendentale verso le sue ultime conseguenze, vale a dire, quelle introdotte dall'angoscia umana di chi si trova gettato dall'esistenza su un precipizio con la possibilità sicura di annullamento. Consapevole dei limiti della filosofia kantiana, sulla scorta della teoria di Abbagnano, Paci propone quindi di avvicinare Kierkegaard a Kant, in quanto il primo avrebbe "posto in luce il rischio che comporta l'essere come possibilità e libertà"(6, p.104), cercando allora di fondere in un'unica visione le prospettive dei due filosofi. Secondo Paci nell'orizzonte dell'esistenzialismo di Kierkegaard va inquadrato il senso della trascendentalità dell'uomo proposto nell'antropologia kantiana e soltanto in questo modo si può parlare giustamente di un esistenzialismo positivo. L'uomo quindi è il trascendentale perché in se stesso, vale a dire sulla propria finitezza, fonda la propria possibilità. Per questa ragione quindi è libero. "L'uomo - sostiene Paci -

deve garantirsi il proprio fondamento, il proprio valore, non illudersi mai che esso sia già dato e garantito dalla storia: la storia è la conquista perenne dell'eterno, l'impegno a mantenere il valore nel tempo"(6, p.109). Questo impegno, allora, potrà mantenersi nella stretta collaborazione tra gli uomini in cui nasce e si realizza il valore. In questo modo alla fin fine, l'esistenzialismo positivo boccia tutti i tipi di negatività e quelle critiche che lo avevano tacciato di decadente e neoromantico, proponendo una visione problematica dell'uomo come luogo in cui confluiscono mediante la propria azione il particolare e l'universale, storia personale e storia eterna, esistenza e valore, pero sempre stemperati nella limitazione e finitezza del fare umano.

Da queste poche pagine introduttive risulterà chiaro che la filosofia kantiana è senza dubbio presente nell'opera di Paci, anche se la lettura di quest'ultimo cerca di riportare il senso dell'opera del filosofo tedesco in una più ampia discussione sulla relazione tra esistenza e Ragione. Alla fine non c'è dubbio che, nonostante Paci abbia più volte considerato la teoria kantiana incompleta, dal momento che escludeva una idea di individuo come

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

essere determinato e gettato nella storia, costituito da certi elementi fondamentali che lo determinano come esistente, è proprio la introduzione dell'idea di "trascendentale" che filtrata attraverso la visione dei neokantiani e della fenomenologia, può recuperare il valore della trascendenza che più che collegarsi all'apriori delle categorie dell'intelletto, si relaziona con il concetto kantiano di 'idea', come regola generale che non si applica a nessuna esperienza particolare ma che comunque está presente

internamente nella stessa relazione tra l'uomo, come essere esposto alla propria esistenza, e il mondo. Questo concetto, che Paci quindi riprende da Kant, dimostra che secondo il nostro, superando i limiti di una lettura meramente epistemologica dell'uomo e anche quelli di una ragione come guida formale della moralità, il cammino aperto da Kant, non andava verso una trascendenza metafisica, così come può sembrare nella Critica del Giudizio, bensí si apriva all'idea di uomo e

### **Bibliografia**

1. A.A.V.V., Vita e Verità, Interpretazione del pensiero di Enzo Paci, Bompiani, Sonzogno, 1991
2. Banfi, A., I problemi di una estetica filosofica, Milano 1962.
3. Civita, A., Bibliografia degli scritti di Enzo Paci, La Nuova Italia, Firenze, 1983.
4. Formaggio, D., Problemi di Estetica, Aesthetica Edizioni, Palermo, 1991.
5. Paci, E., *Ingens Silvae*, Bompiani, Milano, 1994.
6. Paci, E., Il nulla e il problema dell'uomo, Bompiani, Sonzogno, 1988.

УДК 141.13

Мариано Родригес Гонсалес

### **КАНТ И ВОЗВЫШЕННОЕ КАК ИСТОЧНИК ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДОСТОИНСТВА**

В настоящей статье сделана попытка показать как объединены разум и чувственность при разработке теории чувства возвышенного в работе Канта «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного», эссе, которое вышло в свет в 1764 году, и которое вместе со «Снами духовидца проясненных грезами метафизика» представляет нам философа из Кёнигсберга в аллюзии литературного стилиста. Он полагает, что человек сам по себе, в силу собственной природы и в универсальном смысле обладает возвышенным характером. И действительно, для Канта главный принцип, направляющий добродетельную жизнь, - это чувства красоты и достоинства человеческой природы.

**Ключевые слова:** Кант, возвышенное, достоинство, красота, разум

UDC 141.13

Mariano Rodríguez González

### **Kant and the sublime as source of the human dignity**

In the present article will attempt to show how reason and senses come together in the development of a theory about the feeling of the sublime in the work entitled "Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime" and testing to see the light in 1764 and revealed, along with visionary dreams, the best pawn Königsberg philosopher as a literary stylist. The hold that the human being has, in itself, inherently and universally, a sublime character. Indeed, the basic principle governing the virtuous life is, says Kant, the 'sense of the beauty and dignity of human nature'.

**Keywords:** Kant, sublime, dignity, beauty, reason

CDU 141.13

Mariano Rodríguez González

### **Kant y lo sublime como fuente de la dignidad humana**

En la presente artículo se intentará mostrar cómo se unen razón y sentidos en la elaboración de una teoría sobre el sentimiento de lo sublime dentro de la obra de Immanuel Kant titulada "Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime", ensayo que ve la luz en 1764 y que revela, junto con los «Sueños de un visionario», lo mejor del empeño del filósofo de Königsberg como estilista literario. El sostendrá que el ser humano posee, en sí mismo, por su propia naturaleza y universalmente, un carácter sublime. En efecto, el principio básico que rige en la vida virtuosa es, dice Kant, el 'sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana'.

**Palabras-clave:** Kant, lo sublime, dignidad, belleza, razón

**S**ntroducción

La posición filosófica de Kant se caracterizó por tratar de mediar y conciliar los grandes debates intelectuales de su tiempo; así por ejemplo, en *Los pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, uno de sus primeros trabajos, trata de arreglar el desacuerdo entre Descartes y Leibniz. Posteriormente, en los escritos que elabora entre 1750 y 1760 intenta avenir el choque doctrinal entre la física newtoniana y la metafísica leibniziana. En términos generales, podría decirse que Kant busca una síntesis que permita resolver la controversia entre racionalismo y empirismo preservando los logros definitivos que han alcanzado cada una de las dos partes contendientes. Ahora bien, esto no significa que la filosofía de Kant sea un mero sincretismo; por el contrario, identificar y rastrear la historia de los ingredientes que intervienen en la formación de la filosofía kantiana puede ser de enorme ayuda para apreciar la manera innovadora y brillante con la que Kant organiza estos materiales conocidos y familiares. Considero que eso es precisamente lo que el filósofo de Königsberg trató de llevar a cabo, y en la presente

ponencia se intentará mostrar cómo se unen razón y sentidos en la aplicación sintética de racionalismo y empirismo en la elaboración de una teoría sobre el sentimiento de lo sublime dentro de la obra titulada "*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*", ensayo que ve la luz en 1764 y que revela, junto con los *Sueños de un visionario*, lo mejor del empeño del filósofo de Königsberg como estilista literario. El sostendrá que el ser humano posee, en sí mismo, por su propia naturaleza y universalmente, un carácter sublime. En efecto, el principio básico que rige en la vida virtuosa es, dice Kant, el 'sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana'.

La vida es una experiencia infeliz cuando los sentimientos no son respetados y es gran infortunio la disociación entre sentimiento y razón. En las líneas siguientes mi objetivo es aclarar, en contra de lo que suele pensarse, que Kant está lejos de promover tal disociación. En efecto, es imposible que la acción moral esté privada de sentimientos, pues uno y el mismo es el sujeto que siente, piensa, quiere y actúa; los sentimientos, en toda su gama, están presentes en la acción moral, pero no como motivos determinantes de la

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

voluntad, excepción hecha del sentimiento de respeto hacia la ley moral, el cual ha de ser, según Kant, el motivo determinante de la voluntad cuando ésta obra automáticamente. Cuando la acción es moral, la voluntad está determinada por ese sentimiento, que no es otro que el sentimiento de lo sublime que suscita en nosotros la contemplación del ser humano como fin en sí mismo y de la ley moral, con su terrible majestad. Estos nos estremecen y sobrecogen y el sentimiento que producen en nosotros está lejos de ser un plácido deleite; es más bien el sentimiento de algo sagrado y sublime que nos embarga y desborda, que nos arrebatada y nos pasma.

Iniciaremos nuestro análisis con los rasgos en que se distingue el sentimiento de lo sublime para pasar después a las observaciones que hace Kant en torno a lo bello y consecuentemente acotar algunas conclusiones.

### **Construcción del concepto de lo sublime.**

A partir del siglo XVII encontramos nuevas consideraciones respecto a lo sublime, más por un cambio teórico que por una transformación de la sensibilidad. En efecto bajo la influencia de los nuevos descubrimientos científicos y sus aplicaciones

prácticas, había nacido una nueva forma de considerar la naturaleza y de relacionarse con ella. Así, por ejemplo, las grandes expediciones geográficas habían ensanchado como nunca antes el horizonte del mundo habitado y los exploradores descubrían nuevas riquezas naturales; los recientes aparatos ópticos; como el microscopio y el telescopio, contribuían en la concepción moderna científica del mundo ampliando la manera de investigar y de ver el mundo fenoménico. Los grandes ríos y océanos, el desierto inmenso y los volcanes, las cordilleras y las cumbres inaccesibles, las islas remotas y los litorales desconocidos, son realidades que llaman poderosamente la atención humana.

Veremos que, en contraste con la concepción racionalista de la belleza, en la cual la grandiosidad y la magnificencia eran categorías estéticas de gran importancia, de modo tal que dicha concepción la belleza era en buena medida afín a lo sublime, ahora lo sublime será considerado en tajante separación con lo bello. En efecto, lo sublime aparecerá en lo sucesivo como un ejemplo desmesurado, desordenado y desbordante; lo sublime se concebirá en claro contraste con la idea

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

neoclásica de la belleza que imperaba en ese momento, según la cual lo bello era lo pulcro, ordenado y regular y que tomaba la naturaleza como modelo y parámetro del arte. Ciertamente la naturaleza siguió considerada como el modelo al que el arte había de referirse pero su concepción será ahora distinta: ya no será tratada únicamente de una naturaleza en que impera la regularidad y que obra de acuerdo con leyes claramente definidas que son expresión del orden y armonía de la mente divina. La naturaleza será también lo inabarcable e insondable, lo desmedido y salvaje, lo implacable e indómito, lo despiadado y feroz que incluirá en ella todo lo que nos deja sentir lo inaccesible, por ejemplo: la soledad del desierto, la inmensidad del amor, la infinita bóveda celeste. El gusto por lo sublime encontró su paradigma en la poesía de John Milton, especialmente en el '*Paraíso Perdido*'.

A mediados del siglo XVII se aprecia en Inglaterra un renacimiento del interés por lo sublime; ahí aparece en 1636 una edición del *peri hypsous* (Lo sublime, de Longino) y en 1652 la segunda traducción de este texto a una lengua moderna, veintitrés años antes de la famosa traducción

francesa que Boileau publicara en 1675. Entre los autores ingleses, el concepto de lo sublime fue examinado desde los primeros años del siglo XVIII por Dennis, Addison, Shaftesbury, Berkeley y Baille quienes ampliaron este concepto de modo que ya no quedó referido exclusivamente al discurso literario como un componente poético o retórico, como ocurría en *peri hypsous*. Así por ejemplo, Dennis consideró lo sublime como expresión de la pasión desmesurada e impetuosa; Shaftesbury, en cambio, lo identificó con la virtud más elevada a la que puede llegar el ser humano y con Dios en cuanto creador de la naturaleza; por su parte, Baille, lo definió por primera vez en términos de la respuesta del espectador y lo asignó al poder de las facultades humanas.

Sin embargo, las obras decisivas en la nueva manera de considerar lo sublime fueron las obras de Home y Burke.

Burke analiza lo bello y lo sublime desde un punto de vista empírico, señalando los efectos fisiológicos producidos por los objetos en los individuos, de modo tal que se puede afirmar la universalidad del testimonio de los sentidos. Burke vincula lo bello con el sentimiento de seguridad y con ciertas emociones de



## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

orden social como la familiaridad, la comprensión y el compañerismo. En cambio, él enlaza lo sublime con las arduas decisiones del heroísmo y con el esfuerzo que reclama enfrentar aquello que nos es extraño y ajeno, aquello que nos sorprende e inquieta por estar más allá de nuestro alcance personal. Considera que las cosas pequeñas y suaves son bellas porque se avienen a los órganos sensibles del ser humano y facilitan su buen funcionamiento; en cambio, considera sublimes aquellas cosas con las cuales difícilmente trabajan los órganos de los sentidos o que entorpecen su buen funcionamiento, como por ejemplo, la oscuridad o la luz excesiva. Así pues, para Burke lo bello y lo sublime son propiedades de las cosas, atributos de los objetos que permanecen en ellos y que pueden ser descubiertos por la experiencia. De este modo, el análisis de Burke no es otra cosa que un catálogo de las reacciones uniformes que todo el mundo tiene ante los objetos de tal experiencia.

Burke proporciona una explicación meramente empírica de lo sublime como una emoción que se genera por un sentimiento de miedo, debido a algo que amenaza nuestra integridad física o

nuestra vida, que nos inquieta y produce cierta pena, pero que no deja de excitar en nosotros sentimientos agradables y a veces un verdadero placer al percatarnos de que no estamos en un peligro real; así, el sentimiento de lo sublime es calificado por Burke como un "horror delicioso" que se genera por el esfuerzo que hacen los sentidos por abarcar su grandeza. Burke recibió la noción de lo sublime del campo retórico y la transportó hasta el campo de la psicología empírica, pero no la despojó de una importante significación un rasgo que no poseen los seres humanos comunes y corrientes sino que sólo es alcanzable por individuos de sensibilidad extraordinaria: el último lo atribuyó a la divinidad y a la cima de la virtud humana y el primero lo asignó al genio.

### **El sentimiento de lo sublime y la dignidad humana en Kant.**

Kant es una figura fundamental en la historia de la estética y las dos obras que sobre ésta materia publicó en vida, las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime y la Crítica de la Facultad de Juzgar, constituyen en conjunto la primera gran aportación de Teoría Estética en los tiempos modernos. No obstante que

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

en estas dos obras hay una separación de 24 años, se puede mostrar que en las Observaciones ya se perfilan algunos temas esenciales del núcleo de la 'Analítica de lo Bello' y la 'Analítica de lo Sublime' que encontramos desarrollados de manera completa y madura en la 'Crítica de la facultad de Juzgar'.

Ya Mendelssohn, en su breve ensayo sobre lo sublime y lo ingenuo, publicado cinco años antes de la obra de Kant que nos ocupa, examinaba a lo sublime con referencia exclusiva a las ciencias de lo bello y esbozaba los primeros rasgos de dos formas de lo sublime que hasta entonces habían permanecido indiferenciados: lo sublime de la grandeza y lo sublime de la fuerza o de poder. En efecto, así como hay un inconmensurable de la grandeza o magnitud extensa, así también hay una inconmensurabilidad inextensa, de intensidad que suscita, como lo sublime extenso, una sensación de terror. Sin embargo Mendelssohn y, antes de él, Shaftesbury consideraron lo sublime un rasgo que no poseen los seres humanos comunes y corrientes sino que sólo es alcanzable por individuos de sensibilidad extraordinaria: el último lo atribuyó a la divinidad y a la

cima de la virtud humana y el primero lo asignó al genio.

Kant se separará con claridad tanto de la concepción meramente empírica y fisiológica de lo bello y lo sublime defendida por Burke como de la concepción de Mendelssohn, y en eso radica uno de los aspectos más importantes de su concepción. El sostendrá que el ser humano posee, en sí mismo, por su propia naturaleza y universalmente, un carácter sublime. En efecto, el principio básico que rige en la vida virtuosa es, dice Kant, el "sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana". La dignidad inherente a la naturaleza humana unifica a todos los seres humanos, es decir, es el común denominador que subyace bajo toda diversidad humana observable y es el fundamento del sentimiento de lo sublime y de la tesis según la cual todo ser humano posee, en sí mismo, un carácter sublime. Aquí hay dos puntos que es necesario precisar. El primero se refiere a la influencia de Rousseau que detallaremos ahora recordando las palabras del propio Kant según las cuales "Rousseau es el Newton del mundo moral". La analogía que Kant establece entre Newton y Rousseau radica en

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

que así como Newton fue el primero en hacernos ver el orden y la regularidad del mundo físico en el cual los demás no habían percibido más que una multiplicidad desordenada, así también Rousseau descubre en la pluralidad y diversidad humana la unidad de una naturaleza y condición universalmente compartidas por todo ser humano. Este descubrimiento no será para Kant un simple cambio teórico sino una transformación ética radical que se reflejará en las metas de su existencia.

Ahora bien, pienso que Kant es atraído por Rousseau precisamente en el aspecto en el que la formación pietista de su infancia y juventud lo hacía afín al pensador ginebrino. Sin embargo, no todo en Rousseau resulta atractivo para Kant: hay ideas de Rousseau que son calificadas por Kant, textualmente, de extrañas absurdas y desconcertantes, tal y como lo dice, sin ambages.

Dejando a un lado la belleza del estilo de Rousseau, frente a la cual Kant se sentía tan vivamente impresionado, Kant reconoció en Rousseau dos importantes tesis que había recibido en su formación pietista mucho antes de conocer a Rousseau: la tesis de la dignidad del ser humano con independencia

de su rango o posición social y la tesis de la educación de la humanidad. El pietismo establecía la doctrina del valor humano individual, de la dignidad inherente a todo ser humano e insistía en la importancia de la educación pública y su vinculación al bienestar social de las clases económicamente más bajas. Así pues, podría decirse que Kant reencontró estas dos doctrinas, originalmente pietistas, en el pensamiento de Rousseau pero que no las fundó sobre la base sentimentalista sobre la cual las cimentó el autor de Emilio.

Rousseau se había dado a conocer por su Discurso sobre las artes y las ciencias (1750) que le valió el primer premio en el concurso convocado por la Academia de Ciencias de Dijon. El tema del concurso propuesto por la academia consistía en responder la siguiente pregunta: ¿El florecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a mejorar las costumbres? Rousseau plantea el problema del progreso en general mostrando todo lo que puede tener de contradictorio y concluye que el progreso de la ciencia y el arte no ha contribuido verdaderamente a mejorar las costumbres, sino más bien a extravíarlas. Ciertamente Rousseau estaba expresando, antes y más

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

claramente que otros, su reprobación al presupuesto comúnmente extendido entre sus contemporáneos sobre la omnipotencia de la inteligencia y el pensamiento racional. En este momento son pocas aún las mentes especialmente perspicaces que pueden prever la crisis espiritual que planteará la modernidad, sin embargo, las paradojas planteadas por mostrarnos de qué manera el ser humano llega a ser movido por el sentimiento de respeto a la ley, es decir, por el deber, el cual, como motivo determinante del obrar, nos permite reconocer que todo ser humano es un fin en sí mismo y que tiene dignidad y no precio. Este capítulo está íntimamente conectado con la última sección de la Crítica de la razón práctica, la "Metodología", en la que Kant aborda el tema del papel de la educación y de la enseñanza moral; ahí nuevamente vemos la vinculación entre razón y sentimiento. Las concepciones que Kant presenta de la razón y de la sensibilidad están lejos de ser ideas en las que dichas facultades se excluyen mutuamente e imposibilitan sostener la unidad de las diversas facultades humanas. Por el contrario, Kant considera que el papel de la

educación es generar una sinergia, un concurso activo y concertado de estas facultades para procurar y fomentar el bien sumo en la vida presente fijado como meta. También trataré de mostrar que el sentimiento de respeto como motivo determinante de la voluntad es el rasgo moral por excelencia de la doctrina kantiana.

Consideraremos ahora que la manera más segura de distinguir lo sublime de lo bello es remitirnos a los distintos efectos que producen en el ánimo. La percepción de lo bello engendra un deleite plácido, fruto del ejercicio libre, reposado y armonioso de todas las facultades del sujeto. El fundamento de este placer, singular e inconfundible, es el sentimiento de seguridad o confianza que podemos poner en nuestras facultades cognoscitivas y la conciencia que tenemos de que están en conformidad con el mundo externo; pero el ser humano no sólo tiene sentimientos estéticos de placer y agrado, los tiene también de miedo y terror. En efecto, en la consideración de un objeto sublime el espíritu queda sobrecogido de una especie de temor; se siente anonadado, pasmado ante una grandeza dominadora

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

que lo subyuga; la admiración, el respeto y hasta el espanto son las notas características de este sentimiento. Sublime es el sentimiento que produce en nosotros un objeto grande por sobre toda comparación, un objeto en comparación con el cual todo lo demás es pequeño; a su vista nuestro espíritu se siente como elevado y engrandecido; se despierta en nosotros algo como un esfuerzo interior que nos impulsa hacia lo alto, una aspiración a igualarse, si se pudiera, con aquella grandeza. Por esto el análisis señala en el sentimiento de lo sublime un momento especial de tensión; a este anhelo de elevación sigue inmediatamente el sentimiento de nuestra impotencia: nos hallamos demasiado débiles para subir tan alto, nos sentimos sin fuerzas bastantes para concebir con exactitud aquella inmensa grandeza que supera la capacidad de nuestras facultades. El sentimiento de lo sublime es un sentimiento de elevación y expansión a la par que de reconocimiento de la propia limitación: no encontramos en nosotros capacidad para abarcar en su conjunto el objeto que nos suscita este sentimiento, ni medida ni término de comparación que nos ayude a formarnos una

idea exacta de él; pero al mismo inducidos en la sociedad de manera meramente convencional, sino que tienen su basamento en la naturaleza humana misma, la cual puede ser atribuida y exigida a cada ser humano. Sin duda la capacidad del sujeto para determinarse a sí mismo por la idea ética no hace que el sujeto deje de sentir en él obstáculos de diversa especie, pero sí le hace ver su supremacía sobre ellos al superarlos, modificando la disposición de su ánimo de modo tal que puede representarse el bien moral como sublime y la ley moral con todo su poderío como principios humanos capaces de determinarlo a la acción.

Detengámonos aquí un poco más a fin de señalar una última idea a favor de la tesis de la unidad de las diversas facultades en la antropología filosófica que Kant nos brinda. Ciertamente esta unidad no es una unidad sistemática en la que las facultades dependan unas de otras para ser lo que son; se trata más bien de una unidad de interrelación vital y orgánica gracias a la cual se establece una conexión tan grande entre las facultades que muchas veces es posible concluir acertadamente, de la manifestación de una de

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

ellas, los rasgos de otra. Cuando la idea de bien está acompañada por afecto, recibe, dice Kant, el nombre de entusiasmo. El entusiasmo es calificado por Kant como sublime pues sin él nada grande puede ser llevado a cabo; en efecto, el entusiasmo proporciona al ánimo un impulso que actúa mucho más poderosa y duraderamente que el impulso debido a las representaciones de los sentidos. Así pues, es muy erróneo pensar que si se le quita a la ley moral todo aquello que pueda hacerla recomendable a los sentidos se le dejará sin emoción alguna y sin ninguna fuerza impulsora, de modo que no encerrará más que una fría aprobación carente de vida. Kant abre su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* con una frase que ha provocado escándalo hasta el día de hoy: "lo único incondicionalmente bueno es la buena voluntad"; y enseguida sostiene que "incondicionalmente bueno" significa "moralmente bueno". Kant cierra su *Crítica de la razón práctica* señalando que la ascética ética tiene como finalidad fomentar la buena voluntad, la cual nos remite a dos sentimientos o disposiciones del ánimo en el cumplimiento del deber: el

valor y la alegría. Aquí entra, además de la fortaleza y la renunciación, un ánimo habitualmente alegre, pues la ascética no significa penitencia o tortura de sí mismo, ya que esto último sólo engendra un odio secreto a la virtud y el deber; la ascética consiste, según sugiere Kant, en la disciplina que uno ejerce sobre sí mismo para controlar los sentimientos espontáneos si éstos llegan a ser una amenaza para la moral; pero esta disciplina sólo puede ser meritoria y ejemplar por la alegría que la acompaña.

Aspiro a dejar surgir el texto kantiano lo más fiel e intensamente posible y no quiero concluir estas líneas referentes al sentimiento de lo sublime sin hacer referencia a algunas ideas en que se enfatiza aún más claramente la cooperación o sinergia de los sentimientos que Kant propone como un importante elemento de su filosofía moral. En *El fin de todas las cosas*, obra que se publica en 1794, diez años antes de la muerte de su autor, el pensador prusiano señala que cuando se trata no sólo de representarse el deber sino también de procurarlo, es decir, cuando se buscan los motivos subjetivos de las acciones y no sólo los objetivos. Así, cuando se indaga lo que el ser humano

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

hará y no sólo lo que debe hacer, el amor es un complemento indispensable de la imperfección de la naturaleza humana, entendido éste como la aceptación libre de la voluntad de otro bajo las propias máximas de uno mismo. En efecto, lo que

no se hace gustosamente con amor, se hace tan mezquinamente, inventando pretextos y regateando cicateramente al mandato del deber, que no hay mucho que esperar del mero deber como único móvil si no lo acompaña el amor.

### **Bibliografía**

1. Kant, Immanuel. *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad. De Luis Jiménez Moreno, Madrid, Alianza, 1990.
2. Baumbarten, A.G., J.J. Winclelmann, M. Mendelssohn y J. G. Hamman, *Belleza y verdad, sobre la estética, entre la Ilustración y el romanticismo*, trad. de Vicente Jarque y Catalina Terrasa, Barcelona, Alba Editorial, 1999.
3. Burke, Edmund. *Indagación filosófica acerca del origen de nuestras ideas acerca de lo bello y lo sublime*, trad. de Menene GraBaleguer, Madrid, Tecnos, 1987.
4. Carchia, Gianni. *Retórica de lo sublime*, Madrid, Tecnos, 1994.
5. Martínez Marzoa, Felipe. *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Madrid, Visor, 1987.

УДК 141.13

Мигель-Анхель Собрино

### **Только образование делает человека «НАСТОЯЩИМ ЧЕЛОВЕКОМ»**

Эта статья кратко развивает мысли Канта об образовании. Цель статьи – проанализировать и выявить связь главных педагогических идей, которые составляют стержень образовательного проекта Канта. Метод, практикуемый в данном исследовании, позволяет обнаружить основную идею, заключенную в человеческой природе, так как ее понимает автор, а также показать формы образования, которые соответствуют ее двум главным аспектам (телесному и духовному) а также раскрыть как они, будучи связаны друг с другом, создают единый образовательно-просветительский проект нашего автора.

**Ключевые слова:** образование, практический разум, мораль, автономия, долг, свобода, природа, максимы.



UDC 141.13

Miguel Ángel Sobrino Ordóñez

### **Man can become man through education only**

This article briefly develops the educational thought of Kant. The objectives are to analyze and to intermingle the main pedagogical ideas that constitute the educational project of Kant. Method that is put into practice, can find his essential idea, the human nature, examine how conceives it of the author, as well as to show to us what are the educational forms corresponding to its two aspects constituting (physical and spiritual), and how they relate to each other to set up the educational project illustrated by this author.

**Keywords:** education, practical reason, morality, autonomy, duty, freedom, nature, maxims

CDU 141.13

Miguel Ángel Sobrino Ordóñez

### **El hombre sólo por la educación puede llegar a «ser hombre»**

Este artículo desarrolla brevemente el pensamiento educativo de Kant. Los objetivos son analizar y poner en relación las principales ideas pedagógicas que constituyen el proyecto educativo de Kant. El método que se pone en práctica, permite encontrar su idea esencial, la de naturaleza humana, examinar cómo la concibe el autor, así como mostrar cuáles son las formas educativas que corresponden a sus dos aspectos constitutivos (corporal y espiritual), y cómo se relacionan entre sí para configurar el proyecto educativo ilustrado de este autor.

**Palabras clave:** educación, razón práctica, moralidad, autonomía, deber, naturaleza, libertad, máximas.

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

La Organización de Naciones Unidas para la Educación y la Cultura (UNESCO), a partir de la década de los 90s, ha marcado las políticas educativas que sus países asociados deberían tomar en cuenta para reformular sus propias políticas. Dichas políticas se fueron estableciendo a través de la realización de una serie de Conferencias Internacionales, cuyos informes contienen principios para la reformulación de las políticas educativas: el Informe final de la Conferencia Mundial sobre Educación para Todos, realizada en Jomtien, Tailandia en marzo de 1990; el Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI, titulado *La Educación encierra un tesoro*, publicado en 1996; el Informe Final del Foro Mundial sobre Educación realizado en Dakar, Senegal en el 2000; el Primer Encuentro Internacional de Educación Preescolar realizado en el año 2000. En todos estos documentos se proponen a las competencias educativas como un principio para resolver el abismo existente entre teoría y práctica. Por otra parte, no hay que perder de vista el enorme influjo que la Organización para la Cooperación y el Desarrollo

Económico (OCDE) ha ejercido en sus países miembros y no miembros, especialmente con su *Programme for International Student Assessment (PISA)*, implementado 1997 con el propósito de ofrecer resultados sobre el rendimiento educativo de los alumnos de quince años en áreas consideradas clave, como son la competencia lectora, la matemática y la científica, como su Proyecto de Definición y Selección de Competencias (DeSeCo).

La Conferencia Mundial sobre Educación para Todos (CMEPT), celebrada entre el 5 y el 9 de marzo de 1990 en Jomtien, Tailandia, marcó el inicio de un movimiento que conserva su vigencia gracias al Foro Consultivo Internacional sobre Educación para Todos ("Foro EPT"). Su propuesta consistía en propiciar iniciativas complementarias a nivel nacional y respaldarlas eficazmente, además de procurar mantener el espíritu de cooperación entre países, organismos multilaterales, bilaterales y Organizaciones no Gubernamentales. La Conferencia Mundial sobre Educación para Todos, (EPT) sostiene que ante tanta información es necesario contar con capacidades y habilidades que permitan

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

emplearla de una manera más satisfactoria. Para poder obtener un mejor aprendizaje y elevar así el nivel de vida de las personas, lo cual es posible mediante una educación de calidad, pues se espera que la educación básica sea la plataforma para conseguir el progreso científico, tecnológico y social, permitiendo así una educación de calidad, sin exclusión de ninguna persona. Sin embargo, en dicho informe se reconoce que la educación actual es deficiente, que debe mejorarse y ser pertinente, pues reconoce que una educación básica sólida es fundamental para fortalecer los niveles superiores de la enseñanza y la comprensión, la capacidad científicas y tecnológicas, y, por consiguiente, para alcanzar un desarrollo autónomo, al igual que para satisfacer sus necesidades básicas de aprendizaje. La importancia de la educación es obvia, ya que se trata de un derecho fundamental. Ningún país ha logrado prosperar sin educar a sus habitantes. La educación es la clave para un crecimiento sostenido y la reducción de la pobreza, ayuda a aumentar el nivel de seguridad, de salud, de prosperidad y de equilibrio ecológico en el mundo. Fomenta el progreso social,

económico y cultural, la tolerancia y la cooperación internacional. La educación en sí es probablemente el medio más eficaz para controlar el crecimiento demográfico, reducir la mortalidad infantil, erradicar la pobreza y garantizar la democracia, la paz y el desarrollo sostenible. La educación básica es el cimiento del aprendizaje a lo largo de toda la vida y de la adquisición de aptitudes. Pese a las anteriores consideraciones, hoy día se sigue hablando de una "crisis en la educación" a nivel mundial; pero además se acusa a las políticas educativas de un reduccionismo psicologista y de un olvido a las propuestas realizadas por los filósofos y teóricos del hecho educativo.

En este trabajo vamos a realizar un comentario sobre algunos aspectos de las *Lecciones de Pedagogía* de Kant a la luz de la problemática actual que presenta el hecho educativo. Mi intención es mostrar cómo establece una unidad entre la educación física y la educación de la voluntad, superando de ese modo el reduccionismo del proceso educativo.

Como profesor de la Facultad de Filosofía en la Universidad de Königsberg, de

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

la que fue profesor ordinario desde 1770, Kant estaba obligado –como lo otros profesores del claustro- a impartir lecciones de pedagogía con carácter alterno. La materia de pedagogía se consideraba complementaria hasta el punto de no contar con profesor titular, por lo que todos los profesores de la Universidad debían impartirla periódicamente. Kant impartió sus lecciones sobre pedagogía en cuatro ocasiones: durante el semestre invernal de 1776/77, en el semestre estival de 1780 y, de nuevo, en los semestres de invierno de 1783/84 y 1786/87. Pudo, para ello, servirse del *Lehrbuch der Erziehungskunst zum Gebrauch für christliche Eltern und künftige Jugendlehrer* (1780) [Manual de técnica educativa para uso de los padres cristianos y los futuros profesores de la juventud] del Dr. Friedrich Samuel Bock, consejero consistorial y antiguo colega suyo; y de la obra de Johann Bernard Basedow, *Vorstellung an Menschenfreude und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluß in die öffentliche Wohlfarth. Mit einem Plane eines Elementarbuches der menschlichen Erkenntniß* (1768) [Presentación a los amigos de la humanidad y

*hombres de medios con respecto a las escuelas, estudios y su influencia sobre el bienestar público*], fundador del Instituto Filantrópico de Dessau. Los apuntes de estos cursos fueron publicados por Friedrich Theodor Rink en 1803 –con el beneplácito de Kant-, en Nicolovius (Königsberg), poco menos de un año antes de la muerte del filósofo. Se trata, pues, del último escrito que ve la luz antes de su muerte. En ellas puede decirse que se discuten las ideas básicas de Kant sobre pedagogía. Según la recopilación de *Sobre pedagogía* de Kant efectuada por Rink, cabe señalar, en forma simplificada, varios niveles de exposición. En ellas, en cualquier caso, aparecen modélicamente reflejadas, tanto las ideas pedagógicas básicas del Kant filósofo en relación con su proyecto, como sus conversaciones con intelectuales de la época. Con todas las diferencias que median en el pensamiento, sin embargo comparte con Locke y con Rousseau la idea de que la reforma y el desarrollo sociales no eran posibles sin una educación racional. Y al igual que para aquéllas, también para la educación resulta decisiva su filosofía moral. Kant expresaba su talante intelectual cuando afirmaba que hay dos cosas

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

que le conmovían y sobrecogían el alma: "el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí" Él mismo mostraba la raíz de su dedicación filosófica cuando citaba los tres interrogantes básicos del pensamiento, las tres preguntas radicales: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?, que se resumen e integran en una: ¿qué es el hombre? Una breve reflexión sugiere que la educación tiene parte en todas las respuestas a estas preguntas.

Sus ideas sobre educación hay que buscarlas en obras tales como: *La Crítica de la Razón Práctica*, *la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, *la Crítica del Juicio*, *La Paz Perpetua*, *la Idea de una Historia Universal desde el punto de vista de la cosmopolítica*, *La Religión dentro de los límites de la razón*, y *la Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* La influencia de Kant es en este caso fundamental, pues no sólo fijó de forma magistral los principios que guiaban el proyecto ilustrado en su obra: *¿Qué es la Ilustración?*, sino que en sus lecciones sobre Pedagogía expuso de forma sucinta, pero muy densa, las principales ideas que debían servir de orientación a un *proyecto educativo ilustrado*, siendo éste aquél capaz de

aunar las condiciones naturales del individuo, con el desarrollo de su conocimiento, de ideas propias, de comportamiento moral, y con la generación de reglas del gusto. Mediante la educación de las capacidades individuales, éste proyecto pretende alcanzar a conciliar los intereses privados (subjetivos) con los fines universales que exige el Estado y la humanidad, haciendo posible que el individuo sea capaz de lograr un mejor conocimiento y comportamiento moral, que socialmente se alcance un mayor bienestar, y que el ser humano, como partícipe de la idea de humanidad, alcance una mayor perfección.

En sus propias palabras, la finalidad de la educación es "hacer buenos a los hombres, capaces de obrar rectamente; capaces de escoger el camino recto". Esto es la esencia de la vida moral del individuo, que se expresa y condensa en la rectitud de conducta. ¿Hacia qué encamino mis acciones?; esta podría ser la cuestión práctica decisiva en la vida personal. Cuando se tiene una conducta recta se sabe responder certeramente. Se torna esencial entonces la cuestión del criterio: lo que me dice qué es recto y qué no.

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

Para Kant ese criterio debe ser firme y seguro; capaz de orientarnos en las encrucijadas prácticas de la vida. Como profesor de lógica que era, denomina a dicho criterio con términos cognoscitivos, destacando sus dos cualidades primordiales: es el imperativo categórico. «Imperativo» significa el orden o relación a la acción; no tiene forma especulativa o posibilista; indica con firmeza cómo debe obrarse. Por su parte «categórico» se dice del juicio que afirma o niega algo sin restricción ni condición ninguna. El criterio, pues, bajo la forma de imperativo categórico, tiene que expresar una obligación, una vía o camino de acción por una parte (imperativamente), y expresarla de forma que no ofrezca ningún resquicio a la duda (categóricamente). El imperativo categórico es la realización práctica de la idea de deber. El deber es la sustancia de la moral kantiana y tiene que poder ejecutarse con seguridad de acertar (rectitud), a pesar de las dudas que pueda suscitar en la acción. Uno de los apogemas logrados de Kant dice «haz lo que debas, suceda lo que quiera». La moral kantiana se articula con su teoría del conocimiento, cuyas verdades tienen que ser, ante todo, universales. Si

una verdad es particular, para Kant pierde todo su valor. A esta exigencia se une otra de carácter ético y antropológico: la afirmación de la autonomía de pensamiento y acción. Según esto, el criterio supremo el imperativo categórico debe expresar el deber de forma que sea válido en toda situación y circunstancia, y que se funde en la voluntad del hombre por forjar una conducta recta. Así sale el imperativo categórico: «obra de tal forma que la norma de tu acción [autonomía] pueda ser ley [deber] universal para todos [verdad universal]».

Para el filósofo de Königsberg no es posible pensar la acción educativa como un acto desligado de cierta concepción ideal del hombre, de la convivencia social, de la vida política; por tal motivo su pensamiento en el ámbito de la se comprende desde la Ética, pero es importante no perder de vista que la razón pura y la razón práctica no son sino usos de la misma facultad humana, recordemos que en la 'Introducción' a su *Crítica de la razón Práctica* precisa los usos de la razón, distinguiendo el uso teórico del uso práctico. El uso teórico se refiere a los objetos de la mera facultad de conocer; el uso práctico, en cambio, se ocupa de los fundamentos de determina-

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

ción de la voluntad razón por la cual (Cfr. Kant: 1995: 29). Concluidas las Críticas, Kant se entregó a los problemas concretos de la vida diaria. Así sus ideas centrales en materia de Ética se aplican, particularmente, a los casos concretos del Derecho, de la Política y de la Educación. Esta última es, por lo tanto, Filosofía Práctica. En tal sentido, Kant señala, en sus lecciones de pedagogía, que toda empresa educativa se halla naturalmente orientada al futuro: "Un principio del arte de educar que deberían tener en vista sobre todo los hombres que hacen planas para la educación, es: los niños deben ser educados no de acuerdo con el estado presente del género humano, sino de acuerdo con el posible y mejor estado futuro, es decir: según la idea de la humanidad y todo su destino. Este principio es de gran importancia. Los padres educan comúnmente a sus hijos sólo de modo que se adecuen al mundo actual, aun cuando este esté corrompido. Pero sería mejor que los educaran para que así se produjera un estado futuro mejor. [...] La buena educación es justamente aquello de donde proviene todo el bien que hay en el mundo" (Kant, 2009: 37-38).

Según expone en sus

lecciones de Pedagogía, las dos artes más difíciles para la humanidad son la de gobernar a los hombres y la de educarlos, pues en los dos casos, la naturaleza no nos ha dotado de instinto alguno. Particularmente, en lo que se refiere a la educación, Kant considera que estamos frente al problema más grande que pueda plantearse el ser humano, afirmación con la cual no podemos menos que estar de acuerdo si se tiene en cuenta que se trata de decidir lo que el mismo ser humano quiere ser. El hombre es la única criatura que requiere educación. Los animales no la requieren; ellos se defienden por instinto; el hombre no sólo requiere de cuidado, sino de disciplina e instrucción. Ahí tenemos el esquema general del proceso educativo (Kant, 2009: 27). El hombre llega a ser hombre exclusivamente por la educación; es lo que la educación hace de él. En la educación se encuentra el gran secreto de la perfección de la naturaleza humana; por ella el hombre puede alcanzar su destino pero, ningún individuo puede alcanzarlo solo. No son los individuos sino la especie humana, la que puede lograr este fin (Kant, 2009: 31). Dado que el hombre tiene que mejorarse a sí mismo, es decir, cultivarse a sí mismo, se ve



## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

cuán difícil es la tarea. Ésta se da paso a paso en la medida en que una generación transmite a otra su experiencia. Esto significa que la educación es un fenómeno socio-cultural e histórico de carácter intergeneracional.

A través de la educación se desarrolla una serie de disposiciones pero ese proceso no se da por sí mismo, razón por la cual, Kant considera que la educación es un arte. Para Kant el origen del arte de educar, puede ser "mecánico", es decir, sin plan alguno o razonado, de acuerdo con principios. Dado que mecánicamente se cometen muchos errores, el proceso educativo debe ser racional. Esto significa que lo mecánico debe transformarse en ciencia. Así surge la Pedagogía, uno de cuyos principios es que no se debe educar con base en el estado actual de la especie, sino teniendo en cuenta un posible mejor estado del futuro. No se trata de que triunfen nuestros hijos en el mundo actual, ni de que los príncipes consideren a los súbditos como instrumentos de sus propósitos; el fin de la educación es construir un mundo mejor, es decir, el perfeccionamiento de la humanidad. Kant piensa en el bien de la especie. Va más allá de las mismas instituciones educativas y de quienes las

dirigen, pues, lo que cuenta es el desarrollo de la humanidad (Cfr. Kant, 2009: 32). De igual manera es enfático al afirmar que solamente con el esfuerzo de personas que tienen interés por el bien del mundo y que son capaces de concebir un estado mejor como posible futuro, es posible una aproximación de la naturaleza humana a sus propios fines. Lo que Kant busca es salvar la virtualidad de la especie. Teniendo en cuenta la finitud del individuo, solo en la especie, por medio de la vida en sociedad y mediante el trabajo, puede darse la transición de la vida natural a la vida civil. Así el hombre se ve obligado a obrar consultando a la razón antes que recurriendo a sus instintos. Esa transición es la principal responsabilidad de la educación. De lo anterior se sigue que debemos desarrollar en los alumnos un sentido cosmopolita, de modo que puedan sentir la alegría ante la idea de un mundo mejor, aun cuando éste no sea para provecho directo de sí mismos o de su propio país. En consecuencia "El proyecto de una teoría de la educación es un magnífico ideal, y no es ningún inconveniente que no estemos de inmediato en condiciones de realizarlo" (Kant, 2009: 32).

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

La educación es un arte cuya aplicación debe ser perfeccionada por muchas generaciones y en múltiples dimensiones. En este sentido la educación abre el horizonte para que la humanidad pueda realizarse plenamente. Seguramente es algo que todavía no hemos logrado, pero hacia lo cual tenemos la obligación de dirigirnos. Establecida la finalidad esencial de la educación entra a considerar las dimensiones a través de las cuales podemos desarrollar una serie de disposiciones, es decir, lo que consideramos como excelencias. Tales dimensiones son: el cuidado, la disciplina, la instrucción y la cultura, la sabiduría (prudencia) y la moralidad (Kant, 2009: 41-42). De acuerdo con esta enumeración la educación debe: i) Cuidar, entendiendo por ello la precauciones que los padres deben de tomar con el fin de que los hijos no hagan uso perjudicial de sus fuerzas. Se trata de favorecer la crianza y facilitar el desarrollo de los niños. Es ante todo una acción previsoras en relación con posibles errores, ii) Disciplinar, pues ella impide que el hombre se desvíe de su destino, que es la humanidad, por sus impulsos naturales; somete a los hombres a las leyes de la humanidad y los

inicia en el acatamiento de las mismas. Se trata de impedir que la parte animal se imponga sobre la humanidad, tanto en el individuo como en la sociedad. La disciplina, es básicamente domesticación del salvajismo y, precisamente por eso, debe iniciarse en una edad temprana; iii) Cultivar a los hombres, es decir desarrollar la habilidad o la posesión de la aptitud para orientarse a todos los fines posibles, desarrollar las habilidades que hacen falta para ejercitar bien nuestras diversas facultades. iv) Hacer prudentes a los hombres, que aprendan a vivir en sociedad, que desarrollen ciertos hábitos propios de una vida civilizada y cosmopolita; v) Moralizar, la más importante de las dimensiones de la educación, pero la menos puesta en práctica; para comprender la afirmación kantiana de que la educación debe procurar la moralización, es importante no perder de vista que es engañoso fundar la ley moral en inclinaciones y necesidades naturales; el hombre no puede estar volcado a cualquier fin sino a los buenos que son aprobados y aceptados, necesariamente y al mismo tiempo, por todos y cada uno de los hombres. Estamos frente a la idea de perfección que todavía no hemos alcanzado pero que,

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

necesariamente, debe orientar nuestra acción. Claro que si esa idea es correcta no será imposible vencer las dificultades que se presenten en el camino de su realización.

Refiriéndose a su tiempo, cuestión que es aplicable a nuestra situación, afirma que "Vivimos en la época de la disciplina. De la cultura y de la civilización; pero nos falta mucho todavía para la época de la moralización. En el estado actual del hombre se puede decir que la felicidad de los estados crece simultáneamente con la misma de los hombres. Y queda todavía la cuestión de si en un estado rudimentario, en el que no tuviéramos toda esta cultura, no seríamos más felices que en nuestra actual situación. Pues, ¿cómo se puede hacer felices a los hombres si no se los hace morales y sabios? (Kant 2009: 43). La Educación no debe ser una actividad mecánica, sino descansar en principios, es decir, que éstos se conviertan en una segunda naturaleza. Debe orientarse a la autonomía, es decir, a que cada uno sea capaz de conducirse a sí mismo. A este respecto cuando habla de la Ilustración, afirma que es la salida del hombre en su condición de menor edad de la que él mismo es culpable.

La minoría de edad es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro. De allí la divisa de la Ilustración: ten el valor de servirse de tu propio entendimiento; sin embargo, como afirma: "resulta difícil para cualquier individuo el zafarse de una minoría de edad que casi se ha convertido en algo connatural... De ahí que sean muy pocos quienes han conseguido, gracias al cultivo de su propio ingenio, desenredar las ataduras que les ligaban a esa minoría de edad y caminar con paso seguro" (Kant, 2013: 88-89).

Para la Ilustración, solo se exige libertad y por cierto la más inofensiva de las que puedan llamarse libertad, a saber: la libertad de hacer uso público de la propia razón en todo respecto. Pero infortunadamente, por todos lados encontramos limitaciones a la libertad. Lo que Kant propone es que se debe buscar que el estudiante actúe bien de acuerdo con sus propias máximas y no por costumbre, y que no solamente practique el bien, sino que lo haga porque es el bien. Es necesario que el estudiante valore el principio y las consecuencias de la acción a partir de la idea de deber. La educación es, por encima de todo,

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

formación de la conciencia, es decir, formación para el cumplimiento del deber por el deber. El concepto del deber contiene el de una voluntad buena. Aquí resuenan en toda su significado los planteamientos de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Aunque todo el mundo nos engañe, no debemos engañar y aunque podamos mentir no podemos aceptar que eso sea una Ley Universal. Es importante tener en cuenta que el cumplimiento del deber está por encima de cualquier inclinación, así ésta concuerde con aquel. "conservar la propia vida supone un deber y además cada cual posee una inmediata inclinación hacia ello. Pero, por esa causa, el angustioso desvelo que tal cosa suele comportar para la mayoría de los hombres no posee ningún valor intrínseco y su máxima carece de contenido moral alguno. Preservar su vida *conforme al deber*, mas no *por mor del deber*. Por el contrario, cuando los infortunios y una pesadumbre desesperanzada han hecho desaparecer por entero el gusto hacia la vida, si el desdichado desea la muerte, más indignado con su destino que pusilánime o abatido, pero conserva su vida sin amarla, no por inclinación o

miedo, sino por deber, entonces alberga su máxima un contenido moral" (Kant: 2012: 87).

En el proceso de formación, particularmente en la escuela, la obediencia tiene prelación. La obediencia es, en primer lugar, acatamiento a la voluntad de quien lo dirige y, en segundo lugar, acatamiento a la voluntad reconocida como razonable y buena. Puede derivar de la fuerza o de la confianza. La última es voluntaria. En sentido moral, la obediencia es sumisión a las reglas del deber. Hacer algo por deber, significa obedecer a la razón. El hombre no llega a ser moral, sino, solo cuando eleva su razón a las ideas de deber y de ley. Esto significa que el concepto del deber no sólo entraña una significación normativa, sino que también es la única fuerza eficaz como móvil. De allí que hemos de esforzarnos porque la idea de obligación se convierta en motivo suficiente para realizar todos nuestros actos. Kant, considera que la pedagogía busca transformar el proceso espontáneo de la educación en conocimiento sistemático. En ese sentido habla de Ciencia de la Educación que, a su juicio es *educación física* o *educación práctica*. La primera es la época en la que

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

el estudiante debe mostrar sumisión y obediencia pasivas; la segunda es aquella en la que se le permite hacer uso de su capacidad de reflexión y de su libertad guiado siempre por las leyes. En la primera rige una fuerza mecánica; en la segunda, una fuerza moral; la primera descansa en el ejercicio y la disciplina, la segunda se basa en máximas. En esta última, como se ha señalado, es necesario que el estudiante valore en todo caso el principio y las consecuencias a partir de la idea de deber, idea que está ligada al imperativo categórico, es decir, al mandato que representa la necesidad práctica de la acción posible. El deber es una exigencia interior; no se trata de una inclinación, ni de un concepto obtenido de la experiencia; al contrario, gracias al deber tiene lugar la vida moral. Para juzgar si un comportamiento es leal se requiere tener el concepto de Lealtad. Tampoco radica en el propósito sino en la máxima. El deber es la necesidad de la acción por respeto a la ley. Y ¿cuál es esa ley que determina la voluntad? Kant responde: el imperativo categórico, que se expresa en los siguientes términos: "yo nunca debo proceder de otro modo salvo *salvo que pueda*

*querer también ver convertida en ley universal a mi máxima.* Aquí es la simple legitimidad en general... lo que sirve de principio a la voluntad" (Kant, 2012: 94)

La educación física se refiere al desarrollo natural (bio-sico-físico). Entre los temas que aborda tenemos al juego, la sexualidad y el trabajo. El primero es un impulso natural que requiere vigilancia y, en la medida en que fortalece al cuerpo, previene de accidentes desastrosos, pero es perjudicial al niño que todo lo vea como juego. En cuanto a la sexualidad, dado que se desarrolla mecánicamente (espontáneamente) es imposible conservar al adolescente en la ignorancia. Sobre esto es necesario hablar de manera clara, franca y precisa, pues en esta etapa hay capacidad de juicio y la naturaleza ya ha preparado el momento para abordar el tema. El trabajo también es de gran importancia, precisamente, porque el hombre requiere ocupación. (Hay que suponer, por lo tanto, que debe haber cierta preparación). La educación pragmática, hace referencia al sentido moral que, como ya lo hemos dicho, guarda relación con la voluntad, el deber y la libertad. La educación además,

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

comprende la cultura escolar que hace referencia a ciertas habilidades y destrezas y a la misma pragmática que tiene que ver con la prudencia. Las primeras proporcionan al educando valor como individuo y la segunda valor como ciudadano. En la educación pragmática es esencial la formación moral que nos da valor como especie humana. Aquí es importante no perder de vista que Kant distingue claramente las esferas de la naturaleza y de la libertad. En la primera (naturaleza) el entendimiento se orienta a buscar la explicación de los fenómenos, actividad que es recompensada con la unidad del saber universal y legal de la experiencia; en la segunda (libertad) el entendimiento no tiene que buscar fuera de sí los principios que justifiquen y legalicen su acción, sino, que se determina así mismo, en forma autónoma, aunque desde el saber de la ciencia natural aparezca como ilegalidad. La libertad es un concepto que aunque problemático teóricamente, es indispensable prácticamente, pues la libertad no puede ser explicada por la razón pura, pero es una exigencia de la razón práctica. En el Prólogo a la *Crítica de la Razón*

*Práctica*, Kant se refiere al paralelismo entre ésta y la razón especulativa; en tal sentido es importante retomar el "Prefacio" a la segunda edición de la *Crítica a la Razón Pura*, donde sostiene que la moral supone necesariamente la libertad como propiedad de nuestra voluntad, poniendo a priori como datos de la Razón, principios prácticos originados en ella misma, absolutamente imposibles sin esta suposición. Que la Razón especulativa haya demostrado que es imposible concebir la libertad y con ella la moral, no significa que ésta no pueda hacerlo. De lo contrario la libertad y con ella la moral quedarían supeditadas al mecanismo de la naturaleza (causalidad). Mas como la moral solo necesita que la libertad no esté en contradicción consigo misma y que al menos pueda ser concebida (pensada) sin ser indispensable un mejor conocimiento, la moral puede perfectamente conservar su lugar así como la física el suyo (Cfr. Kant, 1967: 139).

La filosofía de Kant opera bajo la etiqueta de *idealismo crítico* (*Kritisches Idealismus*) y funciona como precursora del idealismo alemán (*Deutsches Idealismus*). El idealismo crítico sujeta los procesos cognoscitivos del sujeto

cognoscente a una revisión. En este sentido, siguen resultándonos vivas las preguntas que guiaron su meditación: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar? y ¿qué es el hombre? De ellas, especialmente la última parece gozar de una generalidad que la torna atractiva, a la vez que sospechosa. Pues, es cierto que hoy tal pregunta llama la atención con tan sólo oír-la; mas, también lo es el que cualquiera exigiría aclarar qué, en realidad, se pregunta con ella. En el presente caso, entonces, es preciso averiguar lo que inquiría Kant con su pregunta por el hombre. Las cuatro preguntas están íntimamente ligadas a la comprensión que el filósofo de Königsberg tuvo de la filosofía. En la *Lógica* (1968a,) nos presenta dos conceptos de ella: uno escolar [*Schulbegriffe*] y otro mundanal [*Weltbegriffe*]. Respecto del primero sostiene que «la filosofía es el sistema de conocimientos filosóficos o de conocimientos de la razón por conceptos» (Kant, 1968, 23); del segundo, en cambio, dice que «es la ciencia de los fines últimos de la razón humana». Ambas acepciones no son equivalentes, sino que «este último concepto más alto

otorga dignidad a la filosofía, esto es, un valor absoluto». Así entendida, la filosofía se comprende «*in sensu cósmico*» es decir, en cuanto «que se refiere a lo que necesariamente interesa a todos» (Kant, 2000: B 868), lo que no ocurre así en lo que se refiere al concepto escolar. Ahora bien, las cuatro preguntas antes mencionadas se plantean dentro de la filosofía en sentido cosmopolita [*weltbürgerlichen*] y, por consiguiente, atañen a todos.

Como modo educativo, la formación moral se distingue de los otros porque el educando ha de comprender lo que debe hacer, es decir: si hace lo que debe sin comprender que lo debe hacer, entonces no se estará formando moralmente. Esto significa no hacerlo por autoridad externa, ya sea la naturaleza o un individuo (el educador). Sin embargo, tal comprensión por parte del niño (capacidad de la razón, *Vernunft*) es algo muy difícil de conseguir (exige de los padres y educadores la mayor inteligencia -*die meisten Einsichten*-), y no se puede esperar que en todo momento el niño entienda las razones perfectamente, que la educación moral sea cumplida desde el principio, y por ello una parte preliminar de la formación moral no

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

puede dejar de ser en cierta medida disciplinaria, a saber: la presente, que pertenece a la *Educación física*. Reservamos el término «formación», traducción del alemán *Bildung*, para designar el modo educativo propio de la moral. Ciertamente, dicho término, por la generalidad de su significado, no aparece en el tratado referido exclusivamente a la educación moral. Cuando se distingue de los dos modos educativos anteriores, como ya se indicó anteriormente, parece significar una educación «positiva» en vez de «negativa», esto es: formadora propiamente de contenidos y no meramente libradora de defectos. “La educación <*Bildung*> comprende la disciplina <*Zucht*> y la instrucción <*Unterweisung*>. Ningún animal, que se sepa, necesita de ésta; ninguno de ellos aprende nada de los viejos, excepto los pájaros, que aprenden su canto” (Kant, 2000: 31). Así, “La educación comprende: los cuidados y la formación <*Bildung*>. Ésta es: a) *negativa*, o sea la disciplina, que meramente impide la faltas; b) *positiva*, o sea la instrucción <*Unterweisung*> y la dirección; perteneciendo en tanto que tal a la cultura” (Kant, 2000: 40). Por eso afirma que “La cultura

moral tiene que fundarse en las máximas, no en la disciplina. Esta impide los vicios, aquélla forma el modo de pensar” (Kant, 2000: 71). Dicha «positividad», pudiendo referirse a cualquier tipo de contenidos (toda educación significa ganar «algo» de que se carecía), cabe referirla especialmente a la moral, por ser ésta el más importante y en definitiva auténtico objeto de la educación del hombre: en efecto, la libertad –*sensu stricto*– es la facultad más valiosa del hombre, a la cual están subordinadas las otras dos (y por la cual, a su vez, el animal queda netamente excluido de la educación). Para nuestro filósofo, “esta educación se compone: a) de la formación *escolástico-mecánica*, que se refiere a la habilidad <*Geschicklichkeit*>; entonces es *didáctica* (instructor) <*Informator*>; b) de la formación *pragmática*, que se refiere a la prudencia <*Klugheit*> (ayo) <*Hofmeister*>; c) de la formación *moral*, que se refiere a la moralidad. El hombre necesita de la formación escolástica o instrucción para llegar a alcanzar todos sus fines <*aller seiner Zwecke*>. Le da un valor en cuanto a sí mismo como individuo. La educación por la prudencia le hace ciudadano, porque adquiere un valor público. Aprende con



## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

ella, tanto a dirigir la sociedad pública a sus propósitos como a adaptarse a ella. Finalmente, por la formación moral adquiere un valor en relación con toda la especie humana <des ganzen menschlichen Geschlechts>" (Kant: 2000: 45). Sólo dentro de la *Educación práctica* se podrá hablar en rigor de formación moral. Así, aunque se afirme que: "Es preciso que las máximas nazcan del hombre mismo [...] Si se quiere fundamentar la moralidad, no hay que castigar. La moralidad es algo tan santo y tan sublime, que no se la puede rebajar y poner a la misma altura que la disciplina" (Kant, 2000: 72), no obstante es inevitable una inicial intromisión del aspecto disciplinario-pragmático en la formación moral. Con certeza se trata de educación moral, en tanto que el objetivo es ya explícitamente la constitución del carácter, pero tales inicios poseen todavía rasgos propios del modo disciplinario y de los contenidos pragmáticos. Así, en la descripción de las propiedades del carácter del niño, la principal de ellas es la obediencia. El cariz disciplinario es, no obstante, matizado: la obediencia pertenece al carácter de un niño, pero "en especial" al de un alumno. A su vez, se diferencian dos tipos de

obediencia: la absoluta, por coacción, y la obediencia hacia la voluntad conocida como racional y buena de un tutor, basada en la confianza. La primera es sumamente «necesaria» porque le forma como ciudadano, cuando tenga que obedecer leyes a pesar de que no le guste.

Actualmente la ética está gravemente inclinada hacia el relativismo. Si cupiera expresar en un lema absoluto, análogo al kantiano —lo que es imposible por el carácter relativo— el criterio del relativismo, podría utilizarse el título de la obra de teatro de Pirandello: «Así es, si así os parece». El relativismo ético contradice de raíz la filosofía moral kantiana. Aquél tiene total vigencia, pero no anula a ésta porque aún permanece su inercia, bajo la forma del respeto al sentido del deber. Por eso la sensibilidad ética actual se encuentra en tensión, escorándose a veces hacia el rigorismo, y otras hacia la incertidumbre. No obstante, en ambas posiciones, la kantiana y la actual, destaca igualmente el ideal de la autonomía moral: éticamente, lo que importa es juzgar y decidir desde uno mismo, sin depender de otros. En esto concuerdan plenamente Locke, Rousseau y Kant, aunque con sustanciales

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

diferencias de contenido. El más radical de los tres es Rousseau; Locke, como siempre, el más templado; Kant, el más riguroso. Rousseau: afirmaba la autonomía como principio absoluto para la acción humana; Kant sólo insiste en la autonomía de la voluntad.

El intento de suturar la ruptura entre ciencia y ética que vive la Ilustración explica en buena medida la razón de ser de la moral kantiana. En esta época se empieza a vivir la disociación entre teoría y praxis, que pervive hasta nuestros días. Esto significa que la solución kantiana no ha prosperado; pero no por ello deja de perdurar la influencia de sus ideas. Para entender la naturaleza de este conflicto puede recurrirse al mismo Kant, según lo expresa en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Allí, Kant distingue entre: a) filosofía teórica: fundada en el concepto de naturaleza; sus leyes son necesarias y universales (siempre las mismas, para todos los seres vivos); de aquí viene su certeza; b) filosofía práctica: fundada en el concepto de libertad; aquí nace el problema. En la filosofía práctica las leyes son contingentes y particulares como efecto de la ley

humana; por eso no proporcionan certeza universal; como mucho ofrecen cierta seguridad subjetiva. Kant no puede admitir esta situación, y no se arredra ante la tarea que debe afrontar: refundar la ética. Para ello es preciso analizar y criticar estas leyes contingentes para fundamentarlas debidamente (según Kant): o sea, de modo que sean necesarias y universales. De esta manera, al tiempo que se salva el conflicto entre teoría y praxis, el ser humano encontrará certeza objetiva en el mundo moral. Para entender la empresa kantiana, debe recordarse la doctrina lógica de la modalidad del ser. Hay cuatro modos de ser: a) lo imposible: ni es, ni puede ser; b) lo posible: no es, pero puede ser; c) lo necesario: es y no puede dejar de ser; y d) lo contingente: es, pero podría no ser.

Las leyes de la naturaleza o mundo físico son necesarias si son verdaderas; si son falsas, son imposibles. Por el contrario, las leyes morales fundadas en la libertad, en buena medida son contingentes y posibles. Hay leyes éticas que parecen ser absolutas, como ciertos preceptos negativos; por ejemplo, «no matar». Sin embargo, en ciertas – aunque bien escasas e infrecuentes-

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

condiciones, matar no es malo, como en la guerra justa. La racionalidad humana, según Kant, exige constituirse como filosofía teórica: por eso deberá comprender y fundamentar las leyes morales como las leyes naturales: esto es, como necesarias y universales. Entonces, aunque se ha comenzado distinguiendo netamente filosofía teórica y filosofía práctica, al cabo ésta debe subordinarse cognoscitivamente, guiarse y desarrollarse por aquella. Kant confiaba en que podrían encontrarse esos principios supremos y universales; creía que podrían derivarse del imperativo categórico. Sin embargo, su posteridad no los ha encontrado; de ahí la caída en el desencanto, esto es, en el relativismo. Permanece no obstante su inercia e, instintivamente, la sensibilidad actual aguarda aún el descubrimiento de más algoritmos lógicos que puedan garantizar una vida recta, sino para todos, sí para la mayoría.

En la pedagogía kantiana es prioritario el ideal de autonomía; según decía, la educación «debe sacar al hombre de su minoría de edad autoculpable». No obstante, esta autonomía tiene que desplegarse según las condiciones apuntadas en la filosofía moral; o sea, que la

autonomía tiene que articularse con el deber. Se debe decidir autónomamente, pero desde la voluntad dictada por la razón (en esto coincide con Locke), y no desde una apetencia u opinión subjetiva, y por tanto, ni necesaria ni universal. Este peso de la razón se percibe hoy como gravoso y excesivo: de ahí la revitalización moral de los sentimientos. Sin embargo, para Kant, moralmente, el sentimiento es algo negativo pues desvía y distrae de los dictados de la razón pura; por eso los sentimientos conducen a la debilidad. Y efectivamente, debe reconocerse que si hay algo empírico y contingente en el hombre, eso son los sentimientos. Nuestro filósofo teme la fuerza de los sentimientos; por eso concluye en un cierto pesimismo antropológico y pedagógico. En su *Antropología en sentido pragmático* se encuentra otra sentencia de gran fuerza expresiva, pero vivencialmente negativa: «el hombre es de una madera tan torcida que nunca llega a enderezarse». Ante el poder de la afectividad en la conducta humana, Kant ha insistido en la pedagogía del esfuerzo y del sacrificio. Lo que produce placer es, cuando menos, sospechoso, pues indica que el hombre se complace en sí

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

mismo, desviándose de la rectitud que debe tener su conducta. Por lo mismo no admite la felicidad como fin (*eudaimonía*); para él esto es una hipocresía moral, pues es un intento de disfrazar la complacencia de dignidad ética. Lo cual revela que Kant entendía la felicidad como placer, y especialmente, placer sensible. Pero como el niño no puede entender esto, y no es realmente autónomo, debe suplirse su razón y su voluntad con mandatos. Con esta opinión, en cierto sentido, recae en el conflicto de Locke entre habituación y autonomía. No obstante insiste en que dichos mandatos sólo son pedagógicamente válidos si contribuyen a que se vaya preparando la futura autonomía moral de la voluntad; esto se realiza mediante la «educación física», concebida por Kant como educación del cuerpo que prepara la de la mente, y que consiste en: a) cuidados: para tener un cuerpo sano; b) disciplina: para sujetar las pasiones; y c) cultura: entendida como *cultivo*, que comprende el cultivo del cuerpo y prepara el cultivo del alma (facultades superiores, sentimientos de placer y disgusto, formación del temperamento-carácter – que apunta ya directamente a la educación moral-. Dentro

de la cultura, además se incluye la educación escolar (aprendizaje de las letras y los números, y las ciencias). Pero como el niño no puede entender esto, y no es realmente autónomo, debe suplirse su razón y su voluntad con mandatos. Con esta opinión, en cierto sentido, recae en el conflicto de Locke entre habituación y autonomía. No obstante Kant insiste en que dichos mandatos sólo son pedagógicamente válidos si contribuyen a que se vaya preparando la futura autonomía moral de la voluntad; esto se realiza mediante la «educación física», concebida por Kant como educación del cuerpo que prepara la de la mente, y que consiste en: a) cuidados: para tener un cuerpo sano; b) disciplina: para sujetar las pasiones; y c) cultura: entendida como *cultivo*, que comprende el cultivo del cuerpo y prepara el cultivo del alma (facultades superiores, sentimientos de placer y disgusto, formación del temperamento-carácter – que apunta ya directamente a la educación moral-. Dentro de la cultura, además se incluye la educación escolar (aprendizaje de las letras y los números, y las ciencias).

El desarrollo de la autonomía individual es la

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

«educación moral». Se trata de que el hombre sea bueno; esto es, de que tenga un buen carácter que le permita obrar con rectitud. Ser bueno es hacer cosas buenas; pero las acciones no se definen como buenas por la realización de un fin heterónimo, sino por el cumplimiento del deber establecido autónomamente en el imperativo categórico. En definitiva, lo que en la acción moral es la coherencia interna entre la voluntad libre y la ley moral universal. La educación moral se orienta por: a) el desarrollo de *habilidades* morales para la conducta social; b) tener sentido *productivo* por el que mis acciones me reporten el mayor beneficio posible; c) tener sentido de la *moralidad* por el que descubro la ley y el deber. El ideal prevalente de autonomía lleva a Kant a no recomendar las sanciones (premios y castigos) y la imitación de modelos o héroes en la educación moral; aunque reconoce que las sanciones resultan inevitables en la educación física. Por tanto, difícilmente se comprende la continuidad en la acción pedagógica desde el tránsito de la educación física a la moral.

A manera de conclusión podemos afirmar que si tratamos de relacionar el pensamiento general de Kant con el tema que

aquí hemos tratado, esa relación puede expresarse en los siguientes términos. Del mismo modo como en el campo teórico no se rige el conocimiento por el objeto, sino éste por aquel, en el terreno práctico es el deber puro el que marca la pauta frente a lo empíricamente real. De aquí se desprende que la educación, como el derecho y la política, no puede dar un solo paso sin contar con la moral.

Los planteamientos de Kant, sobre educación y pedagogía valen para el mundo de hoy. Si por ahora nos limitamos a la educación orientada hacia la moralización, la educación se presenta como la posibilidad de contribuir a la construcción de la sociedad moderna, a la reconstrucción de la democracia y a la observancia de los Derechos Humanos. Aunque el cumplimiento de estos propósitos fuera un deseo irrealizable, la verdad es que se trata de una exigencia. No podemos obrar en otra dirección si queremos mantenernos en el plano de lo humano. De allí se sigue que tenemos la obligación de recurrir al discurso normativo, como posibilidad de que podamos vivir en paz. En cierto modo se mantiene el programa de Platón: La razón debe someter a la fuerza. Desde la filosofía no tenemos

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

otro camino.

La influencia de Kant es en este caso fundamental, pues no sólo fijó de forma magistral los principios que guiaban el proyecto ilustrado en su obra: *¿Qué es la Ilustración?*, sino que en sus lecciones sobre Pedagogía expuso de forma sucinta, pero muy densa, las principales ideas que debían servir de orientación a un *proyecto educativo ilustrado*, siendo éste aquél capaz de aunar las condiciones naturales del individuo, con el desarrollo de su conocimiento, de ideas propias, de

comportamiento moral, y con la generación de reglas del gusto. Mediante la educación de las capacidades individuales, éste proyecto pretende alcanzar a conciliar los intereses privados (subjetivos) con los fines universales que exige el Estado y la humanidad, haciendo posible que el individuo sea capaz de lograr un mejor conocimiento y comportamiento moral, que socialmente se alcance un mayor bienestar, y que el ser humano, como partícipe de la idea de humanidad,

### Bibliografía

1. Kant, I., (1967) *Crítica de la Razón Pura. Prefacio a la segunda edición*, Trad. J. del Perojo. Buenos Aires, Editorial Losada
2. Kant, I., (1968a) *Kritik der reinen Vernunft*. III. Walter de Gruyter, Akademie Textausgabe.
3. Kant, I., (1968b) *Logik*, Vol. IX, Berlín, Akademie Textausgabe. Walter de Gruyter.
4. Kant, I., (1977) *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2. Frankfurt am Main, De Suhrkamp
5. Kant, I., (1985) *Tratado de Pedagogía*, Trad. Maldonado C. E., Bogotá, Ediciones Rosaristas
6. Kant, I., (1995) *Crítica de la razón práctica*. Trad. de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. 2a ed. Salamanca, Ediciones Sígueme.
7. Kant, I., (2000) *Crítica de la razón pura*. Versión española de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara.
8. Kant, I., (2003) *Pedagogía*. Edición de Mariano Fernández Enguita. Traducción de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual, Madrid, Akal.
9. Kant, I., (2009) *Sobre Pedagogía*. Traducción y nota preliminar de Oscar Caeiro. Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, Encuentro Grupo Editorial.
10. Kant, I., (2012) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, 2ª ed. Edición de Roberto Aramayo. Madrid, Alianza editorial.
11. Kant, I., (2013) *¿Qué es la Ilustración?* Edición de Roberto R. Aramayo. 2ª ed. Madrid, Alianza editorial.
12. Villacañas Berlanga, J. L., (1987) *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Madrid, Tecnos.

## Неокантианская модель философии и методологии истории

В статье дается анализ неокантианской модели философии и методологии истории, которая получила концептуальную разработку в трудах представителей Баденской школы и ряда русских ученых в конце XIX–начале XX вв. Неокантианство рассматривается как влиятельное направление в исторической эпистемологии, которое стало главным критиком позитивизма и метафизики в философии и методологии истории. Следуя за И. Кантом, неокантианцы соединили онтологию истории не только с исторической эпистемологией, но и с аксиологией, т.е. с учением о ценностях.

А статье раскрываются основные положения неокантианской философии и методологии истории, разработанные В. Виндельбантом, Г. Риккертом, А.С. Лаппо-Данилевским, В.М. Хвостовым и Д.М. Петрушевским.

Главная заслуга неокантианцев Баденской школы – выявления специфики методов исторической эпистемологии, которая заключается в применении идеографического или индивидуализирующего подхода. Данный подход предполагает приоритетное изучение ценностей, составляющих основу человеческой культуры. «Отношение к ценности» для неокантианцев является важнейшим критерием отличия «наук о духе» от «наук о природе». Ценностный подход выступает необходимой методологической процедурой гуманитарного познания.

Одной из важных заслуг русских неокантианцев является соединение номотетических и идиографических методов в исследовательской практике. А.С. Лаппо-Данилевский дал новое понимание структуры методологии истории, раскрыл разнообразные способы интерпретации исторических источников, показал роль психологического фактора в эволюции истории. В творчестве В.М. Хвостова с позиции неокантианства был дан заслуживающий внимания критический анализ понятия прогресса. Д.М.Петрушевский показал, что историческая эпистемология имеет собственный логический стиль, который требует дополнительного анализа.

**Ключевые слова:** неокантианство, Баденская школа, русские неокантианцы, философия истории, методология истории, историческая эпистемология, идиографический метод, аксиологический подход

UDC 1/14

Rusakova O.F.

## Neo-kantian versin of the philosophy and methodology of history

The article provides an analysis of neo-Kantian versin of philosophy and methodology of history, which was conceptual developed in the works of the representatives of the Baden school and Russian scientists in the late XIX–early XX centuries. Neokantianism is regarded as an influential trend in historical epistemology, which has become the main critic of positivism and metaphysics in philosophy and methodology of history. Following Kant, Neokantians connected ontology not only with the history of historical epistemology, but also with axiology, i.e. with the teaching of values.

The article describes the main provisions of neo-Kantian philosophy and methodology of history, developed by W.Vindelband, H. Rickert, A.S. Lappo-Danilevsky, V.M. Khvostov and D.M. Petrushevski.

The main merit of the Baden neo-Kantian school – identifying the specific methods of historical epistemology, which is the use of ideographic or individualizing approach. This approach involves the study of priority values that form the basis of human culture. For the neo-Kantian «the attitude to the value» is an important criterion of distinction «the human sciences» from the «sciences of nature». Value approach is a necessary methodological procedure of human cognition.

One of the main merits of Russian neo-Kantian – combination nomothetic and ideographic methods in research practice. Lappo-Danilevsky gave a new understanding of the structure of the methodology of history, revealed a variety of ways to interpret historical sources to show the role of psychological factors in the evolution of history. In the work of Khvostov from the perspective of neo-Kantianism was given a noteworthy critique of the concept of progress. Petrushevsky showed that historical epistemology has its own logical style that requires further analysis.

**Keywords:** neo-Baden school, Russian Neo-philosophy of history, methodology of history, historical epistemology, ideographic method axiological approach.



CDU 1/14

Rusakova O.F.

### **Modelo neokantiano de filosofía y metodología de la historia**

La autora analiza el modelo neokantiano de la filosofía y metodología de la historia que fue elaborado conceptualmente en la obra de los representantes de la escuela de Baden y en los trabajos de algunos científicos rusos a finales del siglo XIX y a inicios del siglo XX. El neokantianismo se considera como una dirección importante en la epistemología histórica que se convirtió en la crítica principal del positivismo en la metafísica, en la filosofía y en la metodología de la historia. Siguiendo a Kant, los neokantianos unieron la ontología de la historia con epistemología histórica. El mérito principal de los neokantianos de la escuela de Baden es el descubrimiento de la específica del enfoque ideográfico o individual. Esta actitud pone prioridad en el estudio de los valores que constituyen la base de la cultura humana. La actitud ante los valores es un criterio importante de la distinción entre las "ciencias del espíritu" y las ciencias de la Naturaleza. El enfoque valorativo sirve como un procedimiento metodológico necesario del conocimiento humanitario. En el artículo se investigan las tesis principales de la filosofía neokantiana y de la metodología de la historia, elaboradas por W. Windelband, H. Rickert, A. C. Lappo-Danilevsky, V. V. Jvostov y D. M. Petrushevsky.

**Palabras-clave:** escuela de Baden, neokantianos rusos, filosofía de la historia, metodología de la historia, epistemología histórica, enfoque axiológico.

**Н**еокантианская версия философии и методологии истории в начале XX века получила обоснование и концептуальную обработку, прежде всего, в творчестве представителей Баденской философской школы – В. Виндельбанда и Г. Риккерта.

Неокантианство как влиятельное методологическое направление в исторической эпистемологии в начале прошлого столетия выступило в качестве главного критика позитивистского подхода к изучению истории, а также – метафизического (онтологического) подхода, сторонники которого игнорировали гносеологическую и аксиологическую проблематику при осмыслении предмета философии истории.

Сущность позитивистской методологии истории можно определить как сугубо сциентистскую ориентацию на превращение истории в точную науку путем внедрения в ее исследовательский арсенал методов и процедур, включенных в научный оборот другими дисциплинами, получившими в авторитетных кругах статус науки. При этом, как правило, отрицается методологическая специфика исторического творчества.

Другая характерная черта позитивистской методологии истории – умаление значе-

ния философии истории, под которой подразумевается спекулятивное, умозрительное, далекое от науки знание [11, с. 67].

К началу XX века отчетливо проявился кризис метафизического подхода, согласно которому теория истории сводилась к теории объективного исторического процесса. Интерес исследователей направлялся только на объект, без учета роли субъекта в историческом познании. Методология истории рассматривалась как часть онтологии. Эти черты были свойственны целому ряду направлений тогдашней философии истории: марксизму, неогегельянству, неопозитивизму.

Как известно, значительный вклад в преодолении онтологического подхода в свое время предпринял И. Кант, который предпринял попытку перевода онтологии на путь гносеологии или «трансцендентной методологии». Кант методологически связал онтологию не только с гносеологией, но и с аксиологией. Кантовская критика онтологизма и его методология нашла многочисленных последователей, усилиями которых сложилось неокантианское направление в философии и методологии истории [3, с. 218–219].

Представителей неокантианства постоянно интересовали вопросы классификации наук, специфики исторического познания (историческая эпистемология) и проблемы своеобразия методов истории. Вильгельм Виндельбанд (1848–1915) выделил два типа научного познания: номотетическое и идеографическое: «В первом случае мышление стремится перейти от установления частного к пониманию общей связи, во втором – оно останавливается на тщательном выяснении частного» [1, с. 324]. В соответствии с данным делением науки разделялись по предмету: «Одни из них суть науки о законах, другие – науки о событиях; первые учат тому, что всегда имеет место, последние – тому, что однажды было» [1, с. 320]. Для первого типа наук господствующим методом познания является номотетический или генерализующий, для второго – идеографический или индивидуализирующий.

Историю Виндельбанд относит ко второму типу, поскольку исторические события уникальны, неповторимы, и их сведение к общим законам огрубляет представления об исторических процессах и явлениях.

Специфичен не только метод, но и объект позна-

ния исторических наук. Таким объектом, по Виндельбанду, выступают ценности культуры. Виндельбанд в связи с этим предлагал даже заменить термин «история» лучшим и более точным термином – «наука о культуре».

Ученик Виндельбанда Генрих Риккерт (1863–1936) считал, что необходимо отличать методологию истории не только от методологии естественных наук, но и от социологического метода познания. Если для социологии главной задачей является отыскание законов общественной жизни, то цель истории «всегда является изображение единичного, более и менее обширного хода развития во всей его единственности и индивидуальности» [10, с.219]. Историк, который занимается поиском законов, по мнению Риккерта, перестает быть историком, а само понятие «исторический закон» есть ничто иное как «*Contradictio in adjuncto*» или нарастающие противоречия [10, с. 221].

В неокантианской интерпретации методология истории выступает уже не в роли «подмастерья» у передовых естественнонаучных дисциплин и социологии, а самостоятельным «мастером», обладающим собственным

научным инструментарием.

Предмет исторической науки Риккерт трактует как функцию индивидуализирующего исторического метода, применение которого высвечивает собственные объекты исторического исследования. Такими объектами выступают всеобщие человеческие ценности, «которые по отношению к общественным или социальным интересам обладают значением». «Главным объектом исторического исследования является ... человек, как социальное существо, ... поскольку он участвует в реализации социальных ценностей» [10, с.215]. Процесс реализации всеобщих социальных ценностей в течение исторического развития обозначается термином «культура». В итоге «главным предметом истории является изображение частей и целого культурной жизни человека». При этом под культурой Риккерт понимает не какую-то особую область общественной жизни, а систему всеобщих человеческих ценностей, таких, например, как государство, право, религия, экономическая организация, искусство и т.д.

Генерализующий метод, по Риккерту, не в состоянии дать исчерпывающего изображения культурных ценностей. На это способен толь-

ко индивидуализирующий исторический метод. Вот почему история как носительница данного метода отвечает потребностям культурного человека. «Культурный человек (Kulturmensch), – подчеркивает Риккерт, – всегда будет относить действительность к всеобщим культурным ценностям, так что необходимо должен возникнуть вопрос, каким образом реализовалась культура в ее единичном развитии, и ответ на этот вопрос может дать одна лишь индивидуализирующая история, а никакая не генерализующая наука» [10, с. 217]. «Отношение к ценности» для Риккерта, таким образом, является важнейшим критерием отличия «наук о духе» от «наук о природе», а также необходимой методологической процедурой гуманитарного познания.

Философия истории, по Риккерту, призвана установить принципы исторического универсума – всеобщей истории как предельной культурной целостности. Эти принципы по своему характеру не являются законами, поскольку открываются путем не генерализующего, а индивидуализирующего метода. В этой связи проблема исторического закона считается Риккертом очередной натуралистической догмой, от которой должна отказаться

ся научная философия истории: «Для философии истории понятие закона как принципа исторического универсума является ... логически столь же противоречивым, как и понятие исторического закона в качестве цели эмпирической исторической науки. Конечно, философия истории занимается «общим», но лишь постольку, поскольку она имеет дело с историческим универсумом, именно поэтому также и ее объектом всегда является единичный и индивидуальный ряд развития, членами которого состоят такие же индивидуумы» [10, с. 227].

Любой, так называемый, исторический закон, по Риккерт, на самом деле является "формулой ценности". Так понятие "исторический процесс" есть не что иное как возрастание ценности, связанное с возникновением нового. "Поэтому, если философия истории как наука о принципах, вообще имеет *raison d'être*, то она должна быть учением о ценностях, сообщающих единство историческому универсуму и вместе с тем расчленяющих его"[10, с 235].

Другая онтологическая проблема философии истории – проблема смысла исторического бытия, согласно Риккерт, также неразрывно связана с куль-

турно-ценностной установкой исторической науки: «Вся культурная жизнь есть историческая жизнь и культурные люди, к которым принадлежат также и натуралисты, не могут, будучи культурными людьми, не стремиться к тому, чтобы дать себе отчет относительно смысла культуры и тем самым относительно смысла истории» [10, с. 237].

Ценностные установки, лежащие в основе той или иной исторической теории, приводят ее авторов к определенному учению о смысле истории. В качестве примера Риккерт рассматривает марксистскую материалистическую концепцию истории. Ее центральной ценностной установкой является победа пролетариата как класса над буржуазией. В соответствии с этим вся история понимается марксистами как история классово-вой борьбы, что и сообщает ей ценность и единство. «Таким путем материалистическое понимание истории находит общие принципы исторической жизни, но точно также и всю историю со всеми подробностями вполне определяет абсолютная ценность, ожидаемая победа пролетариата. В настоящей борьбе самым главным моментом, вследствие его решающего значе-

ния, представляется борьба за экономические блага. Ввиду этого в истории повсюду самая главная роль отводится экономической жизни, а поэтому также разделение истории на эпохи должно соответствовать различным формам хозяйства. Отсюда и возникает «материалистическое», то есть экономическое понимание истории» [10, с. 237–238].

Говоря в целом о неокантианской концепции методологии истории, необходимо признать ее большой вклад в обоснование специфического предмета и метода исторической науки, а также в разработку особой дисциплины – методологии истории, – занимающейся вопросами специфики исторического познания и исторического типа мышления, и составляющей важную часть современной философии истории. Несомненной заслугой неокантианцев было развитие теории ценностей и разработка аксиологического подхода к изучению исторических явлений.

Вместе с тем, неокантианская трактовка методологии истории несла на себе печать определенной односторонности, поскольку отличалась гипертрофированием идиографического метода; это, в свою очередь, приводило к известному научному

сепаратизму исторических исследований, жесткому размежеванию истории с другими научными дисциплинами, в том числе, с социологией.

В России неокантианские идеи в области методологии истории наиболее последовательно и глубоко были разработаны выдающимся историком и методологом Александром Сергеевичем Лаппо-Данилевским (1863–1919), автором трехтомной «Методологии истории».

Основное ядро всей методологии истории, по мнению Лаппо-Данилевского, составляет теория исторического знания, поскольку именно она занимается установлением исходных принципов исторического познания, суть которых заключается в рассмотрении следующих вопросов:

с какой теоретико-познавательной точки зрения история изучает данные нашего опыта?

какое значение историк должен придавать принципам причинно-следственности и целесообразности в исторических построениях?

каков критерий исторической оценки, на основании которого историк производит выбор материала?

в каком смысле историк пользуется понятиями «эволюция», «прогресс»,

«регресс») и т.п.? [5, с. 15].

Методологии истории, согласно Лаппо-Данилевскому, в качестве составного компонента включает также методологию источниковедения. «Методология источниковедения, – поясняет он, – устанавливает принципы и приемы, на основании и при помощи которых историк, пользуясь известными ему источниками, считает себя в праве утверждать, что интересующий его факт действительно существовал (или существует)» [5, с. 16].

Наконец, важным компонентом методологии истории, по мнению ученого, является методология исторического построения, которая «устанавливает принципы и приемы, на основании и при помощи которых историк объясняет, каким образом произошло то, что действительно существовало (или существует)» [5, с.16].

Лаппо-Данилевский считал, что в отличие от философии истории, методология истории не ставит перед собой цели изучения объективного исторического бытия (исторической онтологии). Ее область очерчивается главным образом проблемами получения исторического знания, т.е. исторической эпистемологией. Вот что он писал об особенностях методологии истории: «...Она

более определена по своему объему, чем философия истории, так как имеет в виду одно только учение о принципах и методах исторической науки и не входит в рассмотрение реально протекающего процесса развития человечества или его «исторических судеб» [5, с.16].

Лаппо-Данилевский, разделяя неокантианский подход к пониманию философии и методологии истории, дополнил его новыми идеями. В современных исследованиях выделяются три важных момента данной новизны: «Во-первых, не отказываясь от характерного для Виндельбанда и Риккерта дуалистического противопоставления естественно-научного и исторического методов, он относил к наукам идеографическим не только историю общества, но и историю природы, а к наукам номотетическим наряду с естественными науками – психологию и социологию ... Во-вторых, он первый провел различие по предмету и методу между социологией и историей и, таким образом, обосновал специфику исторического метода, показав его отличие от естественнонаучного и социологического методов. В-третьих, он и в самой истории различал номотетическую и идеографическую

точки зрения и формулировал задачи номотетического и идиографического построения исторического знания» [3, с. 221–222].

По мнению Лаппо-Данилевского, все метафизические построения теории исторического процесса стремятся объединить данные нашего опыта, при помощи общих понятий, например, таких, как «эволюция», «эволюционный ряд», «цивилизация», «исторические циклы», «культурно-исторический тип», «закон». Однако, ставя перед собой задачу выявления общего, закономерного, повторяющегося, типического в истории, номотетически ориентированные исследователи, не учитывают главный интерес, лежащий в основе исторической науки – интерес к индивидуальному, конкретному, неповторимому. Дело в том, что один и тот же объект можно рассматривать с номотетической и идиографической точек зрения. Человек ценит не только обобщения, но и конкретное. Научное удовлетворение нашего интереса к конкретному дается особым рода науками – историческими [5, с.225]. Это не значит, что историка должны интересоваться исключительно индивидуальными особенностями объектов. В своих постро-

ениях, отмечает Лаппо-Данилевский, историк широко пользуется обобщениями, к примеру, законами душевной жизни, законами ритма, законами психических мотиваций, психологии толпы. Историк может пользоваться также понятием «тип». Однако пользуется он всеми формами обобщения иначе, чем представители других наук. Для естествоиспытателей, например, обобщения представляют главную научную цель, в то время как для историков они – средства [5, с. 226]. Так, пользуясь понятием о типе французского солдата революционной эпохи, историк обратит внимание, прежде всего, на те или иные отклонения от сконструированной модели, отметив, к примеру, индивидуальные особенности Гоша или Наполеона. Историко-идеографическая точка зрения, утверждает Лаппо-Данилевский, требует объяснений и анализа различных отклонений от типичного [5, с. 229].

Идиографическая точка зрения на теорию исторического знания, согласно Лаппо-Данилевскому, не исключает рассмотрения «коллективных» объектов. Всякий раз, когда историк имеет дело с «коллективным существом» (социальная группа, народ, государство и т.д.) он не выходит за рамки



метода, поскольку подходит к нему как к целостности, имеющей свое индивидуальное лицо, характеризующее совокупностью определенных признаков.

Лаппо-Данилевский подчеркивает, что образование индивидуальных понятий в исторической науке связано со следующими необходимыми процедурами:

1. Отбор фактического материала в соответствии с представлением об его историческом значении и ценности;

2. Построение целостного образа исследуемого объекта, основанного на понимании и переживании его ценности.

Указанные процедуры предполагают применение аксиологического подхода к объекту исторического исследования. Путем аксиологического анализа определяется, какие именно объекты подлежат научно-историческому объяснению и построению [5, с. 244].

Историк, занимающийся конкретным исследованием, не производит специального анализа того, что следует считать ценным, а что нет. Отнесение к ценности в его сознании происходит как бы автоматически, само собой. Если, например, историк признает как само собой разумеющуюся ценность

государства, то и поступки людей или отдельные события он будет соотносить с данной ценностью, имея при этом в виду, насколько полезны или вредны они для государства. Точно так же, взяв за основу общезначимое представление о культуре как ценности, историк станет оценивать и отбирать для своего исследования только те объекты, которые соответствуют его понятию о культурных ценностях.

В рамках методологии истории Лаппо-Данилевский выделяет ее особую отрасль – методологию источниковедения, которую характеризует как «специальную методологию», отнюдь, не тождественную со вспомогательными историческими дисциплинами. Методологическая концепция Лаппо-Данилевского в своей основе содержала идею об истории как «науке о духе». В соответствии с данной установкой исторический процесс рассматривается в свете эволюции психической жизни людей, а исторический источник понимается как «реализованный продукт человеческой психики» [6, с. 374]. Согласно ученому, исторический источник, во-первых, призван отразить духовную жизнь прошлого; во-вторых, сам источник является продуктом духовной

деятельности; в-третьих, на складывание содержания источника в первую очередь влияет духовная атмосфера его времени; в-четвертых, методы анализа источников должны базироваться в основном на психологическом подходе к ним.

В широком смысле исторический источник трактовался Лаппо-Данилевским как продукт человеческого творчества, генетически связанный с прошлой человеческой деятельностью. Сама эта связь истолковывалась им как основа для признания возможности отражения в источнике объективно существовавших социальных процессов. Деятельность, породившая источник, рассматривалась Лаппо-Данилевским как связующая нить между историком как субъектом познания и исторической реальностью как объектом исторического изучения. В связи с этим сам источник трактовался как «непосредственный результат той самой деятельности человека, которую историк должен принимать во внимание при построении исторической действительности, включающей и означенный результат» [6, с. 386].

Согласно Лаппо-Данилевскому, в любом источнике запечатлена психическая деятельность, а если это

письменный, знаковый источник, – то и мысленные впечатления автора источника о современной ему действительности [6, с. 387]. Отсюда – главная задача историка – обнаружение духовно-психического содержания источника, представляющего собой объективированную форму человеческого творчества.

В зависимости от степени близости познающего субъекта (историка) к запечатленному в источнике факту (информации) Лаппо-Данилевский давал классификацию источников, где все источники подразделялись на два основных вида: остатки и предания.

К остаткам Лаппо-Данилевский относил такие источники, которые дают историку возможность непосредственно считывать информацию о запечатленных в них фактах прошлого. Например, к источникам-остаткам он относил материальные памятники культуры в их натуральном виде. Источники-предания – это уже иной тип источников, более опосредованный, поскольку заложенная в них информация уже прошла определенную интерпретационную обработку либо в виде изобразительных образов, либо в виде словесных описаний. К примеру, такой

источник, как склеп, является остатком, а его изображение (картина склепа) и его описание будут относиться к опосредованным источникам-преданиям.

К разновидностям источников-остатков Лаппо-Данилевский относил также определенную часть письменных источников, например, юридические акты, документы международных договоров, международные трактаты и т.д. Такого рода источники, по его мнению, следует отличать от преданий, т.е. рассказов о совершенных юридических сделках, заключенных договорах и т.д. На основании источника-остатка историк «получает возможность по нему непосредственно заключать о том, что и факт, остаток которого доступен его исследованию, действительно существовал». Напротив, когда историк имеет дело не с остатком факта, а с его отображением в предании, он не обладает возможностью по одному непосредственному восприятию источника заключить о существовании факта. Поэтому историк должен прежде подвергнуть данный источник специальному анализу на достоверность, так как не исключено, что его содержание может быть вымыслом [6, с. 386].

Основная разница между источником-преданием и источником остатком заключается в том, что в последнем случае «исторический факт как бы сам о себе отчасти свидетельствует перед историком» [6, с. 387], т.е. выступает одновременно и «подсудимым» и «свидетелем». В предании же «подсудимый» (факт) и «свидетель» (изображение, рассказ) разделены. При этом показания «свидетеля» (художника или рассказчика) не обязательно совпадает с показаниями «подсудимого» (изображаемого или обозначаемого).

В основе приведенной классификации источников, по словам самого Лаппо-Данилевского, лежит теоретико-познавательная точка зрения, которая «допускает возможность рассматривать хотя бы один и тот же объективно данный конкретный источник или в качестве остатка культуры, или в качестве исторического предания» [6, с. 385–386]. Все дело в том, с каких позиций данный источник изучается, а не в различие самих источников. Если историк изучает по данному источнику ту деятельность, продуктом которой этот источник является, то источник рассматривается как остаток, если же историк изучает по тому же источни-

ку другую деятельность, продуктом которой данный источник не является, то по отношению к ней он будет преданием.

Важной методологической проблемой источниковедения Лаппо-Данилевский считал вопрос о способах интерпретации источников. Он выделял следующие методы интерпретации: психологический, технический, типизирующий, индивидуализирующий. Главная роль отводилась психологическому методу. Сущность данного метода Лаппо-Данилевский определял следующим образом: «Психологическое истолкование источников основано... на принципе признания чужой одушевленности: оно исходит из понятия о чужом сознании, обнаруживается в данном продукте...» [6, с. 114].

Основная трудность психологической интерпретации состоит в том, чтобы переживаемое историком представление совпало с чужим, запечатленным в источнике представлением о наблюдаемом материальном образе. Достижение такого совпадения затруднено, во-первых, различиями между психикой историка и психикой автора источника, во-вторых, часто встречающийся неопределенностью значения какого-либо знака, отражающего состояние психики

автора источника. Так, например, восклицание «Ах!» может иметь различные смыслы: горе, радость, удивления, усталость и т.д. [6, с. 422].

Говоря о типизирующем методе интерпретации источников, Лаппо-Данилевский указывал на его собственно исторический характер, поскольку данный метод предполагает понимание источника в контексте той эпохи, в которой он возник, под влиянием которой сложилось его содержание.

Лаппо-Данилевский выделял два вида типизирующей интерпретации: систематическую и эволюционную. Когда речь идет о культуре как определенной системе, то применяется систематический метод, когда же имеется в виду стадия эволюции, то применяется эволюционный подход.

Индивидуализирующий метод интерпретации, по Лаппо-Данилевскому, состоит в том, чтобы раскрыть индивидуальные особенности деятельности, породившей источник. «Вообще, – писал он, – историк исходит из индивидуальных особенностей психики автора для окончательной интерпретации соответствующих особенностей его произведения, взятого в его ценности» [6, с. 495]. При помощи индивидуализирующей ин-

терпретации историк проникает в тайники личного творчества автора, что позволяет лучше понять содержание самого источника.

Понимание индивидуальности автора можно достигнуть двумя путями: аналитическим и синтетическим. «При анализе личности автора историк может исходить или из биографических данных о нем, или сосредоточивать свое внимание на его произведении, восходя от него к личности автора» [6, с. 498]. В первом случае историк приходит к пониманию авторского замысла через анализ его жизненного пути, во втором – через целостное восприятие произведенного автором источника. При этом сам источник можно рассматривать как факт биографии его автора. Так, например, мемуары Наполеона связаны с его пребыванием на острове Св. Елены. «Мысли» Бисмарка относятся к периоду расцвета его государственной карьеры, а «Воспоминания» – к периоду жизненного заката [6, с. 501–502].

Наконец, технический метод интерпретации, согласно Лаппо-Данилевскому, сводится к пониманию средств, которыми пользовался автор для представления своих мыслей и которые запечатлялись в форме ис-

точника. Иначе говоря, техническая интерпретация есть восхождение от формы к содержанию источника, его замысла и предназначения. Так, например, по почерку в известном смысле можно судить о характере автора.

При изложении способов технической интерпретации исторических источников Лаппо-Данилевский указал на познавательные возможности искусственного воспроизведения или моделирования формальных и содержательных сторон источника. Лаппо-Данилевский приводит пример, когда ученый-металлург Гоулэнд построил первобытную плавильную печь, с помощью которой стремился понять, как в глубокой древности изготовлялись бронзовые вещи. Тот же метод моделирования можно применить и для понимания письменных источников: «Надлежащее понимание свойств чужой речи и письма, в случае нужды, легче усвоить путем их искусственного воспроизведения» [6, с. 453].

Все методы интерпретации источников, применяемые в их единстве, рассматривались Лаппо-Данилевским как способы адекватного осознания прошлого. Подводя итог своего методологического анализа исторического знания и способов интерпретации источ-

ников, Лаппо-Данилевский отмечал, что историческое понятие имеет не только теоретическое, но и практическое значение, поскольку позволяет «соучаствовать в культурной жизни человечества» [6, с. 765].

Неокантианскую традицию конструирования новой философии и методологии истории вслед за Лаппо-Данилевским в России развивали В.М. Хвостов (1868–1920) и Д.М. Петрушевский (1863–1942).

Основной труд Вениамина Михайловича Хвостова по методологии истории – «Теория исторического процесса: очерки по философии и методологии истории. Курс лекций» – выдержал четыре издания (1910, 1914, 1919 и 2006). Он состоит из трех отделов. В первом отделе «Место истории в системе научного знания» определялся предмет исторического исследования, выяснялось соотношение истории с другими дисциплинами, определялось ее место в классификации наук, раскрывались задачи исторического познания, а также рассматривались вопросы соотношения мышления и опыта, опыта внутреннего и внешнего субъекта и объекта, имманентной и трансцендентальной реальности. Именно в этом отделе получил свое

развитие кантовский философский дискурс. В нем же содержится обзор методологии истории Риккерта, а также основных этапов эволюции мировой исторической науки.

Во втором отделе «Основные принципы исторической науки» Хвостов стремится соединить неокантианскую модель методологии истории с социологической теорией и с социальной психологией, в частности, апеллирует к методу факторного анализа, к учению о психологии масс. Автор подробно рассматривает следующие факторы исторического процесса: человеческий фактор, фактор подражания, факторы внешней природы, факторы устойчивости и изменчивости, фактор эмиграции. В фокусе внимания исследователя – проблемы исторической психологии. Автор обращается к анализу таких понятий как «дух эпохи», «социальная психика», «творческий синтез». Хвостов подчеркивает: «Каждому, кто работает в области истории, никогда не следует забывать, что мы имеем здесь дело не с физической или механической, но с психической причинностью, основным законом которой является известный нам закон творческого синтеза» [13, с. 337]. Соглас-

но автору, закон творческого синтеза в применении к общественно-психической жизни порождает явление, которое называется творчеством культурных ценностей. Культурная часть человечества испытывает постоянный интерес ко всякому шагу, произведенному людьми в направлении культурного творчества. Этим объясняется интерес данной части общества к истории в целом. «История, – отмечает Хвостов, – есть наука о тех шагах, которое совершало культурное человечество на своем пути к созданию всякого рода культурных ценностей, логических, этических и эстетических» [13, с. 86].

В третьем отделе «Пределы исторического познания и метод истории» подвергаются критике онтологические теории исторического прогресса, а также отмечается методологическая противоречивость концепции прогресса И. Канта, в которой отсутствует согласование между внутренними (нравственными) и внешними (правовыми) факторами поступательного развития истории: «...С одной стороны, Кант, как моралист, являясь сторонником свободы воли и видя назначение человека в безусловном исполнении нравственного закона, полагает весь смысл челове-

ческого существования в отдельной личности; с другой стороны, по теории Канта, как философа истории, человечество в своем развитии постоянно прогрессирует, и конечная цель исторического прогресса состоит во введении правового порядка, свободы личности и международного мира. Такого прогресса требует чистый разум и наличность его доказывается такими историческими фактами, как идеи Французской революции ... Эти две теории не вполне согласованы между собой, так как недостаточно выяснена Кантом связь между чисто моральным самоусовершенствованием на почве свободы умопостигаемой воли и бессмертия души и развитием человечества в сторону установления правового порядка, обеспечивающего только внешнюю легальность поведения членов общества» [13, с. 341].

В ходе собственных размышлений об историческом прогрессе Хвостов приходит к следующему выводу: «По моему мнению, понятие «прогресса» не может быть считаемо строго научным. Это вытекает из самого определения этого понятия: прогресс есть развитие, направленное к цели, которой мы придает положительную ценность» [13, с. 343–

344]. А поскольку строго научным путем нельзя установить масштаба ценностей, к которым стремятся люди, то нельзя и доказать наличие прогресса или регресса. В этой связи лучше не прибегать к понятию прогресса вообще [13, с. 345].

В заключительной главе отдела «Исторический метод» автор раскрывает важную роль этологии как науки о характере для профессиональной подготовке современного историка, указывает на необходимость использования в исторических исследованиях целого ряда вспомогательных дисциплин.

На близких к Хвостову методологических позициях стоял и другой известный отечественный теоретик истории – Дмитрий Моисеевич Петрушевский. Первоначально разделяя идеи неокантианства, Петрушевский затем перешел на позиции синтеза обобщающего и индивидуализирующего методов исторической эпистемологии. Этот синтез он обосновывал единством логического стиля, присущего всем наукам. В своей работе «К вопросу о логическом стиле исторической науки» Петрушевский утверждал, что «историческая наука ничем не отличается по своему логическому существу, по сво-

ему логическому стилю от всякой другой науки; она является и наукой об индивидуальном, и наукой об общем, и не может не быть наукой об общем, даже если бы и стремилась ограничить свою сферу исключительно индивидуальным» [9, с. 15].

Петрушевский считал, что логический стиль исторического исследования формируется как путем применения социологических понятий, так и обращением к конкретно-индивидуальным особенностям своего предмета. Исторический интерес сочетается, таким образом, с социологическим. «И историк хозяйства, и историк социальных отношений, и историк политического развития изучают материал или с индивидуализирующей, или с генерализирующей точки зрения, имея в виду или выяснить ту или иную индивидуальную хозяйственную, социальную, политическую и т.п. историческую комбинацию, или же построить общие социологические, по существу, систематические категории, которые бы дали им возможность разрешать и свои индивидуализирующие проблемы в области истории хозяйства, социального строя или политического развития» [9, с. 20].

В качестве центральной проблемы исторической



эпистемологии для Петрушевского выступала проблема соотношения исторического познания и современности. Говоря о процессе складывания исторического знания, он отмечал, что именно современность формирует в мышлении историка определенные «предвзятые» представления, с позиций которых он осознает события прошлого.

Неокантианская версия философии и методологии истории после долгого перерыва, связанного с определенными идеологическими установками советской гуманитарной науки, вновь оказалась востребованной российским научным сообществом в конце 1990-х годов—начале XXI вв. Важной вехой в привлечении внима-

ния исследователей к творчеству российских неокантианцев стала научная конференция, посвященная 140-летию со дня рождения академика А.С. Лаппо-Данилевского, проведенная в Санкт-Петербурге в 2003 г. [4]. Большая роль в теоретической реконструкции русской неокантианской философии и методологии истории принадлежит целому ряду отечественных исследователей, среди которых, прежде всего, следует назвать Н.М.Дорошенко [2], А.В.Малинова [7], С.Н.Погодина [8], О.В.Синицына [12]. В работах современных авторов утверждается важная мысль о том, что одной из бесспорных заслуг русских неокантианцев при разработке философско-

### Библиографический список

1. Виндельбанд В. Прелюдии: Философские статьи и речи. – СПб: издание Д.Е. Жуковского, 1904. – 374 с.
2. Дорошенко Н.М. Методология истории: теоретические и философские основания. – СПб.: Изд-во Политехн. Ун-та, 2007. – 375 с.
3. Дорошенко Н.М. А.С. Лаппо-Данилевский – основоположник российской методологии истории // Историческая наука и методология истории в России XX века: К 140-летию со дня рождения академика А.С. Лаппо-Данилевского. Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории. Выпуск. I. /Отв. ред. А.В.Малинов. – СПб.: Издательство «Северная Звезда», 2003. – С. 217–225.
4. Историческая наука и методология истории в России XX века: К 140-летию со дня рождения академика А.С. Лаппо-Данилевского. Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории. Выпуск. I. /Отв. ред. А.В.Малинов. – СПб.: Издательство «Северная Звезда», 2003. – 415 с.

5. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Часть 1. Теория исторического знания: Пособие к лекциям, читан. студентам С.-Петербургского университета в 1909/10 уч. году. – СПб., 1910. – 278 с.
6. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Вып. 2. – СПб, 1913. – 796 с.
7. Малинов А.В. Очерки по философии истории в России в 2 т. – Т. 1. – СПб.: Интерсоцис, 2013. – 494 с.
8. Малинов А.В., Погодин С.Н. Александр Лаппо-Данилевский: историк и философ. Изд-во: Искусство. – СПб., 2001. – 288 с.
9. Петрушевский Д.М. К вопросу о логическом стиле исторической науки. Изд-во «Петроград». – Пг., 1915. – 25 с.
10. Риккерт Г. Философия жизни /Генрих Риккерт // Риккерт Г. Философия жизни. – Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998. – 460 с.
11. Русакова О.Ф. Философия и методология истории в XX веке: школы, проблемы, идеи. – Екатеринбург: Изд-во УрО РАН, 2000. – 354 с.
12. Синицын О.В. Неокантианская методология истории и развитие исторической мысли в России в конце XIX–начале XX вв. – Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д. ист. н.: специальность: 07.00.09. Казанский гос. ун-т, Казань, 2000. – 40 с.
13. Хвостов В.М. Теория исторического процесса: Очерки по философии и методологии истории. Курс лекций. Изд. 4-е, стереотипное. – М.: КомКнига, 2006. – 392 с.

УДК 1/14

Русаков В.М.

### **Кант и актуальные проблемы объекта и предмета права**

В статье рассматриваются актуальные аспекты философии Канта, посвященные определению и разграничению предмета права и морали, философской и политической антропологии. В современных условиях капиталистической реставрации в России вновь актуальны рассуждения Канта о моральной автономии личности и правовом государстве, недопустимости подмены права моралью. Новые объекты права (бизнес, авторское право, государственные границы) обостряют интерес к всеобщей парадигме права. Современный либерализм, претендующий на формулирование парадигмы права, утрачивает гуманистический характер. Ряд поднятых Кантом проблем не могли быть решены, потому что отсутствовали необходимые условия и предпосылки (социальное государство, правовое государство) или они являются вечными проблемами (проблема человеческой природы, проблема зла и добра, справедливости).

**Ключевые слова:** философия права, антропология, политическая философия, либерализм, консерватизм, капитализм, общественный договор, естественное право, право, мораль, категорический императив, справедливость, наказание

УДК 1/14

Rusakov V.M.

### **Kant and contemporary issues of the object and the subject of law**

The article covers the relevant aspects of Kant's philosophy on the definition and delimitation of the subject of law and morality, philosophical and political anthropology. In modern conditions of capitalist restoration in Russia relevant again reasoning Kant on moral autonomy of the individual and the rule of law, the inadmissibility of substitution rights morality. New facilities law (business, copyright, state border) increase the interest of the universal paradigm of law. Modern liberalism, claiming the formulation of the paradigm of law, ceases to be humanistic in nature. A number of raised Edging problems could not be solved, because there was no necessary conditions and prerequisites (welfare state, legal state) or they are the eternal problems (the problem of human nature, the problem of good and evil, justice).

**Keywords:** philosophy of law, anthropology, political philosophy, liberalism, conservatism, capitalism, social contract, natural law, law, ethics, categorical imperative, justice, punishment.

CDU 1/14

Rusakov V.M.

## **Kant y los problemas actuales del objeto del derecho**

En el artículo se analiza los aspectos actuales de la filosofía de Kant, dedicados a la definición y delimitación entre el objeto del derecho y de la moral, entre antropología política y antropología filosófica. En las condiciones contemporáneas de la restauración capitalista en Rusia, vuelve a ponerse actual el discurso de Kant referido a la autonomía moral, al Estado de derecho, y a la inadmisibilidad de la sustitución del derecho por la moral. Nuevos objetos del derecho (negocio, derecho de autor, fronteras estatales) agudizan el interés al paradigma general del derecho. Algunos problemas planteados por Kant no podían ser resueltos porque habían estado ausentes de las condiciones necesarias (el Estado social, el Estado de derecho) o porque representan eternos problemas (problema de la naturaleza humana, del mal y del bien, de la justicia).

**Palabras-clave:** filosofía del derecho, antropología, filosofía política, liberalismo, conservadurismo, pacto social, derecho, imperativo categórico, justicia, castigo

**И**стория развития России в конце XX в. продемонстрировала, казалось бы, невероятный кульбит – попытавшись вернуться минимум на сто лет назад к тем давним развилкам исторического процесса в отчаянной надежде то ли понять – куда девалась та «Россия, которую мы потеряли», то ли ответить другому современному вопрошателю – «как это все случилось?», то ли вовсе утвердительно ответить на жутковатый вопрос нашего великого соотечественника П.Я. Чаадаева. В течение последней четверти века правящий класс предпринял столь решительную попытку капиталистической реставрации, «отпрыгнув» куда-то во времена «дикого» капитализма, попытавшись столь решительно вытравить весь советский период отечественной истории, что только циничное уродование истории XX века сегодняшним западным истэблшментом и внезапно вдруг вновь заплодоносившее «коричневое чрево» в Украине невольно заставляет отшатнуться и задуматься о смысле подобных исторических кульбитов.

Поэтому социально-политическое развитие современной России внезапно актуализирует проблемы, которые совсем недавно –

если и не считались окончательно сданными в архив, то все же не рассматривались как злободневные. Например, кто бы в США от 4 July – Independence Day, а во Франции – от 14 июля отрекся под столь же диким предложением, под которым попытались вытравить из исторической памяти общества 7 ноября, заменив его «днем изгнания поляков из кремля»? Подобные примеры можно было бы умножать.

В этой логике даже, казалось бы, чисто историко-философские проблемы обнаруживают необыкновенную остроту и актуальность. В качестве одной из таковых рассмотрим актуальные аспекты проблемы объекта и предмета права в философии И.Канта.

Давние споры о политической принадлежности государственного учения Канта (консерватизму, либерализму) имеют под собой основательную историю и теоретическую подоплеку. Надо сказать, что и сегодня эти споры остаются весьма и весьма небезынтересными. Чтобы лучше это понять, восстановим некоторые детали исторического контекста, в котором эти идеи рождались.

Начать надо с парадокса гоббсовского решения дилеммы «война всех против всех» – «безопасность и по-

рядок), который заключается в том, что решение индивидов в виде заключаемого «общественного договора» порождает так называемый «естественный закон» («предписание мира и благоразумного следования правилам справедливости, беспристрастия, скромности и милосердия»), но который теперь с неумолимостью (насильственно, неправовым способом, а не по внутреннему желанию индивида) проводится государством и принуждает его исполнять в любом случае. «В жертву этому миру (как гарантированному состоянию) логически рассуждающий благоразумный индивид должен принести не только свои «естественные страсти» (злобу, ненависть, мстительность и т.д.), но и свое свободно выбранное право [8, с. 189]. Т.е. сама государственная власть отнюдь не обязана соотноситься с «естественным законом»! Индивид предпочел «гражданское (подзаконное) состояние» – «естественному» на основе юридической рациональности (на рационально-эгоистических основаниях), но коль скоро «гражданское состояние» достигнуто, юридическая рациональность излишня и даже вредна: индивид теперь в качестве подданного должен

твердо запомнить: что закон делает не юриспруденция, а разум и приказы государства! [1, с. 211]. Понятно, что Гоббса меньше волновали деспотические злоупотребления государственной власти по сравнению с опасностями гражданской войны и междоусобицы. «Хотя люди могут возражать, что ... неограниченная власть должна вести ко многим дурным последствиям, однако последствия отсутствия такой власти значительно хуже» [1, с. 171]. Это и есть концепция права как воли правителя, возведенной в закон.

Понятно, какими историческими обстоятельствами были вызваны к жизни эти идеи, не сразу обнаружившие все следствия этого парадокса. Кант вполне отдает отчет в занимаемой позиции и подтверждает: «Отсюда следует, что всякое неповиновение верховной законодательной власти, всякое подстрекательство к деятельному выражению подданными недовольствия, всякое возмущение, которое переходит в бунт, составляет самое наказуемое преступление в обществе, потому что оно разрушает самые его основы. И такое запрещение абсолютно, так что, если даже эта власть или ее исполнитель, глава государства, нарушит первоначальный

договор и тем самым, по мнению подданных, утратит право быть законодателем, так как уполномочивает правительство действовать совершенно насильственно (тиранически), то все же подданному не разрешается никакое сопротивление как ответ насилием на насилие» [2, с. 90]. Более того, он последователен в этом: «Против законодательствующего главы государства нет правомерного сопротивления народа... Малейшая попытка в этом направлении составляет государственную измену (*proditio eminentis*), и такого рода изменник может караться только смертной казнью, как за попытку погубить свое отечество» – говорит он в «Метафизике нравов» [2, с. 242].

Но что получается в итоге? Разум и воля «наиндивидуального существа» – государства – приобретает сверхразумный смысл: индивид теперь не имеет права своим разумом определять – что есть добро, а что есть зло, что есть норма, а что – патология. Это может делать только верховная власть (только она может признать кого-либо виновным, только она имеет право на вооруженное насилие и различные предписания). Морально-психологические следствия такого состояния

не отличаются от состояния войны всех против всех: вечный страх и испуг перед произволом всемогущего государства исключают моральные добродетели. Это хорошо представляли мыслители XVIII в. [6, с. 179] Государственная власть функционирует тем лучше, чем больше утверждена в гражданах верноподданническая трусость, она не нуждается в «любви к отечеству», благородстве. И, наоборот, стоит только государю опустить свою карающую длань – зашатываются ее коренные устои.

Однако государственно-правовые теории XVIII в. уже опирались и на новые историко-политические реалии и достижения теоретического анализа: они выделили особую реальность права, отличную от реальности административно-бюрократических государственных установлений. Они ищут «противовесы» со стороны первой – для второй. Утвердить примат (и соответственно лимитирующее значение) права по отношению к возведенной в закон воле государя (Ж.-Ж. Руссо) [8, с. 195–196].

В противовес Гоббсу, с точки зрения философии Просвещения естественное состояние не содержит в себе никакого внутреннего напряжения, которое заставляло бы людей искать надин-



дивидуальной государственной опеки. Руссоистский идеал такого изначального идиллического состояния позднее был воспринят анархистами (П. Кропоткин) и др., которые находили естественными отнюдь не «борьбу всех против всех», но человеческую солидарность, сопереживание и сочувствие, взаимопомощь, в том числе – ссылаясь на пример живых существ в природе. Именно неравенство и неравенство собственности, имущества рождает борьбу групп и государственное принуждение, которое лишь для маскировки рядится в форму права. Равенство в бесправии, достигаемое в деспотизме, рождает стремление к равенству в свободе перед лицом закона. Необходимо правовое государство, в котором государственная власть лишь средство установления такового.

Но и в гоббсовом государстве и в руссоистском правовом – индивид лишь расчетливо выбирает то, что более удобно для него, а не на всеобщих и безусловных моральных основаниях. Но будут ли индивиды следовать закону и праву, если страх, связывающий индивидов и в том и другом случае – исчезнет, или они вновь предпочтут свои («естественные») страсти и стремления? Если у Гобб-

са – это воля созданной теперь надиндивидуальной верховной власти, то у Руссо – надиндивидуальная воля народного собрания или «народа как собрания» [8, с. 198]. В этом заключается идея «народного суверенитета». Некий народ выступает в роли носителя благоразумия, благоразумной рациональности. Но «воля народа», вознесенная на роль высшей инстанции, неожиданно приобретает черты того самого деспотизма, с которым она должна была бороться. Провозглашался принцип непосредственной единой и неделимой воли (суверенитета) и вытекающий отсюда принцип прямого народоправства, исключающий всякое политическое представительство.

Но еще Платон и Аристотель, как известно, невысоко отзывались о морально-психологических и иных качествах «народа», а тем более толпы: добродетельных, ответственных и моральных индивидов в нем всегда меньше, чем лодырей и мошенников. Недаром Руссо вынужден был разграничить «народ» как невидимое коллективное существо, носитель коллективного разума и «народ» как наличную совокупность индивидов – главного хранителя политических и иных предрассудков, невежества и пр. Вводится разли-

чение: «Общая воля» и «воля совокупная» или «Народ» в сущности и «народ» в явлении. Как же решалось это противоречие? Через «исключительную личность» («Законодатель») – именно она первоначально способна постичь политическую разумность, присущую всему коллективному существу «народ». Вообще, фигура «Законодателя» (не нынешнего властителя, не избранника или представителя народа) весьма одиозна: он, скорее, «вождь», «наставник» народа, «пастырь» его, ибо он вряд ли может понятно объяснить народу – откуда и почему у него такая высшая мудрость, поскольку наличная совокупность народа достаточно невежественна и предрассудочна. А потому «Законодателю» разрешается выдавать свои прозрения за божественные установления и т.п., лишь бы народ воспринял это.

Чем же это отличается от ранее защищаемого Гоббсом ничем не ограниченного Властителя, носителя ничем не ограниченного произвола? Кант, несомненно, продолжатель антигоббсовской трактовки общественного договора: строго правовое ограничение принуждающей государственной власти.

Кант видит порок прежнего воззрения в антропологи-

ческих посылах Просвещения – в понимании человека как разумного эгоиста, расчетливо-осмотрительного искателя счастья и личной выгоды [8, с. 205–206]. Но это гоббсовский человек, с которым просветители полемизируют в философии политики. Это антропология «Левиафана»! На почве такой антропологии утвердить примат права по отношению к возведенной в закон воле верховного правителя – невозможно. Этот «человек» не знает никаких иных побудительных мотивов своего поведения, кроме своих влечений, стремления к личному индивидуальному благополучию.

Кант строит новую антропологию: его человек – это существо, принципиально способное стать господином самому себе и потому не нуждается во внешней опеке в своих ценностных и смысложизненных ориентациях. «Человек вообще» сам, независимо от внешнего авторитета знает, что является его долгом, имеет силу бороться за его исполнение и верит, что эта борьба может завершиться победой над всякими иными мотивами [8, с. 207].

Способность человека давать себе закон и без всякого внешнего принуждения бороться за осуществление этого закона Кант называет «моральной автономией», а

потому правопорядок есть социальное пространство человеческой моральности. Лишь признание за человеком его принципиальной благонамеренности его свободной воли ведет к признанию с его стороны за государством права принуждать и карать его в тех случаях, когда он предал свое морально-политическое значение и на деле в объективно регистрируемом преступном деянии обнаружил, что не является господином самому себе.

Всякому политическому соглашению индивидов, принимаемому в видах их взаимных выгод, должно по логике дела предшествовать их порознь, независимо друг от друга принятое решение жить в соответствии с категорическим (моральным) императивом.

Как актуально звучат выводы Канта: индивиды вступают в общественный договор не в качестве разумно-эгоистичных (опасливых стяжателей личной выгоды), а в качестве моральных существ. Справедливо замечает по этому поводу отечественный исследователь: «В определениях права, которые по сей день фигурируют в наших энциклопедиях, словарях, популярных юридических изданиях, примечательным образом отсутствует понятие свободы – самое

важное для уяснения смысла правовой нормы. На передний план властно выдвигаются такие выражения, как «регулирование», «управление» и «регламентация» [7, с. 427].

В то же время, надо хорошо чувствовать, что он толкует: ни одна существующая в обществе инстанция не вправе предписывать человеку, ради чего он должен жить, в чем ему следует видеть свое личное благо и счастье, а тем более угрозами добиваться выполнения подобных предписаний [8, с. 210]. Он снова и снова заклинает: «Правление отеческое, при котором подданные, как несовершеннолетние, не в состоянии различить, что для них действительно полезно или вредно... такое правление есть величайший деспотизм» [2, с. 79]. Он считал, что народ никогда не может рассматриваться государственной властью, правителями как неподготовленный к освободительным акциям государства [3, с. 133].

Но спросим себя: является ли человек в полном смысле моральным, т.е. «господином» своих страстей и влечений? Нет, говорит Кант. Иначе люди были бы святыми. Моральный индивид находится в состоянии постоянной борьбы с противоречащими моральному императиву влечениями и

страстями. Индивид, потерпевший поражение в этой борьбе подвергается правомерному принуждению только за причиненный фактический ущерб другому человеку, свое же поражение он несет в своей совести и никогда не должны наказываться обществом в качестве внутреннего морального акта (греха, раскаяния и искупления).

Право на внутреннюю свободу – нельзя навязывать ему представления о его счастье, судить его за зло, которое он причиняет себе сам (религиозные суды за преступление против своей бессмертной души). Кант считает, что заботой внешней карающей власти должны быть не пороки, а только преступные деяния индивидов, только зло, причиняемое другому человеку, т.е. конфликты, объективно регистрируемые. И не дело внешней власти как каким-либо образом «гармонизировать» их отношения, не в урезонивании, умиротворении, а силой поделить то, что сами индивиды не смогли поделить миром. «Исключить войну, воздав каждому свое».

Но что «свое»? Только то, «чего он достиг благодаря своему таланту, прилежанию и удаче» [2, с. 81]. Что, однако, противоречиво: привести собственность в согласие с личной заслугой –

должно быть первоочередной задачей принуждающей власти. Но ведь это и есть так ненавистная Канту «отеческая забота» государства о благополучии подданных. И это был еще один пункт, с которым послекантовской теоретической мысли пришлось разбираться.

Справедливость – для него центральная категория. Правительственная «мудрость» вовсе не является чьей-то особой привилегией, норма, которой обязан следовать правитель, чиновник, судья – она а priori известна всем. Нам слишком хорошо известна сегодня «приватизация» истины в последней инстанции: всевозможная «высшая» государственная таинственность и «сакральное» знание, на поверку оказывающиеся либо трюизмами, либо элементарным сокрытием некомпетентности в вопросах государственного управления.

Справедливость может содействовать прогрессу, если она становится выше любых устремлений и управляется властью как ее первейший моральный долг. Не во власти правителей творить хозяйственный социальный или культурный прогресс. Правовой порядок выгоден обществу, но эта выгода не может быть естественной мерой самого права.

Нельзя подчинять справедливость общему или общественному благу. Нельзя сводить правовую справедливость к целесообразности и тем более – «полезности»: ни одна затеваемая правительством реформа не будет иметь успеха, если прежде того не будет реализована правовая справедливость.

Интересно представление Канта о наказании, вытекающее из его концепции прав: не может быть исправительных, воспитывающих наказаний, не может быть и устрашения – т.е. наказывать «чтоб другим неповадно было» – тогда наказание носит превентивный характер, т.к. наказываются другие люди, не совершившие еще никакого преступления.

Преступление должно рассматриваться внешней принуждающей властью как отношение виновника и потерпевшего, отношение конфликтное, возмездное, отмщение ущерба. Между преступлением и наказанием не должно быть никакого морального компонента, рефлексии (категорическое исключение презумпции виновности, моральных подозрений, превентивной репрессии).

Однако особую трудность для правовой оценки поведения индивидов представляет для Канта феномен убежденно злой свободной воли,

когда преступление совершается не по слабости характера, не под давлением спонтанной склонности или непреодолимых внешних обстоятельств, а как бы из принципа человеконенавистничества. Пессимизмом веет от его вывода: «Стало быть, основание злого находится не в каком-либо объекте, который определяет произвол через склонность, и не в каком-либо естественном побуждении, а только в правиле, которое произвол устанавливает себе для применения своей свободы, т. е. в некоторой максиме. Итак, если мы говорим: человек по природе добр или он по природе зол, то это значит только то, что он имеет в себе (непостижимое для нас) первое основание признания добрых или признания злых побуждений» [2, с. 31].

Заметим, что и сегодня человечество не слишком приблизилось к ответу на этот вопрос.

Как видно, проблемы, над решением которых билась мысль И.Канта, остаются злободневными: это различие предмета права и морали, поскольку на практике в правовое регулирование вновь затаскиваются моральные предметы – «чувства верующих», «любовь к родине»,

«уважение к начальству», «политические убеждения» (например, «историческая память»).

Возникновение все новых и новых объектов права, точнее, введение их (предпринимательство; государственные границы в воздухе, космосе, морском шельфе, авторство; детство; половая и гендерная самоидентификация; коррупция, обращение с животными и т.п.) – при расплывчатом представлении о предмете права неизбежно приводят к расшатыванию его системы, к выхолащиванию его сути, к злоупотреблениям и в конце – правовому нигилизму. С каждым новым объектом права при расплывчатости исходных принципов права наиболее часто происходит безосновательное расширение права за счет принципов, не принадлежащих ему (религиозных, моральных, эстетических, эзотерических), обозначая на деле одно: требование исполнительной властью все новых регуляторов от законодателя и послушное бездумное умножение им псевдоноваций под соусом введения в правовое поле все новых объектов.

Учтем, что «Кант хорошо представлял и может быть лишь однажды в истории по-

литической мысли реализовала основные принципы радикального либерализма [8, с. 185], который «почил в Бозе».

На смену ему давно пришел современный либерализм «рыночных фундаменталистов», на деле во всем мире отстаивающий не «моральную автономность личности», а интересы транснационального капитала. С точки зрения такого либерализма кантовская морально-правовая антропология – сущий нонсенс: человек, его свобода и самоценность выступают каким-то анахронизмом в мире дутого финансового капитала, анонимных биржевых спекуляций, «саморегулирования невидимой рукой рынка». Вопреки тому, что сегодня в мировой экономической науке выстрадано представление о роли «человеческого капитала», «инвестиций в человека», – такой «рыночный фундаментализм» преподносит себя как единственно верное, «вечно живое и всепобеждающее» учение.

Право в руках этих сил превратилось в орудие плохо замаскированного уничтожения человеческого в человеке: «демос» целенаправленно и планомерно при помощи псевдоправовых игрищ с избирательным правом превращают в «охлос»; производится систе-

матическая проповедь ужесточения судебно-карательной системы; создание правового вакуума (или, по крайней мере, – правовых лакун) в отношении носителей государственной власти, которые под различными предложениями, а то и «просто так» выводятся из-под действия права; «приватизация» права в виде наследственного или неподотчетного и несменяемого депутатства.

«Не прошло и года с момента созыва Генеральных штатов, как революция заставила вспомнить тревожные предупреждения Руссо о возможности отчуждения, заключенной в любом представительстве. В конце 1789 года Национальное собрание отменило все «связующие инструкции» (наказы) и право отозвания депутатов избирателями. Депутатский корпус отторг себя от уполномочившей его нации. Началось правление «именем народа, ради народа, но без народа», напоминает нам исторические аналогии Э. Соловьев [7, с. 428]. Российский законодатель проделал тот же путь, убрав право народа на референдум, на ходу меня избирательный закон (сроки, порог явки, свободу объединений, равное право на свободу использования СМИ, порог прохождения в парламент, поря-

док выдвижения и регистрации кандидатов и т.п.).

Конечно, кантовское понимание права несет на себе черты исторической ограниченности: многое из того, что казалось ему самоочевидно ясным – увы, как показало дальнейшее развитие политико-правовой реальности, оказалось далеко не таковым: уже отмеченный выше феномен «злой воли». Дело в том, что Кант никак не объясняет ее, в его концепции просветительского юридического гуманизма нет необходимых теоретических средств. Ведь с его точки зрения человек «по природе своей» морально автономен (свободен). Но XX век показал жуткую реальность индустриального культивирования «злой свободной воли», возведения ее в ранг антропологической нормы. И это не обязательно связано с тоталитарными расистскими, националистическими режимами – «рыночный фундаментализм» вполне дает цветные упаковки различных вариантов вытравливания человеческих смысложизненных ориентаций: «эффективные менеджеры» в науке, медицине, образовании, управлении, экономике, международных отношениях. Сегодня самая «эффективная» предпринимательская деятельность –

наркоторговля, проституция, торговля оружием, убийства (теракты, локальные агрессивные «уроки демократии»). Формальная «свободная воля», сидящая в самой сердцевине современного либерально-охранительского режима не имеет объяснения зла в рамках чисто антропологического подхода (да и что он может сказать: такова «природа» человека?).

Кант категорически разводит мораль и право, необходимость принудительной государственной власти не может и не должна связываться ни с какими заботами об обеспечении счастья индивидов: это всецело является их собственным личным делом, делом их личного свободного выбора и таланта. Понятно, что Кант стремится пресечь тем самым попытки «принудительного осчастливливания» людей государством. Но не зря в конце XIX в. появляются вначале практики, а затем и теории «социального государства», – которое берет на себя бремя не только обеспечения неких минимально необходимых уровней социально-экономического и культурного благосостояния людей, но и самой социальной справедливости. Кант печется, прежде всего, об уничтожении пороков «отеческого правления», ре-

лизации «правового государства», но оно должно быть социальным.

Кант порицает юридические привилегии, проистекающие из обладания собственностью, но признает объектом частного права не только вещи и отношения людей, но и самого человека, что приводит к оправданию закрепленной в законе власти мужа над женой, господина над слугой.

Кант непоследователен в толковании суверенитета народа: «Каково бы ни было происхождение верховной власти, предшествовал ли ей договор о подчинении или же власть явилась сначала, а затем уже установился закон, – для народа, который находится под владичеством гражданского закона, все это бесцельные и угрожающие опасностью государству рассуждения» – таким образом, «моральная автономия личности» сильно урезается до границ самосознания – наслаждайся тем, что ты высонравственное автономное существо, с которым никто не имеет права обращаться как с неразумным малолетним дитем. «Гражданин государства и притом с позволения самого государя, должен иметь право открыто высказывать свое мнение о том, какие из распоряжений государя кажутся



ему несправедливыми по отношению к обществу» [2, с. 95]. Кант, фактически, оправдывает форму сопротивления индивида неправовой власти лишь как «фигу в кармане»: «Существующей законодательной власти следует повиноваться, каково бы было ее происхождение». Он оспаривает право народа на восстание, право наказывать главу государства, если даже тот нарушает свой долг перед страной [2, 255]. Он лишь допускает внешнее повиновение при внутреннем неучастии – отношение к неправовой деспотической власти [2, с. 317., 95–96, 245, 99, 255].

С этой точки зрения уже европейский анархизм (и особенно – русский, П.А. Кропоткин) глубоко понимал необходимость, но недостаточность «моральной автономии» личности только в свободе. Потому что не только важно понять, с чем мы имеем дело: «свобода от» или «свобода для», но и в чем коренятся причины челове-

ской свободы/несвободы. И здесь бесценным является опыт марксистского анализа (против которого «ополчились все силы старого мира» – только теперь куда как более мощные в сравнении с меттернихами и бисмарками! Как известно, К. Маркс считал философию Канта «немецкой теорией французской революции» [5, с. 88] и только он оказался способен объяснить необъяснимое для Канта упорство деспотизма в его нежелании ничего реально реформировать, даже перед лицом неминуемой гибели.

Однако вряд ли все дело в том, что нынешней нашей юриспруденции было бы весьма полезно переосмысление парадигмы права и законности с учетом уроков исторического развития правовой мысли: дело, скорее, в «параличе воли» (либерально-охранительная идеология и политика парализовала власть, себя, а также российский демос, который робко сопротивляется превра-

### **Библиографический список**

1. Гоббс Т. Левиафан. – М., 1936.
2. Кант И. Метафизика нравов. Соч. в 6 тт. – Т. 4, ч. 2.
3. Кант И. Религия в пределах только разума/ Трактаты и письма. – М., 1980.
4. Кант И. Об изначально злом в человеческой природе. Соч. – Т. 4(2).
5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 1.
6. Монтескье Ш. О духе законов. – М., 1954.
7. Соловьев Э.Ю. Личность и право.
8. Философия Канта и современность. – М., 1974.

УДК 141.13 + 101.2

Гредновская Е.В., Дыдров А.А.

### **Почему философия И. Канта может быть понятна современному человеку**

В статье рассматривается философско-этическая концепция немецкого мыслителя И. Канта и проблема ее понимания современным человеком. Современному молодому поколению философия Канта не вполне понятна, вероятно, не только из-за обилия специальных терминов, используемых философом. Одна из причин непонимания прочно связана с неспособностью молодого поколения и преподавателей выразить кантовскую философию «языком современности». Возникший барьер можно попытаться преодолеть, осовременив идеи Канта. Это, безусловно, хоть и влечет за собой существенное упрощение концепции трансцендентального идеализма, однако позволяет донести до учащих ее смысл, вызвав интерес к, казалось бы, давно забытым проблемам.

**Ключевые слова:** этика, феномен, ноумен, категорический императив, трансцендентальный субъект, смерть субъекта, телосцентризм

UDC 141.13 + 101.2

Grednovskaya E.V., Dydrov A.A.

### **Why does Kant's philosophy can be understood by modern man**

The article deals with the philosophical and ethical concept of the German philosopher Immanuel Kant and the problem of its understanding of the modern man. Today's younger generation the philosophy of Kant is not entirely clear, probably, not only because of the abundance of technical terms used by a philosopher. One reason for the confusion is closely linked to the inability of the younger generation and teachers express Kantian philosophy of «the language of our time». Emerged barrier can try to overcome, to modernize the ideas of Kant. This is certainly, though entails a substantial simplification of the concept of transcendental idealism, but allows you to convey to the students of its meaning, triggering interest in the seemingly long-forgotten issues.

**Keywords:** ethics, phenomenon, noumenon, the categorical imperative, the transcendental subject, the subject of death, physicality in the center

CDU 141.13 + 101.2

Grednovskaya E.V., Didrov A.A.

### **¿Por qué la filosofía de I. Kant puede ser comprensible para el hombre contemporáneo?**

En el artículo se analiza la doctrina filosófico-ética del pensador alemán I. Kant y el problema de su comprensión por el hombre contemporáneo. A la generación joven de hoy la filosofía de Kant no le es en todo comprensible, probablemente, no sólo por la abundancia de términos específicos utilizados por el filósofo. Una de las causas de esta incomprensión está vinculada con la incapacidad de la generación joven y de los profesores modernos de expresar la filosofía kantiana en un “lenguaje moderno”: Esta barrera se puede intentar superar al “contemporizar” las ideas de Kant. Aunque esto conlleve cierta simplificación de la concepción del idealismo trascendental, sin embargo permite llevar a la conciencia de los alumnos su sentido e interés a problemas aparentemente olvidados.

**Palabras-clave:** ética, fenómeno, nómeno, imperativo categórico, sujeto trascendental, la muerte del sujeto, teo-centrismo.

**В**ысказывание культового на сегодняшний день японского писателя Х. Мураками («Кант был прекрасен, как и всегда»), указывает не столько на значение философского труда «Критика чистого разума» (Х. Мураками упоминает именно об этой работе), сколько на то, трудно объяснимое влияние, которое философ, живший в XVIII-XIX вв., продолжает оказывать на современного человека (и, в частности, на российского человека). Главный герой произведения «Пинбол 1973» Х. Мураками – обычный человек, сотрудник конторы, специализирующейся на переводах, отнюдь не выпускник философского факультета, но при этом читающий на ночь «Критику чистого разума» И. Канта. Талант Х. Мураками, искренность его проникновенной интонации, настолько мощны, что не позволяют нам заподозрить ловушку («заигрывания») с читателем, а напротив, обозначают некий вектор странной, сокрытой подлинности ситуации.

Еще один пример унесет нас в начало 80-х советской России, где один из героев не менее культового шедевра – фильма «Москва слезам не верит», – некогда известный, но спившийся хоккеист представлен в совет-

ском питейном заведении, пропитанном запахом «Жигулевского», дымом дешевого табака, гулом пьяных голосов. И в этом контексте вязких звуков звучит полупьяный голос: «Категорический императив Канта гласит: "поступай так, чтобы максима твоей воли могла стать законом всеобщего законодательства"». В данной ситуации – очевидная ирония авторов фильмов над «философическим» безграничным ресурсом опьяненного сознания. Но это верно лишь отчасти, ведь в этом контексте не звучат имена и цитаты Аристотеля, Макиавелли, Ницше.

В продолжение темы кинематографа, раздвигающей географические границы влияния Канта на современность, следует привести еще один пример – французскую ленту «Последние дни Иммануила Канта» (реж. Ф. Коллин, 1994). Фильм снят в черно-белом формате и квазидокументалистской манере. В данный контекст органично вписывается высказывание М. К. Мамардашвили: «Если жив Кант, если мысленно я держу Канта живым, то жив и я...» [7]. Главный герой фильма ведет обычную жизнь. В мире своей повседневности он пьет кофе, общается с друзьями, идет по тропе со своей всем известной пунктуальностью

кенигсбергского мыслителя. И в завершении он уходит «навсегда», совпадая лишь на короткое время с собственным памятником, совершив переход из мира феноменов в ноуменальное измерение. Почему же опять Кант, а не Декарт, предположим, не Беркли и не Руссо?

Двухтысячные годы также не остались в стороне от «кантовской загадки». В сентябре 2013 года в интернете появилась новость, оставшаяся не прокомментированной официальными лицами: в Ростове-на-Дону двое молодых людей устроили в баре перестрелку из травматического оружия, где причиной размолвки приятелей оказалось, по их признанию, расхождение в понимании идей Канта...

Исходя из многолетнего опыта преподавания курса философии, в рамках которого обсуждение идей Иммануила Канта является соответствующим программой министерства образования РФ, можно выразить некоторые предположения, проливающие свет на причину популярности немецкого мыслителя.

Онтология Канта тесно связана с гносеологической проблематикой. Бытие «разворачивается» по

направлению к мыслящему и познающему разуму, к трансцендентальному субъекту, двумя планами – как «вещь-в-себе» и как «вещь-для-нас», как ноумен и как феномен, что традиционно именуют «гносеологическим дуализмом» (А.В. Гулыга [3], Л.А. Калинин [4], К.Н. Любутин [6] и др.). При первом знакомстве с курсом философии терминология, разумеется, вызывает определенные трудности у студентов нефилософских специальностей. Понятие «гносеологического дуализма» могло бы быть совершенно неясным, если бы не аргументация самого Канта, отпечатывающаяся в сознании современного студента.

«Вещь-в-себе» (или: «вещь-сама-по-себе», ноумен), – это то, утверждал философ, к чему мы еще не прикоснулись чувствами, ощущениями, что находится за пределами нашего чувственного и осознаваемого восприятия (апперцепции). «Вещь-для-нас» – уже то, что предстало в нашем мышлении (в виде образа, представления, понятия). Но обе эти «вещи» движутся к познающему субъекту из одного источника, они есть расходящиеся лучи «гносеологического дуализма», в оптический обман которого и попадает всякий,

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

добровольно, или принудительно начинающий познавать и окружающий мир, и себя самого.

Приведем еще один пример, использование которого может принципиально изменить ситуацию непонимания, кризиса коммуникации. Современным студентам, как и многим жителям XXI в., знаком бесценный опыт первого «знакомства с собой»: достаточно включить видео или аудиозапись, где субъект видит или слышит другого себя, чуждого и чужого. То, что оказалось схваченным объективом – это и есть «вещь-для нас», это то, что явилось, предстало, сконструировалось. Но в тайниках непознаваемой сущности, невинна и неприкосновенна человеческая подлинность, непостижимость «вещи-в-себе». Кантианский агностицизм – одна из установок, с которой приходится мириться. Современному человеку больше не нужны специальные комментарии, он это знает на своем опыте. Субъект хочет познавать мир, хочет познавать себя, но обязательно попадает в ловушку «двойного стандарта», в котором ему доступен лишь отблеск «вещи-в-себе», в то время как «вещь-для-нас», явление, поверхность – то, чем человеку приходится довольствоваться.

Согласно постструктуралистскому дискурсу, мир можно уподобить «пестрому лоскутному одеялу», а человека («умершего» субъекта, по выражению М. Фуко) своего рода бриколажу. Человек, по выражению В.Ю. Сухачева, «заперт» в зеркала [8, с. 21] Органы чувств «собирают» этот мир и вещи этого мира по кусочкам, по фрагментам в гигантскую мозаику, размещенную в нашем сознании. И уже никто сейчас не сомневается, что и наши органы чувств также «собирают» мир и вещи, стягивая их по кусочкам в виртуальное пространство нашего мышления: глаза «поставляют» цвет и форму, слух – звуки и т.д. И если субъект попытается отобразить в сознании «вещь-в-себе», пребывающую за пределами юрисдикции разума, то он сможет это сделать, лишь «разобрав» ее на части. Вещь ускользает и не дается сразу целиком. Однако вещь, согласно Канту, собирается в сознании, при активном участии и посредством априорных структур.

И понимание сущности «априорных структур» современному студенту было бы не доступно, если бы не уже состоявшееся овнешнение пространства виртуальной реальности человеческого сознания, если бы не

«манифестация мысли», визуализировавшаяся в «новой парадигме чувствительности», по выражению Ж. Бодрийяра, «человека виртуального» [1, с. 76], в инструментально-аппаратных средствах, гиперреальных изображениях. Ведь все это теперь очевидно свидетельствует об одном: мир может быть сконструирован, смоделирован, виртуализирован, воспроизведен в своей симулятивности «третьего порядка» [2, с. 9-10], где априорные структуры, точно пауки, неутомимо и непрерывно ткуют полотно «реальности» вещей, представляющих «исключительно для нас». Но при этом согласно Канту, нет никакой гарантии, что априорные структуры наверняка позволяют человеку «новую целостность вещи», «собранный» в мышлении в точном соответствии с действительностью. Нет инструкции по сборке. Нет списка комплектующих. Нет описания комплектации. Нет гарантии доставки.

В таком случае, если критериев «подлинной сборки» вещи не существует, если нет никакого плана и инструкции, а воссоздающаяся в нашем мышлении вещь лишь «одна из», то не является ли это условием свободы конструирования множества

реальностей? По крайней мере, на это указывает пост-модернистская парадигма. Но, кроме того, ведь и сам Кант полагал, что не нужно искать того, что эмпирически принципиально не подтверждается. Не вполне ли достаточно для нас в таком случае только лишь идеи целостности вещи, как, например, идеи Бога, для того, чтобы понять мир и себя, без необходимости подтверждать его существование?

Этика Канта фундирована мыслью о том, что человеку еще только нужно стать человеком, что без некоторых специальных усилий в этом направлении животная природа человека не сможет быть преодолена. Но помимо априорных структур в глубинах разума человека есть еще одна неутомимость и непрерывность – категорический императив. И согласно Канту, принципиально важно преодоление животного начала в человеке, важна даже попытка преодоления. Ярым противником категорического императива Канта был мыслитель-иррационалист Ф. Ницше. «Разве не чувствуется категорический императив Канта, как опасный для жизни!» – писал Ницше в «Антихристе» [8]. И еще: «Что действует разрушительнее того,



если заставить человека работать, думать, чувствовать без внутренней необходимости, без глубокого личного выбора, без удовольствия? Как автомат "долга"? Это как раз рецепт *decadence*, даже идиотизма... Кант сделался идиотом...» [8]. Грубость Ницше, выраженная оскорблением, очевидно, сразу приковывает к себе внимание. Однако автор «Антихриста» «заковал» кантианское понятие о долге в кавычки, указывая по крайней мере на бессосновность этого понятия. Ното *moralis* в ницшеанской дискурсе уподобляется механизму, машине, скованной алгоритмом, а человек здесь – тюремщик, лишивший свободы самого себя.

Идея о преодолении животного начала в человеке, возможно, оказалась бы еще дальше от ценностного мира современной молодежи, чем это могло бы показаться на первый взгляд, если бы не вездесущий «телоцентризм» эпохи постмодерна. С одной стороны, культура сама «позволяет» человеку репрезентировать себя, прежде всего, через тело, заманивая возможностью свободы и освобождения именно через обретение власти над ним, игрой с ним. С другой стороны, уже очевиден и на деле понятен экзистенциаль-

ный тупик, порожденный этим приглашением, ибо в телесно-природном обрести свободу невозможно, «свобода» – категория внеприродная, а, стало быть, и внетелесная.

В работе «Метафизика нравов» И. Кант писал об этике долга, «которая одновременно есть цель» [5, с. 122-123], что, собственно говоря, и дает возможность, этический ресурс и личностную автономию для преобразования своей «животной природы» в природу человеческую. В общее поле аргументации Кант включает тему самоубийства. Несмотря на определенную терминологическую, а в некоторых аспектах и содержательную, архаичность разворачиваемого обоснования (например, в отношении, так называемого «частичного самоубийства» и т.п.), логика запрета на «лишение себя жизни» неожиданным образом оказывается удивительно свежей, животрепещущей современной и безоговорочно ясной.

Кант говорит: недопустимо «накладывать на себя руки» из эгоистических побуждений, где под эгоизмом он, понятное дело, понимает, игнорирование «интересов всего человечества» в своем поступке, в «максиме своей

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

воли)), ведь это не может стать всеобщим законодательством! Ведь это не может быть примером для всего человечества!

И, кроме того, если недопустимо относиться «к человеку как к средству», но можно и нужно относиться к нему «только как к цели», а человек убивает себя, желая прекратить страдания, то он относится к человеческому существу в своем лице как средству – средству устранения имеющихся страданий. А цель, зарезервированная в нем ресурсом всего Человечества, которая одновременно еще и есть долг, «твой собственный долг перед самим собой», оказывается нереализованной. «Стремление к самосовершенствованию и счастье другого», – вот что находится по ту сторону отношения к человеку как средству, как к вещи, как к чему-то, чем субъект якобы имеет право распоряжаться [5, с. 318-319].

Парадоксально, но именно потребительское отношение к реальности, и делает, на наш взгляд, понятной современному человеку эту непростую кантовскую мысль. Именно готовность выгодно продать свое тело, образ, интеллект на современном рынке труда и в состязании амбиций, делают

абсолютно прозрачной кантовскую идею об «отношении к себе как средству». Но если современный человек проглотит ее, то он проглотит и кантовскую пилюлю внутри: не относись к себе так! Ты не имеешь права, ведь в тебе – все человечество.

В завершении следует обратить внимание и на самое современное положение дел. В Интернете в 2015 году вновь появились фотографии и сообщения, связанные с именем Канта. Так, очередное медийное сообщение гласит: «В калининградской области, на стене дома, где Кант проживал, работая домашним учителем, появилась оскорбительная надпись "Кант – лох"». Ну и далее – серия публикаций, широкий резонанс возмущений, поисков вандалов, раскаянье найденной виновницы... Но, однако, же «лох», являясь разговорно-сниженным выражением, обозначает всего лишь «наивный, доверчивый человек», а под надписью на стене дома изображены еще и сердечко с цветком, что на языке граффити вообще является знаками любви и толерантности.

В философских кругах, как уже было отмечено ранее, хорошо известно об отрицательном отношении Ф. Ницше к сформулированно-

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

му Кантом нравственному закону: ну где он, этот таинственный «категорический императив»? – будто бы раздражался Ницше. Ничего определенного сказать не можем и мы. Императив, действительно, таинственный. Но именно в веке XXI-м, в эпоху «смерти Бога», «смерти Автора», «смерти

субъекта», в эпоху «отмены» всех супероснований, продолжает оставаться устойчивое ощущение его очевидного, пусть и незримого, присутствия – по одной простой причине, одному единственному незамысловатому признаку: Иммануил Кант остается понятен нам.

### Библиографический список

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла [Текст] / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000 – 258 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть [Текст] / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
3. Гулыга, А.В. Немецкая классическая философия [Текст] / А.В. Гулыга. – М.: Рольф, 2001. – 416 с.
4. Калинин Л.А. На краю романтизма или за его пределами? Э.Т.А. Гофман и природа искусства в эстетике Канта // Кантовский сборник. 2011. № 2. – С. 38-51. –С. 38.
5. Кант И. Метафизика нравов [Текст] // Сочинения в 6 тт. Т.4 / И. Кант. – М.: Мысль, 1965. – 478 с. – С. 107–438.
6. Любутин К.Н. Философия Канта: проблема трансцендентального субъекта [Электронный ресурс] / URL.: <http://kant-online.ru/> (дата обращения: 12.05.2015).
7. Мамардашвили М.К. Идея преемственности и философская традиция [Электронный ресурс] / URL.: <http://www.mamardashvili.com/archive/interviews/continuity.html> (дата обращения: 12.05.2015).
8. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству [Электронный ресурс] / URL.: <http://nietzsche.ru/works/main-works/antihrist/> (дата обращения: 12.05.2015).
9. Сухачев В.Ю. Страсти по Декарту: между метафизикой cogito и телесной практикой // Вестник Псковского вольного университета. – Т.2. – №4. – С.18–29.

УДК 128 + 129

Вишев И.В.

### **Иммануил Кант о проблеме смерти и бессмертия человека**

Рассматриваются взгляды И. Канта в докритический и критический периоды его творческой жизни на проблему смерти и бессмертия человека, особенно в связи с выдвинутыми им постулатами о свободе человеческой воли, бессмертия души и бытии бога.

**Ключевые слова:** старение, смерть, бессмертие, телеология, моральный закон, постулат, свобода воли, бессмертие души, бытие бога, практическое бессмертие человека, будущая цивилизация бессмертных.

UDC 128 + 129

Vishev I.V.

### **Immanuel Kant on a problem of death and immortality of the person**

Immanuel Kant's views during precritical and the critical periods of his creative life on a problem of death and immortality of the person are examined, especially in connection with the postulates he put forward on freedom of human will, immortality of soul, and life of the God.

**Keywords:** ageing, death, immortality, teleology, the moral law, a postulate, freedom of will, immortality of the soul, life of the God, practical immortality of the person, future civilization of the immortal.

CDU 128 + 129

Vishev I.V.

### **Immanuel Kant sobre el problema de la muerte e inmortalidad del hombre**

El autor analiza el pensamiento de Kant, en los periodos pre-crítico y crítico de su vida creativa; trata el problema de la muerte e inmortalidad del hombre, particularmente vinculado con sus postulados sobre la libertad de la voluntad humana, inmortalidad del alma y el ser de Dios.

**Palabras-clave:** envejecimiento, muerte, inmortalidad, teleología, ley moral, postulado, libre albedrío, inmortalidad del alma, existencia de Dios, la inmortalidad práctica del hombre, civilización futura de los inmortales

**И**ммануил Кант, будучи одним из крупнейших мыслителей эпохи Просвещения, основоположником классической немецкой философии, не мог обойти в своем исследовании центральную проблему любого мировоззрения, особенно философского, о смерти и бессмертии человека. На ее рассмотрение наложило свою печать творческая эволюция Канта, в которой вполне определенно различаются два периода – докритический, когда он занимался преимущественно натурфилософской проблематикой, и критический, ознаменованной его переходом на агностические позиции. На первом этапе он выдвинул гипотезу о происхождении солнечной системы, которая впоследствии стала называться гипотезой Канта-Лапласа, когда последний придал ей математическое выражение; о замедлении вращения Земли вследствие приливного и отливного трения; и т.п. Это были первые бреши в господствовавшей тогда механистической картине мира, будто бы существующего от века в качественно неизменном виде. Выяснилось, таким образом, что и наша солнечная система, и Земля, да и мир в целом имеют свою историю,

изменяются во времени. Вместе с тем общий уровень развития и философской мысли, и естествознания не мог не сказаться на представлениях и понимании изучаемых явлений. Данное обстоятельство наглядно проявилось и в отношении кантовского решения проблемы смерти и бессмертия человека.

Свидетельством тому может служить взгляд Канта на природу смерти. В сочинении под примечательным названием «Стареет ли Земля с физической точки зрения» Кант утверждал: «Все предметы природы подчинены следующему закону: тот же механизм, который вначале работал над их совершенствованием, продолжая менять вещь и после того, как она достигла своего совершенства, постепенно лишает ее благоприятных условий и в конце концов незаметно доводит ее до полной гибели. Этот образ действия природы ясно обнаруживается в устройстве растительного и животного царств» [1, с. 95]. Ему приходилось оперировать такими общими и неопределенными понятиями, как «механизм», «сила», «устройство», и т.п. Он считал: «Та самая сила, которая побуждает деревья к росту, приносит смерть, после того как они завершают свой

рост» [1, с. 95]. И это естественно, поскольку в то время, еще не было известным ни клеточное строение растений и животных, ни генетика, ни многое другое.

Поэтому и сам этот «механизм» представлялся Канту очень абстрактно. Он так описывает его: «Когда волокна и сосуды уже не способны расширяться, питательный сок, продолжая проникать в различные части растения, начинает закупоривать и уплотнять внутренность каналов, и из-за того, что движение соков затруднено, растение в конце концов засыхает и умирает. Тот же механизм, благодаря которому животное или человек живут и растут, приносит им в конце концов смерть, когда рост их заканчивается. Ибо, в то время как питательные соки, поддерживающие жизнь животного, отлагаясь на каналах, перестают их расширять и увеличивать в объеме, внутренние полости этих каналов сужаются, кругообращение соков затрудняется, и животное съживается, стареет и умирает» [1, с. 95]. Конечно, картина происходящего очень упрощена, но вместе с тем тут присутствует и определенный момент предвидения, в связи с чем нельзя не вспомнить, например, о возможных холестеринных бляшках, заби-

вающих кровеносные сосуды, затрудняющих тем самым ток крови, а в итоге грозящих серьезными нарушениями здоровья и даже летальным исходом.

Действие того же кантовского «закона» он распространяет, но вряд ли правомерно, и на историю нашей планеты. Кант полагал: «Точно также и постепенное ухудшение состояния Земли до такой степени вплетено в цепь перемен, которые вначале способствовали ее совершенствованию, что оно может стать заметным лишь через длительный промежуток времени» [1, с. 95]. Однако подобного рода экстраполяция, превращающая, по сути дела, Землю в живое существо, не соответствует современным представлениям науки. В то же время понимание Кантом и природы смерти, и ее причин носит вполне естественно научный, и даже можно сказать – материалистический, характер.

Однако этот немецкий философ придерживался также и такой точки зрения: «Смерть никому из людей не может быть известна по собственному опыту (ибо для опыта нужна жизнь), ее наблюдают только на других. По хрипам и судорогам умирающего нельзя судить, причиняет ли она боль; скорее это чисто механическая



реакция жизненной силы и, может быть, мягкое ощущение постепенного освобождения от страдания» [2, с. 187]. И в этой связи Кант вполне логично обращается к вопросу всегда животрепещущему и актуальному, - о страхе смерти. Он особо подчеркивает:

«Свойственный всем людям, как самым несчастным, так и самым мудрым, естественный страх смерти есть, следовательно, как правильно говорит Монтень, не ужас перед смертью, а ужас при мысли о том, что ты умер (т.е. мертв); кандидат в мертвецы полагает, что мыслит труп, который уже не есть он, все-таки как самого себя в темной могиле или еще где-нибудь» [2, с. 187]. При этом Кант отмечает: «Это заблуждение устранить невозможно, ибо оно коренится в самой природе мышления, как разговор с самим собой и о самом себе. Мысль: *меня нет* вообще не может существовать, ибо, если меня нет, то я не могу и осознать, что меня нет» [2, с. 187]. Однако подобного рода мысли и образы тревожили и тревожат людей во все времена, и потому они не устают заниматься поиском различных приемов утешения и самоутешения перед лицом смерти.

Кантовские суждения о

«боли», «мягких ощущениях» при встрече человека со смертью напоминают высказывания французского материалиста того же XVIII века Ж.О. Ламетри, правда, как материалист, причем представитель именно смертнического материализма, который исходит из непреложности и неустранимости смерти, т.е. подчинение законам природы, он более последовательно и жестко стремится освободить людей от страха смерти, не останавливаясь даже перед ее приукрашиванием и, наоборот, умалением радости и ценности жизни. И все это ради призыва Ламетри: «Будем спокойно жить для того, чтобы спокойно умереть» [3, с. 373].

И несколько ниже он продолжает: «Смерть вооружена вовсе не острым оружием. Скорее – насколько я мог судить о ней по ее приближениям – можно сказать, что она затягивает на шее умирающих мягкую петлю, которая не столько давит, сколько действует как приятный наркотик, это – своего рода смертельный опий: вся кровь пьянеет, чувства притупляются; кажется, что умираешь, подобно тому как испытываешь ощущение, что засыпаешь или падаешь в обморок, ощущая при этом своего рода наслаждение. И

действительно, как спокойна и приятна смерть, наступающая постепенно, не застающая врасплох и не поражающая внезапно,— смерть, которую предвидишь и которая дает именно то ощущение, которое необходимо, чтобы наслаждаться ею. Я нисколько не удивляюсь, что подобная смерть может ввести в соблазн своей обольстительной прелестью. Никакие страдания и насилия не сопровождают ее. Сосуды закупориваются один за другим, жизнь уходит понемногу, с какой-то небрежной вялостью; что-то так нежно притягивает к себе, что с трудом решаешься обернуться в другую сторону. Стоит больших противоестественных усилий не впасть в искушение умереть тогда, когда пресыщение жизнью заставляет видеть в смерти лишь удовольствие. Смерть и любовь завершаются одинаково — испусканием духа. Вместе с любовным замиранием происходит зачатие, вместе с умиранием от ножниц Атропы происходит уничтожение. Возблагодарим природу, которая, посвятив самые острые наслаждения воспроизведению нашей породы, сохранила нам достаточно приятные наслаждения для тех моментов, когда она уже не может сохранить нас в живых» [3, с. 373

–374].

И, наконец, Ламетри так завершает свой панегирик смерти: «Наиболее общий тип смерти — смерть неощутимая. Люди уходят из этого мира, так же как приходят в него,— незаметно для себя» [3, с. 374]. А затем он излагает и свой взгляд на жизнь. «Чем рискуем мы, умирая?» — вопрошает Ламетри. «И сколько риска, напротив, представляет собою жизнь!» — восклицает он. Подобного рода увещевания делаются для того, чтобы людям было легче покинуть её.

Кстати сказать, похожие убеждения во многом разделял и материалист К.Э. Циолковский, правда, уже в контексте своей космической философии. «Ведь эти радости и огорчения, — полагал он, — так ничтожны, так мелочны, что не худо и разорвать с ними навеки. Стоит ли поправлять дрянный, полусгнивший, полуразвалившийся дом? Не лучше ли снести его до основания, употребить на дрова, раз приготовлен для нас великолепный дворец, никогда даже нам не снившийся» [4, с. 17]. Однако Циолковский неправильно отождествлял материю и вселенную, поскольку последнее, в отличие от первой ограничено во времени и потому не было тех

«дециллионов в дециллионной степени лет», из которых он исходил, так что, скорее всего, подобных дворцов нам все-таки никто не приготовил, и потому как нашу родную планету и космическое пространство нам придется благоустраивать самим.

Свои размышления на эту тему Ламетри, в отличие от Циолковского, представителя бессмертного материализма, который стремился придать этому философскому направлению оптимистический характер, завершает следующим утверждением: «Смерть есть конец всего. После нее, повторяю, пропасть, вечное небытие; все сказано, все сделано; сумма добра и сумма зла равны; нет больше забот, затруднений; нет больше нужды разыгрывать роль: «фарс окончен»»[3, с. 374–375]. И действительно, с материалистической точки зрения, человека после смерти не ожидают ни страдания, связанные с самим приходом смерти, ни райские блаженства, удивительно однообразные в христианстве и несравненно более красочные в исламе, ни, что более вероятно, вечные адские мучения, одинаково ужасно расписываемые и в той, и в другой религии.

Возвращаясь к воззрению самого Канта, необходи-

мо, по логике вещей, рассмотреть его интерпретацию проблемы дуализма души и тела, при этом нельзя не подчеркнуть особо, что он ясно осознавал несовместимость позиций идеализма и материализма. Кант считал, что «человек сознает себя также как предмет своих внешних чувств, т.е. он имеет тело; связанный с телом предмет внутреннего чувства называется душой человека. Что человек состоит не из одного только тела, это можно строго доказать, если рассматривать это явление как вещь саму по себе» [2, с. 438].

И он так продолжал обосновывать свой взгляд на эту проблему: «В самом деле, во всяком познании (стало быть и в самопознании) необходимо должно быть единство сознания, и это единство не допускает, чтобы представления, распределенные между многими субъектами, составляли единство мысли. Поэтому материализм никогда нельзя применить в качестве принципа, объясняющего природу нашей души»[2, с. 438]. Действительно, принцип материализма не объясняет природу нашей души, поскольку он, по существу, отрицает само существование души как особую субстанцию божественного происхождения. Материа-

лизм рассматривает человеческий организм как целостную систему, в которой органично взаимодействует телесное и психическое, не существуя одно без другого, как работа машины не может существовать отдельно от машины, разумеется, отнюдь не в механическом значении этого понятия.

А Кант продолжал: «Если же мы станем рассматривать и тело, и душу лишь как явления, то вполне возможно, так как и то и другое – предметы чувств, и если мы примем в соображение, что нумен (понятие идеалистической философии, обозначающее умопостигаемую сущность, предмет интеллектуального созерцания, в отличие от феномена как объекта чувственного созерцания. – И.В.), лежащий в основе указанного явления, т.е. внешний предмет как вещь сама по себе, быть может, представляет собой простую сущность... Не говоря уже об этом затруднении, т.е. о том случае, когда душа и тело принимаются за две специфически различные субстанции, взаимодействие которых составляет человека, никакая философия, тем более метафизика, не может решить, что и какую долю вносят в представления внутреннего чувства душа и тело в отдельности и не лишилась

ли бы душа всякого рода представлений (созерцания, ощущения и мышления), если одну из этих субстанций отделить от другой» [2, с. 438].

И далее он делает вывод принципиальной значимости: «Следовательно, никак нельзя узнать, может ли душа после смерти человека, когда его материя рассеяна, продолжать жить, т.е. мыслить и желать, даже если субстанция ее остается; другими словами, [нельзя узнать], дух ли она (ведь под этим словом подразумевают сущность, которая и без тела может сознавать себя и свои представления) или нет» [2, с. 438]. Поэтому Кант не приемлет теоретически – догматических доказательств лейбницевско-вольфовской метафизики о бессмертии души. «Скорее, – считает он, – а priori можно усмотреть, что такое доказательство совершенно невозможно, потому что мы познаем себя единственно посредством внутреннего опыта, а всякий опыт может быть осуществлен только при жизни, т.е. когда душа и тело связаны между собой; стало быть, мы вовсе не знаем, чем мы станем и к чему будем способны после смерти, мы никак не можем познать отдельно природу души; ведь для этого нужно было бы попытаться отделить душу от

тела еще при жизни» [2, с. 439].

При этом Кант прибегает к интересному сравнению. Он полагал, что: «такая попытка была бы похожа на то, как если бы кто-то стал перед зеркалом с закрытыми глазами и на вопрос, чего он хочет этим достигнуть, ответил: я хочу узнать, какой у меня вид, когда я сплю» [2, с. 439]. И приведенные рассуждения Канта, и подобного рода его образные сравнения призваны, как мне представляется, показать невозможность рациональными средствами, доказать и бытие бога, и бессмертие души. Поэтому, на мой взгляд, трудно согласиться со следующим выводом Л.М. Григорьевой. «Таким образом, - заключает она, - Кант не опровергает существование Бога. Кантовская теория познания имеет дело лишь с кругом человеческого опыта и его переработкой с помощью чистых форм разума. Он лишь показал, что существование вещи нельзя усмотреть в содержании ее понятия. Посредством своих понятий рассудок может мыслить любой предмет лишь в его возможности. Он показал, что ни доказать, ни опровергнуть существование Бога невозможно» [6, с. 24]. Поэтому Кант всё-таки занял, по моему мнению,

однозначную позицию (иначе он не выдвигал бы соответствующие постулаты), но другое дело, можно ли считать имеющими доказательную силу самих кантовских рассуждений или нет.

Как бы там ни было, Кант отнюдь не собирается отказаться ни от признания бытия бога, ни от признания бессмертия души. Он лишь переводит решение этих вопросов в иную, моральную, плоскость. В этой связи Кант заявляет, что «с моральной точки зрения мы имеем достаточное основание допускать даже вечную жизнь человека после смерти (после конца ее земной жизни), следовательно, допускать бессмертие души. Это учение есть практически-догматический переход к сверхчувственному, т.е. к тому, что составляет только идею и не может быть предметом опыта, хотя и имеет объективную реальность, действительную, однако лишь в практическом отношении» [2, с. 439].

И он заключает: «Стремление к высшему благу как конечной цели побуждает признать продолжительность [жизни], соответствующую ее бесконечности; оно незаметно восполняет отсутствие теоретических доказательств, так что метафизик не чувствует недостаточности

своей теории, потому что действие морального чувства втайне не дает ему заметить недостатки познания, якобы выведенного им из природы вещей и в данном случае невозможно» [2, с. 439]. Так что Кант, будучи сыном своего времени, не сумел проявить, казалось бы, напрашивающуюся последовательность, оставшись на религиозно-идеалистических позициях, хотя в то же время жили такие материалисты и атеисты, как Ж. Ламетри, Д. Дидро, П. Гольбах и др.

Однако ни материалистические, ни, тем более, атеистические воззрения для него не были приемлемы ни в мировоззренческом, ни в методологическом отношении. В значительной, если не в решающей степени, это было обусловлено тем, что Кант исходил из представлений телеологии. Так, он утверждал: «Есть физическая телеология, которая дает нашей теоретически рефлектирующей способности суждения достаточный довод для того, чтобы признать существование разумной причины мира» [7, с. 290]. И продолжал: «Но мы обнаруживаем в нас самих, и еще более в понятии разумного, обладающего вообще свободой (своей каузальности) существа и моральную телеологию, которая, поскольку целевая

связь вместе со своим законом может быть априорно определен в нас самих, следовательно, познана как необходимая, не нуждается для этой внутренней закономерности в разумной причине вне нас, так же как, находя целесообразное в свойствах геометрических фигур (для всевозможного искусного построения), мы не считаем нужным искать наделивший их этой целесообразностью высший рассудок» [7, с. 290].

А далее Кант заключал: «Однако эта моральная телеология касается нас как существ мира и, следовательно, как существ, связанных с другими вещами в мире, судить о которых как о целях или как о предметах – для них мы сами суть конечная цель – и предписывают нам эти моральные законы» [7, с. 290]. Здесь нет необходимости подробно останавливаться на традиции телеологических воззрений, уходящих своими истоками, прежде всего к учению Аристотеля о причинах, среди которых особое место заняла как раз целевая причина, не существующая, согласно взглядам философского материализма и атеизма, поскольку она устраняет все препоны для безудержной игры воображения относительно самых различных сверхъестествен-

ных сил.

Однако в то же время нельзя не привести следующее пространное рассуждение Канта, которое, как я понимаю, представляет собой, с одной стороны, пример проявления его личного страха перед смертью, попытку самоутешения – с другой, и вообще, в конечном счете, оправдание апелляции к религии. «Исполнение долга, – считал он, – заключается в форме серьезной воли, а не в причинах, служащих средством к успеху. Следовательно, если допустить, что какой-либо человек, побуждаемый отчасти слабостью всех столь восхваляемых спекулятивных аргументов, отчасти обнаруженными им в природе и в нравственном мире несообразностями, принял положение: Бога нет, то он оказался бы в своих собственных глазах недостойным, если бы счел вследствие этого закона долга лишь воображаемыми, незначимыми, необязательными и решился бы преступить их» [7, с. 294].

И он продолжал: «Если впоследствии такой человек уверится в том, в чем он сначала сомневался, он тем не менее останется при таком образе мыслей недостойным, пусть он даже из страха или из надежды на награ-

ду, но без внутреннего уважения к долгу, выполнял бы свой долг с такой точностью, с какой это только и можно требовать. Наоборот, если он как верующий искренне и бескорыстно исполняет свой долг, следуя своему сознанию, но при мысли, что его можно убедить в том, что Бога нет, сразу же считает себя свободным от всех нравственных обязательств, то с его внутренними моральными убеждениями дело обстоит плохо [7, с. 294–295]. Так что и верующий, по Канту, должен быть «особого сорта».

И затем Кант обращается для иллюстрации к известному философскому авторитету. «Мы можем, следовательно, – делает он вывод, – представить себе добропорядочного человека (например, Спинозу), который твердо уверился в том, что Бога нет и (поскольку в отношении объекта моральности это ведет к одинаковым следствиям) нет и будущей жизни; как он будет судить о внутреннем определении своей цели, заданной моральным законом, который он в своих поступках уважает? Он не ждет от исполнения этого закона выгоды ни в этом, ни в ином мире; он лишь стремится бескорыстно делать добро, к ко-

тому тот священный закон направляет все его силы» [7, с. 295]. Но этим Кант не хочет и не может удовлетвориться.

И поэтому, говоря о таком человеке, Кант продолжает: «Однако его стремлению поставлен предел; он может иногда ждать от природы случайного содействия, но никогда не может надеяться на закономерное и совершаемое по постоянным правилам (такими, каковы суть и должны быть внутренне его максимы) согласие с той целью, содействие в осуществлении которой он все же считает своей обязанностью и стимулом. Обман, насилие и зависть всегда будут преследовать его, хотя сам он честен, миролюбив и благожелателен; и добропорядочные люди, которых он еще встретит, будут, несмотря на то, что они достойны счастья, постоянно подвергаться природой, которая не обращает на это внимания, всем бедствиям – лишениям, болезням и безвременной смерти, подобно остальным животным Земли, пока всех их (честных и нечестных, здесь это значения не имеет) не поглотит глубокая могила и не отбросит тех, кто мог считать себя конечной целью творения, в бездну лишенной цели хаоса материи, из которого они были извлече-

ны» [7, с. 295].

Разумеется, события реального опыта далеко не всегда могут быть подвергнуты однозначной проверке (например, определить возможный и действительный срок жизни того или иного человека), тем более смертного, не подлежащего подобной проверке в принципе, даже согласно воззрениям самого Канта. Поэтому, с одной стороны, не принимая религии в её, так сказать, «чистом виде», в частности теологические доказательства бытия бога, он в то же время, по сути дела, компенсирует их соответствующими постулатами собственного изобретения: о свободе человеческой воли, бессмертии души и бытии Бога

Сущность свободы человеческой воли Кант разъясняет, как всегда пространно, следующим образом. «Воля, – считает он, – есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних определяющих ее причин, подобно тому как естественная необходимость была бы свойством причинности всех лишенных разума существ – определяться к деятельности влиянием посторонних при-



чин. Проведенная дефиниция свободы *негативная*, и поэтому она ничего не дает для проникновения в ее сущность; однако из этой дефиниции вытекает *положительное* понятие свободы, которое более богато содержанием и плодотворно. Так как понятие причинности включает в себе понятие законов, по которым в силу чего-то, что мы называем причиной, должно быть дано нечто другое, а именно следствие, то хотя свобода и не есть свойство воли по законам природы, тем не менее нельзя утверждать, что она совсем свободна от закона; скорее она должна быть причинностью по неизменным законам, но только особого рода; ведь в противном случае свободная воля была бы бессмыслицей» [8, с. 225].

И далее Кант заключал: «Естественная необходимость была гетерономией действующих причин, так как каждый результат был возможен только по тому закону, что нечто другое определяло действующую причину к причинности; а чем же другим может быть свобода воли, как не автономией, т.е. свойством воли быть самой для себя законом? Но положение *воля есть во всех поступках сама для себя закон* означает лишь принцип по-

ступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом саму себя также в качестве всеобщего закона. Но это есть как раз та формула категорического императива и принцип нравственности; следовательно, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, - это одно и то же» [8, с. 225–226].

Допущение свободы воли человека (дискуссионного вопроса в теологии) было необходимо Канту для обоснования положения, что если бы человек не был свободен следовать «голосу» нравственного закона, то последний будто бы лишился всякого основания и смысла. Действительно, по Канту, человек не может рассчитывать на то, чтобы в течение своей реальной жизни он смог достигнуть нравственного идеала и блаженства.

Поэтому Кант оказывается перед необходимостью допустить бессмертие души. Его, и снова весьма странно, он обосновывает так: «Осуществление высшего блага в мире есть необходимый объект воли, определяемый моральным законом. А в этой воле полное соответствие убеждений с моральным законом есть первое условие высшего блага. Оно, следовательно,

должно быть так же возможным, как и его объект, так как содержится в этой же заповеди – содействовать этому благу» [9, с. 519]. И такое допущение потребовалось Канту для того, чтобы обосновать возможность посмертных наград и наказаний.

А затем он утверждал: «Полное же соответствие воли с моральным законом есть святость – совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования. А так как оно тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в прогрессе, идущем в бесконечность к этому полному соответствию и согласно принципам чистого практического разума необходимо признавать такое практическое движение вперед как реальный объект нашей воли. Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до бесконечности существование и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души). Следовательно, высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души, стало быть, это бессмертие как нераз-

рывно связанное с моральным законом есть постулат чистого практического разума (под ним я понимаю теоретическое, но как таковое, недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще практическому закону, имеющему a priori безусловную силу)» [9, с. 519–520]. Таким образом, Кант, признавая возможность бесконечного прогресса, связывает его не с реальной человеческой историей, а с посмертной участью людей, считая ее, как уже отмечалось, в то же время непроверяемой человеческим опытом.

Логика религиозно-идеалистического мировоззрения, в случае признания им бессмертия души, с необходимостью требует признания существования «гаранта» справедливого посмертного воздаяния. Она сжато и наглядно выражена самим Кантом. «Моральный закон в предыдущем анализе, – подчеркивал он, – вел к практической задаче, которая предписывается только чистым разумом без всякой примеси чувственных мотивов, а именно к необходимой полноте первой и самой главной части высшего блага – **нравственности** и, так как эта задача может быть полностью разрешена лишь в вечности, моральный

закон вел к постулату бессмертия. Этот же закон должен вести и к возможности второго элемента высшего блага – к соразмерному с этой нравственностью **счастью** – так же бескорыстно, как и прежде, из одного лишь беспристрастного разума, а именно к допущению существования причины, адекватной этому действию, т.е. постулировать бытие Бога как необходимо относящееся к возможности высшего блага (а этот объект нашей воли необходимо связан с моральным законодательством чистого разума)» [10, с. 521–522]. Как говорится, «что и требовалось доказать».

Впрочем, доказательством эти рассуждения не считает и сам Кант, а лишь желаемым допущением. Однако «доказательство» и «допущение» имеют принципиально разный статус. Первое, будучи теологически утвержденным, требует неукоснительного исполнения, а второе можно принять или не принимать.

Правда, дальше Кант пытается «убедительным образом» обосновать свои представления, но на деле это оказывается лишь повторением или некоторой детализацией прежних утверждений. Так, он еще раз, в частности, подчеркивает, что бла-

женство, по его словам, «нельзя достигнуть в этом мире под именем счастья (поскольку это зависит от наших сил), и потому оно делается лишь предметом надежды» [10, с. 527]. И далее в том же духе, вплоть до признания религии. Кант в этой связи особо подчеркивает, что «после того как порождено основывающееся на законе моральное желание содействовать высшему благу (привести нас к царству божьему), которое прежде не могло появиться ни в одной своекорыстной душе, и ради этого желания сделан шаг к религии, – только тогда это учение о нравственности можно назвать и учением о счастье, так как надежда на счастье начинается только с религии» [10, с. 528–529]. Так круг замыкается.

Между тем, спустя два с лишним столетия, открылись вполне реальные перспективы бесконечного прогресса человеческого общества и каждой отдельной личности. Эти идеи уже несколько десятков лет разрабатываются в контексте концепции практического бессмертия человека и его реального воскрешения, представляющей собой действенную альтернативу религиозно-идеалистическим верованиям и учениям. Прочной основой этой

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

концепции являются успехи развития естественных и социально-гуманитарных наук. Среди них можно напомнить такие открытия последнего времени, как реальная возможность клонирования человека, расшифровка его генома, использование регенерации стволовых и индуцируемых плюрипотентных кле-

ток, достижения крионики, нанотехнологии, синбиологии, «компьютерного бессмертия», и многие другие. Но они отнюдь не являются последним словом науки, социальный и научно-технический прогресс продолжают. Он открывает реальные пути и средства возникновения цивилизации практиче-

### Библиографический список

1. Кант И. Старее ли Земля с физической точки зрения.// И. Кант собрание сочинений в 8 томах. Т.1. – М.: ЧОРО, 1994.
2. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения.// И. Кант собрание сочинений в 8 томах. Т.7. – М.: ЧОРО, 1994.
3. Ламетри Ж. О. Система Эпикура //Ж. О. Ламетри Сочинения 2-е изд. – М.: Мысль, 1983.
4. Циолковский К.Э. Причина космоса. Калуга: Издание автора, 1925.
5. Денисов Л. Как провидит душа первые сорок дней по исходе из тела? – М., 1900.
6. Григорьева Л.М. Опроверг ли И.Кант онтологическое доказательство бытия Бога?// Теология и науки о религии: монография / под общей редакцией М.А.Малышева и В.Е. Хвощева; Россия – Мексика. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ; Изд-во Научно-образовательного центра «Комплексные проблемы общественных наук». – 2011.
7. Кант И. О моральном доказательстве бытия Бога.// И. Кант собрание сочинений в 8 томах. – Т.5. – М.: ЧОРО, 1994.
8. Кант И. Основоположения метафизики нравов// И. Кант собрание сочинений в 8 томах. – Т.4. – М.: ЧОРО, 1994.
9. Кант И. Бессмертие души как постулат чистого практического разума.// И. Кант собрание сочинений в 8 томах. – Т.4. – М.: ЧОРО, 1994
10. Кант И. Бытие Божье как постулат чистого практического разума.// И. Кант собрание сочинений в 8 томах. – Т.4. – М.: ЧОРО, 1994.
11. Вишев И.В. Цивилизация будущего – социум практически бессмертных людей // Горизонты цивилизации. – Челябинск: ООО «Энциклопедия», 2010.

УДК 141.411

Хвощев В.Е.

### **Понятие силы: от картезианства к кантианству и современности**

Сила – едва ли не центральное понятие в разных науках – мало отличается в естественно-научных трактовках картезианства, кантианства, современного исследователей. Все они ориентированы на проявления некоторой сущностной основы, безуспешно познать которую пытаются философы и теологи. Распространённое в настоящее время в литературе обращение к понятию силы представителей социально-гуманитарных наук (к soft, hard, smart формам силы) во многом лишь укрепляют мифический статус этого понятия. Однако некоторые догадки Р. Декарта и И. Канта в этом направлении, пусть не подхваченные их последователями, заслуживают особого внимания.

**Ключевые слова:** И. Кант, кантианство, Р. Декарт, картезианство, тело, сила, активность

UDC 141.411

Khvoshchev V.E.

**The concept of force:  
from Cartesianism to Kantianism and modernity**

Force is one of the central concepts in multiple sciences. Remarkably, this concept is treated similarly by the natural scientific interpretations of Cartesianism, Kantianism and by contemporary researchers. All of them focus on the manifestation of some basic substance that is also studied unsuccessfully by philosophers and theologians. Presently, works in the field of social sciences and humanities frequently refer to the concept of force (power) and use ambiguous terms such as 'soft', 'hard', 'smart', which only reinforces a mythical status of this concept. However, some insights by Descartes and Kant in this area, often overlooked by their followers, deserve special attention.

**Keywords:** Kant, Kantianism, Descartes, Cartesianism, body, force, activity

CDU 141.411

Jvoschev V. E.

### **Concepto de la fuerza: del cartesianismo y kantismo a la contemporaneidad**

La fuerza es uno de los conceptos centrales en diferentes ciencias que casi no se distingue en los enfoques científicos del cartesianismo, kantismo y los investigadores contemporáneos. Todos ellos están orientados a la manifestación de algún fundamento esencialista que tratan conocer sin éxito los filósofos y teólogos. La apelación al concepto de fuerza, extendido en la literatura de hoy por los representantes de las ciencias sociales y humanitarias (las formas soft, hard, smart de la fuerza) sólo fortalecen el estatus mitológico de dicho concepto. Sin embargo, algunas ideas de R. Descartes y de I. Kant desarrolladas en este cauce, aunque no compartidas por sus seguidores, merecen una atención especial.

**Palabras-clave:** I. Kant, kantismo, R. Descartes, cartesianismo, cuerpo, fuerza, actividad.

**Ч**еловек не часто наделяет вещи точными именами, ещё реже даёт вразумительные определения своим понятиям. Удивительно, но тысячелетия философствования не выявили основного, главного свойства человека, общества, природы, которое бы указывало на их общую сущность и объясняло движение материи и сознания. Нельзя сказать, что есть недостаток такого рода попыток. Все они теряются во второстепенных потоках мысли и могут извлекаться из этих потоков как отдельные догадки, побочные продукты строительства мировоззренческих конструкций без фундамента. Между тем основа для разработки методологии науки и практики была рядом. Требовалось всего лишь соединить грани триады «материя–движение–сознание» в единую смысловую фигуру, обозначив присутствие им общее свойство.

Одним из первых, кто сделал заметный шаг в этом направлении, был Аристотель с учением об энтелехии, явно недооценённым ни его, ни нашими современниками. Впрочем, недооценка приобретённого человечеством знания для индивида вполне естественна: отдельный человек может либо не

обладать этим знанием, либо это знание не подтверждается его ограниченным опытом, а, значит, не включено в систему личного мировоззрения.

Во многом соизмеримым с Аристотелем мыслителем не столь далёкого прошлого является И. Кант, обогативший наши представления о природе, о человеке и, что особенно важно, об их общей сущности.

Было бы несправедливым не отметить большие заслуги предшественников и преемников того и другого в деле осмысления свойств и качеств природы и человека, материи и сознания. Их догадки заложили возможности для расширения устоявшихся понятий и придания им новых смысловых значений. Вряд ли возникли у И. Канта столь глубокие представления, к примеру, об активности природы без его знакомства с идеями Г.В. Лейбница (1646–1716), К. Вольфа (1679–1754), Д. Бернулли (1700–1782), Г.Б. Бюльфингера (1693–1750).

Это их усилиями укрепились в науке такие понятия как «сущностная сила», «действующая сила», «движущая сила», «живая сила», посредством которых безуспешно детерминировалась универсальная кау-



зальность материи, движения, сознания. Понятиям этим присущ был общий недостаток – внешняя расположенность источника силы, обманчиво подсказанная человеческими ощущениями. «Когда не видят дальше того, чему учат нас чувства, то эту силу считают чем-то таким, что всецело сообщено телу извне и чем тело ни в какой мере не обладает, когда оно находится в покое» – отмечал в своё время И. Кант [1, т.1, с. 62]. Но «...мы точно не знаем, что делает тело, когда оно действует в состоянии покоя» [1, т.1, с. 65]. Если допустить, что тело, действует каким-то образом и в состоянии покоя, то из этого прямо следует обладание им некоторой скрытой внутренней силой. Тогда «...силу тела следовало бы вообще скорее назвать *vis activa* (активная сила), чем *vis motrix* (движущая сила)» [1, т.1, с. 63]. А чтобы не запутаться в смысловых оттенках понятия силы, ещё лучше было бы использовать для обозначения свойства тела, способного привести его в самодвижение, особое название – активность. Иначе говоря, здесь и ниже под активностью будет пониматься потенциальная сила тела, определяющая его способность двигаться за счёт внут-

ренней предрасположенности к движению, без учёта внешнего воздействия.

Такое свойство тела может быть осмыслено только в соединении эмпирического знания с логикой мышления. «...мы точно не знаем, что делает тело, когда оно действует в состоянии покоя» [1, т.1, с. 65] и кое-что узнаём, наблюдая его движение. Движение в «состоянии покоя» является в кантовской логике формой существования «чистой» силы и представляет собой суть «вещи в себе». «Тело должно заключать в себе основание для сохранения равномерного, свободного и непрерывного движения в не оказывающем ему сопротивления пространстве» [1, т.1, с. 80].

Таким образом, «чистая» сила является имманентно присущим любому материальному телу свойством. Однако в реальном мире нет места автономным процессам. В нём всё проникнуто взаимодействием и, кажется, нет «чистых» сил, а есть только некоторые их результирующие.

Впрочем, И. Кант рисует несколько иную картину взаимодействия: «...тело приобретает свою силу не от внешней причины, которая привела его в движение, после внешнего побуждения

эта сила возникает из природной силы самого тела» [1, т.1, с. 80]. Другими словами, тело при взаимодействии с другим телом во все не обменивается с ним энергиями, импульсами, другими параметрами движения, не ограничивается приобретением совместной результирующей силы, а мобилизует внутреннюю свою силу, которая реализуется во внешней среде в мере, соответствующей «побуждению» другой стороны, другого тела. В таком представлении тела по отношению друг к другу играют роль своего рода регуляторов высвобождения внутренней силы другого. Как видно, И. Кант усматривает в реакции каждого из взаимодействующих тел процесс качественный, отличающийся от механистического обмена или простой передачи параметров движения. «Естественное тело обладает способностью самостоятельно увеличивать в себе силу, возбуждённую в нём извне причиной его движения, так что в нём могут оказаться степени силы, которые не были вызваны внешней причиной движений, и при том большие, чем эта причина, не поддающиеся, стало быть, измерению той мерой, которой измеряется картезианская сила, и требую-

щие иной оценки» [1, т.1, с. 79].

Кантианская модель взаимодействия не отменяет привычных картезианских представлений. Она лишь оставляет за ними узкую сферу механики, предлагая конструкцию, объясняющую характер процессов, протекающих в более широком диапазоне взаимодействий. Модель силы И. Канта позволяет интерпретировать многие процессы макро- и микроуровней, преодолевать энергетические дисбалансы взаимодействующих тел. Закон сохранения энергии в такой трансляции силы теряет прежний смысл и значение: энергия может неожиданно появляться при взаимодействии тел или также непредсказуемо исчезать.

Этот тезис еще более наглядно демонстрируется в социальных формах движения – в проявлениях сил материальной и духовной природы, а особенно – в их взаимодействии. Возникают вопросы – «...каким образом материя в состоянии породить в душе человека представления...» [1, т.1, с. 65] и «...как это возможно, чтобы сила, вызывающая только движения, могла породить представления и идеи? Ведь это столь различные роды вещей, что нельзя понять, каким образом один из них

мог бы стать источником другого)? Не говоря уже «...о том, в состоянии ли также и душа приводить в движение материю» [1, т.1, с. 65] и «...в состоянии ли душа вызывать движения...может ли присутствующая ей сила быть предназначена к действию вовне, т.е. способна ли она во вне себя воздействовать на другие существа и вызывать изменения?» [1, т.1, с. 66]. В этом случае появляется «...трудность, когда речь идёт о действии души на тело, и каким образом эта трудность может быть вообще устранена благодаря названию *vis active*» [1, т.1, с. 65]. Однако вопреки всем этим трудностям у И. Канта есть ответы на поставленные им вопросы: «...материя может вызывать в душе представления» [1, т.1, с. 67], а «...душа должна быть в состоянии действовать вовне...» [1, т.1, с. 66].

Любое свойство тела остаётся за пределами понимания пока не получит количественной интерпретации. Подобная возможность появляется, когда сущность тела обретает его конкретную форму. В этом процессе виртуальная «чистая» сила становится силой реальной, представляющей собой некоторую результирующую силу, поскольку переход от сущности к явлению означает

переход от автономного бытия тела в мир взаимодействия его с другими объектами.

Такая особенность явления «чистой» силы вносит дополнительную ясность в современные концепции «мягкой», «жёсткой», «умной» силы. Все они характеризуют взаимодействие объектов, все они относительны, субъективны, эмоциональны, метафористичны. «Чистая» сила не может быть ни «мягкой», ни «жёсткой», ни «умной». Она есть главное свойство, определяющее сущность тела, объекта, вещи. Но и являясь миру в конкретных формах, «чистая» сила должна отображаться в строгих научных категориях без сопровождения прилагательными, заимствованными из бытовых ассоциаций.

Для этих целей лучшим образом подходит понятие «*vis active*», предложенное самим И. Кантом, правда, не без некоторых сомнений [1, т.1, с. 65]. К сожалению, его последователи не обратили должного внимания на отмеченное И. Кантом различие между «*vis active*» (активная сила) и «*vis motrix*» (движущая сила). По этой причине, к примеру, у Г. Когена «естественные законы объективируются в силы, а в силах объективируются предметы природы». Иначе

говоря, сила в такой интерпретации становится посредником между «естественными законами» и «предметами природы». Она изначально механистична и привязана к массе тела. «Механический закон – утверждает Г. Коген, – в любом случае, можно объективировать в силе и массе» [2, ]. Но как быть с другими законами – «естественными», но не «механическими»? Или они не могут реализоваться в силе?

В этих вопросах «механицист» Декарт намного диалектичнее кантианцев и близок к самому И. Канту. Для него сила – не когеновский посредник, не продукт реализации «естественного закона» или объективации сущности материального объекта, а сам закон, сама сущность в виде способности тела к самодвижению [3, с. 184]. Эта глубокая мысль, тем не менее, получила характерное в целом для Декарта механистическое развитие – «сила, или способность самодвижения, встречающаяся в теле, может перейти полностью или частично в другое тело и, таким образом, не быть уже в первом, но не может совершенно исчезнуть из мира» [3, с. 184–185]. Кажется бы, «сохранение» сил в природе

не должно вызывать сомнений, но механика этого действия не выдерживает критики. Соглашаясь с таким посылом, трудно представить тело, полностью лишённое способности к самодвижению, если не вкладывать в понятие самодвижения особого смысла. Несомненно, что самодвижение – атрибут материи и неотъемлемое свойство любого материального объекта. И попытки избавить тело от самодвижения, представив его косной массой, ведут из науки прямо в религию. Такой переход не смущает Декарта, настаивающего на этой позиции. «Впрочем, – пишет он – вы можете, если захотите, представить себе, подобно большинству ученых, что существует некий перводвигатель, с неизвестной скоростью вращающийся вокруг мира и являющийся первоначалом и источником всех других встречающихся в мире движений» [3, с. 185] – как будто такое представление движения и сил существенно отличается от декартовского.

Мало отличаются от него и многие современные понятия силы. Так, П. Дэвис полагает наличие в мире «суперсилы», которая определяет движение всех материальных объектов [4, с. 159]. Эта «первосила» и обеспе-

чивает движение пассивных тел. Но даже современная аргументация в пользу «суперсилы» не может скрыть очевидную механистичность её концепции.

Сила – одно из важнейших понятий наук – естественных, социальных, гуманитарных. Наряду с силой в науке и практике можно встретить с десяток подобных понятий (масса, скорость, мощность, энергия, импульс...), отражающих те или иные стороны бытия. Все они имеют точное определение в естественно-научной области знаний и неопределённое, многозначное, субъективное, мифическое в социально-гуманитарной области. В последней количе-

ственные представления о вещественной стороне бытия абстрагируются в терминах материя, движение, активность. Между конкретным естествознанием и абстрактным мировоззрением продолжает сохраняться разрыв, тормозящий развитие фундаментальной науки и обедняющий технологический прогресс производства. И Декарт, и Кант внесли свою лепту в преодоление разрыва общего и частного, по крайней мере, в обращении к категории силы. Однако укрепление связи фундаментального и прикладного знания, абстрактного и конкретного мышления, понимания сущности и её проявлений продолжает оста-

### **Библиографический список**

1. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 1. – М.: ЧОРО, 1994. – 544 с.
2. Коген Г. Теория опыта Канта. – М.: – Изд-во: Академический проект. – 2012. – 618 с.
3. Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. 1 / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
4. Дэвис П. Суперсила: пер. с англ. / под ред. и с предисл. Е.М. Лейкина. – М.: Мир, 1989.
5. Хвощев В.Е. Теория активности: от истоков к началам: монография / В.Е. Хвощев – Челябинск: Изд-во ЮУрГУ; Изд-во ЮВИГ, 2008. – 168 с.

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

### **ТРЕБОВАНИЯ К ПУБЛИКАЦИЯМ**

#### **Требования к сопроводительным документам:**

\* экспертное заключение для открытой печати

\* рекомендация к публикации

#### **\*Требования к срокам подачи статей:**

\* 20.02 № 1

\* 20.05 № 2

\* 20.08 № 3

\* 20.11 № 4

#### **Требования к содержанию статей:**

\* социально-политическая и гуманитарная направленность

\* комплексный и межпредметный характер

#### **Требования к форме статей:**

Редактор Ms Word, формат А4, шрифт Times New Roman, интервал 1 пт, красная строка 1 см, поля 2х2х2х2 см,

#### **Требования к структуре статей:**

УДК, название, список авторов, аннотация (150–200 слов), ключевые слова, текст статьи (примерно 10 страниц), библиографический список (5–15 названий)

#### **Требования к языку статей:**

\* статья может быть представлена на любом языке

\* название, список авторов, аннотация (150–200 слов), ключевые слова повторяются на русском, английском языках и языке оригинала статьи

**При оформлении статей рекомендуется пользоваться требованиями БД SCOPUS**

### **REQUIREMENTS CONCERNING THE PUBLICATION**

#### **Requirements concerning the enclosed information:**

\*experts' decision on public print

\*recommendation for publication

#### **\*Requirements concerning the deadline for submitting the articles:**

\* 20.02 № 1

\* 20.05 № 2

\* 20.08 № 3

\* 20.11 № 4

#### **Requirements concerning the content of the articles:**

\*social and political focus

\*complex and interdisciplinary character

#### **Requirements concerning the articles' form:**

Microsoft Word, A4, font of Times New Roman, interval of 1 pt., paragraph break of 1 cm, margins of 2x2x2x2 cm

#### **Requirements concerning the articles' structure:**

Universal Decimal Classification, title, authors, annotation (of 150 to 200 words), key words, the article's text (comprising of approximately 10 pages), bibliography (of 5 to 15 items)

#### **Requirements concerning the articles' language:**

\*The article can be presented in any language

\*The title, the authors, the annotation (of 150 to 200 words), key words are repeated in Russian, English as well as in the language of an original article

**While writing the articles the recommendations of bibliographic database SCOPUS are advised to follow**

## PV-PRO. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

### LES EXIGENCES RELATIVES A LA PUBLICATION

#### **Les exigences envers l'information d'accompagnement**

- \* avis d'expert pour la presse
- \* recommandation à la publication

#### **\*Les exigences concernant les délais de la présentation des articles**

- \* 20.02 № 1
- \* 20.05 № 2
- \* 20.08 № 3
- \* 20.11 № 4

#### **Les exigences au contenu des articles**

- \* les sujets socio- politiques et humanitaires
- \* le caractère global (complexe) et interdisciplinaire

#### **Les exigences concernant la forme des articles**

Ms Word, format A4, police de caractères Times New Roman, intervalle 1, alinéa 1 cm, marges 2x2x2x2 cm

#### **Les exigences concernant la structure des articles**

CDU (classification décimale universelle), le titre, la liste des auteurs, l'annotation (150-200 mots), les mots-clés, le texte de l'article (appr. 10 pages), le répertoire bibliographique (5- plus titres)

#### **Les exigences concernant la langue des articles**

- \* l'article peut être présenté dans n'importe quelle langue
- \* le titre, la liste des auteurs, l'annotation (150-200 mots), les mots-clés doivent être faits en russe, en anglais et dans la langue originale de l'article

**Il est recommandé de lire les exigences de la base de données SCOPUS en faisant la présentation des articles**

### REQUISITOS PARA PUBLICACIÓN

#### **Requisitos para información de aceptación:**

- \* dictámenes para edición abierta
- \* recomendación para publicación

#### **\* Calendario para fechas de entrega de artículos:**

- \* 20.02 № 1
- \* 20.05 № 2
- \* 20.08 № 3
- \* 20.11 № 4

#### **Requisitos para el contenido de artículos:**

- \* orientación socio-política y humanitaria
- \* carácter complejo y interdisciplinario

#### **Requisitos para la forma del artículo:**

redactor Ms Word, formato: A4, letras: Times New Roman, intervalo 1 (пт), sangría 1 sm., márgenes: 2x2x2x2 sm.

#### **Requisitos para estructura del artículo:**

título, la lista de autores, anotación (150-200 palabras), palabras-clave. Texto del artículo (aproximadamente 10 páginas), lista bibliográfica (5-15 títulos)

#### **Requisitos para idioma de artículos:**

- \* El artículo puede ser presentado en cualquier idioma
- \* título, lista de autores, anotación (150-200 palabras), palabras-clave se repiten en idioma ruso, inglés y también en idioma original del artículo

**Para el formato de los artículos se recomienda aprovechar los requisitos de БД SCOPUS**