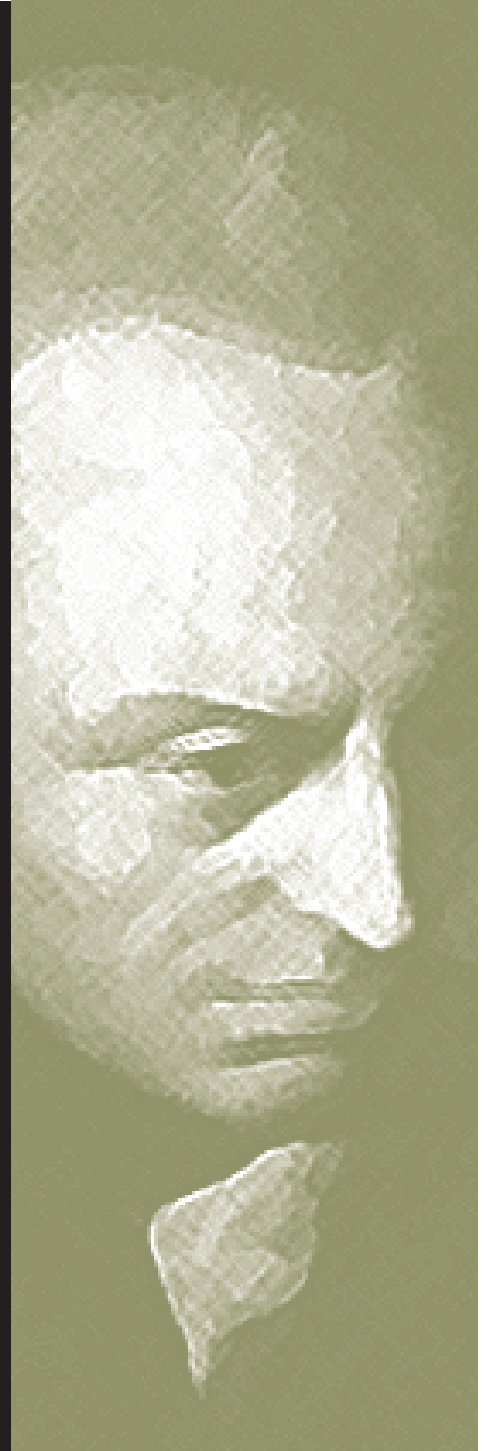


CTK

Con-Textos **K**antianos
International Journal of Philosophy



n° 16 ■ Diciembre 2022 ■ ISSN 2386-7655



Equipo editorial / Editorial Team

Editor principal / Main Editor

Roberto R. Aramayo, Instituto de Filosofía, CSIC, España

Co-editora principal y Secretaria de redacción / Co-Main Editor and Executive Secretary

Nuria Sánchez Madrid, UCM, España

Editores Asociados / Associated Editors

Maria Julia Bertomeu, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Argentina

Catalina González, Universidad de Los Andes, Colombia

Eduardo Molina, Univ. Alberto Hurtado, Chile

Efraín Lazos, IIF-UNAM, México

Fernando Longás, UVA, España

Editores de reseñas / Book Review Editors

Pablo Muchnik, Emerson College, Estados Unidos

Antonino Falduto, Univ. de Halle, Alemania

Cinara Nahra, UFRN, Brasil

Consejo Editorial / Editorial Board

Juan Arana, Universidad de Sevilla, España

Rodolfo Arango, Universidad de los Andes, Colombia

Sorin Baiasu, Universidad de Keele, Reino Unido

Aylton Barbieri Durão, UFSC, Brasil

Ileana Beade, Universidad Nacional del Rosario, Argentina

Vadim Chaly, Univ. Federal Báltica I. Kant, Federación de Rusia

Angelo Cicatello, Universidad de Palermo, Italia

Alix Cohen, Universidad de Edimburgo, Reino Unido

Silvia Del Luján Di Sanza, Universidad de San Martín, Argentina

Francesca Fantasia, Univ. de Palermo/Univ. de Halle, Italia

Luca Fonnesu, Universidad de Pavía, Italia

Roe Fremstedal, NTNU Trondheim, Noruega

Jesús González Fisac, Universidad de Cádiz, España

Caroline Guibet-Lafaye, CNRS, Francia

Ricardo Gutiérrez Aguilar, IFS-CSIC, España

Ana-Carolina Gutiérrez-Xivillé, España

Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Mai Lequan, Universidad de Lyon III, Francia
Reidar Maliks, Universitetet i Oslo, Noruega
Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Pablo Muchnik, Emerson College, Estados Unidos
Faustino Oncina, Universidad de Valencia, España
Pablo Oyarzún, Universidad de Chile, Chile
Ricardo Parellada, UCM, España
Alice Pinheiro Walla, Universidad de Bayreuth, Alemania
Hernán Pringe, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Federico Rampinini, Università degli Studi di Roma Tre, Italia
Faviola Rivera, IIF-UNAM, México
Concha Roldán, IFS-CSIC, España
Paola Romero, LSE, UK
Rogelio Rovira, UCM, España
Manuel Sánchez Rodríguez, Universidad de Granada, España
Konstantinos Sargentis, University of Crete, Grecia
Thomas Sturm, Universidad Autónoma de Barcelona, España
Pedro Jesús Teruel, Universidad de Valencia, España
Marcos Thisted, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Gabriele Tomasi, Università degli Studi di Padova, Italia
Salvi Turró, Universidad de Barcelona, España
Milla Vaha, Univ. of Turku, Finlandia
Astrid Wagner, TU-Berlín, Alemania
Sandra Zakutna, Univ. de Presov, Eslovaquia

Consejo Asesor / Advisory Board

Lubomir Bélas, Univ. de Presov, Eslovaquia
Juan Adolfo Bonaccini, Universidad Federal de Pernambuco, Brasil †
Reinhard Brandt, Universidad de Marburgo, Alemania
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires, Argentina
María José Callejo, UCM, España
Monique Castillo, Universidad de París XII-Créteil, Francia †
Jesús Conill, Universidad de Valencia, España
Adela Cortina, Universidad de Valencia, España
Robinson dos Santos, Universidad Federal de Pelotas, Brasil
Bernd Dörflinger, Universidad de Trier, Alemania
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia
Mariannina Failla, Univ. de Roma Tre, Italia
Jean Ferrari, Universidad de Bourgogne, Francia
Miguel Giusti, PUPC, Perú
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Colombia
Luis Eduardo Hoyos, Universidad Nacional, Colombia
Alba Jiménez, UCM España
Heiner Klemme, Universidad de Mainz, Alemania
Andrey Krouglov, Univ. Federal Báltica I. Kant, Federación de Rusia

Claudio La Rocca, Universidad de Genova, Italia
Salvador Mas, UNED, España
Javier Muguerza, UNED, España †
Lisímaco Parra, Universidad Nacional, Colombia
Antonio Pérez Quintana, Universidad de La Laguna, España
Carlos Pereda, UNAM, México
Alessandro Pinzani, UFSC, Brasil
Pedro Ribas, UAM, España
Jacinto Rivera de Rosales, UNED, España †
Begoña Román, Universidad de Barcelona, España
Margit Ruffing, Universidad de Mainz, Alemania
Sergio Sevilla, Universidad de Valencia, España
Pedro Stepanenko, IIF, UNAM, México
Ricardo Terra, USP, Brasil
José Luis Villacañas, UCM, España



SUMARIO / TABLE OF CONTENTS

[ES / EN] «Equipo editor» / «Editorial Team»
pp. i-iii

[ES / EN] «Sumario» / «Table of contents»
pp. 1-3

[ES] «Editorial de *CTK 16*», *Roberto R. Aramayo/Nuria Sánchez Madrid* (Instituto de Filosofía / CSIC, España/Univ. Complutense de Madrid, España)
pp. 4-5

[EN] «*CTK 16* Editorial Note», *Roberto R. Aramayo/Nuria Sánchez Madrid* (Institute of Philosophy / CSIC, Spain/Univ. Complutense of Madrid, Spain)
pp. 6-7

INTERVIEW / ENTREVISTA

[DE] «Kant ist kein Rassist. Volker Gerhardt im Gespräch mit Osman Choque», *Osman Choque-Aliaga* (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Deutschland)
pp. 8-13

TRANSLATION / TRADUCCIÓN

[ES] «Orden privado y justicia pública: Kant y Rawls», *Arthur Ripstein* (Univ. Toronto, Canada)
pp. 14-55

MISCELLANEOUS ARTICLES / ARTÍCULOS MISCELÁNEOS

[ES] «Dios como fundamento material de la posibilidad en la filosofía precrítica de Kant», *Gustavo Ariel Cruz* (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)
pp. 56-78

[ES] «La distinción crítica en la Estética Trascendental. Una interpretación a propósito de la supuesta existencia extra-mental de las cosas en sí», *Nicolás Silva Sepúlveda* (Universidad Alberto Hurtado, Chile / LMU München, Alemania)
pp. 79-99

[ES] «“Los planetas parecen retroceder”. Reflexión, *apparentia* y error en Kant», *Claudia Laos* (GIFS/PUCP, Perú)
pp. 100-127

[EN] «Rosmini on Kant’s Foundation of Ethics», *Ramón Caro Plaza* (Universidad Francisco de Vitoria, Spain)
pp. 128-151

[EN] «Kant’s Account of Independence as Self-Dependence: The Noumenal Personality in a Phenomenal World», *Antonino Falduto* (Università degli Studi di Ferrara, Italy)
pp. 152-167

[EN] «Obligation, Ability and the Deduction of Freedom», *Konstantinos Sargentis* (University of Crete, Greece)
pp. 168-193

[EN] «Towards a Holistic View of Self-Deception in Kant’s Moral Psychology», *Maria Eugênia Zanchet* (University of Bayreuth, Germany)
pp. 194-219

[PT] «Hölderlin, leitor de Kant», *Silvia Bento* (Universidade do Porto, Portugal)
pp. 220-241

[DE] «Kants Systems- und Freiheitsbegriffe als Ursprung Schellings mittlerer Metaphysik der Freiheit», *Juan José Rodríguez* (Univerzita Karlova, Czech Republic & Bergische Universität Wuppertal, Germany)
pp. 242-256

RESEÑAS / BOOK REVIEWS

[EN] «Kant’s world according to Jauernig», *Lara Scaglia* (University of Warsaw, Poland). Review of: Jauernig, Anja, *The World According to Kant: Appearances and Things in Themselves in Critical Idealism*, Oxford, Oxford University of Texas at Austin, USA University Press, 2021.
pp. 257-261

[EN] «Interrupting Kant’s Dogmatic Slumber», *Katherine Dunlop* (University of Texas at Austin, USA). Review of: Anderson, Abraham, *Kant, Hume, and the Interruption of Dogmatic Slumber*, New York, Oxford University Press, 2020.
pp. 262-265

[DE] «Werte, Güter und Zwecke in Kants Moralphilosophie», *Felix Maiwald* (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Deutschland). Buchbesprechung von: Horn, Christoph/dos Santos, Robinson (Hg.), *Kant's Theory of Value* (Kantstudien-Ergänzungshefte 219), Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2022.

pp. 266-268

[EN] «Kant's Critique of Pure Reason as a Reform of Metaphysics», *Miguel Herszenbaum* (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Review of: de Boer, Karin, *Kant's Reform of Metaphysics. The Critique of Pure Reason Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

pp. 269-271

[EN] «Kant's Anthropology», *Holly L. Wilson* (Louisiana State University in Alexandria, USA). Review of: Louden, Robert, *Kant's Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

pp. 272-274

[ES] «Una exploración de los procesos de subsunción y aplicación a la luz de la determinación trascendental del tiempo», *Javier Lapuerta Gayo* (Universidad Complutense de Madrid, España). Reseña de: Jiménez Rodríguez, Alba M., *Deducción y aplicación de las categorías en la filosofía de Kant*, Granada, Comares, 2021.

pp. 275-279

[ES] «La normatividad regulativa del orden cosmopolita kantiano», *Nuria Sánchez Madrid* (Universidad Complutense de Madrid, España). Reseña de: Corradetti, Claudio, *Kant, Global Politics and Cosmopolitan Law. The World Republic as a Regulative Idea of Reason*, New York/Oxon, Routledge, 2020.

pp. 280-284

Listado de evaluadores / Reviewers' List

p. 285

Normas editoriales para autores / Editorial Guidelines for Authors

pp. 286-289

Editorial CTK 16

Con este número 16 la revista *Con-textos Kantianos: International Journal of Philosophy* culmina una exitosa etapa como publicación independiente para ligar su trayectoria a partir del año 2023, casi diez años después de su creación y uno antes del tricentenario kantiano, a *Ediciones Complutense*, una prestigiosa plataforma de revistas periódicas OJS desde la que seguirá contribuyendo a generar redes de discusión entre intérpretes del pensamiento de Kant. Fundada hace ocho años por sus dos editores principales en colaboración con algunos colegas latinoamericanos, *CTK* se asocia desde 2018 a la Red Iberoamericana RIKEPS, centrada en el estudio del pensamiento kantiano ético, jurídico y social. De igual modo lo hace desde 2017 al GI GINEDIS de la UCM tal como desde un principio estaba ligada al GI TcP (*Theoria cum praxi: Ética y Sociedad*) del IFS-CSIC, coordinados respectivamente por Nuria Sánchez Madrid y Roberto R. Aramayo. Gracias a su plurilingüismo, puesto que se publican trabajos en seis idiomas, *CTK* ha logrado dar a conocer la investigación sobre Kant en español, que resulta perfectamente homologable con la realizada en otras lenguas admitidas por otras revistas donde solo criterios comerciales explican que no se acepte el castellano. De manera desinteresada, Armando Menéndez diseñó nuestro logo con un Kant multicolor y Nuria Roca ha elaborado las cubiertas de todos los números, además de la primera maqueta. Este proyecto no hubiera sido viable sin ese tipo de colaboraciones filantrópicas y la dedicación de sus artífices originarios. El guion que precede a *Textos* en el título quiere subrayar un espíritu editorial. Hay que contar con los escritos kantianos y por eso la sección *Traducciones* recoge versiones de sus textos a cualquiera de los idiomas aceptados, en el bien entendido de que el quehacer filológico de poco sirve si no se dialoga con esos textos para iluminar los problemas del presente. La filología bien cultivada es un requisito imprescindible pero no suficiente para rendir al pensamiento kantiano el homenaje que merece y utilizarlo para pensar por cuenta propia con su inspiración.

Otra sección ha recogido *Entrevistas y Conversaciones* con Mario Caimi (Claudia Jauregui), Lisimaco Parra (Ángela Uribe), José Luis Villacañas (Josefa Ros Velasco), Juan Arana (Ricardo Parellada) o Roberto R. Aramayo (Ileana Beade). En *Textos Kantianos* han tenido cabida traducciones de opúsculos kantianos o secciones de sus obras. También se han rescatado en *Documentos* trabajos de referencia poco accesible y traducidos a otra lengua que la original. Decenas de artículos agrupados a veces en *Dossiers* temáticos y *Discusiones* han integrado cada número, donde también era copiosa la sección de *Reseñas* bibliográficas. Los usuarios y colaboradores de *CTK* son el auténtico protagonista colectivo del empeño que se abre a una nueva etapa con un solvente respaldo institucional, una vez conseguido el reconocimiento académico. Como anejo de estas tareas también hemos impulsado en estos años la Biblioteca Digital *CTK E-Books* en colaboración con Editorial Alamanda.

Este número 16 contiene una entrevista que Osman Choque-Aliaga (Univ. de Friburgo, Alemania) le hace al profesor Volker Gerhardt (Universidad Humboldt, Alemania) en torno al polémico racismo de Kant. También incluye una traducción al castellano del artículo de Arthur Ripstein (Univ. de Toronto, Canadá), «Orden privado y justicia pública: Kant y Rawls», realizada por Jorge Omar Rodríguez (UNAM, México). A continuación, encontramos una sección miscelánea integrada por nueve artículos en castellano, inglés, alemán y portugués, cuyos autores despliegan un amplio abanico intergeneracional, centrándose en distintos aspectos del pensamiento kantiano, como son su apuesta metafísica, aspectos problemáticos de la racionalidad práctica y su recepción por parte de pensadores posteriores, como Hölderlin y Schelling. Completan el número siete reseñas de publicaciones recientes de temática kantiana en distintas lenguas, con las que *CTK* pretende mantener informados a sus lectores sobre la buena salud con que cuentan las investigaciones consagradas al pensamiento kantiano.

El equipo editor espera retomar en 2023 los *Encuentros Internacionales CTK*, como los ya celebrados en Bogotá, Madrid (CSIC-UCM) o Santiago de Chile, que serán anunciados a través de nuestra página web.

Roberto R. Aramayo (IFS-CSIC)
y Nuria Sánchez Madrid (UCM)
Editores principales
Diciembre 2022



CTK 16 Editorial Note

Con-textos Kantianos: International Journal of Philosophy completes with its issue 16 a successful period as independent periodical for joining from 2023, eight years later its foundation and one year before Kant's Tercentenary, *Ediciones Complutense*, a prestigious platform of OJS periodicals. From this new headquarters this journal will keep contributing to weave fruitful discussion networks among Kant scholars. *Con-textos Kantianos* was grounded in 2014 by two co-Editors-In-Chief in cooperation with a Latin American editorial team and from 2018 it is linked to the Latin American Network RIKEPS, focusing on Kant's ethical, legal and political thought. The journal is also currently embedded from 2017 in the Research Group GINEDIS (UCM), as it belonged in its very beginning to the Research Group TcP (*Theoria cum Praxi: Ethics and Society*) of the IFS-CSIC, respectively coordinated by Nuria Sánchez Madrid and Roberto R. Aramayo. Due to the multilingual commitment of this journal, which accepts texts written in six languages, Spanish Kant-research has attained a homologous position to the Kant-research accepted in other journals not admitting Spanish articles for commercial rationale. Armando Menéndez designed for free our multicolored *logo*, as Nuria Roca worked out the covers of all our issues and also the first layout issue of the journal. This project would have not been feasible without these philanthropic contributions and the devotion of its founders. The hyphen preceding the word *Textos* in our title intends to highlight a specific editorial spirit. It highlights that Kant's interpretation has to count on the knowledge of Kant's writings. Thus, the journal harbors one section focusing on Kant's *Translations* into any of our admitted languages, as this philological task is mandatory to put Kant's philosophy in dialogue with current anxieties. A good cultivated philology is a necessary—but not sufficient—requirement to honor Kant's thought as it deserves and to get inspiration from it for thinking on one's own.

Other CTK sections throughout these years have been *Interviews and Conversations*, some of them held with outstanding Kant scholars as Mario Caimi (by Claudia Jauregui), Lisimaco Parra (by Ángela Uribe), José Luis Villacañas (by Josefa Ros Velasco), Juan Arana (by Ricardo Parellada) or Roberto R. Aramayo (by Ileana Beade). The section *Textos Kantianos* has hosted translations of Kant's short writings. The section *Documentos* has retrieved translations of Kant's interpretation works currently difficult to be accessed. Many issues have scheduled *Dossiers* and *Discussions* of articles put together under a thematic thread. Large sets of *Book Reviews* have also appeared in these years in this journal. CTK readers and authors are the main asset of this journal at this new stage, where institutional support intertwines with the already achieved academic acknowledgement. CTK editorial team also launched through these years the *CTK E-Books Digital Library*, in cooperation with Alamanda publishing house.

CTK issue 16 contains an interview that Osman Choque-Aliaga (Univ. of Fribourg, Germany) made to Prof. Volker Gerhardt (Humboldt University, Germany) on the disputed subject of Kant's racism. This issue also includes a Spanish translation of an article by Arthur Ripstein (Univ. de Toronto, Canada), «Orden privado y justicia pública: Kant y Rawls», by Jorge Omar Rodríguez (UNAM, Mexico). The miscellaneous section of articles put together nine articles in Spanish, English, German and Portuguese, whose authors display an intergenerational spectrum, focusing on manifold features of Kant's philosophy, as his account of Metaphysics, entangled issues of practical rationality and Kant's reception by later philosophers, as Hölderlin and Schelling. Seven book reviews of recent Kant-related publications in different languages complete the contents. This section aims to inform CTK readers about the rich production that Kant research currently shows in a global scale.

The editorial team intends to continue through 2023 the *CTK International Meetings*, in the wake of the ones already held in Bogotá, Madrid (CSIC/UCM) or Santiago de Chile, which will be announced on our webpage.

Roberto R. Aramayo (IFS-CSIC)
& Nuria Sánchez Madrid (UCM)
Co-Editors-In-Chief
December 2022



Kant ist kein Rassist
Volker Gerhardt im Gespräch mit Osman Choque

Kant Is Not a Racist
Volker Gerhardt in Conversation with Osman Choque

OSMAN CHOQUE-ALIAGA*

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Deutschland

Zusammenfassung

2024 jährt sich der Geburtstag Immanuel Kants, dem neben Hegel, Marx und Wittgenstein wohl bekanntesten deutschen Philosophen, zum 300. Mal. In jüngster Zeit gab es eine Reihe von Veröffentlichungen, in denen behauptet wurde, Kant sei ein „Rassist“ gewesen. Was ist von diesen Vorwürfen zu halten? Diese Frage haben wir Volker Gerhardt, dem Initiator und Mitherausgeber der neuen Akademie-Ausgabe der Werke Kants gestellt. Er lehrt als Seniorprofessor an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Schlüsselwörter

Kant, Rassismus, Menschheit, Rasse

Abstract

The year 2024 marks the tercentennial anniversary of Immanuel Kant's birth, probably the best-known German philosopher alongside Hegel, Marx and Wittgenstein. Recently, there has been a number of publications claiming that Kant was "racist". What is to be made of these accusations? We put this question to Volker Gerhardt, the initiator and co-editor of the new *Akademie-Ausgabe* of Kant's works. Gerhardt works as senior professor at the Humboldt University of Berlin (HU Berlin).

* Doktorand an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und Stipendiat des DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst). E-Mail: osman.choque@philosophie.uni-freiburg.de

Keywords

Kant, racism, humanity, race

Osman Choque: Vielen Dank, Herr Gerhardt, dass Sie sich bereit erklärt haben, etwas zu der in Deutschland kontrovers diskutierten Frage nach Kants „Rassismus“ zu sagen.

Volker Gerhardt: Die Frage hätte sich mit etwas mehr Kant-Kenntnissen und im Bewusstsein des historischen Abstands zwischen Kant und unserer Gegenwart leicht beantworten lassen. Doch die zurecht bestehende Empörung über den Polizeimord an George Floyd im Mai 2021 in Minneapolis ließ die Gemüter nicht zur Ruhe kommen. Hinzu kommt, dass es in Nachkriegs-Deutschland seit den Verbrechen an den Juden eine gesteigerte Sensibilität für das Rassismus-Problem gibt. Und so ist man alarmiert, sobald der Verdacht auftaucht, dass es auch andere und vielleicht schon viel früher auftretende Formen der Missachtung, Verunglimpfung und Verfolgung Andersdenkender gegeben hat.

Obleich es in Deutschland keinen Sklavenhandel und keine nennenswerten Populationen schwarzer Menschen gab, hat es gewiss auch hier rassistische Vorurteile gegenüber Schwarzen gegeben. Politisch wirksam wird diese Variante des deutschen Rassismus aber erst in Verbindung mit dem Kolonialismus, an dem sich die preußische Regierung seit 1871 massiv beteiligt hat. Ob davon hundert Jahre zuvor in der weltoffenen Handelsstadt Königsberg etwas zu spüren war, wissen wir nicht. Auch von möglichen Aversionen gegenüber den schwarzen Seeleuten, die dort auf englischen, holländischen und französischen Handelsschiffen Dienst taten, ist mir nichts bekannt. Und doch hat der Verdacht die Gemüter erregt.

O. Ch.: Was können Sie sagen?

V. G.: Kant ist 1724 in Königsberg geboren und dort 1804 gestorben. Von kurzen Aufenthalten in der näheren Umgebung abgesehen, hat er die Stadt niemals verlassen. Wir wissen, dass es starke konfessionelle Gegensätze gab, die Kant zuwider waren. Wir wissen auch von Vorurteilen gegenüber den damals so genannten „Zigeunern“ und auch gegenüber Juden. In beiden Fällen ist gut dokumentiert, dass Kant die Vorurteile nicht teilte, obgleich er den strikten Gesetzesglauben der Juden in seiner Religionschrift kritisierte. Diese Kritik wird ihm gelegentlich als Antisemitismus zur Last gelegt; nur die Fakten sprechen dagegen und die zahlreichen jüdischen Kant-Interpreten, teilen diese Ansicht nicht.

O. Ch.: Wenn das so ist, wie Sie es schildern: In welcher Form hatte Kant dann überhaupt mit den Rassismus-Problem, zu tun?

V.G.: Bei Kant kommen die schwarzhäutigen Menschen nur als Thema in wissenschaftlichen Abhandlungen vor, für die sich der junge Professor interessiert, als er ab 1770 beginnt, sich mit der Anthropologie zu befassen. Diese Studien haben tiefe Spuren

in seinem Werk hinterlassen. Das belegt seine mehrfach wiederholte Feststellung, alle Fragen der Philosophie liefen letztlich auf die eine Frage hinaus: „Was ist der Mensch?“

1772 war Kant (vielleicht sogar weltweit) der erste, der Vorlesung über Anthropologie in pragmatischer Hinsicht hielt. Nahezu dreißig Jahre lang hat er regelmäßig diese ständig erweiterten Vorlesungen gehalten. Die Notizen und Mitschriften seiner Hörer können wir heute in den Werken Kants nachlesen.

O. Ch.: Und hier hat er sich „rassistisch“ geäußert?

V. G.: Ja, so kann es erscheinen, wenn man heutige Maßstäbe anlegt. Doch man muss gleich hinzufügen, was viele heutige Leser übersehen: Kant ist nicht unser Zeitgenosse! Er hat zehn Generationen vor uns gelebt. Zu seiner Zeit galt es nicht als verletzend, einen Menschen mit schwarzer Hautfarbe als „Neger“ zu bezeichnen. Denn „Neger“ war ja nur die deutsche Übersetzung des lateinischen Ausdrucks von „niger“, was nichts anderes als „schwarz“ bedeutet. Heute gilt das als Schimpfwort, weil es durch den Missbrauch im Gang der letzten zweihundert Jahre dazu geworden ist. Zu Kants Zeiten war das aber nicht mehr als ein wertfreier Ausdruck, so wie man von „weißen“ Menschen sprach, ohne damit eine Abwertung zu verbinden.

Es kann überdies als sicher gelten, dass es Kant nicht um eine Abwertung geht, wenn er in einer wissenschaftlichen Abhandlung von „Negern“ spricht. Das zeigt sich schon darin, dass er viel Positives über die Naturverbundenheit der schwarzen Menschen sagt und ihr freundliches Gemüt oder ihre Verlässlichkeit und Ausdauer bei der Arbeit hervorhebt. Allerdings sagt er auch manches über ihre vielen heutigen Lesern bloß als „dumm“ erscheinende Gutgläubigkeit oder über ihre von Europäern für naiv und primitiv gehaltene Naturreligion. Kant aber erklärt sie als Ausdruck einer Naturnähe, die wir als Europäer verloren haben. In alledem siedelt er sie offenkundig auf einer niederen Kulturstufe an. Das empfinden wir heute als abschätzig. Das empört uns heute ebenso wie die Tatsache, dass er Äußerungen aus Berichten anderer Autoren zitiert, die abwertende Ansichten über die Schwarzen enthalten.

O. Ch.: Aber sind solche Äußerungen nicht ein Beweis für Kants Rassismus (vgl. Lerusi, 2021: 33 ff.; siehe dazu Polo, 2022: 369)? Urteilt er nicht aus der sich überlegen fühlenden Position eines weißhäutigen Europäers?

V.G.: So kann es erscheinen, wenn wir nicht beachten, worum es Kant in seinen Vorlesungen geht: Er sucht die auf einander folgenden Kulturstufen zu erfassen, über die sich die Menschheit im Lauf der Jahrtausende, von höchst unterschiedlichen Ausgangsposition aus, entwickelt hat und, wie er hofft, auch weiter entwickeln wird. Da stellt er in Rechnung, dass die Menschen, die unter dem heißen Klima der Tropen oder wie die (zur Zeit Kants noch „Eskimos“ genannten) Inuits oder Inupiaten im arktischen Winter leben.

Wenn wir den historischen Abstand und die Schwierigkeit exakter Verständigung nicht beachten, kann man den Eindruck haben, Kant urteile aus angemessener Überheblichkeit des Mitteleuropäers. Das klingt dann wie ein eurozentrischer „Rassismus“, der nur die weißen Bildungsbürger bevorzugt. Wir müssen aber bedenken, dass Kant seine Überlegungen zur schrittweisen Entwicklung der menschlichen Kultur letztlich ausdrücklich auf alle Menschen bezieht. Sein Programm der Aufklärung schließt alle Menschen ein und lässt sich nicht als „Rassismus“ deuten. Solange wir das nicht unterstellen, verstehen wir nichts von dem, worum es Kant als Philosophen geht.

O. Ch.: Von „Aufklärung“ und „Mündigkeit“ eines jeden Menschen spricht Kant erst nach Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft 1781. Hat er denn schon vorher so gedacht?

V. G.: In der Tat, das hat er. In einer Vorlesungsankündigung von 1765 hat er seinen Studenten erklärt, was das Besondere an der Philosophie ist. Es gehe dabei nicht darum, viel zu wissen – so wichtig das Wissen auch ist. Entscheidend sei es, „selbst denken“ zu können. Und dieses „Selbstdenken“ des Philosophen erklärt er zwanzig Jahre später zum Prinzip der Aufklärung, dem jeder Mensch (Männer wie Frauen) so nahe kommen sollen wie möglich. Als Philosoph bemüht sich Kant um eine Empfehlung für jeden Menschen und somit über die Menschheit überhaupt. Ein „Rassist“ könnte so nicht reden.

O. Ch.: Die Rede von der „Menschheit“ klingt in den Ohren der meisten Menschen ziemlich abstrakt, vielleicht sogar verlogen.

V. G.: Die Philosophie muss an allgemeinen Begriffen denken und reden. Aber sie sollten anschaulich sein und auch konkret sprechen können. Wie Kant das von Anfang gelingt, hat er schon in seinem ersten aus eigenem Impuls geschriebenen Buch, der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels von 1755 vor Augen geführt. Weiter kann man sich gar nicht von der Menschheit entfernen. Aber indem er seine Gedanken in fernste Zeiten und in die Weiten des Universums schweifen lässt sucht unter anderem auch nach einer evolutionären Erklärung für die Entstehung der Menschheit auf der Erde. Kant glaubt Anzeichen für die sich in Jahrtausenden vollziehende Entstehung des Lebens, also auch der Pflanzen und Tiere, zu erkennen und meint sagen zu können, dass der Mensch zu den Lebewesen gehört, die erst in den letzten Jahrtausenden hinzugekommen sind. Doch trotz ihrer erstaunlichen kulturellen Entwicklung werden sie eines Tages, wie alles Lebendige, wieder von der Erde verschwinden, noch bevor die Erde in die Sonne stürzt und verglüht.

Für die Naturwissenschaftler seiner Zeit war das keine Neuigkeit; sie waren längst dabei, der Entstehung des Menschen nachzugehen und fragten sich, ob es einen einheitlichen Ursprung der Menschheit oder ob es verschiedene Stammväter der Menschheit gibt. Die „Rassenfrage“ spielte dabei eine erhebliche Rolle: So galten die Unterschiede in Körperbau, Hautfarbe, Verhalten und Lebensweise der Menschen einigen Forschern als Indizien der von Anfang an bestehenden Unterschiede zwischen den Menschen, die sich

im Lauf der Jahrtausende erhalten und vielleicht in der Form der Gegensätze zwischen den „Rassen“ vertieft haben.

Doch Kant war dieser Auffassung nicht! Er hielt es für wahrscheinlicher, dass alle Menschen, so unterschiedlich sie auch erscheinen, allesamt einem einzigen Ursprung entstammen und somit alle zu einer einzigen „Familie“ gehören! Für diese Auffassung die Kant immer wieder betont, sprechen inzwischen auch die Ergebnisse der modernen Genanalyse. Nur glaubte Kant bereits 200 Jahre vorher, dafür auf einen viel naheliegender liegenden Beweis nennen zu können: Alle Menschen, ganz gleich wie groß ihre Unterschiede in Herkunft und Aussehen auch sein mögen, können Kinder zeugen und damit unter Beweis stellen, dass sie zur gleichen Gattung gehören. Auch das kann man eine uns allen ziemlich naheliegende „genetische“ Beweisführung nennen.

O. Ch.: Wenn das stimmte, müsste man Kant dann nicht das Gegenteil eines „Rassisten“ nennen?

V. G.: Das meine ich ja: Kant ist kein Rassist! Damit aber nicht genug, denn Kant hat schon früh die Ansicht vertreten, dass die Unterschiede im Aussehen und Verhalten der Menschen, ihren Grund nicht in der „Genetik“, sondern in den geographisch bedingten Unterschieden zwischen den Lebensweisen auf der Erde haben. Sie sind somit, wie wir heute sagen, ökologisch bedingt und kulturell verfestigt. Doch in dieser Form können sich mit der Änderung ihrer Lebensumstände auch wieder verlieren. Wie schnell das gehen kann, führt uns die sogenannte Globalisierung vor Augen.

Doch viel wichtiger als diese längst durch die Biologie und durch die Kulturtheorien belegten Einsichten über die Herkunft und die Entwicklung der menschlichen Gattung sind Kants Schlussfolgerungen, die er als Theoretiker der Vernunft daraus gezogen hat: Mit ihren Fähigkeiten, begrifflich zu erkennen und nach Prinzipien zu handeln, sind alle Menschen längst als prinzipiell gleichwertig anzusehen. Als moralische Wesen sind sie darin gleich, dass sie die „Menschheit in ihrer Person“ zu achten und deshalb auch jeden anderen Menschen in dieser seiner Menschheit zu respektieren haben.

Darauf gründet Kant das „Menschenrecht“, das allen Menschen überall auf der Erde zusteht. Alle Menschen begreift er, gerade auch in ihren Unterschieden, als „Weltbürger“. Und auf sie ist seine Theorie eines weltweit zu sichernden Friedens gegründet.

O. Ch.: Was heißt das für Sie (vgl. Gerhardt, 2022)?

V. G.: Nachdem Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft, zu dem eigenständigen Philosophen geworden war, als den wir ihn kennen und schätzen, hat er sich zum schärfsten Kritiker prinzipieller Ungleichheit zwischen den Menschen entwickelt. Er hat den Kolonialismus, den Rassismus, dann auch bald der Feudalismus verurteilt und ist darüber Republikaner und damit in seiner letzten Schrift, der Metaphysik der Sitten, auch zum erklärten Demokraten geworden. So verdanken wir ihm die bis heute unübertroffene

Begründung der auf Freiheit und Gleichheit beruhenden Menschenrechte. Und jeder, der heute den Rassismus kritisiert, muss sich dabei der Argumente bedienen, die in ihrer prägnantesten Form von Kant entwickelt worden sind.

Berlin, 18. 10. 2022

Bibliografie

Polo, C. (2022), „Immanuel Kant, ‚La cuestión de las razas‘“, *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, Nr. 15, S. 368–371.

Lerussi, N. (2021), „Kant y la cuestión de las razas“, in: Kant, I., *La cuestión de las razas. Seguido de Georg Forster „Algo que añadir sobre las razas humanas“*, Lerussi, N. / Sánchez-Rodríguez, M. (Hg.), Abada, Madrid, S. 7–99.

Gerhardt, V. (2022), „Kant als Theoretiker der Humanität“, *Information Philosophie*, Nr. 1, S. 6–15.



Orden privado y justicia pública: Kant y Rawls¹

Private Order and Public Justice: Kant and Rawls

ARTHUR RIPSTEIN*

University of Toronto, Canada

Resumen

El presente artículo se ubica en la intersección de dos proyectos más amplios, uno sobre la filosofía política de Kant y otro sobre la relación entre el derecho privado y la justicia distributiva. Utiliza la idea del orden privado de Kant para explicar el lugar del derecho privado en lo que Rawls describe como la “división de la responsabilidad” entre la sociedad y el individuo. Explico por qué el derecho privado es una parte esencial de lo que, para Rawls, es el tema fundamental de la justicia: la estructura coercitiva de la sociedad. Sostengo que el derecho privado no es más que un sistema de límites recíprocos a la libertad, siempre que esos límites sean generales en el sentido correcto. Además, sostengo que la mejor manera de pensar el énfasis de Rawls en la provisión pública de derechos y oportunidades adecuados es en términos paralelos: son condiciones esenciales para la posibilidad misma del cumplimiento de los derechos, porque son los prerequisites morales para una esfera pública compartida.

Palabras clave

Orden privado, justicia pública, Estado de Derecho, justicia distributiva, cumplimiento del derecho.

Abstract

This paper lies at the intersection of two larger projects, one on Kant’s legal and political philosophy and the other on the relation between private law and distributive justice. It uses the Kantian idea of private ordering to explain the place of private law in what John Rawls has

¹ Este trabajo fue publicado por primera vez en *Virginia Law Review* Vol. 92, No. 7 (Nov., 2006). Agradezco al Dr. Arthur Ripstein y al *Virginia Law Review* los permisos para la traducción. Traducción: Jorge Omar Rodríguez Ramírez (UNAM). Las citas provenientes de la *Doctrina del Derecho* (MS, RL) corresponden a la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, el resto de la traducción es mía.

* Dr. Arthur Ripstein: arthur.ripstein@utoronto.ca

[Received: October 7th 2022

Accepted: October 19th 2022]

described as the “division of responsibility” between society and the individual. I explain why private law is an essential part of what, for Rawls is the fundamental subject of justice – the coercive structure of society. I argue that private law is only a system of reciprocal limits on freedom, provided that those limits are general in the right way. I also argue that the best way to think about Rawls’s emphasis in public provision of adequate rights and opportunities is in parallel terms: they are essential conditions to the very possibility of enforceable rights, because they are the moral prerequisites for a share public sphere.

Key words

Private order, public justice, rule of law, distributive justice, enforceable rights.

Introducción.

El derecho privado tiene un estatus peculiar en la filosofía política reciente. A menudo se dice que el derecho de propiedad y el derecho contractual establecen derechos básicos, pre-políticos, que deben limitar las actividades de los Estados. Esta perspectiva ampliamente lockeana considera que el derecho público legítimo no es más que derecho privado disfrazado: tu relación con el Estado tiene como modelo la relación que podrías pactar (solo o con otros) con cualquier otra persona u organización, sujeta a las mismas normas de justicia y las mismas formas de crítica. El Estado solo puede hacer pagar a las personas que solicitan, o que aceptan libremente, los servicios que las instituciones públicas ofrecen. Cualquier otra forma de tributación es una interferencia injusta en los derechos de propiedad de las personas. Este planteamiento es el más apto para los libertarios, pero además ocupa un lugar central en el discurso político público de los Estados Unidos.

No menos frecuente, se dice que el derecho privado es solo una de las actividades de los Estados para ser evaluada de la misma forma que cualquier otro ejercicio del poder estatal. Aunque este segundo planteamiento tiene sus raíces en el utilitarismo de Jeremy Bentham y John Stuart Mill, los no-utilitaristas también lo han adoptado en las últimas décadas. Es ampliamente conocido que John Rawls (1999c) criticó al utilitarismo por ignorar “la distinción entre personas.” Muchos de sus más ardientes admiradores en la academia han buscado presentar su teoría del contrato social como una alternativa al utilitarismo, pero aceptando al mismo tiempo el punto de vista básico del utilitarismo sobre el derecho privado como “derecho público disfrazado” (Green, 1960). Así, han intentado llevar la estructura de la teoría de Rawls a las minucias del derecho de daños y del derecho contractual, para desplegarla contra concepciones aparentemente más ambiciosas de la propiedad.²

Mi propósito en este ensayo es ofrecer una alternativa a estos dos enfoques importantes en las teorías políticas. Cada una tiene razón en algo. Los derechos privados protegen un tipo importante de libertad. El Estado no otorga estos derechos a los ciudadanos solo para

² Véase Keating (2004); Keating (1996); Kordana & Tabachnick (2005); Kordana & Tabachnick (2003) Kromman (1980)

umentar la prosperidad o proveer incentivos a sus miembros. Al mismo tiempo, su cumplimiento es un ejercicio del poder político, del que la sociedad en su conjunto debe hacerse responsable. Si dos tesis verdaderas son inconsistentes entre sí, enfrentamos lo que Immanuel Kant llamó una “antinomía” (KrV A340/B398). La única manera de superar una antinomía es a través de la crítica de la premisa más amplia que la tesis y la antítesis comparten (KrV A421/B449). En este caso, la dificultad radica en que tanto la teoría lockeana como la utilitaria/igualitaria están basadas en la premisa más amplia de que el derecho es un instrumento para lograr fines morales que, en un mundo más feliz, podrían haberse alcanzado sin él. Ambas posiciones se equivocan al suponer que las demandas básicas de la moralidad política no hacen referencia a un contexto institucional. El punto de vista lockeano considera al derecho como un remedio para las “inconveniencias” del Estado de Naturaleza (Locke 1960: 370); igualitarios y utilitaristas usualmente consideran al derecho como un remedio para alguna combinación de información imperfecta, egoísmo y altos costos de transacción.³ Los defensores de la justicia correctiva han criticado que las teorías instrumentales del derecho privado no capturan la estructura transaccional del derecho privado;⁴ mi objetivo es ampliar esas críticas.⁵

Como sugiere mi uso del término “antinomía”, la alternativa que desarrollaré se basa en Kant; como el título del ensayo revela, también me basaré en John Rawls. Articularé la teoría kantiana de la naturaleza y significado del ordenamiento privado con relación a la libertad. Usaré esta idea kantiana del ordenamiento privado para explicar el lugar del derecho privado en lo que Rawls ha descrito como la “división de la responsabilidad” entre la sociedad y el individuo. De acuerdo con Rawls, la sociedad tiene la responsabilidad de proveer a los ciudadanos de derechos y oportunidades adecuados; cada ciudadano, a su vez, es responsable por lo que él o ella haga de su propia vida a la luz de esos recursos y oportunidades (Rawls, 1982). Argumentaré que el derecho privado es la forma de interacción a través de la cual una pluralidad de personas individuales puede hacerse cargo de esta responsabilidad especial por sus propias vidas, estableciendo y persiguiendo sus propias concepciones del bien de manera consistente con la libertad todos para hacer lo mismo. El derecho privado establece una clara distinción entre omisión y negligencia: a menos que tengas una obligación jurídica hacia otra persona, los efectos de tu conducta sobre esa persona son irrelevantes. Explicaré esta distinción en términos de

³ La discusión de Henry Sidgwick sobre la justicia en *The Methods of Ethics* sigue siendo la declaración más clara y contundente de la opinión de que el derecho y la justicia imponen reglas generales para lograr un bien moral, sin referencia alguna a nada parecido a una regla. Sidgwick (1907: 264-94). El argumento de Sidgwick anima explícitamente el análisis económico reciente, incluyendo, en particular, el de Kaplow y Shavell (2002). La posición lockeana es sutilmente diferente, ya que supone que el establecimiento completo de la moral no hace ninguna referencia esencial a las instituciones, sino que está formulado en términos de reglas y derechos naturales.

⁴ Véase, Ernest J. Weinrib (1995)

⁵ La idea de que el derecho da forma parcialmente a la moral es central en la tradición del derecho natural que comienza con Santo Tomás (2002). Una expresión más reciente puede encontrarse en Honoré (1993) quien argumenta que la moralidad “viable” debe tener un componente legal independiente. La versión de Kant sobre esta tesis es más ambiciosa que la propuesta por Santo Tomás y Honoré, porque la moralidad requiere ser promulgada como ley, aún en aquellas raras ocasiones en las que está totalmente determinada.]

una idea de cooperación voluntaria. Centrándome en las maneras en que el derecho privado reconcilia la capacidad de personas individuales para perseguir sus propios fines, explicaré por qué el derecho privado es una parte esencial de lo que, para Rawls, es el tema fundamental de la justicia: la estructura coercitiva de la sociedad.

Expuse algunos de estos argumentos sobre el derecho privado en trabajos anteriores (Ripstein, 2004) que no repetiré aquí a detalle, porque el otro lado de la división de la responsabilidad es, al menos, igual de importante: Si el orden privado es un campo de la libertad, ¿cómo puede el Estado tener derecho para hacer lo que sea, a menos que personas privadas lo hayan contratado para hacerlo? El elemento principal de mi argumento consistirá en mostrar por qué el ordenamiento privado requiere de la justicia pública. Basándome de nuevo en Kant, argumentaré que el derecho privado no es más que un sistema de límites recíprocos a la libertad, siempre que esos límites sean generales en el sentido correcto. Específicamente, aunque el imperio de la ley se presenta usualmente como un tipo de bien instrumental que provee algunos beneficios, tanto a personas como a sociedades,⁶ argumentaré que es más que eso. Defenderé que el *imperio de la ley* es un prerequisite tanto para que los derechos sean consistentes con la libertad individual y, más ampliamente, para la reconciliación individual entre una pluralidad de personas. El uso de la fuerza somete a una persona al arbitrio de otra, a menos que su uso se haga desde un punto de vista público que todos puedan compartir. Volviendo una vez más a Rawls, argumentaré que la mejor manera de pensar en su énfasis de la provisión pública de derechos y oportunidades adecuados es en términos paralelos: son condiciones esenciales de posibilidad para el cumplimiento de los derechos, porque son el prerequisite moral para una esfera pública compartida. La perspectiva que desarrollaré expone las implicaciones de estas ideas tanto kantianas y rawlsianas, cuyos detalles no están contenidos en estas teorías tomadas por separado.

I. Derecho privado, capacidades morales y la división de la responsabilidad.

La mayoría de las posiciones en filosofía política contemporánea hacen ver al derecho privado como confuso. En su breve caracterización de la justicia correctiva, Aristóteles señala que un juez que busca resolver una disputa privada no presta atención a la riqueza o a las virtudes de las partes, sino solo a la transacción particular entre ellas (Aristóteles, 1962: 120-121). Si un pobre comete un ilícito contra un rico, el pobre debe pagar al rico. Quitarle dinero a la fuerza a un pobre para dárselo a un rico, es una cuestión de justicia que puede parecer bizarra o incoherente a mucha gente. Tanto el derecho de daños como el de propiedad protegen lo que las personas *ya tienen*, sin considerar cómo lo consiguieron o lo que *deberían* tener desde un punto de vista moral. La ley atiende a la forma de la transacción o de la posesión, más que a las necesidades o intereses de las partes.

⁶ Una declaración particularmente convincente de esta posición puede encontrarse en Joseph Raz (1979) quien describe el imperio de la ley como útil para frenar formas arbitrarias de poder, creando un ambiente predecible en el que una persona puede fijarse objetivos de largo plazo y perseguirlos efectivamente, y actuar como un paso necesario, pero no suficiente, para respetar la dignidad humana.

La formalidad del derecho privado está en franca tensión con las posiciones más destacadas de la justicia distributiva. Rawls (1982) se pregunta por los medios universales adecuados y las oportunidades que las partes en la posición original desearían para el ejercicio de sus capacidades morales a lo largo de toda una vida. Amartya Sen (1980) se concentra en las capacidades y las funciones que hacen posible los medios y las oportunidades; de nuevo, en ambos casos se busca lo que requieren las personas para ser capaces de lograr los fines que consideran valiosos. Ronald Dworkin (2009), en su teoría de la igualdad de recursos, invita a los lectores a imaginar una subasta en la que todos los recursos se asignan al mejor postor, pero luego introduce varias formas de aseguramiento contra resultados desastrosos.⁷ El argumento del aseguramiento es, de nuevo, la introducción de una concepción basada en el contenido. A pesar de todas las diferencias entre Rawls, Sen y Dworkin, los tres comparten un enfoque sobre cuestiones sustantivas de lo que se necesita para que las personas sean capaces de elegir. Por el contrario, los utilitaristas se concentran en cuestiones sustantivas sobre el bien a ser promovido o los mejores medios para promoverlo. Todas estas teorías están centradas en qué tanto una persona necesita, tiene o puede esperar a tener (medidas, todas ellas, de lo que una persona debería tener). Estas perspectivas hacen difícil entender cómo *cualquier* demanda de justicia podría requerir un cambio en la porción distribuida de la persona por parte del Estado.

Como procederé a demostrar, el enredo es producto de una incompreensión. En *Social Unity and Primary Goods*, Rawls introduce la idea de una “división de la responsabilidad” entre la sociedad y el individuo”:

La sociedad, los ciudadanos como cuerpo colectivo, aceptan la responsabilidad de mantener la igualdad de libertades básicas e igualdad justa de oportunidades (...) mientras que los ciudadanos, en tanto individuos, aceptan la responsabilidad de revisar y ajustar sus fines y aspiraciones considerando los medios universales adecuados dada su situación presente y previsible. La división de la responsabilidad descansa en la capacidad de las personas para asumir la responsabilidad de sus fines y moderar las demandas que hacen a sus instituciones sociales de acuerdo con el uso de los bienes primarios. Los derechos de los ciudadanos a las libertades, las oportunidades y los medios universales adecuados están asegurados de las demandas irracionales de otros. (Rawls, 1982: 170)⁸

⁷ También Ripstein (2007b)

⁸ También la glosa de T. M. Scanlon a la división de responsabilidad en *What we owe to each other*:

La idea es la siguiente. La “estructura básica” de la sociedad es su marco legal, político y económico, la función de cada uno es definir derechos y libertades de los ciudadanos y determinar una serie de posiciones sociales a las que se atribuyen diferentes capacidades y recompensas económicas. Si la estructura básica hace esto de una forma aceptable, si los ciudadanos no tienen una queja razonable sobre su acceso a las diversas posiciones al interior de este marco o al conjunto de derechos, libertades y oportunidades de recompensa económica que les ofrecen las posiciones particulares, entonces la estructura es justa. Depende de los individuos, que operan al interior de este marco, elegir sus propios fines y hacer uso de las oportunidades y recursos dados para perseguir esos fines de la mejor manera que puedan. El éxito o el fracaso, la felicidad o la infelicidad, son resultados que son responsabilidad de cada individuo. (Scanlon 1998: 244)

Aunque la división de la responsabilidad recibe una menor atención por parte de los comentaristas y críticos de Rawls, es central para su visión de justicia. La división de responsabilidad captura el lugar distintivo de la responsabilidad individual para pensar la justicia.⁹ En su *Reply to Alexander and Musgrave*, Rawls (1974: 241-242) dice que la división de la responsabilidad está “implícita en el uso de los bienes primarios” como la base para la porción distribuida de las partes. Todo el problema de la distribución está dado por la idea de que las personas tienen vidas privadas, así como vidas públicas, y tendrán en cuenta sus derechos mientras persigan sus propósitos de manera individual.

La idea de que tienes una responsabilidad especial por tu propia vida pone de manifiesto dos contrastes implícitos. El primero, es el contraste entre la responsabilidad por lo que haces con tu vida y la responsabilidad del Estado para garantizar que tengas la oportunidad de perseguir una vida exitosa, en una medida u otra. Por ejemplo, un utilitarista podría suponer que la responsabilidad del Estado es procurar que el mayor número de personas posible tengan una vida feliz, independientemente de cómo se conciba ese tipo de vida. Podríamos imaginar muchos ejemplos de vidas valiosas que fijan la responsabilidad del Estado para la vida de cada persona. Pero Rawls está pensando en algo diferente. Los dos aspectos de la división son partes de un único paquete: el Estado tiene la responsabilidad de procurar que las personas tengan los recursos y las oportunidades necesarias para que *cada una de ellas* sean responsables de *sus propias* vidas. Lo que hagan con sus vidas depende enteramente de ellas: dado que no interfieren con las elecciones de otros, o con la capacidad de otros para hacer tales elecciones, el Estado no tiene ningún interés en las decisiones de una persona particular acerca de cómo vivir su vida. Es en este sentido que el liberalismo rawlsiano es “neutral” con respecto a las concepciones del bien. La neutralidad es la consecuencia de un compromiso con la libertad humana, más que de una premisa de algún argumento a favor de la concesión de libertades.

Al articular la distinción entre público y privado de esta manera, la división de la responsabilidad presupone una distinción adicional al interior del ámbito privado entre las cosas de las que *soy* responsable y aquellas de las que es responsable *otra* persona privada. Esta división de la responsabilidad entre individuos es el objeto del derecho privado. Si entran en conflicto las actividades de personas individuales que asumen la responsabilidad de sus propias vidas, la disputa es esencialmente privada entre las partes en cuestión. Las

La glosa de Scanlon podría parecer burda o confusa desde el punto de vista de las discusiones recientes sobre la responsabilidad en filosofía política, que suelen analizar la cuestión de la responsabilidad en términos del control personal sobre una elección particular o de su identificación con esa elección. El panorama rawlsiano, tal como Scanlon enfatiza, sitúa la responsabilidad en el marco de la interacción justa. Una persona puede ser responsable por aquellas cosas que las personas libres e iguales pueden responsabilizarse mutuamente. Para un análisis sobre este tema, véase Blake & Risse (2006).

⁹ Ronald Dworkin ha explicado recientemente su teoría de la responsabilidad en la justicia distributiva con una expresión similar “la división de la responsabilidad entre la comunidad y sus miembros, de modo que la comunidad es responsable de distribuir los recursos que las personas necesitan para llevar una vida exitosa, y los individuos son responsables de decidir qué vidas realizar con esos recursos, es decir qué tipo de vida cuenta como exitosa” (Burley, 2004: 340, 391). La teoría de Dworkin requiere de mercados operativos y ello presupone una teoría sobre el derecho privado.

teorías instrumentales del derecho privado consideran las disputas privadas como una especie de oportunidad para lograr objetivos sociales más amplios como la redistribución ecológica o el ajuste de los incentivos económicos óptimos.¹⁰ Según la división de la responsabilidad, en la medida en que estos objetivos sociales son fines públicos legítimos, pueden ser perseguidos por la sociedad en su conjunto. Las disputas privadas deben resolverse entre las partes de forma que se preserve la responsabilidad especial de cada una de ellas sobre su propia vida. El aspecto formal del derecho privado expresa a una forma distinta de pensar la libertad e independencia humana.¹¹

Esta segunda distinción refleja la relación entre las dos capacidades morales que Rawls enfatiza: primero, la capacidad de establecer y perseguir una concepción del bien y, segundo, el sentido de la justicia. Este último debe entenderse en términos de la disposición para afirmar mis propias reivindicaciones, junto con la disposición a reconocer la capacidad de los demás para hacer lo mismo. (Rawls 2001: 6-7)

Las dos capacidades morales que Rawls hace centrales en su teoría son aspectos de lo que Kant describe como el “derecho innato de la humanidad” en la propia persona (MS, RL, AA 06: 237; 48). Kant describe esto como el derecho a ser libre, donde la libertad es entendida en términos de independencia del arbitrio de otra persona. La capacidad de establecer y perseguir tu propia concepción del bien es el derecho a la independencia de Kant: tú, en vez de cualquier otra persona, eres quien determina los fines que perseguirás. El sentido de la justicia, como Rawls lo describe, es la capacidad de reconocer los derechos de otros y, lo que es igual de importante, de defender tus propios derechos. Kant describe este aspecto del derecho innato en términos de lo que llama “el derecho al honor”, cuyo principio es que nunca debes permitir que otro te use como mero medio (MS,

¹⁰ Véase Weinrib (1995: 46-48)

¹¹ No discutiré directamente acerca de la hipótesis alternativa, según la cual la formalidad del derecho privado es meramente aparente; que el derecho privado es, como dice Richard A. Epstein (1995: 21) una cuestión de establecer “reglas simples para un mundo complejo.” Para Epstein, estas reglas se escogen según fundamentos utilitarios. Hay amplias razones utilitarias para mantenerlas simples. La simplicidad, a su vez, las vuelve formales en su operación cotidiana y exige que los tomadores de decisiones tengan incentivos para centrarse en su formalidad. Esto se presenta como una serie de afirmaciones empíricas, con muy poca evidencia sólida que las respalden. Cualesquiera que sean sus fortalezas o debilidades como explicación de la estructura del derecho privado, es una manifestación extrema del supuesto que pretendo cuestionar, porque supone que el propósito moral del derecho privado puede establecerse sin referencia a ninguna norma.

En *Political Liberalism*, Rawls señala brevemente que algunos han ofrecido evidencia sobre que su perspectiva tiene una visión similar a las reglas del derecho privado. En concreto, Rawls se refiere a las normas que rigen “transacciones y acuerdos entre individuos y asociaciones (el derecho contractual, etc.)” y escribe: “las reglas relativas al fraude y la coerción, y similares, pertenecen a esas reglas, y satisfacen los requisitos de simplicidad y viabilidad” Rawls (2005b: 257, 268). Aunque este pasaje sugiere un enfoque de “reglas simples”, la siguiente oración sugiere un papel más constitutivo de las reglas de operación en el ordenamiento privado: “están armadas de modo que permitan a los individuos y a las asociaciones actuar efectivamente en la persecución de sus fines sin excesivas restricciones”. El concepto de libertad para actuar efectivamente se entiende mejor en términos de la reconciliación de capacidades de una pluralidad de personas para establecer y perseguir fines, más que cualquier noción agregativa de eficiencia. Vale la pena señalar que Rawls se concentra en la *persecución* de fines y no en su *realización*. Esto revela la identidad entre la primera de las capacidades morales y la concepción kantiana de finalidad.

RL, AA 06: 236; 47). Para Rawls, al igual que para Kant, los ciudadanos no podrían consentir un mundo social en el que estuvieran sujetos a las decisiones de otros, ni un mundo en el cual otros ciudadanos tuvieran el derecho de determinar los propósitos de sus vidas.

Estas limitaciones se aplican en ambos lados de la división de la responsabilidad entre sociedad e individuo. La responsabilidad especial de cada persona por su propia vida requiere que cada persona sea libre de asumir esa responsabilidad y no esté sujeta a las decisiones de otra. La responsabilidad de la sociedad de proveer derechos y oportunidades adecuados requiere que la vida social no cree nuevas relaciones de dependencia, sino garantizar que todos puedan gozar de su libertad en conjunto.¹² Las dos capacidades

¹² Soy consciente de que leer a Rawls bajo esta perspectiva kantiana será controvertido en al menos dos sentidos. Como sugiere Stephen Perry en respuesta a una versión anterior de este argumento: “la propia metodología de Kant (...) es esencialmente conceptual y tiene fuertes compromisos metafísicos (...) Rawls introdujo la noción de la posición original precisamente para evitar esos aspectos del enfoque kantiano” Perry (2004: 1848). Kevin Korodana y David Tabachnik se preguntan si la afirmación de que la división de la responsabilidad presupone principios del derecho privado es consistente con la afirmación de Rawls de que:

La posición original (...) incorpora la justicia procedimental pura en su más alto nivel. Esto significa que cualquier principio que las partes seleccionen de la lista de concepciones alternativas que se les presenta es justo. Dicho de otro modo, el resultado de la posición original define, digámoslo así, los principios apropiados de justicia. (Rawls, 1999a: 310-311, citado en Korodana y Tabachnik (2006: 1283))

Aunque no es mi objetivo principal insistir en los detalles de la interpretación de Rawls, vale la pena hacer unas observaciones breves. Primero, tanto el argumento de Rawls como el de Kant es normativo, no conceptual. El enfoque kantiano no conlleva ningún “compromiso metafísico fuerte” con los que Perry busca desacreditarlo. No sorprende que no ofrezca ejemplos de tales compromisos, porque los únicos compromisos de Kant en el derecho privado son normativos y tratan acerca de la libertad y la idea de que la estructura coercitiva de la sociedad es el único objeto de la teoría de la justicia, así como la idea más amplia de que las demandas de justicia son *en primera instancia* institucionales, más que individuales. El énfasis en la estructura coercitiva es desconcertante desde el punto de vista dominante, que entiende a la filosofía política como rama aplicada de la filosofía moral, pero tiene perfecto sentido si se comprende la libertad como independencia, es decir, desde “el derecho al honor” de Kant o las “dos capacidades morales” de Rawls. Estos son componentes preinstitucionales de la teoría de la justicia, en el sentido de que son las premisas del argumento del contrato social. El mismo lugar ocupa en la teoría rawlsiana la elección de una métrica de bienes primarios: es una premisa normativa basada en la importancia moral de las dos capacidades morales. La división de la responsabilidad tiene el mismo lugar: es presupuesta por el argumento del contrato, no un producto de él. Ocurre lo mismo con la idea de que la estructura coercitiva de la sociedad es el tema del que se ocupan estas filosofías y la tesis relacionada a estas teorías de que las desigualdades son sociales, no naturales. Rawls deja claro que el dispositivo del contrato sirve para facilitar las comparaciones entre las concepciones de la justicia que compiten entre sí, escribe: “A cada aspecto de la situación contractual se le puede dar un fundamento” Rawls (1999c: 19). La idea de la justicia rawlsiana no es que las personas celebren de alguna manera un contrato precontractual para acordar cuáles serán sus capacidades morales, qué conjunto de bienes regirá su decisión o cuáles son sus fines. Todo esto es un antecedente de cualquier contrato posible: las partes en la “posición original” nunca podrían empezar a considerar alternativas a menos que esas cuestiones fueran establecidas por la concepción de las personas como libres e iguales, cada una con una responsabilidad especial por su propia vida. Un sistema de derecho privado elabora y concilia estos presupuestos de la posición original en la tesis de que los ciudadanos son capaces de asumir esa responsabilidad especial, utilizando sus medios de uso universal para establecer y perseguir su propia concepción del bien, independiente o cooperativamente, como ellos lo consideren. De este modo, no estoy atribuyendo una teoría “preinstitucional” del derecho privado para Rawls o para Kant, sino una teoría del lugar institucional del derecho privado: éste resuelve disputas privadas entre personas libres e iguales de manera consistente con la libertad e igualdad de todos, en el marco de instituciones jurídicas, encargadas de hacer efectiva la responsabilidad de los ciudadanos considerados como un cuerpo colectivo.

morales limitan los medios disponibles por el Estado para la persecución de fines públicos.¹³

Las dos capacidades morales equivalen a la distinción kantiana de Rawls entre lo racional y lo razonable. Las personas racionales son capaces de tomar los medios para la persecución de sus fines. En contraste, “las personas razonables [están motivadas por el deseo de] un mundo social en el cual ellas, como libres e iguales, puedan cooperar con los demás en términos que todos puedan aceptar. Esas personas insisten en que la reciprocidad debería imperar al interior de ese mundo, de modo que cada uno se beneficie junto con los demás.” (Rawls 2005b: 47, 50) La idea principal de la persona razonable es un límite sobre los medios que una persona usaría para la persecución de sus fines. Como ocurre en las capacidades morales, la persona racional y la razonable muestran los dos lados de la división de la responsabilidad: Solo puedo ser responsable de mi propia vida si soy capaz de tomar medios para establecer y perseguir mis propios fines, pero, como veremos, la responsabilidad por mi vida exige que acepte limitaciones sobre los medios que podría usar. Rawls menciona explícitamente una de estas limitaciones: no puedo demandar recursos extra de la sociedad basándome en la superioridad de mi idea de bien. Pero hay otra limitación, igualmente importante, sobre los medios que puedo usar.

Mi capacidad para establecer y perseguir mis propios fines debe ser consistente con tu capacidad para establecer y perseguir tus propios fines. No se nos puede exigir que los fines que de hecho perseguimos se reconcilien entre sí. Tal exigencia violaría una u otra de nuestras pretensiones de establecer y perseguir *nuestras propias* concepciones del bien al solicitar que uno de nosotros adopte los fines del otro para ayudarlo a lograr sus fines. En su lugar, evitamos interferir sobre la persona y la propiedad de otro. Cualquier cooperación entre nosotros debe ser completamente voluntaria. No puedo usar tu persona o propiedad para mis propósitos sin tu consentimiento, así como tampoco puedes usar mi persona ni propiedad sin mi consentimiento. Debemos tomar las medidas necesarias para evitar lesionarnos los unos a los otros. Si cualquiera de nosotros viola estas limitaciones, forzamos a otros a cargar con los costos que imponen nuestras decisiones.

II. Derecho privado, omisión y negligencia.

Con el fin de aplicar la idea de que cada persona tiene una responsabilidad especial de su propia vida a las transacciones entre personas privadas, necesitamos articular de algún modo la idea de interferir contra otra persona, así como la idea de aprovecharse de otra persona. Mostraré que estas dos ideas pueden definirse a través de las categorías básicas del derecho privado, tal como se encuentran en el derecho romano y los sistemas modernos del derecho civil y el *common law*.

Las categorías básicas del derecho privado sirven para definir y proteger los derechos de las personas y de cualquier propiedad que tengan. Los derechos de las personas y los

¹³ Discuto esta idea con más detalle en la nota 51.

derechos de propiedad son esenciales para una concepción específica de la libertad humana. Rawls vuelve explícita esta noción cuando habla de la capacidad moral de “formar, revisar y perseguir una concepción del bien, y deliberar de acuerdo con ella.” (Rawls 1999c: 72) La idea de perseguir una concepción del bien contrasta con la idea, muy diferente y central para el pensamiento no-liberal, de lograr *el* bien. El énfasis rawlsiano en la persecución y en “una concepción” del bien refleja su noción distintiva de cómo la elección en las relaciones interpersonales es un tema importante. En este punto, el lenguaje de Rawls hace eco de la distinción, introducida por Aristóteles (1962: 59) y desarrollada por Kant, entre deseo y arbitrio (MS, RL, AA 06: 213; 15-16). Desear algo es desear que fuera así; elegir algo es tomar los medios para lograr un resultado particular o general. En primer lugar, para elegir hay que ser capaz de concebir los resultados deseados, de ahí que se hable de concepción; en segundo lugar, hay que ser capaz de adquirir los medios adecuados para lograr los fines propuestos. Tener medios a tu disposición, la capacidad de considerar posibles usos para ellos y elegir entre ellos, distingue a la elección del mero deseo. Establecer y revisar una concepción del bien suena como si alguien lo pudiera hacer todo en su cabeza, independientemente de cómo sea de hecho del mundo o las acciones de los otros. Rawls dice algo distinto, plantear una concepción del bien no es, en sí mismo, una cuestión de justicia entre las personas. Solo cuando una persona actúa para lograr cierta concepción del bien surgen cuestiones de justicia, porque perseguir fines requiere de la disponibilidad de algunos medios. El bien, tal y como lo consideres, puede no ser bueno para ti y tal vez ni siquiera sea un bien en lo absoluto. Sin embargo, establecer y perseguir tu propia concepción del bien es el ejercicio más importante de tu libertad, porque tú eres la persona que establece el camino de tu vida. Ninguna otra puede escoger por ti, precisamente porque es tu vida. Desde la perspectiva individual, cuando estableces y persigues propósitos particulares, piensas en ellos no solo como tu concepción de bien, sino como algo bueno. El liberalismo rawlsiano no discute esa caracterización, sino que reserva para ti el derecho a ser tú quien juzgue qué fines vas a perseguir.¹⁴

Rawls, como Kant, guarda silencio acerca del valor de distintos fines, no porque suponga que no importan, sino porque la idea de que cada persona tiene una responsabilidad especial por su propia vida no exige centrarse en los *fines* que las personas persiguen, sino en los *medios* que utilizan para perseguirlos (Rawls 2000: 231). La idea principal de la división de la responsabilidad es que personas privadas solo pueden utilizar sus propios

¹⁴ Esta idea a veces se plantea en términos escépticos, pluralistas o epistémicos. Algunos dicen que creamos nuestro propio bien; otros dicen que diferentes personas tienen diferentes bienes y cada persona debe perseguir lo que considera bueno, más que tratar de perseguir lo que es bueno; mientras que otros insisten que realmente hay una respuesta a la cuestión de qué es lo mejor en la vida, pero resulta que no lo conocemos. El liberalismo rawlsiano contrasta con todas estas perspectivas, porque en el fondo es una teoría de los derechos: tú eres la persona que tiene el derecho para elegir tu propia forma de vida, nadie más tiene derecho a decidir por ti. Este derecho se sigue de las capacidades morales que posees como persona, capaz de establecer tus propios fines, no de una evidencia empírica o alguna hipótesis acerca de si tu vida es mejor si la haces a tu manera, tampoco porque se piense que no hay una respuesta determinada sobre el bien hasta que te hagas una.

medios para establecer y perseguir sus fines, y la sociedad como un todo solo puede utilizar dichos medios de maneras consistentes con la libertad de personas individuales.

La independencia del arbitrio de otra persona es importante, no porque se piense que es la mejor manera de promover elecciones exitosas, sino porque implica la idea más general de reconciliar los fines y propósitos de personas separadas, cada una de las cuales tiene una responsabilidad especial por su propia vida, a través de un conjunto de límites recíprocos. La independencia no se plantea como una hipótesis empírica sobre qué haría más probable para que las personas tengan control sobre sus vidas¹⁵, ese es un problema sin una solución general, sistémica o recíproca. Qué tanto control tengas de hecho sobre tu vida depende del contexto en el que te encuentras y en particular de las cosas concretas que deseas; tal vez tengas cierto grado de control sobre tu vida si resulta que quieres las cosas más fáciles de conseguir. En cambio, tu independencia del arbitrio de otros es entendida como tu derecho a ser el único que decida qué fines perseguirás con los medios que dispones.

La idea de que los medios particulares están a tu disposición introduce otros dos contrastes: Primero, entre ser sujeto solo a tus decisiones y estar sujeto a las decisiones de otra persona. Segundo, un contraste entre los medios disponibles para tu elección y el contexto en el que los usas. El contexto en el que usas tus medios está hecho por una cadena de elecciones de otras personas y las consecuencias de esas elecciones. No tengo derecho a usar los medios de otras personas por que se ajustan mejor a mis fines que los medios que tengo; no puedo obligarte a abstenerte de abrir un restaurante para que mi tienda tenga más éxito; no puedes obligarme a erigir un muro que de sombra a tu jardín o tirarlo para que puedas tomar el sol. Cada uno de nosotros es libre de usar sus capacidades para sus propósitos, lo que significa que nadie puede obligarte a crear un contexto favorable para fines que no son tuyos, así como tú no tienes el derecho de utilizar a otros para que provean un contexto favorable para tus fines. Por el contrario, como explicaré más adelante, cualquier cooperación entre nosotros debe ser voluntaria. Esta es la única manera en que cada uno de nosotros puede asumir la responsabilidad por el curso de su propia vida de forma coherente con la capacidad de los demás para hacer lo mismo. La independencia de todos los *efectos* de las elecciones de los demás es un ideal tan poco atractivo como irrealizable. Poco atractivo porque excluiría las actividades cooperativas que requiere del acuerdo de ambas partes; imposible porque las personas siempre usan sus medios en un contexto que está formado (en parte) por las elecciones de otras. La independencia como independencia de las elecciones de otros y la cooperación voluntaria son tanto atractivas como realizables.

La idea de que cada persona es responsable por su vida limita los medios que tienen disponibles para sus fines. En particular, la responsabilidad especial por mi vida solamente es consistente con la responsabilidad especial por la tuya si cada uno de nosotros tiene

¹⁵ Como resultado, mi propuesta no sucumbe a la crítica de John G. Bennett (2006: 1439-49) sobre que el derecho privado no podría tener tales efectos.

prohibido hacer uso del otro, o de usar los medios que le pertenece al otro, en la búsqueda de nuestros fines privados. Esta es precisamente la idea que articula el derecho privado. Thomas Hobbes (1991) y David Hume (1978) describen al derecho privado como el derecho de “lo mío y lo tuyo.” En los términos que expongo, el derecho privado describe las relaciones jurídicas de quién tiene dominio sobre qué medios. Articular estas relaciones requiere una perspectiva de cómo las personas pueden tener medios como suyos, de manera consistente con la independencia de cada persona con respecto al arbitrio de otros, esto es lo que ofrece el derecho contractual, el derecho de daños y el derecho de propiedad. No ofreceré detalles, pero expondré la estructura del contrato, la propiedad y del daño para aclarar este punto. El análisis que ofrezco será breve y estará basado principalmente en la división kantiana del “derecho privado” en su *Doctrina del Derecho* (MS, RL, AA 06: 245; 55).

La teoría de Kant ofrece las bases para el entendimiento de los aspectos remediales del derecho privado, pero no es, en primera instancia, una teoría de las reglas de la responsabilidad, compensación, daños o incluso de deberes de reparación. Por el contrario, es en primera instancia una teoría de las *obligaciones*: normas de conducta que gobiernan la interacción de personas libres e iguales. Estas normas son relevantes para la resolución de conflictos, pero las normas remediales de la justicia correctiva siguen las normas primarias de conducta. No es una teoría retrospectiva que busca asignar responsabilidad sobre la base de eventos pasados, sino una preventiva que busca guiar la conducta de las personas al delimitar los medios disponibles para ellas frente a otras personas privadas.¹⁶

Kant considera el derecho privado a través de su relación con la libertad, entendida como independencia del arbitrio de otros (MS, RL, AA 06: 237; 48). La idea de que puede haber un sistema de igualdad de libertades ha caído en desuso en los últimos años, pero Kant ofrece un correctivo contra esa tendencia al ofrecer una explicación clara y sistemática de las maneras distintivas en que las personas libres pueden interactuar, de manera consistente con la libertad de todos. Al hacerlo, ofrece una alternativa a la idea familiar de que el derecho privado solo puede ser entendido y evaluado en términos de sus “funciones”, donde estas son entendidas como los beneficios que provee. Desde el análisis kantiano, el derecho privado no determina un nivel óptimo de lesiones, ni motiva los contratos, así como tampoco protege a las personas contra agravios.¹⁷ Crea y establece un sistema de igual independencia para cada persona frente a las elecciones de otros.

La idea básica de Kant es que hay tres formas en que una persona privada puede interactuar y que corresponden a las tres formas básicas de las obligaciones legales.¹⁸ La primera, personas separadas pueden perseguir sus fines por separado; las acciones que emprenden para realizar sus fines son consistentes gracias a la prohibición de usar los medios que pertenecen a otros y al control de los efectos secundarios de sus propias

¹⁶ Explico este punto con más detalle en Ripstein (2007a)

¹⁷ Examinó la amplia irrelevancia del daño en la filosofía legal y política en Ripstein (2006)

¹⁸ Elaboro estas distinciones más a detalle en Ripstein (2004)

acciones para evitar dañar los medios que pertenecen a otros. Esta forma de interacción es protegida por los derechos negativos que cada persona tiene frente a otros: a la seguridad personal, a la posesión y al uso exclusivo de su propiedad. Esta interacción encuentra su expresión legal en el derecho de daños, que protege a las personas y sus propiedades en contra de lesiones realizadas mediante agravios, como la negligencia y la perturbación¹⁹, así como en contra del uso de otros a través de daños intencionales tales como el traspaso y la agresión. Los derechos de una persona y de su propiedad difieren de maneras importantes, pero son similares al otorgar al titular de la propiedad el derecho de asegurarse frente a otros y el derecho de excluir a terceros.²⁰

La segunda, personas separadas pueden perseguir sus fines por separado consensuada e interdependientemente. Al decir que sus fines permanecen separados no quiero decir que dos personas no puedan activamente compartir fines, sino que depende de cada uno decidir si los comparten. Las personas entran en acuerdos de cooperación que dan lugar a derechos vinculantes entre las partes. El derecho contractual da efectividad a estos derechos privados, permitiendo a las personas involucrarse en actividades de cooperación voluntaria al transferir sus poderes entre sí. La mayoría del derecho contractual está centrado en transferencias futuras de manera que podría erróneamente sugerirse que da efectos legales a la obligación moral de cumplir las promesas. En el análisis kantiano, sin embargo, la estructura fundamental del contrato está ya contenida en la transferencia de hecho de bienes o servicios: una persona da a otra el derecho de un acto. Las transferencias futuras son más familiares porque muchas formas significativas de cooperación toman lugar activamente a lo largo del tiempo. Como señaló Rawls (1999c: 360), la planeación es, en gran parte, programación. No hay una diferencia conceptual en las transferencias presentes: en cada caso, una persona adquiere los actos de otra.

La tercera, personas separadas pueden perseguir sus fines por separado interdependientemente pero no consensuadamente. En tales casos, si consentir es normativamente imposible (como en el caso del tutor de un menor de edad), o imposible de hecho con respecto a particulares (como en las relaciones de representación), o una combinación de ambas, una de las partes está obligada a actuar en nombre de quien no puede consentir, y queda excluida la posibilidad de beneficiarse de la relación. En tales casos, el beneficiario tiene algo más fuerte que un derecho contractual y la forma de este derecho es la del derecho a una persona, más que solamente en contra de una.

¹⁹ En el original *nuisance*, un tipo de daño, tanto público como privado, que consiste en una injerencia en el goce del inmueble que se habita (N.T.)

²⁰ Para Rawls, la propiedad se extiende a los dos principios de justicia y a la división de la responsabilidad. En *A theory of justice* dice que la elección entre capitalismo y socialismo se hace sobre la base de decidir cuál implementa mejor el principio de la diferencia (Rawls, 1999c: 247-248). En trabajos posteriores, sin embargo, clarifica que el derecho a tener una propiedad personal es una libertad básica, gobernada por el primer principio, aunque también defiende lo que llama “democracia de propietarios” como el sistema económico preferido (Rawls, 2001: 138). El análisis de la propiedad referido aquí aplica para cualquier propiedad que tengan personas y asociaciones privadas para perseguir sus fines privados.

La teoría de Kant ofrece una manera distintiva de entender la naturaleza de la interacción privada. Estas categorías pretenden ser exhaustivas, pero en lugar de explicar ese aspecto del argumento aquí²¹ quiero llamar la atención sobre la estructura general que impone esta concepción del derecho privado: las personas están obligadas a abstenerse de interferir entre sí. Pero cuando lo hacen, solo pueden interferir entre sí de forma cooperativa y voluntaria. Eres libre de tener acuerdos cooperativos con otros, pero nadie puede obligarte a cooperar. Este enfoque de la cooperación voluntaria es esencial para la capacidad de establecer y perseguir tus propias concepciones del bien. Tus poderes están disponibles para que los uses como consideres adecuados, pero no necesitas ponerlos a disposición de otros para que sean ellos quienes utilicen tus poderes de la manera que mejor les convenga. Si lo haces, entonces serías obligado a perseguir, o incluso ayudar en la búsqueda de, un propósito que no estableces por ti mismo. En términos rawlsianos, el ejercicio de tu primera capacidad moral estaría bloqueado.

La misma idea de cooperación voluntaria da lugar a la distinción familiar entre omisión y negligencia. El derecho privado, a través del derecho de daños y el derecho de propiedad, protege a las personas en todo lo que ya poseen. Sin embargo, las obligaciones negativas no hacen nada para proveer a las personas con los medios que necesitan, tampoco obligan a otros para proveerlos de dichos medios. El derecho contractual solicita acciones afirmativas, pero tienen que ser acordadas voluntariamente. Las obligaciones fiduciarias pueden ser más amplias, y la salida de ellas más onerosa, pero también deben ser acordadas voluntariamente.²² Nadie puede imponer obligaciones privadas afirmativas sobre ti como resultado de su necesidad, sin importar lo apremiante que sea.

El aparato básico del derecho privado refleja estas distinciones kantianas. En particular, la ausencia de un derecho privado al deber de rescate es en sí mismo una expresión de la idea de cooperación voluntaria y la distinción que la acompaña entre omisión y negligencia.²³ No tienes la necesidad de poner como disponibles tus medios o poderes al servicio de otra persona, aún en el caso extraordinario en el que la vida misma está en juego. Esto no refleja la distinción entre actos y omisiones o cualquier tesis distintiva acerca de la naturaleza de la causación. En su lugar, esta base normativa es solamente el requisito de que toda cooperación es voluntaria. Si nadie tiene una obligación de proveerme un beneficio, entonces no tengo derecho a obligar a nadie para darme aquello de lo que carezco. De la misma manera, es conocido que el derecho de daños excluye la compensación por pérdidas económicas que se siguen de la idea de cooperación voluntaria. En un clásico ejemplo, un acusado daña un puente por el cual el demandante tiene un derecho contractual, pero no un derecho de propiedad. Si el demandante no tiene derecho de propiedad sobre el puente, entonces no tiene la capacidad legal para excluir al

²¹ Este argumento lo desarrollo en Ripstein (2003: 6-22).

²² Los fideicomisos son sólo una excepción aparente a esta afirmación, ya que son respuestas remediales a una injusticia.

²³ Discuto este tema más a detalle en Ripstein (2000: 756-762)

acusado de usarlo o dañarlo.²⁴ Sin embargo, el propietario del puente puede exigir una compensación del acusado, y el demandante podría compensar al titular del puente dependiendo de los términos del contrato.²⁵ El demandante no puede proceder directamente contra el acusado, porque no tiene un derecho de uso exclusivo sobre el puente. El único derecho del demandante es un derecho contractual contra las personas en el contrato, es decir entre el titular del puente y él. El acusado es una tercera persona ajena al contrato celebrado entre el demandante y el propietario del puente, así que no pueden imponer ninguna obligación al acusado por medio de una cooperación voluntaria. El contrato no impone obligaciones a terceras partes no involucradas en el contrato.

Puesto en términos rawlsianos, el derecho privado como un todo asegura el ejercicio de la primera capacidad moral de las personas privadas, la capacidad para establecer y perseguir una concepción del bien, frente al derecho igualmente válido de todas las personas privadas de hacer lo mismo. Con relación a esta capacidad moral, su rol es constitutivo, más que instrumental. Su afirmación no significa que, detrás del velo de la ignorancia rawlsiano, personas racionales y completamente informadas podrían predecir que un sistema de derecho privado mejoraría sus perspectivas para el ejercicio de esta capacidad moral. Quienes se preocupan por maximizar sus perspectivas de éxito podrían elegir ignorar prudentemente la distinción entre omisión y negligencia, o de aplicarlo solo selectivamente sobre la base del interés particular que está en juego y estimar las circunstancias en la cuales es más probable que se encuentren. Por ejemplo, el interés individual de permanecer con vida es tan importante que, desde el punto de vista de la maximización de la capacidad para establecer y perseguir fines, podrían estar de acuerdo en un esquema de ayuda mutua, permitiendo que un riesgo mayor compense uno menor. Pero este no es el lugar del derecho privado en la división de la responsabilidad, su rol es parcialmente constitutivo: la responsabilidad especial que cada persona tiene por su propia vida no es la conclusión del argumento contractual, sino la premisa que le da todo su sentido moral. Las personas están autorizadas a usar sus capacidades como consideren adecuado, siempre que sea consistente con la habilidad de otros de hacer lo mismo.

Si la elección de las reglas o el sistema del derecho privado es tratado como una decisión que toman las partes en la posición original, a la luz de sus intereses esperados, el argumento del contrato simplemente colapsa en una forma de consecuencialismo, ya que las partes buscan que sus expectativas resulten favorecidas en los sistemas de

²⁴ Ver, por ejemplo, *Rickards v. Sun Oil Co.*, 41 A.2d 267, 269 (N.J. 1945) (negativa de compensación por daños no previsibles, por lo que la persona que ocasiona la pérdida no tiene el deber, derivado de un contrato u otro medio, de subsanar la pérdida que sufrió la persona); *Weller & Co. v. Foot & Mouth Disease Research Institute*, (Q. B. 562, 587); *Barber Lines A/S v. M/V Donau Maru*, 764 F.2d 50, 51 (1st Cir. 1985) (negativa de compensación por daños puramente financieros causados por negligencia, incluso donde la lesión era previsible).

²⁵ Véase *Barber Lines A/S*, 764 F.2d, 54 (defendiendo la decisión de negar una compensación porque, entre otras razones, quien fue agraviado financieramente podría haber contratado previamente un seguro o una indemnización alternativa).

competencia.²⁶ Sin considerar todas las dificultades con el utilitarismo, que son descritas por Rawls en su famosa tesis de que “ignora la distinción entre personas”, la principal dificultad con la perspectiva consecuencialista del derecho privado es que resulta inconsistente con la división de la responsabilidad y la responsabilidad especial que cada persona tiene por su propia vida. La distinción entre omisión y negligencia es invisible desde una perspectiva consecuencialista precisamente porque tal distinción es justamente la distinción que aplican las personas a sus interacciones privadas. Si un artículo del derecho privado es elegido sobre la base de sus consecuencias esperadas, entonces las personas tienen que rendir cuentas no sobre la base de sus propias elecciones sino sobre las ventajas agregadas que se derivan de los demás.²⁷

El derecho privado protege a las personas en lo que ya poseen y les da derecho a decidir cómo responderán a los incentivos ofrecidos por otros. Nadie necesita cooperar con otros si no desea hacerlo. Este enfoque dual que protege lo que las personas ya poseen y que les permita decidir cómo pueden ser usadas sus capacidades ofrece una explicación de la formalidad del derecho privado, así como de su relación con la libertad. El derecho privado es formal porque gobierna las relaciones entre personas con respecto a los medios que poseen, independientemente de cualquier investigación sobre los medios que una persona particular posee. La división de la responsabilidad también explica por qué el derecho privado debe ser parte de una estructura coercitiva de la justicia rawlsiana: sus obligaciones son las protecciones que permiten a las personas el ejercicio recíproco de su primera capacidad moral.

La atención en la cooperación voluntaria podría sugerir que el derecho privado es solo un tipo de justicia que es consistente con la libertad individual. En particular, el Estado se

²⁶ Explico con más detalle este punto en Ripstein (2004: 1821)

²⁷ Es posible generar una tensión aparente entre cualquier teoría de conflictos entre privados y la atención que pone Rawls en la justicia distributiva. Koradana y Tabachnick (2006: 1280) hacen lo anterior cuando caracterizan a Rawls con la idea implausible de que su principio de diferencia genera un ideal de las porciones distribuidas para todos, momento a momento, y establece las reglas del derecho privado para aproximarlos a este ideal. Los argumentos de Rawls van en una dirección muy diferente porque sostiene que el principio de la diferencia no gobierna las distribuciones como tal, sino las expectativas generadas por instituciones sociales (Rawls, 1999c: 64) Los ciudadanos responsables de sus propias vidas pueden usar o disponer de sus porciones distribuidas, individual o colectivamente, como mejor lo consideren adecuado. En *Political Liberalism*, Rawls es explícito en que el conjunto de transacciones privadas no tiene permitido generar injusticias (Rawls, 2005: 266) y está implícito que los micro-efectos de las elecciones particulares, como tal, no generan injusticias. De esta afirmación no se sigue que sea ineficiente corregir, por razones externas tales como altos costos de transacción, pequeños desequilibrios distributivos que pueden ocurrir cuando alguien hace una compra o dañen una propiedad. Las transacciones privadas permitidas no generan ninguna injusticia. Cada persona tiene derechos contra la sociedad, como un todo, a una estructura básica justa y contra otros ciudadanos a transacciones individuales justas. Tomando prestada una distinción útil de Stephen Perry (2000: 237, 245), Rawls ofrece una perspectiva de la justicia distributiva *dinámica* más que estática. El “derecho privado” kantiano es simplemente una demarcación de los límites de las transacciones privadas legítimas.

La idea que la preocupación por las expectativas de los más desfavorecidos *debe* dar cuenta de las porciones distribuidas momentáneas es un residuo de la suposición de que la moralidad está completa sin instituciones, por lo que las instituciones deben diseñarse de manera que se aproximen a un resultado que puede ser especificado sin referencia a un contexto institucional. Este no es el punto de vista de Rawls.

presenta a sí mismo como una forma de cooperación *obligatoria*, de manera que podría parecer que está en tensión con la idea de libertad. En lo que sigue, argumentaré que el derecho privado requiere de justicia pública.

III.El otro lado de la división: El derecho público.

El derecho privado delimita una esfera de libertad individual y cooperación voluntaria. Eres libre de usar tus recursos como consideres adecuado, en formas consistentes con el derecho de los demás de usar los suyos. No tienes que cooperar con nadie a menos que elijas hacerlo. Estos límites no son de autovigilancia ni de autocontrol, por el contrario, cualquier obligación coercitiva para realizarlos necesita hacerse de maneras consistentes con la igual libertad de todos.

Rawls describe al Estado como una forma de cooperación social, de manera que podría equivocadamente sugerir que es como otras formas de cooperación social, como la liga de béisbol, una comida en el parque organizada con los vecinos,²⁸ una orquesta,²⁹ o para usar el ejemplo famoso de Hume, dos hombres remando al unísono a través del estanque.³⁰ Estas representaciones idílicas de la cooperación social son modelos pobres del tipo de cooperación que involucra el Estado. La acción estatal no es solamente una versión más compleja de un grupo de personas que se reúnen, establecen una división del trabajo y se ponen a trabajar para lograr fines en común. Los Estados ejercen poderes que pocas personas concederían a los demás miembros de su equipo de béisbol o de su orquesta. Para empezar, estos poderes son capaces de cumplimiento forzado y redistribución. Los vecinos que organizan anualmente para una comida en el parque difícilmente pensarían que tienen derecho a entrar en la casa del vecino gorrón que come demasiado y nunca contribuye, para tomar la parte que les corresponde. El vecino enojón que se escapa del parque no puede ser forzado a integrarse a la convivencia. En contraste, el Estado hace que las personas paguen por los beneficios que reciben, ya sea que los quieran o no. Los Estados también tiene el derecho de promulgar leyes vinculantes y obligar a las personas para cumplir dichas leyes. El Estado tiene el derecho de ejercer estas habilidades dentro de su territorio (y en algunas ocasiones incluso fuera de él), de modo que la participación en esta forma de cooperación social no es voluntaria. De esta manera, la acción estatal es fundamentalmente diferente del tipo de cooperación social voluntaria que se encuentra en el corazón del ordenamiento privado.³¹

²⁸ Véase A. John Simmon (2000) capítulos 1 y 2.

²⁹ Véase Dworkin (1996)

³⁰ Hume (1978: 490)

³¹ A esta cuestión no le concierne ni la existencia de una obligación moral de obedecer la ley, aparte de sus méritos morales, ni las actitudes que los ciudadanos deberían tomar hacia el derecho. Los últimos son temas interesantes, pero no son objeto de reflexión en este artículo. En su lugar, me concentro únicamente en la cuestión de la legitimidad: ¿En qué condiciones una sociedad puede obligar a sus miembros a actuar conforme a sus requisitos, tanto bajo la forma de requisitos de primer orden (normas de conducta) como la de resolver conflictos en foros designados para la resolución de disputas? La cuestión de un derecho estatal para ejercer coerción difiere de otra idea, familiar en la teoría constitucional, según la cual el orden constitucional

Existen varias estrategias para negar o salvar estas diferencias. Las primeras dos corresponden a dos formas de colapsar la distinción entre derecho público y derecho privado que mencioné al inicio del párrafo. Los utilitaristas y los igualitaristas que niegan la integridad normativa y el significado del derecho privado pueden decir que el carácter voluntario de tales interacciones solo es incidental a los beneficios que proporciona el derecho privado y que sus reglas deben ser seleccionadas sobre la base de sus efectos esperados.³² Esta forma de entender los poderes público es solo el reverso del rechazo de una perspectiva distintiva de orden privado.³³

La otra forma conocida de colapsar la distinción es a través de una interpretación lockeana de la metáfora del contrato social, junto con la doctrina del consentimiento, para argumentar que los Estados son los únicos legítimos cuando son formas genuinas de cooperación voluntaria. La perspectiva lockeana entiende las relaciones entre el individuo y el Estado de la misma manera que las relaciones entre individuos privados: las relaciones son legítimas solo si son completamente voluntarias. La invocación por parte de Locke del concepto de consentimiento tácito atenúa parte de la fuerza de esta equivalencia, pero la estructura de la estrategia es clara: solo el ordenamiento privado es consistente con la libertad. La estrategia lockeana reduce la justicia pública al derecho privado al negar el significado normativo del aspecto público más obvio del derecho privado: la resolución de disputas a través de procedimientos públicos que aplican leyes articuladas que gobiernan a todos los ciudadanos, es decir el Estado de Derecho. Locke argumentó que las personas racionales preferirían el Estado de Derecho al Estado de Naturaleza, que lo adoptarían por fines instrumentales (Locke 1960: 368). Pero el Estado de Derecho no tiene peso normativo independiente de acuerdo con esta visión. Tal como el utilitarista ve al derecho privado como un simple instrumento en relación con un conjunto de objetivos, así el lockeano ve al aspecto público del Estado de Derecho como un mero instrumento para un conjunto diferente de objetivos.

La tercera estrategia, presente en Kant (MS, RL, AA 06: 311-318; 139-149) y Rawls (2005b: 393), supone que el Estado tiene un conjunto de poderes distintivos que solo puede ejercitar legítimamente desde una perspectiva pública. La existencia de tal perspectiva pública es un prerrequisito para cualquier ejercicio legítimo de la fuerza. En el

solo es legítimo si los ciudadanos lo aceptan voluntariamente como fuente de obligación moral. La vida social bien podría ser imposible si la mayoría de las personas no cumple voluntariamente con las exigencias de la ley, pero la aceptación de las obligaciones legales no es suficiente para su legitimidad. Del mismo modo, diferentes regímenes políticos podrían ser evaluados por su éxito en la protección de derechos importantes, pero la cuestión de la legitimidad es la cuestión de usar la fuerza para hacer cumplir el derecho.

³² Sobre este punto, por ejemplo: Dworkin (1986: 276-312; 2000: 157); Posner (1990: 360); Calabresi (1970: 24-34); Kaplow and Shavell (2000: xvii); Landes and Posner (1987: 4-5); Kordana and Tabachnick (2006: 1287-88); Kronman (1980: 474). Dworkin está dispuesto a conceder cierta independencia significativa al derecho contractual, pero no al derecho de daños. Examinó este punto en Ripstein (2007b)

³³ La idea familiar en el análisis económico de que los intercambios voluntarios son preferibles subraya este punto: los intercambios voluntarios producen un incremento neto en la riqueza. Incluso cuando esta tesis es tomada como una definición analítica, más que un descubrimiento empírico, el análisis económico, como en el utilitarismo, evalúa la voluntad en el intercambio en términos de sus efectos.

vocabulario preferido por Kant, esta forma es la “voluntad unida” (MS, RL. AA 06: 313; 142); en el lenguaje de Rawls (1982: 10) “los ciudadanos como cuerpo colectivo” actúan juntos. Una tarea central de la filosofía política es articular los elementos característicos y los requisitos de esta perspectiva pública. Esa estrategia es la que exploraré aquí.

La estrategia kantiana articula la naturaleza pública de los derechos y al hacerlo revela las demandas más amplias de la justicia pública. Así como el argumento de Kant sobre los derechos privados no es instrumental, así también su argumentación sobre de la justicia pública. No apela a cuestiones de hecho sobre la probabilidad del conflicto o su falta de resolución en el estado de naturaleza, en el que las partes privadas estarían abandonadas a su suerte con sus propios medios para la aplicación de leyes. Kant no habría negado que la “madera deformada” (IaG, AA 08: 23-24)³⁴ conduciría al conflicto, pero tales afirmaciones no cumplen ningún rol en su argumento, porque está centrado en las insuficiencias *normativas* de la ejecución privada de las leyes. Para Kant, este cumplimiento privado de derechos no es únicamente poco fiable, ineficiente o susceptible de escalar. Incluso si la buena suerte evitara el surgimiento de estos problemas, el problema subyacente permanecería. La idea de una “aplicación privada del derecho” es inconsistente con las ideas de libertad e igualdad que hacen a los derechos privados y la cooperación voluntaria tan convincentes. La aplicación privada del derecho es siempre una aplicación unilateral, es siempre el derecho del más fuerte.

IV. La aplicación privada de derechos.

Es un lugar común en la filosofía política que el derecho privado es parcial y desconfiable. La aplicación privada de derechos es probable que exacerbe los efectos de las disputas y favorezca el desacuerdo. De esta observación, Locke concluye que las personas prudentes abandonarían el Estado de Naturaleza y delegarían su poder ejecutivo al Estado para ser ejercido por éste en nombre de todos.

Una comprensión superficial admite que la perspectiva kantiana es similar, pero las raíces de la argumentación son fundamentalmente diferentes porque Kant niega que pueda haber un poder ejecutivo que garantice los derechos sin instituciones imparciales para la adjudicación y el cumplimiento de derechos. La perspectiva lockeana pasa de la premisa verdadera de que los derechos basados en la libertad establecen límites necesarios al uso legítimo de la fuerza, y de su corolario de que los derechos son exigibles, a la afirmación adicional de que cada persona tiene un “derecho ejecutivo” para hacer cumplir sus derechos en ausencia de instituciones y procedimientos. Locke (1960: §7 271-272) escribe:

Pues la *ley de la naturaleza*, como todas las demás leyes que conciernen a los hombres en este mundo, sería vana si no hubiera un cuerpo que en el Estado de Naturaleza tuviera el *poder de ejecutar* esa ley, y así preservar a los inocentes y restringir a los infractores.

³⁴ La traducción de Isaiah Berlin (1990) que se refiere a la “madera torcida de la humanidad” es más familiar.

Si cualquiera en el Estado de Naturaleza pudiera castigar a otro, por cualquier mal que haya hecho, todos podrían hacerlo; porque en ese *Estado de perfecta igualdad*, no hay superioridad o jurisdicción de uno sobre otro, lo que cualquiera puede hacer con la aplicación de esa ley, todos deben de tener el derecho a hacerlo.

La observación de Locke sobre la inaplicabilidad de la ley (su carácter banal) es perfectamente acertada, pero la implicación adicional que espera establecer está en tensión con la exigencia más general de que los derechos de las diferentes personas forman un conjunto consistente. Mi derecho termina donde el comienza el tuyo y, de manera más general, un sistema de derechos establece límites recíprocos a la libertad: ninguna persona tiene el derecho de limitar la libertad de otras unilateralmente. Como ahora explicaré, si los derechos privados son entendidos como sistemáticos, entonces nadie puede tener un derecho privado a su aplicación que sea consistente con que otros disfruten de los mismos derechos. En cambio, las personas podrían tener el derecho a que el cumplimiento de cualquier derecho se rija por procedimientos justos³⁵. La conclusión de la acertada observación del Locke sobre las dificultades de la incapacidad de hacer cumplir los derechos es que la única forma en que alguien puede tener el derecho es si todos poseen ese mismo derecho. El derecho pertenece a los ciudadanos considerados como un cuerpo colectivo, más que cualquiera considerado como individuo.³⁶

Quiero considerar brevemente la idea lockeana de que las personas en el Estado de Naturaleza transfieren sus derechos privados al Estado para asegurar las ventajas que se derivan de un cumplimiento consistente y uniforme del derecho. El núcleo del argumento

³⁵ John Simmons (1992: 153) ofrece la defensa más plausible de la idea de un derecho lockeano al castigo en el Estado de Naturaleza: “[e]n la medida en que hay reglas morales objetivas (que definen los derechos) bajo las cuales todas las personas (originalmente) se encuentran y la protección bajo las reglas depende de la obediencia de los demás a ellas, entonces, una pérdida proporcional de los derechos morales puede ser una consecuencia necesaria de infringir los derechos morales de otros”. Dejando de lado cualquier otra dificultad que pueda tener este argumento, no conduce a un derecho de castigar, sino a un derecho de sujeto de castigo por procedimientos públicos.

Simmons sugiere que Locke combina argumentos del derecho natural con argumentos teológicos y reglas utilitarias para generar su teoría de los derechos naturales. Aunque este no es el lugar para examinar a detalle los argumentos, vale la pena señalar que las premisas básicas tanto de argumentos los teológicos como de utilitarios están en la misma tensión que la idea de la ejecución de los derechos en el Estado de Naturaleza, como lo está en el caso kantiano que aquí expongo. El argumento teológico de que el mundo fue dado a la humanidad en conjunto presupone que los derechos generados a través de este acto de gracia divina forman un conjunto consistente, algo que no hace la ejecución de los derechos en el Estado de naturaleza. El argumento utilitarista trata de justificar los derechos privados sobre la base de que son el conjunto más ventajoso de los límites globales de la conducta. Sin embargo, la cuestión empírica no puede examinarse sin plantear también la cuestión del cumplimiento forzado de derechos. Dadas las “inconveniencias” de la ejecución privada que señala Locke (1960: 350-353) la mejor regla general no puede ser una que genere derechos que entren en conflicto de esta manera. En cambio, las dificultades de la aplicación privada del derecho deben entrar en la evaluación de las consecuencias de cualquier conjunto de derechos propuesto. De nuevo, parece que el derecho a un procedimiento justo sería la solución utilitaria; pero los argumentos del derecho natural operan de manera distinta, en ellos la raíz del problema es más clara: si los derechos naturales son una alternativa genuina a las teorías del derecho divino del gobierno, entonces deben comenzar con la idea de que las personas son libres e iguales, que es precisamente la misma idea de que los derechos de las diferentes personas, tanto primarios como ejecutivos, deben formar un conjunto consistente.

³⁶ Agradezco a Jonathan Wolff por sugerirme esta forma de presentar mi punto.

de Kant es que el derecho al cumplimiento de derechos no puede disfrutarse en un Estado de Naturaleza. El derecho que Locke imagina es uno que la gente regala y que sólo puede disfrutarse a través del Estado de Derecho.

Según Kant, un derecho es tanto un título para coaccionar como una parte de un sistema de derechos. Los únicos derechos que podemos tener son los que coinciden con los que tienen los demás en un sistema de igual libertad a través de derechos iguales. El derecho al cumplimiento de derechos no es diferente: también debe formar parte de un sistema de igualdad de derechos.

El derecho a garantizar los derechos es reparador: aborda una ilegalidad privada de una manera consistente con el derecho subyacente. En el análisis de Kant la injusticia privada es siempre un asunto de una persona que está sujeta al arbitrio de otra. Si te privo de los medios que son legalmente tuyos, quizá te golpee por descuido y lesionó tu cuerpo o daño tu propiedad, interfiero con tu derecho a ser el único que determina cómo tus medios serán usados, atento contra tu derecho a continuar teniendo los medios que ya posees. Porque es un derecho, solo es vinculante contra otras personas y, de acuerdo con el derecho privado, no tienes derecho a reclamar si gracias al granizo de la lluvia te resbalas y te lastimas, o si la intensa lluvia daña tu propiedad, porque no hay ninguna otra persona para reclamarle por ello.³⁷ Tienes todo el derecho de demandarme a mí y a mis acciones si fui yo quien causé esos daños. Al cometer una injusticia contra ti, alteré nuestra respectiva independencia, los límites de nuestro arbitrio ya no son recíprocos, sino están sujetos a mi arbitrio unilateral. El remedio que tienes contra mi acción te devuelve lo que te corresponde desde el principio. Desde el punto de vista de nuestra libertad, es como si la injusticia *nunca hubiera pasado*, aunque desde el punto de vista mis recursos, es como si los hubiera malgastado. Tu derecho para hacer efectiva una resolución contra mí es un derecho para hacerme restaurar la posición que tendrías si yo nunca hubiera cometido una injusticia en contra tuya. Tu derecho sobrevive a mi injusticia en la forma de remedio, éste sirve para deshacer el aspecto unilateral de mis hechos.³⁸

La idea kantiana es que los derechos primarios a la libertad deben estar sujetos a límites recíprocos, así como también los derechos secundarios. Tu derecho a un remedio en respuesta a mis actos ilícitos mantiene tu derecho y, en cierto sentido, garantiza que sobreviva a mi injusticia, porque te ofrece el derecho a los medios equivalentes de los que te privé. Sin embargo, tus acciones para hacer efectiva una resolución parecen tener el mismo problema que mis actos ilegales: tus acciones son puramente unilaterales. Debido a todas las razones por la que ni tu ni yo podemos someter nuestros actos al arbitrio de otros, ni tu ni yo podemos someternos al arbitrio del otro con respecto a la *anulación* de las injusticias que se han cometido.

³⁷ A menos que alguien incumpla una obligación contractual de proteger tu propiedad (por ejemplo, tu coche)

³⁸ Explico esto más a detalle en Ripstein (2007a).

En el vocabulario preferido de Kant, los derechos son un asunto de “libertad según leyes universales” (MS, RL, AA 06: 231-232; 39-41) De la misma manera, el cumplimiento de los derechos debe ser consistentes con la libertad de todos según leyes universales. Los derechos privados se presuponen como aplicables porque cualquier violación a ellos es inconsistente con la igualdad de libertad, así que cualquier aplicación de estos simplemente repara esa inconsistencia. Pero la libertad debe ser reparada de manera que preserve la igualdad de la libertad en lugar de subvertirla.

Al igual que el argumento de Kant sobre los derechos privados está centrado en la formalidad de los derechos primarios, su argumento sobre el cumplimiento de los derechos pone de manifiesto la dificultad formal paralela al cumplimiento unilateral. Concluye que los derechos nunca pueden estar asegurados en el Estado de Naturaleza, no importa que tan “buenos y amantes del derecho que quiera pensarse a los hombres” porque el problema está en el derecho de una persona a decidir, no con la probabilidad o las consecuencias del abuso de ese derecho (MS, RL, AA 06: 312; 140). La aplicación privada de los derechos no solo es inconveniente, es inconsistente con la justicia porque, en última instancia, es el derecho del más fuerte.³⁹

El tratamiento de Kant de los derechos privados muestra que los límites recíprocos de la libertad pueden articularse en un alto nivel de abstracción, pero al nivel del detalle moral en el cual las personas interactúan, las categorías formales del derecho privado no se aplican por sí mismas. Las personas que actúan de buena fe podrían estar en desacuerdo acerca de lo que requieren en un caso particular. Si tú y yo no podemos estar de acuerdo acerca de si tu lesión era una consecuencia esperable de mi conducta, si cumplimos con un contrato o no, o qué aspectos de mi pérdida están contenidas dentro de tus acciones ilícitas, nuestros desacuerdos pueden sobrevivir tanto a nuestro acuerdo sobre cómo ocurrieron los hechos por los que disputamos, así como también a un acuerdo sobre los principios generales que deberían gobernar nuestras interacciones. Tal vez hay una perspectiva desde la cual se podría decir que nuestras respuestas son igualmente buenas, por lo que ninguno de nosotros tiene razón para mantener su punto de vista. Sin embargo, tampoco tendríamos razones para adoptar la postura del otro, porque cada uno considera como válida su propia posición. Puedo pensar que deberías reconocer que nuestras perspectivas son igualmente válidas y, por tanto, apoyar mis ideas como la solución justa a nuestro conflicto; pero también podrías pensar que yo debería apoyar tu solución, y ese es

³⁹ Lo mismo puede decirse acerca de los derechos privados de acción: tu derecho primario a estar libre de interferencia de otros y a que otros satisfagan sus obligaciones contigo, genera un derecho de reparación si otros han violado tus derechos (Zipursky 2002: 643-44). Tu derecho a la acción es consistente con los derechos de otros solo si hay un procedimiento justo que determine los contornos precisos de tus respectivos derechos y la aplicación de estos contornos en situaciones concretas. Si hago algo que crees que viola tus derechos y ejercitas la “auto-ayuda”, reclamando alguno de mis animales o tirando mi valla, y pienso que no he hecho ninguna injusticia, o algún mal menor, entonces es probable que nuestro conflicto se intensifique, porque yo busco una reparación por lo que creo fue una injusticia de tu parte. Que los conflictos escalen es un síntoma de un problema normativo: si ambos nos situamos en lo que consideramos nuestros derechos, nuestra posición es inconsistente con nuestros derechos, así que nuestra conducta no está sujeta a límites recíprocos.

exactamente nuestro problema. Todo lo que podemos hacer es actuar conforme a nuestro mejor juicio ¿Por qué retroceder si crees que la justicia está de tu lado, aún si no está únicamente de tu lado? Tu sentido de la justicia exige que aceptes las exigencias de otros, pero no que renuncies siempre a las tuyas.

Si nos dejan resolver nuestro conflicto por nuestra cuenta, uno de nosotros probablemente esté dispuesto a retroceder en la argumentación, o quizás llegaremos a algún tipo de compromiso. La disposición para retroceder o comprometernos refleja la buena fe de ambos, pero también el derecho del más fuerte, porque el hecho de que uno de nosotros esté dispuesto a retroceder, o que tengamos la voluntad de comprometernos, depende de la persona contra la que discutimos, no de nuestra percepción de los méritos del caso en cuestión. Si soy más grande que tú, tendrás incentivos para aceptar mi propuesta; pero si doy la impresión de ser tan tímido que no pelearía por mis derechos, tendrás incentivos para rechazar mi propuesta.

La aplicación privada de los derechos puede ser ventajosa para la parte que prevalece en la discusión, ya sea porque se impone como la solución o porque la persona que se impone está de acuerdo contigo. Pero siempre hay alguien que está sujeto al arbitrio de otro, y quién sea el ganador depende de factores que el perdedor debería considerar como arbitrarios. Incluso si, actuando de buena fe, ninguno de nosotros utiliza su carácter amenazante, su encanto o su necesidad, la parte que concede el punto ante el desacuerdo lo hace a la luz de factores que él o ella creyeron ser arbitrarios con relación a los méritos del caso. Nuestro desacuerdo sobrevive a nuestras consideraciones personales de lo que es relevante para el asunto. Cualquiera de los motivos que hacemos para la concesión es estratégica en el sentido estricto de que nuestra aceptación depende de algo más que los méritos percibidos en la disputa. Esa arbitrariedad significa que el perdedor está sujeto al arbitrio del ganador.⁴⁰ Quizá ninguno de nosotros retroceda en sus demandas y lucharemos para lograrlo, introduciendo el derecho del más fuerte en un sentido más vulgar.

⁴⁰ Kant rastrea este problema y su solución en lo que él llama el “derecho innato a la humanidad” en tu propia persona (MS, RL, AA 06: 237; 48). El derecho es innato porque no requiere un acto afirmativo para establecerlo. Es, a la vez, el derecho a la libertad y a la igualdad, es decir, el derecho a no estar obligado por otros más que de la misma manera en que ellos están obligados por ti y, al mismo tiempo, el derecho a ser “un hombre íntegro”. Establece la conexión entre ambos de manera sorprendente: primero, dice que solo hay un derecho innato (MS, RL, AA 06: 237; 48). Después, insiste que este derecho contiene el derecho a ser un hombre íntegro. Que el derecho innato contenga estos derechos se desprende de la plausible afirmación (que Kant defiende explícitamente) de que los derechos son ejercidos con coerción. El primer aspecto del derecho innato a la humanidad, el derecho a la libertad consistente con la libertad de los demás, gobierna las normas básicas de interacción. Deben ser normas de igual libertad, garantizando que ninguna persona esté sujeta al arbitrio de otra. La perspectiva de Kant del derecho privado articula la estructura de la interacción independiente. El segundo aspecto del derecho innato a la humanidad gobierna la ejecución de los derechos, vía la aplicación de esas normas primarias de conducta a los casos particulares. Así como la libertad de cada persona necesita estar limitada por la libertad de los demás para formar un conjunto coherente, así también el derecho de cada persona a hacer efectiva una resolución particular a casos de conflictos entre derechos, necesita ser parte de un conjunto consistente tal que el proceso para la resolución de disputas no se convierta en la sujeción de una persona al arbitrio de otra. Kant deja este punto explícito cuando nota que el derecho de ser un hombre íntegro es la base para la carga de la prueba: una persona tiene el derecho de presumirse

Hacer que la resolución de nuestro conflicto dependa de estos factores no es solamente irrelevante desde el punto de vista de la justicia, sino contrario a ella porque tal relación es inconsistente con la idea de que estamos sujetos a las mismas limitaciones a nuestra libertad, de que nuestros derechos son idénticos formalmente. La persona que retrocede en tales situaciones habría hecho mejor si se hubiera mantenido en sus derechos, pero seguirá estando sujeta a la voluntad de otra persona.

La solución a este problema es el Estado de Derecho: solución imparcial de conflictos, reglas generales que sean vinculantes a todos por igual. La imparcialidad es un requisito de un tribunal, aunque *no lo sea* de las partes privadas que llevan sus conflictos ante un juez. Al establecer y perseguir nuestras propias concepciones del bien, no necesitamos tratar imparcialmente nuestros propósitos ni los de los demás. Tienes el derecho a ser parcial con tu propia concepción del bien e indiferente al mío. La imparcialidad es importante *para un tribunal* porque su tarea es resolver litigios, de manera consistente con la libertad de las partes que se presentan ante ella. Cuando un demandante acude ante el tribunal, alegando que el acusado le ha hecho una injusticia, demanda un remedio que repare ese perjuicio. El demandante está pidiendo al tribunal que le conceda un poder extraordinario: el poder exigir un derecho contra los recursos del acusado, y así interrumpir el poder del acusado de utilizar sus recursos como lo considere adecuado. La solicitud de tal poder solo puede ser consistente con la libertad del acusado siempre que el foro que lo garantiza es adecuadamente imparcial.⁴¹

inocente. Por lo general, la carga de la prueba es pensada como una cuestión pragmática o administrativa, a través de la cual las instituciones asignan la carga de la prueba para facilitar su tarea o evitar litigios frívolos. Kant ofrece una respuesta fundamentalmente distinta: la carga de la prueba recae en el demandante porque ninguna persona tiene el permiso de forzar a otra (o solicitar al Estado que lo haga) simplemente por su voluntad. La misma estructura normativa que da lugar a los derechos privados da lugar al derecho a la justicia procesal que gobierna la aplicación de esos derechos. Cada aspecto de la reparación de los derechos es un derecho a un proceso justo, no a la indulgencia de las partes. Si una injusticia privada es aprovecharse injustamente de los demás, entonces también lo es resolver un conflicto por la decisión de una persona privada.

⁴¹ La objeción de que las acciones privadas para hacer efectiva una resolución en el Estado de Naturaleza es que sujeta a una persona al arbitrio de otra, de modo que mantener tu derecho contra mí depende de que tan creíbles sean tus poderes de resolución, o si soy más más justo y nuestro Estado de Naturaleza más lockeano, en que tan convincente encuentre tus argumentos. Podría pensarse que las instituciones resuelven esta parte del problema, solo para sustituirlo por otro. Puede ser que, si se han establecido tribunales con poderes policíacos honestos y competentes que cumplan sus sentencias, el éxito de tu demanda contra mí no dependa directamente de nuestra respectiva fuerza física. Podría pensarse que depende de lo buen abogado que eres, o que tan buen abogado seas capaz de contratar y, por lo tanto, en última instancia, en que tan convincentes sean tus argumentos ante el juez. Incluso si la fuerza de un argumento es menos violenta que el argumento de la fuerza, podrías reprochar que la resolución de nuestro conflicto depende de lo que decida el juez. El mundo real del proceso legal podría erosionar aún más tu confianza, porque es un hecho común que los procesos judiciales son caros y solo aquellos con el suficiente dinero para retrasar los procesos pueden simplemente poner precio a sus oponentes fuera del sistema. Estos son los recordatorios contemporáneos a la observación de Locke (1960: 294):

Los monarcas absolutos no son sino hombres, y que si el gobierno ha de ser el remedio de esos males, que necesariamente se siguen de que los hombres sean jueces en sus propios casos, y el Estado de Naturaleza, por tanto, no se puede soportar, deseo saber qué clase de gobierno es, y cuánto mejor será, que el Estado de Naturaleza.

V. Dos clases de disputas legales.

De acuerdo con Kant, las instituciones legales ofrecen publicidad de dos maneras que se superponen, reflejando las diferencias entre dos tipos diferentes de querellas legales sobre derechos privados. En una clase de casos, un tribunal provee un foro imparcial para que los conflictos entre particulares tengan una respuesta completamente determinada a nivel del derecho privado. En algunas ocasiones, el acusado gana porque el demandante no logra establecer un curso de acción que vincule su injusticia con el acusado: si todo ocurrió tal y como el demandante asegura, y no establece una vinculación entre la injusticia y el acusado, entonces el demandante falla en alegar que el acusado haya violado cualquiera de sus derechos. Cuando una persona busca una indemnización por el incumplimiento de un contrato en el que no participó y que le es ajeno, no hay ningún asunto para que un tribunal intervenga. La violación de los derechos de una persona no compromete, en sí misma, los derechos de terceros. Por el contrario, a veces la existencia de una injusticia está fuera de toda duda, como cuando el acusado incumple las condiciones explícitas de un contrato, el traspaso contra la persona o propiedad del demandante. Aún en tales casos, un foro público para la resolución de conflictos es requerido con el fin de que los derechos en cuestión exigibles. En ausencia de tal foro, la autodefensa que el demandante utilice no será nada más que una imposición unilateral de la fuerza.

Hay otra clase de casos en los que se requieren instituciones públicas de justicia. Son casos en los cuales se requiere al derecho positivo para fijar los contornos precisos del derecho privado. Estos litigios son más conocidos.⁴² En ellos, el rol del sistema legal es

La preocupación inmediata de Locke es el poder de un monarca absoluto de ser juez en su propio caso, un problema que puede resolverse mediante la separación de poderes. La preocupación más general es que el juez tendrá que decidir de alguna manera, posiblemente, por lo que se podría temer, haciendo intervenir factores irrelevantes.

Sin embargo, el punto para Kant no es acerca de la dependencia empírica del juez. El problema no es que alguien decida, como si de alguna manera en un mundo ideal no hubiera ningún tomador de decisiones involucrado en su propio juicio. El Estado de Derecho exige que alguien decida en estos casos, porque no hay respuesta justa sin sentencia determinante. Sin embargo, la toma de decisiones necesita ser consistente con la libertad de todos, lo que requiere que la autorización de tomar decisiones debe provenir, en algún sentido, de la voluntad de todos. Este contraste es importante incluso si el resultado en un caso es exactamente el mismo que hubiera ocurrido en el Estado de Naturaleza. Aún si tenemos razones para suponer que su contenido sería exactamente el mismo, la coincidencia entre el proceso justo y el Estado de Naturaleza sería un punto de partida equivocado para el análisis político. La parte decepcionada podría tener razones estratégicas o pragmáticas para aceptarlo, esto es, aceptar la autoridad de los tribunales y oficiales debidamente autorizados es la única manera de reconciliar la libertad individual con la de los demás. La noción de reconciliación de la libertad no es empírica, no es que se haga algún cálculo acerca de la probabilidad de los resultados favorables a lo largo del tiempo, en la manera en la que las personas lockeanas se supone que razonan acerca de la salida del Estado de Naturaleza. Se trata en cambio, de la única manera en la que las partes pueden disfrutar de su libertad conviviendo juntas, por lo que es la única manera en la cual la parte decepcionada podría disfrutar de su libertad de manera legítima. La alternativa es lo que Kant, siguiendo a Rousseau, llama “libertad salvaje y sin ley” (MS, RL, AA 06: 316; 146).

⁴² No quiero decir que tales disputas sean más frecuentes, porque esto es difícil de saber. Si los demandantes cuentan con un abogado competente, los casos en los cuales los demandantes no exponen una causa de acción (es decir, los casos de la primera categoría) se litigan con mucho menos frecuencia.

ofrecer una respuesta común a conflictos entre derechos privados, en lugar de declarar una respuesta como antecedente.

Sin embargo, aún los casos más fáciles generan problemas de aplicación unilateral, porque un principio jurídico del derecho privado sólo es tan bueno como los objetos a los que se aplica. Por ejemplo, si me quejo por una injusticia con relación a la propiedad, solamente puedo hacer valer mis derechos si puedo establecer un título legítimo de que soy el propietario del bien en cuestión. Mi título de propiedad presupone la resolución de ambos tipos de cuestiones. La propiedad requiere un tipo de acto afirmativo para establecerse, debo adquirirlo de una condición de no propiedad o recibirlo de otra persona o agencia que tenga el derecho de dármele. Cualquiera que sea el acto afirmativo que se requiere, es *mi* acto, no el tuyo. En tanto acto *mío* es capaz de establecer ciertas obligaciones: Si tomo posesión de un terreno, ¿qué tanto debo adquirir? Mis movimientos físicos no dictan una respuesta única y determinada⁴³, tampoco lo hacen mis intenciones. Esto nos lleva a la segunda dificultad. Se supone que mi acto unilateral (o acto bilateral de adquisición a través de un contrato) influye en los derechos de los demás, quienes no fueron parte de mi acto, al colocarlos bajo la obligación de abstenerse de utilizar lo que es mío. En el corazón del derecho privado, sin embargo, está el principio de que solo puedes estar obligado por una transacción privada si formaste parte de ella, esta es la razón por la que ni tu ni yo podemos privar a una tercera persona de sus derechos. Si se supone que mi derecho a la propiedad aplica a otros, entonces necesita haber una perspectiva pública desde la cual otros sean, de alguna manera, parte de mi acto de adquisición.

Quiero ilustrar el papel del sistema legal en la demarcación de los derechos privados, y de ese modo mostrar su lugar en un sistema de límites recíprocos de la libertad, al considerar uno de los ejemplos del propio Kant: el derecho de posesión adversa.⁴⁴ El derecho de posesión adversa es un ámbito común en todos los sistemas legales provenientes del derecho romano, así como un ámbito poco común para la teoría de la propiedad. La visión académica considera que su racionalidad radica en los incentivos que provee: la tierra se destinará a su uso más productivo si su posesión está sujeta a la regla: “la usas o la pierdes”⁴⁵. Tal explicación la pueden ofrecer tanto utilitaristas como lockeanos. Locke sujetaba los derechos de propiedad a la ley del “despilfarro” sobre la base de que la tierra fue dada a la humanidad para su conservación. La tierra que no se utilizó para los propósitos de autoconservación debe estar disponible para que otros la usen para su propia preservación. El utilitarismo tiene la misma narrativa, pero enfatiza la idea más general del

⁴³ Como señala Robert Nozick (1974: 174) “construir una valla alrededor de un territorio presumiblemente me convertiría en propietario de la valla (y de la tierra inmediatamente demarcada por ella)”. Nozick subestima considerablemente la dificultad: ¿por qué la tierra al interior de la valla y no fuera de ella?, ¿por qué no solo la valla?

⁴⁴ Kant considera una serie de ejemplos más, como los testamentos, los contratos sin contraprestaciones, los contratos para prestar objetos, recuperar objetos robados y la presunción de hechos concluyentes. En cada caso, Kant explica el rol determinante del proceso judicial para que los derechos individuales sean sistemáticamente consistentes.

⁴⁵ Véase, Cooter and Ulen (2003)

uso productivo sobre el uso particular para la autoconservación. Es de suponer que el utilitarista querría que esos criterios independientes abarquen el periodo prescriptivo, para que correspondan mejor con los propósitos subyacentes de la autopreservación o el uso productivo.

Pero ni el razonamiento utilitarista ni el lockeano se ajustan al derecho positivo de la posesión adversa. De acuerdo con el derecho, quien ingresa ilícitamente a una propiedad (transgresor) puede convertirse en propietario sin usar la tierra productivamente, y un propietario puede conservar derechos contra un transgresor solo por entrar en la tierra periódicamente o incluso concediendo una licencia al transgresor privándolo del derecho de poseer esa tierra en formas hostiles al titular. Lo más llamativo es que el reloj de la posesión arranca cuando el transgresor entra a la tierra, no cuando el propietario deja de proteger su tierra del transgresor. Solo se puede reclamar un terreno como “baldío” al ocuparlo y se puede hacer lo mismo, aunque no esté baldío. El propietario puede reclamar la tierra con tan solo volver antes de que haya transcurrido el periodo prescriptivo, porque no se obtiene ningún crédito por el periodo anterior de desuso. Tanto los utilitaristas como los lockeanos pueden afirmar que estas características de la ley son meras marcas de conveniencia administrativa o exigir que el derecho positivo se modifique para ajustarse mejor a sus criterios moralmente independientes.⁴⁶ No es mi propósito en este artículo mostrar cómo no es posible tal postura,⁴⁷ sino exponer una manera alternativa de entender por qué un sistema de igualdad de libertad *debe* permitir la posibilidad de un acto presuntamente injusto pueda bajo ciertas condiciones establecer un derecho.

Kant ofrece una explicación fundamentalmente distinta de la doctrina anteriormente explicada. El derecho de posesión adversa no tiene nada que ver con los incentivos o las preservaciones de la especie, es una garantía de seguridad. Las personas solo pueden tener plenos derechos de propiedad sobre las cosas si pueden tenerlos de forma conclusiva, esto es, de manera que nadie pueda apelar el título de propiedad que poseen. La necesidad de seguridad de los derechos requiere que el mero hecho de la ocupación continua de una propiedad de lugar a un derecho sobre ella, y que ese derecho sea superior a cualquier titularidad previa. Una vez transcurrido el tiempo suficiente, si el propietario anterior pudiera volver y hacer valer un derecho superior de titularidad, asegurar los derechos sería imposible, porque siempre sería posible que algún propietario anterior hiciera valer una titularidad anterior por su bien y, por tanto, haría valer su titularidad como derecho superior. La única manera de que los derechos de titularidad sean concluyentes es si el aseguramiento se impone por el uso prolongado.

⁴⁶ Un libertario podría proponer la abolición del derecho de posesión adversa argumentando que un derecho a la propiedad solo puede extinguirse mediante un acto voluntario del propietario (Epstein, 1986).

⁴⁷ Vale la pena señalar que la idea de que el derecho positivo *debe* ser puramente accidental desde el punto de vista de la moralidad refleja un sesgo más fundamental, tanto de lockeanos como de utilitaristas. Ellos excluyen la posibilidad de que una parte de la moralidad requiera del derecho *como tal*, y en cambio permiten esta relación solo indirectamente debido a las debilidades y flaquezas de la moralidad humana. Ambos ven al derecho, en el mejor de los casos, como una herramienta empíricamente eficaz para realizar valores que, en circunstancias más felices, podrían haberse realizado de otra manera.

El análisis de Kant muestra cómo la doctrina legal es un requisito sistemático del derecho privado: si los derechos han de formar un único sistema de límites recíprocos de la libertad, el derecho debe hacer valer la seguridad jurídica sobre conflictos de titularidad. Un sistema de posesión adversa puede hacerlo de manera que un sistema de registro de títulos no podría. Sin la doctrina del derecho de posesión adversa cualquier sistema sería vulnerable a las reclamaciones sobre la propiedad antes de introducirlas al registro. Un registro no puede imponer seguridad jurídica con respecto a tales reclamaciones, pero eso es precisamente el punto de Kant.

Todas las características conocidas de la *posesión adversa* siguen esta regla: las formas en las que el propietario y transgresor usan la tierra son irrelevantes; el periodo prescriptivo comienza cuando el transgresor entra en la tierra; el uso del transgresor debe ser hostil al derecho del propietario; y cuando el periodo expira, la persona que a todas luces era un transgresor resulta haber sido el propietario desde el momento en que entró en el terreno. Estas reglas no son introducidas al derecho sobre la base de consideraciones instrumentales acerca de lo que sería mejorar para lograr la seguridad jurídica, sino que son expresiones de una idea de seguridad sistemática con respecto a los títulos que exige el aseguramiento con respecto a los posibles fundamentos de la prueba de los títulos de propiedad. Esta es solo otra manifestación de un requisito más general de que los procedimientos para fijar los derechos sean públicos y no privados.

Lo único que la necesidad de la seguridad jurídica no fija es la duración del periodo prescriptivo. Así que, aún si todos en un imaginario “Estado de Naturaleza” pudieran ver su importancia, no tendrían ninguna base para llegar a un acuerdo al respecto, o más bien ninguna base para tal acuerdo, incluyendo la relevancia epistémica o el entendimiento convencional, solo se aceptaría por motivos estratégicos o procedimentales,⁴⁸ y por tanto sería un reconocimiento de los costos del conflicto, y por tanto un reconocimiento del derecho del más fuerte. Solo una institución legislativa puede ofrecer una respuesta que pretenda ser más estratégica (aún si las personas finalmente la cumple por motivos instrumentales, están cumpliendo con algo que es consistente con la igualdad de la libertad). Cualquiera que sea la duración elegida por la institución será consistente con los límites recíprocos de la libertad.

La teoría kantiana evita la conocida acusación de que las teorías de la propiedad del derecho natural niegan todas las posesiones actuales en virtud de una sola adquisición ilegal en la cadena de propietarios que socava la legitimidad de las adquisiciones posteriores.⁴⁹ Kant muestra que la posibilidad de asegurar un título de propiedad es una precondition sistemática para disfrutar los derechos de propiedad. También salva la distancia entre el punto de vista de que la propiedad es pre-institucional o post-

⁴⁸ Sobre el papel de la relevancia en la generación de entendimientos convencionales, véase Gauthier (1979: 5-7) No sorprende que Gauthier represente explícitamente la aceptación de las reglas de justicia como algo puramente estratégico.

⁴⁹ Robert Nozick, uno de los principales defensores de la teoría lockeana, admite que no conoce ningún “tratamiento exhaustivo o teóricamente sofisticado de estos temas” (Nozick 1974:152).

institucional, mostrando el sentido en el que es ambas. La posibilidad de que las personas tengan capacidades externas disponibles a su arbitrio es la estructura básica de la interacción libre. Esta interacción solo puede ser asegurada, y por tanto solo puede realizarse consistentemente con la libertad de todos, a través de las instituciones.

Estas observaciones del derecho de la ejecución privada hacen algo más que mostrar las dificultades del argumento lockeano. También muestran que el uso de la fuerza solo es legítimo si se realiza desde una perspectiva pública, así que no es simplemente el ejercicio del poder de una persona sobre otra. Por el contrario, es necesario que se ajuste a la ley y a la justicia procedimental.

La necesidad del proceso justo subraya la existencia de la perspectiva pública, que se distingue de la perspectiva de las personas privadas, pero que es coherente con la integridad de los puntos de vista de personas individuales. Las instituciones públicas que elaboran, aplican y ejecutan la ley necesitan tener poderes que ninguna persona podría tener; este carácter distintivamente público hace que el uso de la fuerza sea consistente con la igualdad de la libertad. Cualquier otra situación sería meramente un uso unilateral de la fuerza.⁵⁰

Recordemos mi ejemplo anterior de un conflicto de buena fe sobre los derechos, en el que ofrecí aplicaciones inconsistentes, aunque no irrazonables, de los principios relevantes a los hechos acordados.⁵¹ Sugerí que hay una perspectiva desde la cual nuestras posiciones enfrentadas eran igualmente buenas, pero que no había base para que ninguno de nosotros aceptara esa perspectiva, ya que no tenía ninguna pretensión de superioridad sobre nuestras perspectivas individuales. El punto de vista público es una perspectiva que puede reclamar superioridad. Si hay una forma en la que los procesos y las instituciones pueden decidir actuar en nombre de todos, entonces el hecho de que las instituciones públicas seleccionen una u otra de nuestras posiciones en conflicto nos proporciona una razón para

⁵⁰ Las instituciones públicas para la resolución de conflictos pueden ser consideradas como la solución a un cierto tipo de problemas de coordinación abstracta: todos necesitan lograr una respuesta determinada única. Pero el argumento para demostrar que estas instituciones son legítimas no presupone ninguna afirmación, más general, sobre el cumplimiento legítimo de las soluciones a los problemas de coordinación. En particular, el hecho de que las personas puedan organizarse de maneras mucho más eficientes para la solución de problemas no demuestra que alguien tenga el derecho de obligar a otros a participar en el sistema de coordinación. La ejecución de los derechos privados es un caso especial, precisamente porque la naturaleza no voluntaria de las instituciones públicas es consistente con la libertad de todos, ya que dicho cumplimiento garantiza la libertad de todos, al proporcionar foros públicos para reconciliar las libertades en conflicto. Otros problemas de coordinación son un problema desde el punto de vista de los deseos particulares que tienen personas individuales, así que no son vinculantes para quienes carecen de deseos. La libertad es vinculante para todos. (Por supuesto, una vez que el Estado se ha establecido, también tiene la capacidad de resolver algunos problemas de coordinación).

⁵¹ Véase la nota 42 y el texto de donde proviene la nota.

aceptarla, a saber, que su interpretación de cómo aplicar la ley a los hechos acordados no solo tuya o mía, sino nuestra.⁵²

Kant toma prestado del vocabulario de Rousseau el contrato social y la “voluntad general” para describir la naturaleza de la perspectiva pública. La metáfora del contrato es potencialmente engañosa, porque pareciera sugerir que las personas transfieren algo que ya poseen plenamente para obtener algún beneficio. Para Kant, todo el punto de la voluntad unificada es hacer posible que las personas tengan cosas de forma concluyente, de una manera que sea consistente con la capacidad de otros de tener los mismos derechos. Así que no hay nada que ellos posean primero para transferirlo después. Entrar en lo que llama “la condición civil” (MS, RL, AA 06: 242; 54) no es una transacción privada en lo absoluto, sino una transacción pública que hace permite a las transacciones privadas ser cumplidas por el derecho de manera consistente con la libertad de todos. Este es un acto que Rawls (2005a: 89) describe como “los ciudadanos como un cuerpo colectivo” que hace de transacciones privadas ejecutables por el derecho. Esto explica por qué es una forma de cooperación obligatoria: a diferencia del contrato legal vinculante, nadie tiene el derecho de rehusarse a estar obligado por este contrato, porque rechazar ese acuerdo sujetaría a otros a su arbitrio unilateral.

VI. Derecho público.

El principio fundamental del derecho público es que las prácticas pueden ser obligatorias (las formas obligatorias de cooperación social existen) solo si existen desde un punto de vista público al que todos pueden autorizar.

Incluso si el ámbito público se caracteriza en este sentido, es posible preguntarse si solo ofrece una noción victoriana de la cooperación por sobre una libertaria. Al fin y al cabo, la razón de ser de las instituciones es precisamente preservar, o quizá completar, un sistema de derechos privados que puedan ser ejecutables. Como tal, el argumento de Kant podría parecer insuficiente para obtener los poderes con los que comúnmente se dota al Estado. Quiero argumentar que, contrario a las apariencias, la argumentación kantiana es suficiente. Aunque este no es el lugar para considerar el argumento kantiano del “gobierno

⁵² Dan Markovits me ha recordado que la necesidad de un punto de vista compartido podría resolverse, al menos en ocasiones, a través de una selección conjunta de una tercera persona como árbitro, en particular, a través de nuestro compromiso previo con dicho arbitraje, una característica familiar de la contratación transnacional por parte de grandes empresas. Con respecto un conflicto contractual específico, esta solución es inobjetable, o más bien, sólo es objetable si, como pudiera ser el caso, hubiera una duda sobre si un conflicto concreto entra dentro de los límites de la cláusula de arbitraje en cuestión. Esto, por supuesto, nos devuelve a la cuestión sobre la seguridad jurídica. Pero la cuestión del aseguramiento presenta en sí misma una noción más robusta acerca de la propiedad. Como un asunto del derecho positivo, para todas las naciones modernas los derechos de propiedad son derechos frente a todas las personas privadas, incluyendo sorprendentemente a la antigua Unión Soviética. (Sobre este punto, Honoré (1961: 112)). No todos los sistemas de este tipo satisfacen las exigencias de la justicia, pero la cuestión general sigue siendo válida para ellos: los procedimientos para delimitar los derechos de propiedad deben ser compartidos entre todas las personas a las que pretende obligar mediante el derecho. Por lo tanto, se requiere una base “omnilateral” más amplia para justificar su aplicación.

republicano” y la separación de poderes en legislativo, ejecutivo y judicial, ni su teoría sobre el poder de regular el comercio y la tierra. Estos aspectos centrales del Estado moderno son periféricos a los temas centrales de la filosofía política contemporánea, y no intentaré reintroducirlos aquí. En su lugar, me concentraré en la división de la responsabilidad, esto es, la relación entre la naturaleza del punto de vista público y la responsabilidad de los “ciudadanos como cuerpo colectivo”, actuando a través del Estado, para proveer a los ciudadanos con los recursos y las oportunidades adecuados.

Mi argumento se basa nuevamente en Kant. Kant argumenta que la asistencia a los pobres se sigue directamente de la idea de voluntad unificada. Señala que la idea de una voluntad unificada que dicta leyes requiere que los ciudadanos consideren que el Estado existe “a perpetuidad”. Con esto, no quiere decir que se impone el requisito absurdo de que las personas vivan para siempre, sino que la base de la unidad estatal, la capacidad del Estado de hablar y actuar en nombre de todos sobrevive a los cambios de sus miembros. Eres la misma persona que fuiste hace un año porque el mismo principio de organización material que te forma ha permanecido igual a través de los cambios;⁵³ la flama de una vela conserva su forma mientras la materia y la energía circulan a través de ella. De la misma manera, el Estado debe mantener su principio básico de organización a través del tiempo, aún si algunos miembros de la comunidad política mueren o se cambian de país y otros nacen o se llegan inmigrantes a la comunidad política. De lo contrario, cualquier uso de la fuerza sería una acción unilateral contra quienes llegaron primero. La alternativa es tener un sistema autosuficiente que garantice que todos los ciudadanos se encuentren en la relación correcta entre sí, en particular, que no se encuentren en cualquier relación inconsistentes con el hecho de compartir una voluntad unificada.

La forma más obvia en que las personas podrían no compartir la voluntad unificada es a través de relaciones privadas de dependencia. El propio ejemplo de Kant desgraciadamente sigue siendo relevante: la pobreza. Kant no analiza el problema de la pobreza a través de la categoría de necesidad, sino a través de la dependencia. El problema de la pobreza, en el análisis de Kant, es que los pobres están completamente sujetos al arbitrio de aquellos que se encuentran circunstancias más afortunadas. Aunque Kant no niega que hay un deber ético de caridad (GMS AA 04: 429-431) argumenta que la dependencia a la caridad privada es inconsistente con la voluntad unificada que se requiere para que las personas vivan juntas en la condición civil. La dificultad es que los pobres están sujetos al arbitrio de aquellos que tienen más: los ricos tienen derecho a usar sus poderes como les parezca conveniente, por lo que sus decisiones sobre si dar o no a los

⁵³ En la *Crítica de la Razón Pura* Kant introduce lo que llama “ideas de la razón” a través del ejemplo de una constitución republicana. Las ideas de la razón no están dadas en la experiencia y ninguna experiencia puede adecuarse completamente a ellas, sin embargo, organizan nuestro pensamiento acerca de la experiencia (KrV A314 – A329). Su otro ejemplo de las “ideas de la razón” incluyen plantas y animales, esto es, seres vivos que están sujetos a un principio de organización que sobrevive a los cambios en su materia, de los cuales ningún ejemplo particular sería completamente adecuado. Los caballos tienen cuatro patas, aún si un caballo particular pierde una o más patas, y la hembra de la mosca pone miles de huevos, aunque la mayoría de las moscas hembra nunca sobreviven a la reproducción. El principio formal rige las particularidades empíricas.

necesitados, cuánto y a quién dar, es completamente discrecional.⁵⁴ El argumento de Kant es que esa discrecionalidad es inconsistente con las personas que comparten una voluntad unificada. Esta tesis hace eco del argumento de Rousseau (1974: 46-48) en el *Contrato Social* que la pobreza extrema y la riqueza son inconsistentes con las personas que actúan juntas para darse leyes a sí mismas. Mientras que podría considerarse que Rousseau hace una afirmación de hecho sobre la sociología política, la afirmación de Kant es normativa: un mundo social donde una persona tiene el poder de vida o muerte sobre otra es inconsistente con la voluntad unificada, no importa cómo la primera persona tuvo ese poder sobre la segunda.

La pobreza plantea un problema para la voluntad general unificada porque supone que la aplicación de los derechos privados es consistente con la libertad de todos. En este caso, el conjunto más significativo de los derechos privados son los derechos de propiedad, generalmente entendidos como derechos que permiten a las personas excluir a otras de su propiedad. Las personas libres pueden autorizar derechos de propiedad exigibles por ley, porque esos derechos son una forma de permitirles ejercer su respectiva libertad. Sin embargo, no pueden autorizar esos derechos hasta el punto de someter por completo a unas personas al total arbitrio de otras, porque tales poderes serían incompatibles con la libertad de quienes están en esa situación de dependencia. Sin una solución institucional a este problema, aquellos que están en necesidad no pueden considerarse como consintiendo con la voluntad general por completo. Como resultado, la aplicación de los derechos de propiedad sería exactamente lo que los críticos de la propiedad la acusan de ser: un poder unilateral ejercido por el más fuerte sobre el más débil. La necesidad es un problema natural, pero la dependencia en la buena voluntad de otros es un problema de justicia.

Este problema institucional requiere de una solución institucional: los impuestos para atender a los necesitados. Los impuestos son consistentes con la libertad de aquellos que son gravados porque la riqueza consiste enteramente en su derecho a excluir a otros de sus bienes, lo cual es consistente con la igualdad de libertad sólo cuando es coherente con la voluntad general.

Este argumento a favor de la redistribución económica es *interno* a la idea de que los conflictos deben ser resueltos a través de procesos públicos que puedan ser aceptados por todos. La naturaleza pública de la resolución de conflictos es tanto la fuente del problema como su solución. En ausencia de instituciones para la justicia pública, los derechos de la persona rica de excluir a los pobres de su propiedad sería solo una imposición unilateral de la fuerza. Aquellos que tienen propiedades tienen el derecho de excluir a otros, siempre que sus posesiones sean consistentes con la voluntad general unificada compartida por todos, que el sistema de derechos realmente es parte de un sistema de igualdad de independencia de las personas libres. Cuando ese sistema se convierte en un sistema de

⁵⁴ Por eso Kant describe el deber de caridad como un deber “imperfecto”: aunque tienes la obligación de hacer la satisfacción de las necesidades de otros uno de tus fines, depende de ti la decisión de a qué persona ayudar, qué necesidades y en qué medida las vas a satisfacer.

dependencia, pierde su carácter público. Por lo tanto, para preservar el carácter público, debe estar sujeto a los límites que hagan consistente la aplicación de los derechos con la igualdad de libertad de las personas.

El argumento kantiano es formal y procedimental más que de carácter sustantivo. En particular, no especifica el *nivel* de provisiones sociales, si cubre solo las necesidades biológicas o si debe extenderse a las condiciones previas de la ciudadanía plena. Tampoco ofrece un análisis detallado de la naturaleza del agravio de la dependencia: si, por ejemplo, las desigualdades graves de poder de negociación entre empleadores y trabajadores podrían calificar como una forma de dependencia. Aunque Kant se concentra en el ejemplo de la ayuda a los pobres, la fuerza de su argumento se encuentra dentro de la estructura de la voluntad general. Como resultado, se requiere instituciones reales para dar efecto a esa práctica: establecer niveles y mecanismos apropiados para ofrecer ayuda e introducir formas de regulación donde sea necesario. En tanto teoría filosófica, se supone que tiene que mostrar cuáles son los medios disponibles por el Estado que sean consistentes con la libertad de todos; pero no tiene por qué hacer la micro gestión de una política pública. Los requisitos de la voluntad general limitan la forma de las respuestas posibles, pero no su substancia. Cualquier respuesta necesita ser consistente con la igualdad de libertad, por lo que no se pueden introducir formas obligatorias de cooperación por el mero hecho de que produzcan un aumento agregado en la riqueza. Tampoco pueden utilizarse los derechos privados como baluarte en contra de las pretensiones de la voluntad general. Pero, dentro de la estructura apropiada, las respuestas deben ser impuestas por las personas mismas.

Al igual que el argumento kantiano hace eco de las ideas de Rousseau, también prefigura algunas tesis de Rawls: la redistribución es una precondition para que los ciudadanos como cuerpo colectivo se sujeten ellos mismos a las leyes consistentes con la libertad de todos. El argumento kantiano no es precisamente el argumento que hace Rawls, pero al igual que el argumento de Rawls, no es metafísico sino político. Sitúa la cuestión de la redistribución económica en los siguientes términos: ¿con qué derecho el Estado obliga a algunas personas a transferir parte de sus propiedades a otras, dado que el Estado hace valer su derecho sobre esas propiedades? La respuesta es planteada completamente en términos del uso legítimo de la fuerza y de la naturaleza distintivamente pública del Estado. Ambos se concentran en la responsabilidad especial que cada ciudadano tiene por su propia vida y el derecho de cada ciudadano para ejercerlo a través de la interacción con otros ciudadanos y asociaciones privados, así como sobre la estructura coercitiva del estado. Los ciudadanos como cuerpo colectivo deben garantizar recursos y oportunidades adecuados para todos, con el fin de cumplir con la pretensión del estado de asegurar a cada persona sus derechos privados frente a otras personas privadas, de manera consistente con la libertad e igualdad de todos.

Este doble enfoque sobre el derecho público y el uso de la fuerza distancia al argumento kantiano del enfoque más común en las teorías de redistribución económica. Uno de estos

argumentos defiende la imposición redistributiva sobre la base de que la riqueza es un producto social, más que un producto individual.⁵⁵ Como resultado, se dice que la sociedad en su conjunto tiene un derecho sobre el producto social, por haberlo generado. Esta perspectiva incorpora la versión social de la idea lockeana de que el derecho de una persona a un objeto depende del esfuerzo que haya realizado para crearlo o adquirirlo. En vez de decir que la manzana te pertenece por haberla recogido del árbol con el sudor de tu frente, decimos que, en tanto sociedad, somos dueños de lo que sea que hayamos producido. También se parece a la posición lockeana en la cual se supone que *la sociedad* adquiere un tipo de dominio absoluto sobre las cosas *que ha producido*.

El enfoque kantiano debe rechazar tal argumento, tanto porque busca establecer el derecho de propiedad sobre la base del esfuerzo realizado, y no por un sistema de igualdad de liberada, y lo que es más importante, porque trata al Estado como una entidad privada, libre de disponer de sus bienes tal y como lo considere adecuado. El enfoque lockeano no solo genera dudas acerca del derecho específico a usar la riqueza para una distribución justa; si el Estado tiene un derecho sobre la riqueza porque la ha producido, entonces podría utilizarla para *algún otro* propósito seleccionado públicamente, en lugar de redistribuirlo. Este derecho del Estado a la redistribución no proviene del hecho de que toda la propiedad le pertenece, sino de que el derecho a excluir genera potenciales relaciones de dependencia, que son inconsistentes con la existencia de una voluntad general unificada. Para ponerlo en los términos que Rawls prefiere: el derecho a participar en un sistema de transacciones privadas exigibles por la ley debe funcionar en beneficio de todos para que los ciudadanos, considerados como cuerpo colectivo, puedan cumplir sus derechos privados entre sí.

La teoría kantiana de la redistribución económica se distancia de las teorías “igualitaristas de la suerte”, de las más destacadas en la filosofía política reciente, por su énfasis en la naturaleza pública de la voluntad general. Para los igualitaristas de la suerte la justicia requiere de la eliminación de los efectos de la suerte. Las personas deben asumir los costos de sus elecciones, pero no de las circunstancias no elegidas, ya sean sociales o naturales. Las necesidades costosas deben ser satisfechas, pero los gustos extravagantes son, de

⁵⁵ Véase Murphy and Nagel (2002: 32-33)

No hay ningún mercado sin gobierno y no hay ningún gobierno sin impuestos; el tipo de mercado que hay depende de decisiones legales y políticas que el gobierno debe tomar. En ausencia de un sistema legal apoyado por impuestos, no puede haber dinero, bancos, empresas, bolsas de valores, patentes o modernas economías de mercado, ninguna de las instituciones que hacen posible la existencia de casi todas las formas contemporáneas de ingreso y riqueza.

Es, por tanto, lógicamente imposible que las personas pudieran tener algún tipo de derecho a todos sus ingresos antes de impuestos. Lo único a lo que pueden tener derecho en un sistema legal es a lo que resta después de los impuestos, mismo sistema legal que se construye con tasas impositivas legítimas. Esto muestra que no podemos evaluar la legitimidad de los impuestos refiriéndonos a los ingresos antes de impuestos.

Ellos continúan: “Los derechos de propiedad son producto de un conjunto de leyes y convenciones, de los cuales el sistema de impuestos es parte” (74). Como reducción al absurdo del argumento lockeano de que el derecho sigue a la causalidad, tal argumento es irreprochable. La forma adecuada de reparar los fallos del argumento lockeano es rechazar la idea de que los derechos se basan en la causalidad de un objeto valioso.

acuerdo con esta perspectiva, responsabilidad de las personas que se deciden por estos lujos.⁵⁶

Desde la perspectiva kantiana, la dificultad fundamental con el igualitarismo de la suerte no son las implicaciones implausibles que muchos han señalado,⁵⁷ sino su inadecuada concepción de la sociedad política.⁵⁸ Para los igualitaristas de la suerte, el propósito moral básico de la sociedad es eliminar el azar del mundo. Se concibe a las personas principalmente como receptores de la sociedad justa y se ve al Estado como uno de los tantos agentes que contribuyen a este esfuerzo.⁵⁹ Tanto individuos como instituciones se supone que contribuyen a este fin. El enfoque kantiano, con su atención puesta en la voluntad general, considera a las personas como autores de las leyes que los vinculan, eso es lo que significa que el punto de vista sea público: el uso de la fuerza está siempre legitimado por el hecho de que todas las personas lo han autorizado. A sus actos se les aplica una versión pública de la conocida distinción entre omisión y negligencia: como autores de las leyes, los ciudadanos son responsables de lo que hace el Estado, pero no de lo que simplemente sucede. Como siempre, el contraste se basa en los medios disponibles de la sociedad en su conjunto para conseguir fines públicos.⁶⁰

La misma distinción entre negligencia y omisión aplica al argumento contractual al nivel del derecho público. Las personas eligen instituciones preocupadas por proteger su

⁵⁶ Véase Kymlicka (1990); Arneson (1989); Cohen (1989)

⁵⁷ Véase Anderson (1999); Scheffler (2003); Wolff (1998).

⁵⁸ Tal vez la posición igualitaria puede ser desarrollada en una dirección diferente, como sugiere Daniel Markovits (2003) quien rechaza la noción de que se puede garantizar simultáneamente la no subordinación de las personas como libres de elegir en lugar de personas pasivas receptoras de la suerte; argumenta que lo primero es preferible a lo segundo. Mis observaciones aquí se centran únicamente en la idea principal de los escritos de la suerte igualitaria.

⁵⁹ Véase Cohen (2000)

⁶⁰ El enfoque kantiano sobre la indisponibilidad de ciertos medios, que considero anima el entendimiento de Rawls del *sentido de justicia*, es un elemento central en la jurisprudencia constitucional en muchas democracias modernas. Considero que los señalamientos del presidente Aharon Barak de la Suprema Corte de Israel en una decisión relativa a la legalidad de las prácticas del interrogatorio:

Somos conscientes de que esta decisión no facilita nuestra relación con los problemas que lidiamos en la realidad (luchar contra el terrorismo). Este es el destino de la democracia, que no todos los medios son aceptables para ella ni todos los métodos empleados por sus enemigos están abiertos a ella. A veces, una democracia debe pelear con una mano atada a su espalda. Sin embargo, tiene el control de la situación. La preservación del Estado de Derecho y el reconocimiento de las libertades individuales constituyen uno de los componentes más importantes de su concepción de seguridad. Al final y al cabo, refuerzan su espíritu y fuerza y le permiten superar las dificultades. (HCJ 5100/94: 845)

Los comentarios del presidente Barak fueron apoyados los jueces Iacobucci y Arbour del Tribunal Supremo de Canadá (2004 SCC 42). También han sido apoyados en discursos de destacados juristas constitucionales, incluyendo a la jueza Ruth Bader Ginsburg (2007) y por el Lord jurista inglés Johan Steyn (2004). En la reciente discusión del tribunal constitucional alemán han surgido preocupaciones similares que anulan el §14.3 de la Ley de Seguridad Aérea, que regula la autorización del gobierno alemán para derribar aviones civiles secuestrados con el fin de evitar que “hagan más daño”. Véase BvR 357/05, (F.R.G), donde la reacción del tribunal fue la siguiente:

Este trato ignora el estatus de las personas afectadas como sujetos dotados de dignidad y derechos inalienables. Al utilizar la muerte como un medio para salvar a otros, se les trata como objetos y al mismo tiempo se les priva de sus derechos; al disponer de sus viudas unilateralmente por el Estado, las personas a bordo del avión que, como víctimas necesitan ellas mismas de protección, se ven privadas del valor que se debe a un ser humano por sí mismo.

derecho al honor o, en palabras de Rawls, sus dos capacidades morales. Como tal, no renunciarán a su independencia para promover un contexto más favorable a sus intereses. Más bien, establecerán instituciones para evitar que las desigualdades naturales generen dominación social. Las relaciones de dependencia que surjan como resultado de la estructura coercitiva de la sociedad plantean un problema especial para la voluntad general, precisamente porque implican la creación del derecho de exclusión por parte de la voluntad general. Ponen a la voluntad general en una tensión potencial consigo misma, así que esa tensión debe ser resuelta. Las desigualdades naturales y las circunstancias no elegidas, como tales, no son actos públicos ni generan esa tensión. Pueden dar lugar a relaciones de dependencia, pero si lo hacen, son las relaciones de dependencia las que constituyen el problema, no su origen.⁶¹

Los igualitaristas de la suerte han criticado a Rawls por su atención a las desigualdades generadas socialmente, pero la teoría kantiana revela que Rawls tiene un argumento mejor. Rawls insiste en que la estructura básica de la sociedad no debe magnificar los efectos de las desigualdades naturales, mas no que deba eliminarlas (Rawls 199c: 74). En su formulación más abstracta el principio de la diferencia exige que las instituciones legales y políticas no comprometan la capacidad de los ciudadanos de ejercer sus dos capacidades morales, con el fin de que la cooperación social trabaje en beneficio de todos.⁶² Es una forma distinta de desarrollar la intuición básica de Kant: el cumplimiento de los derechos está justificado porque sólo así es posible que una pluralidad de personas realice su libertad conjuntamente, pero dicha aplicación debe realizar la libertad de todos. Tanto para Kant como para Rawls, la estructura coercitiva de la sociedad es el tema básico de la filosofía política porque implica la independencia como algo único y la coerción solo es legítima si no crea relaciones de dependencia.

La estructura básica de la sociedad no es importante solo porque ejerce una enorme influencia en las perspectivas de vida de las personas, también es importante porque el uso de la fuerza debe ser consistente con la independencia de cada persona con respecto a otros. Las formas de cooperación social obligatoria, como lo es notoriamente el Estado, están justificadas solo si sirven a la creación y mantenimiento de las condiciones de

⁶¹ En dos influyentes artículos recientes Thomas Pogge argumenta que el contrato social rawlsiano colapsa en una forma de consecuencialismo porque las partes en la posición original están simplemente preocupadas por promover sus propios intereses y se consideran a sí mismas como receptores de los principios del orden político, en lugar de sus autores (Pogge, 1995: 243-44; 2004: 171-273;). En la lectura kantiana de Rawls que he defendido aquí, la acusación no tiene sentido, porque el punto central del contrato social es garantizar que los ciudadanos sean autores de las leyes a las que se someten, de modo que el uso de la fuerza sea consistente con la libertad e igualdad. No podrían autorizar un sistema en el que las personas tuvieran que rendir cuentas por las cosas que no han hecho, tampoco podrían aceptar castigos draconianos sobre la base de expectativas positivas en el combate al crimen. Como siempre, ciertos medios no están disponibles. En su lugar, erigirían las instituciones que colocan la carga de la prueba en el Estado y garantizan que la acción coercitiva es una respuesta a la responsabilidad individual.

⁶² Vale la pena recordar que Rawls introduce el principio de la diferencia a través de la discusión de los funcionarios al interior de las instituciones sociales, más que en relación con la riqueza considerada como tal. Véase John Rawls (2001:50).

libertad en las que formas ordinarias de cooperación social sean completamente voluntarias.

CONCLUSIÓN.

Quiero terminar abordando otro tema que ha sido importante en la filosofía política contemporánea: la disputa sobre si los individuos y las instituciones están sujetos a los mismos principios normativos. A lo largo de su carrera, John Rawls argumentó que los individuos tienen un deber de crear instituciones justas y negó que se deban unos a otros deberes directos que realicen el principio de la diferencia.⁶³ Los críticos de esta perspectiva, entre los que destacan G. A. Cohen (2000: 6) y Liam Murphy (1998: 254-255), han atacado a Rawls por este “dualismo” y argumenta que las personas privadas tienen los mismos deberes de justicia que las instituciones sociales. Cohen conecta este punto con la tesis sobre la insignificancia relativa de la estructura coercitiva de la sociedad, haciendo énfasis en la importancia del ethos social para determinar tanto el tamaño social de las porciones distribuidas como las perspectivas de vida de diferentes personas en una sociedad. Tanto Cohen como Murphy atacan el dualismo desde una perspectiva progresiva y redistributiva, pero los mismos argumentos podrían fácilmente ser encontrados en las manos de los libertarios, quienes comparten la creencia de que las instituciones sociales solo pueden evaluarse en términos de su eficacia para lograr resultados morales que, en principio, podrían ser realizados sin ellas. Tanto en el pensamiento libertario como en el igualitario, asumir que la moralidad es completa sin institución alguna, y que el Estado y el derecho entran simplemente como instrumentos, es un supuesto no defendido y de hecho no examinado. La división de la responsabilidad muestra cómo las instituciones justas, tanto públicas como privadas, permiten a las personas libres ser independientes en conjunto.

⁶³ Véase Rawls (1999c: 53-54; 2005: 2238)

Bibliografía

Textos de Kant

Siglas	Título y localización en la <i>Akademie-Asugabe</i>
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) en AA 08: 15-31.
KrV	Kritik der Reinen Vernunft (citada conforme a la paginación original de la primera y segunda ediciones A (1781) y B (1787)).
MS RL	Metaphysik der Sitten – Rechtslehre (1797) en AA 06: 203-493. Traducción al español: Kant (2018) <i>La Metafísica de las Costumbres</i> . Técnicos (traducción Adela Cortines Orts y Jesús Conill Sancho)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) en AA 04: 387-463.

Bibliografía general

Anderson, Elizabeth S. (1999) "What Is the Point of Equality?" *Ethics* Vol 109, No 2, pp 287-337

Aristotle (1962) *Nicomachean Ethics*, The Liberal Arts Press.

Bennett, John G. (2006) "Freedom and Enforcement: Comments on Ripstein", *Virginia Law Review*, Vol. 92, No. 7 (Nov.), pp. 1439-1444

Berlin Isaiah (1990) *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Londres: John Murray Press.

Blake, Michael and Risse, Matthias (2008) "Two Models of Equality and Responsibility", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol 38 Issue 2, pp 165-199

Calabresi, Guido (1970) *The Cost of Accidents: A Legal and Economic Analysis*. Estados Unidos: Yale University Press.

Cohen, G. A. (1989) "On the Currency of Egalitarian Justice" *Ethics* Vol. 99, No. 4 (Jul.), pp. 906-944

Cohen, G. A. (2000). If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich? *The Journal of Ethics*, 4(1/2), 1-26.

Cooter, Robert and Ulen, Thomas (2003) *Law and Economics*, 4th edition Berkeley: Berkeley Law Books

Dworkin, Ronald (1986) *Law's Empire*. Cambridge: Belknap Press

Dworkin, Ronald (1997) *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge: Harvard University Press.

CON-TEXTOS KANTIANOS.

International Journal of Philosophy

N.º 16, December 2022, pp. 14-55

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.7403528

- Dworkin, Ronald (2009) *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Estados Unidos: Harvard University Press.
- Epstein, Richard A. (1986) “Past and Future: The Temporal Dimension in the Law of Property. Past and Future: The Temporal Dimension in the Law of Property”, *Washington University Law Review* Vol. 64 Issue 3, pp 667-722
- Epstein, Richard A. (1986) “Past and Future: The Temporal Dimension in the Law of Property”, *Washington University Law Review*, 64, 667
- Epstein, Richard A. (1995) *Simple Rules for a Complex World*. Estados Unidos: Harvard University Press.
- Ernest J. Weinrib, (1995) *The Idea of Private Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Gauthier, David (1979). “David Hume, contractarian” *Philosophical Review* 88 (1), pp 3-38.
- Ginsburg, Ruth Bader (2007) ““A Decent Respect to the Opinions of [Human]Kind”: The Value of a Comparative Perspective in Constitutional Adjudication”, *Saint Louis University Public Law Review*: Vol. 26: No. 2 , Article 4, pp 187-202
- Green, Leon (1960) “Tort Law: Public Law in Disguise”, *Texas Law Review*. Vol. 38.
- Hobbes, Thomas (1991) *Leviathan*. Cambridge University Press, Richard Tuck (ed.) Cambridge: Cambridge University Press. (1651).
- Honoré, Tony (1993) “The Dependence of Morality on Law” *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 13, No. 1, pp 1-17
- Hume, D. (1978). *A treatise of human nature*, L. A. Bigge & P. H. Nidditch (Eds.) (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press. (1739)
- Justine, Burley (ed) (2004) *Dworkin and His Critics: With Replies by Dworkin*. Wiley-Blackwell Publishing.
- Kaplow Louis y Shavell, Steven. (2002) “Fairness Versus Welfare”, *The Journal of Legal Studies*, Vol. 32, No. 1, pp 331-362
- Keating, Gregory C. (2004) “Rawlsian Fairness and Regime Choice in the Law of Accidents”, *Fordham Law Review* Vol. 72, pp: 1857-1921
- Keating, Gregory C. (1996) “Reasonableness and Rationality in Negligence Theory”, *Stanford Law Review*, Vol. 48, No. 2, pp 311-384
- Kordana, Kevin A and Tabachnick, David H (2005) “Rawls and Contract Law”, *The George Washington Law Review*, Vol. 73 No. 3, pp 598-632
- Kordana, Kevin A and Tabachnick, David H, (2003) “Tax and the Philosopher’s Stone”, *Virginia Law Review* Vol. 89, No. 3, pp 647-678.
- Kordana, Kevin A. and Tabachnick, David H. (2006) “On Belling the Cat: Rawls and Tort as Corrective Justice”, *Virginia Law Review* Vol. 92, No. 7, pp. 1279-1310.
- Kromman, Anthony T. (1980) “Contract Law and Distributive Justice”, *Yale Law Review* Vol. 89, No. 3, pp: 472-511.

- Kymlicka, Will (1990) *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press.
- Landes, William and Posner, Richard (1987) *The Economic Structure of Tort Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- Locke, J. (1960). *Locke: Two Treatises of Government* (Cambridge Texts in the History of Political Thought) (P. Laslett, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Markovits, D. (2003). "How Much Redistribution Should There Be?" *The Yale Law Journal*, Vol. 112, No. 8, pp: 2291–2329.
- Murphy, L. B. (1998). "Institutions and the Demands of Justice" *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 27, No. 4, pp: 251–291.
- Murphy, Liam, and Nagel, Thomas (2002) *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State and Utopia*. Nueva York: Basic Books.
- Perry, Stephen (2000) "On the Relationship between Corrective and Distributive Justice" en Horder, Jeremy (ed.) *Oxford Essays in Jurisprudence*, fourth series. Oxford: Oxford University Press, pp 237-63
- Perry, Stephen (2004) "Ripstein, Rawls and Responsibility", *Fordham Law Review* Vol. 72 Issue 5, 1845 -1855
- Pogge, Thomas (2004). "Equal liberty for all?" *Midwest Studies in Philosophy* Vol. 28, No. 1, pp: 266–281.
- Pogge, Thomas W. (1995). "Three Problems with Contractarian-Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions" *Social Philosophy and Policy* Vol. 12, No. 2, pp: 241-266.
- Posner, Richard A (1993) *The Problems of Jurisprudence*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (1982) "Social Unity and Primary Goods", en Sen, Amartya & Williams, Bernard (eds.) *Utilitarianism and beyond*. Cambridge University Press, pp: 159-186.
- Rawls, John (1999a) "Kantian constructivism in moral theory", en Freeman, Samuel (ed) *Collected Papers: John Rawls*. Cambridge: Harvard University Press, pp: 303-358
- Rawls, John (1999b) "Reply to Alexander and Mussgrave", en Freeman, Samuel (ed) *Collected Papers: John Rawls*. Harvard University Press, pp: 232 -254
- Rawls, John (1999c) *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*. Harvard University Press.
- Rawls, John (2005a) "Power of Citizens and Their Representation" en Rawls, John. *Political Liberalism*. Cambridge: Columbia University Press.
- Rawls, John (2005b) "The Basic Structure as Subject" en Rawls, John. *Political Liberalism*. Cambridge: Columbia University Press.

- Raz, Joseph (1979) “The Rule of Law and its Virtue”, en Raz, Joseph. *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Richard, J. Arneson (1989) “Equality and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophical Studies* Vol. 56, No. 1, pp: 77 – 93
- Ripstein, Arthur (2000) “Three Duties to Rescue: Moral, Civil, and Criminal” *Law and Philosophy*, Vol. 19, No. 6, pp. 751-779
- Ripstein, Arthur (2003) “Authority and Coercion” *Philosophy and Public Affairs* Vol. 32, Issue 1., pp 2-35
- Ripstein, Arthur (2004) “The Division of Responsibility and The Law of Tort”, *Fordham Law Review* Vol 72, No. 5, 1811 - 1844
- Ripstein, Arthur (2006) “Beyond the Harm Principle” *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 34, Issue 3, pp 215-245
- Ripstein, Arthur (2007a) “As If It Had Never Happened”, *William & Mary Law Review* Vol. 48 Issue 5 <https://scholarship.law.wm.edu/wmlr/vol48/iss5/19> (Acceso: Noviembre, 8, 2022)
- Ripstein, Arthur (2007b) “Liberty and Equality”, en Ripstein, Arthur (ed.) *Ronald Dworkin* Cambridge University Press.
- Rousseau J.-J. (1972) *The social contract*. Nueva York: Hafner Publisher (Frankles Charles, ed) (1762)
- Santo Tomás (2002) *Aquinas: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press (R. W. Dyson., ed.)
- Scanlon, T. M. (1998) *What we Owe to Each Other*. Estados Unidos: Belknap Press.
- Scheffler, Samuel (2003). “What is Egalitarianism?” *Philosophy and Public Affairs* Vol. 31, No. 1, pp: 5-39.
- Sen, Amartya (1980) “Equality of What?”, en *The Tanner Lectures on Human Values* Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sidgwick, Henry (1907) *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett Pub Co Inc.
- Simmons, A. John (1992) *The Lockean Theory of Rights*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Simmons, A. John (2000) *Justification and legitimacy. Essays on rights and obligations*. Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Steyn, J. (2004). “Guantanamo Bay: The Legal Black Hole”, *The International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 53, No. 1, pp: 1–15
- Wolff, Jonathan (1998). “Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos” *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 27, No. 2, pp: 97-122.
- Zipursky, Benjamin (2002) “The Philosophy of Private Law” en Coleman, Jules & Shapiro, Scott J. (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence & Philosophy of Law*. Oxford: Oxford University Press, pp: 623 – 630

Textos jurídicos:

2004 SCC 42 Case number : 29872 *Application Under Section 83.28 of the Criminal Code (Re) 2 S.C.R. 248* Supreme Court of Canada (SCC 248), <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/2156/index.do> (Acceso : Noviembre, 8, 2022)

41 A.2d 267 *Rickards v. Sun Oil Co., and five other cases*, United States State Supreme Court (New Jersey) 269 (N.J. 1945) https://sites.oxy.edu/whitney/xaccess/ec357/cases/tort/rickards_v_sunoil.htm (Acceso : Noviembre, 8, 2022)

764 F.2d 50 (1st Cir. 1985) *Barber Lines A/S v. M/V Donau Maru* United States Court of Appeals for the First Circuit No. 84-1851 <https://cite.case.law/f2d/764/50/> (Acceso: Noviembre, 8, 2022)

BvR 357/05 Bundesverfassungsgericht [BVerfG] (Tribunal Constitucional Federal de Alemania), Urteil des Ersten Senats vom 15. Februar 2006, Rn. 1-156, http://www.bverfg.de/e/rs20060215_1bvr035705.html (Acceso: Noviembre, 8, 2022)

HCJ 5100/94 *Public Committee Against Torture in Israel v. The Government of Israel* [1999] IsrSC 53(4) 817, <https://ihl-databases.icrc.org/applic/ihl/ihl-nat.nsf/0/D14F3F94989B702FC12572D80043927B> (Acceso: Noviembre 8, 2022)

QB 569 *Weller & Co. and another v. Foot and Mouth Disease Research Institute* [1961]



Dios como fundamento material de la posibilidad en la filosofía precrítica de Kant

God as The Material Ground of Possibility in Kant's Pre-Critical Philosophy

GUSTAVO ARIEL CRUZ*

Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Resumen

En este artículo nos proponemos analizar la demostración de la existencia de Dios dada por Kant en dos de sus obras precríticas, en las cuales se postula la necesidad funcional del *fundamento* material como enlace entre la realidad propositiva (determinaciones de realidad) y la *posibilidad* de los particulares. Este fundamento material aparece como condición necesaria para el contenido del pensamiento, o la determinación de los conceptos. Como foco de análisis tenemos las siguientes dos obras: la *Nueva dilucidación sobre los primeros principios del conocimiento metafísico* de 1755, y *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, de 1763. Nos proponemos señalar la continuidad conceptual y argumentativa entre estas obras en lo que respecta a las determinaciones de realidad. A su vez, nos interesa detenernos en dos conceptos que refieren a Dios, que son centrales en el argumento ontológico kantiano, y que serán retomados por el propio Kant en la *Crítica de la razón pura*; estos conceptos son *omnitudo realitatis* (totalidad de la realidad) y *die höchste Realität* (la suma realidad).

Palabras claves

Dios; determinación de realidad; posibilidad; *omnitudo realitatis*; modalidad

* Profesor de la Universidad Nacional de San Martín. El presente trabajo está enmarcado en el Proyecto de Investigación dirigido por la Dra. Silvia Di Sanza en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH) de dicha Universidad. E-mail de contacto: gustavoarielcruz.96@gmail.com

Abstract

This paper aims to analyze Kant's demonstration of God's existence in two of his pre-critical works, where he postulates the functional necessity of a material *ground* as the link between the propositional reality (determinations of reality) and the *possibility* of particulars. This material ground is considered as a necessary condition for the content of thought or the determination of concepts. We focus on two pre-critical works of Kant, namely the *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* of 1755, and *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* of 1763. Our intention is to point out the conceptual and argumentative continuity of these works in regard to the determinations of reality, as well as to focus on two concepts that stand for God that are central in Kant's ontological proof, and will be picked up again by Kant in the *Kritik der reinen Vernunft*. These concepts are *omnitudo realitatis* (totality of reality) and *die höchste Realität* (the highest reality).

Key words

God; determinations of reality; possibility; *omnitudo realitatis*; modality

Introducción

Kant, en la *Crítica de la razón pura*¹, señala que el proceso que lleva a la razón a afirmar un ente realísimo comienza por el principio lógico-material de determinación omnimoda de la cosa en general², y acaba con la ilegítima hipóstasis de dicho ente³. Sin embargo, un razonamiento similar había sido presentado por el propio Kant muchos años antes de la *Crítica*, en la *Nueva dilucidación sobre los primeros principios del conocimiento metafísico*⁴. Por este motivo, en el presente artículo nos interesa indagar en el Kant llamado "precrítico" en busca de la relación lógica que guarda Dios con los predicados de realidades particulares, a la vez que veremos el surgimiento de dos conceptos que operan como sinónimos a Dios: la totalidad de la realidad y la suma realidad. Las obras en las que nos detendremos serán la ya citada *ND* de 1755, y *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*⁵ de 1763.

Nuestra lectura de estas dos obras se enfocará en las principales continuidades que guardan entre ellas. Veremos, aun así, la disidencia en una de las tesis principales (la predicación de existencia), pero nos concentraremos en las continuidades argumentativas y

¹ En adelante "*KrV*", citada según la primera (A) y segunda (B) ediciones originales. Las citas en español corresponden a la traducción de Caimi (2014).

² Cf. *KrV*, A571-583/B599-611: "Del Ideal Trascendental".

³ Cf. *KrV*, A583/B611 (nota al pie), o bien A614-620/B642-648: "Descubrimiento y explicación de la apariencia ilusoria dialéctica en todas las pruebas trascendentales de la existencia de un ente necesario".

⁴ En adelante "*ND*", y citada según la edición académica (AA). Las citas en español de la obra corresponden a la traducción de Maas de Zagalsky (1973), aunque hemos realizado algunas modificaciones. Acompañaremos, por este motivo, toda cita en español con la cita del original en latín.

⁵ En adelante "*BDG*", citado según la edición académica (AA). Las citas en español corresponden a la traducción de García Belsunce (2004).

expositivas respecto al concepto de la totalidad de la realidad como fundamento material de la *cosa* y de su *determinación*. En el apartado I, nos centraremos en la *ND*, primero (I.a) referiremos brevemente al marco conceptual al cual Kant responde con su texto de 1755, luego (I.b) desarrollaremos el *principio de razón determinante*, y por último (I.c) veremos cómo surge a partir de aquel principio el concepto de totalidad de realidad. En el apartado II, nos encargaremos de analizar la Primera parte del *Único argumento*, primero (II.a.) nos detendremos en el problema del predicado de existencia, luego (II.b.) seguiremos el argumento kantiano para demostrar la necesidad de un fundamento de realidad, para finalizar (II.c) con un análisis del concepto de suma realidad.

I. La cuestión en la *ND*

I.a. El marco filosófico de la *ND*⁶:

El principio de razón suficiente, tal como lo formuló Leibniz, es tanto un principio del conocimiento objetivo como un principio de la realidad, y nos dice que “Nada es sin razón, o sea, todo lo que es tiene razón suficiente” (Leibniz 1982, p.92)⁷; y se estipula tanto como un principio de la existencia de los contingentes, como un principio que permite su explicación. Gracias a la razón suficiente se puede comprender el por qué una esencia (conjunto de notas que marcan posibilidad) llega a existir. En este sentido, se diferencia del principio de no contradicción en el hecho de que la razón suficiente aplica a esencias cuyas notas al ser negadas no suponen contradicción; es decir, no son esencias necesarias. Por su lado, el principio de no contradicción se encuentra en un nivel anterior en la determinación de los posibles. Cuando la negación de algún respecto (nota determinativa) conlleva contradicción en la esencia, estamos ante un caso de necesidad, ya que su contrario es *imposible* (carece de toda posibilidad por conllevar contradicción).

La distinción entre los dos principios en Leibniz acaba correspondiendo, de esta manera, uno a las verdades necesarias y el otro a las verdades contingentes o “fortuitas” (cf. Cassirer 1948, p.92). Lo necesario se define siguiendo el principio de no contradicción como: *aquello cuyo contrario es imposible*; mientras que la razón suficiente se encarga de

⁶ Dada la extensión y finalidad de nuestro trabajo, nos vemos impedidos de hacer una exposición detallada de todos los problemas filosóficos que enmarcan la *ND* y los autores involucrados en las disputas. Pero, por otro lado, estos problemas son los que motivan la argumentación kantiana tanto en la *ND*, como en obras posteriores. Por estos motivos, nos encargaremos de presentar el panorama filosófico, así sea superficialmente, siguiendo el análisis propuesto por otros comentaristas. Cf. Cassirer, 1955, “La ontología. El principio de contradicción y el de razón suficiente”; England, 1968, “Chapter I: The problem as Kant encountered it”; Reuschler, 1997; Heimsoeth, 1966, “Los sistemas constructivos del racionalismo”; Abaci, 2019, “Part I: Modal Thought Prior to Kant”; y Torretti, 1967, “Introducción”.

⁷ Luego dice Leibniz: “Definición I: Razón suficiente es aquello que, una vez dado, la cosa existe.” También, cf. p. 601 (*Principios de la naturaleza y de la Gracia fundados en razón*, §7): “ahora debemos elevarnos a la metafísica valiéndonos del gran principio habitualmente poco empleado, que sostiene que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo.”

dar cuenta de la complejidad causativa en las sustancias contingentes (por qué algo es cuando podría *no ser*⁸) por medio de su omnimoda determinación. Si realizamos el traspaso a lo lógico, dado que todas las determinaciones son inherentes a la sustancia, todas las nociones predicadas son internas al sujeto, y, así, toda verdad —que radica en la identidad de nociones entre sujeto y predicado— se fundamenta en un juicio analítico.

Por su lado, Wolff partirá de la distinción entre el principio de contradicción y el principio de razón suficiente, pero se moverá hacia la asimilación de segundo por parte del primero. Este movimiento supone, a su vez, la reducción de la explicación causal real a la determinación de la necesidad lógica (silogística). Cassirer (1955, p.499.), por ejemplo, ve esta tendencia monista de Wolff como una tendencia general del racionalismo a reducir las verdades de hecho a los principios del pensamiento en general⁹. De esta manera, la negación del principio de razón suficiente, como da cuenta de la omnimoda determinación de las sustancias y comprende el completo de las nociones mentadas contenidas en el sujeto, conlleva contradicción. En parte, esta reducción está habilitada por los propios conceptos leibnizianos: las verdades contingentes se afirman como necesarias, puesto que la posibilidad (encerrada en la determinación de la sustancia finita) da cuenta a su vez de su existencia una vez que, por medio de su razón suficiente, se remonta hasta el fundamento primero, o Dios¹⁰, la condición de toda posibilidad y máxima realidad¹¹.

Desde esa perspectiva, los predicados lógicos, pensados como realidades de un sustrato, se comprenden modalmente como sus *posibilidades*, y, a su vez, lo posible particular se torna necesario por la composición holística y el *principio de lo mejor*¹². A partir de estos tres principios en conjunto con la idea de un entendimiento divino creador, la cosa contingente se vuelve necesaria. Con este razonamiento, y en vistas de que “dentro del sistema wolffiano la uniformidad del sistema probatorio iba empujando más y más hacia la uniformidad de los principios mismos” (Cassirer, 1948, p.92), el principio de contradicción pasa a subordinar el principio de razón suficiente en base a la imposibilidad

⁸ Cf. Leibniz 1982, p.100: “nunca existe cosa alguna a la que no se le pueda (al menos para quien sea omnisciente) asignar una razón suficiente de por qué existe y de por qué es más así que de otro modo. [...] Todo lo que existe tendrá en cada caso todos los requisitos para existir, pero todos los requisitos para existir tomados a la vez son la razón suficiente de existir; por tanto, lo que existe tiene razón suficiente de existir.”

⁹ Cf. también, Lamacchia 1973, pp.375-6: “El criterio de la *ratio objetiva* va entorpeciendo cada vez más en un intelectualismo abstracto, por obra de Wolff que se preocupa de reducir al modelo de la identidad lógica la doble dirección lógico-metafísica y físico-finalista de Leibniz, además de la distinción entre las *verdades de razón* y las *verdades de hecho*.”

¹⁰ Cf. Leibniz 1982, pp.601-2 (*Principios de la naturaleza y la gracia*, §8): “Ahora bien, no se podría encontrar esta razón suficiente de la existencia del universo en la serie de las cosas contingentes; es decir en los cuerpos y representaciones en las almas. [...] Así es preciso que la razón suficiente, que no necesita de otra razón, esté fuera de esta serie de cosas contingentes y se encuentre en una substancia que sea su causa y que sea un ser necesario que lleve consigo la razón de su existencia. De otro modo no tendríamos todavía una razón suficiente en que poder terminar. Y esta última razón de las cosas se llama *Dios*.”

¹¹ Así lo lee, por ejemplo, England 1968, p.32.

¹² Cf. Leibniz 1982, pp.617-8 (*Monadología*, §§53-55): “Ahora bien, como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y únicamente puede existir uno solo, tiene que haber una razón suficiente de la elección de Dios, que lo determine a uno más bien que a otro. [...] Y esta razón sólo puede encontrarse en la conveniencia, o en los grados de perfección que contienen esos mundos. [...] Y lo que constituye la causa de la existencia de lo mejor, es que Dios conoce en virtud de su sabiduría, elige gracias a su bondad y produce debido a su poder.”

de su negación. La existencia o no de una esencia contingente viene dada necesariamente por su omnimoda determinación y por el conocimiento infinito de Dios.

Dicho de otra manera, la absoluta determinación del concepto (sujeto de juicio) conlleva la necesaria existencia o no existencia de la sustancia. Es decir, la razón suficiente opera como medio entre lo lógico (sujeto) y lo ontológico (sustancia). Puesto que el conocimiento divino de la completa determinación fundamenta el acto que lo posiciona como existente, la posibilidad de existencia de la sustancia con todas sus nociones está necesariamente determinada¹³. Vemos que la *ratio sufficiens* no es otra cosa que *ratio determinans*, donde todo lo contenido en lo determinado se encuentra ya en lo determinante, y, por lo tanto, en la cadena de condiciones. Con este panorama general, pasemos ahora a la postura de Kant en 1755 respecto a la discusión presentada.

I.b. Principio de razón determinante:

Respeto al problema de los principios, Kant argumenta que la totalidad de los conocimientos (pensados como verdades judicativas) no pueden regirse por un *primer principio único*¹⁴. Esto debe entenderse desde dos frentes distintos: por un lado, el conocimiento no tiene un solo principio completamente primero; y, por otro, que el principio que se encuentre para ocupar el lugar del principio de contradicción no podrá ser una proposición simple, sino una “gemela”¹⁵.

El conjunto total de las verdades, dirá Kant respecto al segundo de los puntos recién mencionados, contiene dentro de sí tanto verdades positivas como negativas. Por su lado, lo que se considera el principio de no contradicción, más que un garante del criterio de verdad, es la definición de lo imposible¹⁶. Esto no quiere decir que la no contradicción no sea un principio formal del pensar y, con esto, de la lógica. La cuestión radica en que dicho principio no dice nada sobre el contenido judicativo y, por lo tanto, no da cuenta de la correspondencia entre las nociones predicadas de un sujeto. Además, dichas nociones contenidas en el sujeto son tantas como juicios posibles de ser formulados respecto a él; esto es, tanto juicios positivos, como negativos. Y puesto que ambos pueden ser verdaderos, el principio que rijan dicha veracidad debe poder dar cuenta de ambos. De esta manera, Kant sostiene que para el conjunto de todas las verdades hay dos principios, o bien, un principio doble: el principio de identidad. La proposición II versa:

¹³ Cf. Cassirer 1955, p.500: “El postulado de la conexión causal, tal y como el sistema racionalista lo entiende, significa algo más de lo que en un principio da a entender la incolora expresión del fundamento ‘suficiente’: lo que en realidad quiere decir es que todo acaecimiento en el tiempo se halla determinado *íntegramente y unívocamente* por la serie de los que la preceden.”

¹⁴ Cf. ND, AA. 01: 388: “*Prop. I: Veritatum omnium non datur principium unicum, absolute primum, catholicum.*”

¹⁵ Cf. ND, AA. 01: 389.

¹⁶ Cf. ND, AA. 01: 391: “El principio de no contradicción que se da con la proposición: *es imposible ser y no ser lo mismo simultáneamente*, en realidad no es otra cosa que la definición de *imposible*; pues cualquier cosa que se contradice o es concebida como siendo y no siendo al mismo tiempo se llama imposible.” Compárese con BDG, AA. 02: 77: “todo lo que es contradictorio en sí mismo es internamente imposible”.

Prop. II: Hay dos principios absolutamente primeros de todas las verdades: uno de las verdades afirmativas, a saber, la proposición: cualquier cosa que es, es; y otro de las verdades negativas, a saber, la proposición: cualquier cosa que no es, no es. Ambos principios son llamados en común principio de identidad. (ND, AA. 01: 389)¹⁷

Por otro lado, tenemos el *principio de razón determinante*¹⁸. Como dice la Proposición IV, *determinar* es “poner el predicado con exclusión de lo opuesto” (ND, AA. 01: 391)¹⁹, y lo que determina a un sujeto con respecto a un predicado es la razón. Por lo tanto, la razón es el criterio del nexo en el juicio. Esto supone que, si bien el principio de identidad brinda el criterio de la verdad en términos judicativos (la identidad entre las nociones del sujeto y las del predicado), no es suficiente para demostrar la correspondencia objetiva de dicho juicio. El principio de identidad solo afirma la igualdad del concepto consigo mismo, y es meramente formal.

Kant, sin embargo, estaba interesado en la naturaleza del cambio y las mutaciones sustanciales²⁰ y, por lo tanto, además del principio de identidad debe haber otro, que no se siga de aquel, y que fundamente el contenido del juicio (cf. England 1968, p.43). Así, a partir de un fundamento infinitamente indeterminado, la razón procede determinando la esencia de la cosa. En parte, este carácter de “puente” entre lo lógico y lo ontológico del principio de razón determinante está construido sobre una acepción de *ratio* que comprende tanto a *razón lógica* como *causa*; como señala John Reuscher (1977, p.22): “*Ratio*, por lo tanto, es eso que realiza la doble función de unir como excluir. Es la *ratio* lo que marca la diferencia entre lo que es posible y lo que es un hecho”²¹. Aun así, Kant apela a la distinción entre razón *antecedentemente determinante* y razón *consecuentemente determinante*²², que, por un lado, mitiga la igualdad *ratio-causa* y, por otro, habilita a pensar razones determinantes que no supongan anterioridad causativa o temporal, pero que verifiquen de todas maneras la igualdad predicativa y den cuenta de la verdad del sujeto pensado, como es en el caso de Dios. Por este motivo, la razón antecedente puede denominarse *de ser* o *de hacerse*; mientras que la razón consecuente puede denominarse *de conocer*.

I.c. *La totalidad de la realidad en la ND:*

¹⁷ “Prop. II: Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio: quicquid est, est, alterum veritatum negantium, nempe propositio: quicquid non est, non est. Qua ambo simul vocantur communiter principium identitatis.”

¹⁸ Kant sustituye expresamente “razón suficiente” por “razón determinante”, dada la ambigüedad del primer término¹⁸. Cf. ND, AA. 01: 393

¹⁹ “Prop. IV: Determinare est ponere praedicatum cum exclusione oppositi.”

²⁰ Tal como se ve en la Sección III con su teoría del influjo real intermonádico como fundamento del tiempo mismo. Cf. ND, AA. 01: 410-412.

²¹ “*Ratio*, therefore, is that which performs the dual function of both joining and excluding. It is the *ratio* which makes the difference between what is possible and what is fact.”

²² Esta distinción y otras similares ya estaba presente tanto en Wolff como en Crusius. Cf. England 1968, p.45.

Hasta la Proposición V el problema tratado en torno al principio de razón determinante era su función cognoscitiva, puesto que “nada es verdad sin razón determinante” (ND, AA. 01: 393)²³. Sin embargo, el escolio de dicha proposición cierra con la apertura a otra problemática: la determinación de existencia; esto es, no cuando la razón explica una verdad, sino cuando es expresión de la consecución causal de la existencia de lo contingente. Por lo tanto, es en las próximas proposiciones donde nos encontraremos con el tránsito de lo lógico a lo ontológico²⁴, y el primer problema que sale a la luz es la determinación de la existencia necesaria y cómo debe entenderse en su caso la *ratio*. Los otros dos problemas son la existencia de las cosas contingentes y la razón determinante de las acciones libres.

En la Proposición VI nos encontramos con una crítica al concepto de *causa sui*. La demostración se basa en la ilación de tres nociones que pasan a pensarse como superpuestas a diferentes niveles comprensivos: *razón de ser*, *causa* y la sucesión temporal (previo-posterior). De la misma forma que aquello que posee la razón de la existencia de otra cosa es la causa de ella, toda causa es anterior a lo causado. Entonces, si se piensa algo como causa de sí mismo se está colocando a la misma cosa como anterior y como posterior a sí misma, lo cual es imposible.

Partiendo de la distinción entre razón antecedente y consecuente, que algo carezca de razón anteriormente determinante no quiere decir que carezca de razón; es decir, que sea imposible de conocer o comprender. Como el corolario aclara, “cualquier cosa que se dice que existe de forma absolutamente necesaria no existe debido a alguna razón, sino porque lo opuesto no es pensable” (ND, AA. 01: 394)²⁵. Esta imposibilidad de lo opuesto no es otra cosa que la razón por la cual se conoce a la cosa necesaria. Sin embargo, buscar una razón, en el sentido de *causa*, para ella es un absurdo. Por lo tanto, no se puede deducir la existencia de Dios por razones que la determinen, pero se puede llegar a comprender la necesidad de su existencia por la contradicción que supondría su negación, tarea de la Proposición VII.

Pero antes tenemos el escolio de la proposición VI, donde está la referencia directa a Descartes y su prueba de la existencia de Dios que procede por el concepto de la perfección, o la completa realidad (*omnitudo realitatis*). Nos tomamos la libertad de citar parte de dicho escolio:

Sé, en efecto, que apelan a la noción misma de Dios, por la cual postulan [los filósofos recientes] que está determinada su existencia, pero es fácil notar que lo hacen idealmente, no realmente. Te formas la noción de cierto ente en el cual está la totalidad de la realidad; y es preciso que por tal concepto debes concederle también la existencia. Corresponde pues argumentar así: si en un cierto ser todas las realidades están unidas sin distinción, el ente existirá; pero si tan solo se conciben de esa manera, también la existencia del ente solo se

²³ “nihil est verum sine ratione determinante”.

²⁴ Cf. ND, AA. 01: 396: “Primero, en efecto, tuve que distinguir cuidadosamente entre la razón de la verdad y de la existencia: aunque podría parecer que se extendía también sobre la existencia la misma universalidad del principio de la razón determinante en las verdades.”

²⁵ “Quicquid igitur absolute necessario existere perhibetur, id non propter rationem quondam existit, sed quia oppositum cogitabile plane non est.”

da en idea. Por consiguiente, la sentencia debió formularse más bien de esta suerte: al formarnos la noción de cierto ser al que llamamos Dios, la hemos determinado de modo tal que incluya la existencia del mismo. Si es verdad la noción concebida, también es cierto que Él existe. (*ND*, AA. 01: 394-5)

En referencia a este pasaje, Eduardo García Belsunce dice en su introducción a el *BDG* que hay un quiebre entre esa obra y la *ND* respecto a la inclusión de la existencia en el concepto de Dios²⁶. Si bien no queda del todo claro si en este escolio Kant argumenta a favor de la posibilidad de inferir la existencia de Dios por corresponderle esta como noción, o si, en cambio, quiere demostrar la inviabilidad de la prueba cartesiana del *ente perfectísimo*, lo que sí es cierto es que Kant concede que la existencia es una noción que acompaña al concepto del *ente realísimo*.

Es importante, sin embargo, reparar en la distinción que hace el filósofo entre *ideal* y *real*, ya que Kant quiere señalar que, por más válido que sea en el plano del pensamiento el concepto de la totalidad de la realidad *in individuo*, nada puede decirnos, de por sí, sobre su existencia efectiva, incluso si consideramos la existencia como uno de los predicados²⁷ que le corresponden. Por eso Kant aclara que dicha inferencia de existencia no dice nada más que, al formarse la noción de Dios, se le incluyó la existencia. Dicha existencia será verdadera si el concepto mismo se demuestra como existente, y no al revés. Dirá al final del escolio de la siguiente proposición que Descartes pretendió demostrar la existencia de Dios a partir de su propio concepto, pero nada impide que, en el plano del pensamiento, neguemos su existencia y, con ella, todas sus nociones. Por lo tanto, la razón para conocer a Dios debe encontrarse en otra parte.

Como dice Frank O'Farrell (1984, p.135), hay tesis centrales de la *ND* que aún beben de la tradición racionalista y que serán negadas luego por Kant²⁸; pero “contiene también elementos que son adquisiciones permanentes del pensamiento kantiano: que la posibilidad de una cosa consiste en su complete determinación y que esas determinaciones que componen lo posible son lo real o material de lo posible”²⁹.

El concepto de totalidad de la realidad —y, en particular en la *ND*, “el ente que encierra la totalidad de la realidad”— no es otra cosa que la base material de todos los predicados reales, es decir, la base material de lo posible en toda determinación. Este es el argumento que presenta Kant en 1755 para llegar a la razón para conocer a Dios, y no será modificado en lo esencial, sino desplegado, en el *BDG*³⁰.

²⁶ Cf. García Belsunce 2004, p.13: “la Propositio VI, después de rechazar como absurda la noción de *causa sui* —en alusión a Descartes y Spinoza—, concede que en la noción de Dios está incluida la existencia.”

²⁷ En la *ND* la existencia es entendida aún como un predicado determinativo, a diferencia de como será en el *BDG*. Cf. *ND*, AA. 01: 396.

²⁸ Tales como que la posibilidad sea únicamente la no-repugnancia de las nociones, o que la existencia sea una determinación o predicado.

²⁹ “it contains too elements that are a permanent acquisition of Kant’s thought: that the possibility of a thing consists in its complete determination and that these determinations comprising the possible are the real or the material of the possible”.

³⁰ Cf. García Belsunce 2004, p.13: “En cambio, en la Propositio VII y Scholion expone el argumento por el cual Dios es el principio de la posibilidad... Aquí está *in nuce* la tesis capital de que se desarrollará en 1763”. Cf. también, O'Farrell, 1984, p.133: “This argument of the Nova Dilucidatio for God’s existence, is not, as

Entonces, se ve la relación que esta totalidad de la realidad guarda con las cosas contingentes. En efecto, dicha relación se basa, en primer lugar, en comprender las determinaciones como realidades mentadas de una cosa. Dichas realidades, en la omnimoda determinación de la cosa, determinan también su existencia; y, dado que toda determinación acaece con exclusión de lo opuesto, dicho acto se efectúa sobre un horizonte absoluto de indeterminación. Cada predicado de realidad se *compara* con ese horizonte absoluto y a partir de él se sigue la *posibilidad* del particular. Todo aquello que debe ser omnimodamente determinado para existir es algo contingente, y el fundamento último de su existencia radica en el ente “cuya existencia se anticipa a la propia posibilidad de sí mismo y de todas las cosas” (*ND*, AA. 01: 365)³¹, y que es, por lo tanto, absolutamente necesario.

En cuanto al lugar de la totalidad de la realidad en la *ND*, vemos que tiene tanto una función lógica-predicativa, como una función ontológica. Es gracias a dicho concepto que las realidades mentadas en el plano de la predicación pasan a ser pensadas como posibilidades de las esencias particulares, y el ente realísimo (totalidad de la realidad *in individuo*) es el fundamento último de la omnimoda determinación de la cosa, sin la cual no existiría. Por lo tanto, dicho concepto cumple una función nuclear en la argumentación metafísica de la *ND*, al operar como nexo entre lo predicativo (ideal) y lo real.

Puesto que, siguiendo nuestra lectura, podemos decir que Dios, como horizonte material de toda determinación posible, es el eslabón expositivo entre la verdad lógica y la razón de determinación de la existencia contingente de las cosas, es entendible que ocupe el lugar central de la obra. Permitirá, por un lado, salir de la rigidez racionalista que se deduce de la reducción de las verdades a un primer principio; y, por el otro, es el fundamento de la posibilidad del cambio y la mutación de las substancias, al explicar la razón en la variación de sus determinaciones.

II. La cuestión en el *BDG*

II.a. La existencia no es una determinación de realidad:

La segunda obra en nuestro recorrido es *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*³². Este es uno de los tres ensayos de 1763, junto con el *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral*³³ y el *Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la filosofía*³⁴, que no solo componen lo

some hold..., a Leibnizian form of the argument from possible, i. e. from eternal verities, but it is a less developed and not yet fully worked out form of the argument of the Only possible Basis of Proof.”

³¹ “cuius existentia praevertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem”.

³² Seguiremos para las citas en español la traducción de Eduardo García Belsunce publicada en Editorial Prometeo (2004).

³³ *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (UD)* (AA. 02: 273-302).

³⁴ *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen (NG)* (AA. 20: 165-204).

que los historiadores del pensamiento kantiano consideran una bisagra en el desarrollo de sus ideas y un mayor distanciamiento de la tradición dogmática, sino que fueron “los cimientos de su fama en los círculos literarios y filosóficos de toda Alemania” (Cassirer 1948, p.97). Si bien en estos años Kant mantiene aún deudas con la metafísica de la época, como lo es la presencia del lenguaje leibniziano³⁵, nos encontramos ahora con un Kant más original y preocupado por el límite y el método de la metafísica. García Belsunce, en un artículo dedicado exclusivamente a las preocupaciones filosóficas kantianas de los años '62-'63, dice:

Es lógico que Kant, que estaba familiarizado con las ciencias de su época y que había dedicado parte de sus primeros esfuerzos a investigaciones sobre la naturaleza, buscara en la ciencia el método que habría de satisfacer sus inquietudes filosóficas. Pero esta preocupación permanente de Kant por la ciencia no debe hacer perder de vista su preocupación *primera y fundamental* por la metafísica. Kant vio en la ciencia un modelo de conocimiento y buscó en ella para extraer un método aplicable a la metafísica que permitiera sacar a ésta del estado en que se encontraba. (García Belsunce 1973, p.357)

Dentro de este panorama es donde aparece el *BDG*. Si nos adentramos en el contenido de la obra, tenemos, entre las tesis principales, aquella que abre la obra; tesis que continuará formando parte de la filosofía kantiana dentro del periodo crítico³⁶. Dice lo siguiente: “La existencia no es un predicado o determinación de ninguna cosa” (*BDG*, AA. 02: 72).

Lo primero que hay que señalar es que Kant pretende aplicar el método analítico sobre el concepto de existencia o *Dasein* para, de esta forma, evitar caer en los “pasos falsos” (*BDG*, AA. 02: 71) que se siguen de la aplicación del método matemático a la metafísica³⁷. En lugar de partir de una definición explicativa, Kant buscará dilucidar las nociones más claras y evidentes dentro del concepto, y proceder así hasta dar con una definición o cuanto menos llegar a una comprensión suficiente para continuar la investigación. De esta forma, es entendible por qué la primera dilucidación se presente como una noción negativa: *no* es un predicado o determinación de la cosa. Como si se tratase de un llamado de atención para lo sostenido por él mismo en la *ND*, solo con esta proposición se niega una de las demostraciones sostenida por toda la tradición metafísica racionalista³⁸.

³⁵ Sobre esto, cf. González (2004), quien señala en varias ocasiones la utilización de la terminología y la lógica leibniziana en el *BDG*, a la vez que muestra los distanciamientos que toma Kant, ya en un periodo más autónomo de su filosofía, de la tradición racionalista.

³⁶ Cf. *KrV*, B626: “ser no es un predicado real”.

³⁷ Cf. *UD* (AA. 02: 276-7): “Muy distinto es el caso de las definiciones de la filosofía. Aquí el concepto de una cosa está dado ya, pero de modo confuso o insuficientemente determinado. Tengo que analizarlo, comparar en toda suerte de situaciones los caracteres abstraídos con el concepto dado y hacer determinada y minuciosa a esta idea abstracta.”

³⁸ García Belsunce realiza un meticuloso señalamiento de los principales pensadores anteriores que comprendieron la existencia de manera similar a como Kant la está presentando en 1763. Y dice, una vez seguida la tesis hasta su posible origen en Aristóteles, que “se ve que Kant sostiene una tesis acerca de la existencia que tiene una larga y fuerte tradición”. Sin embargo, aclara a continuación que es “justificable la creencia de que su posición era original. En su tiempo nadie, o casi nadie, pensaba en la investigación historiográfica que surgió con fuerza sólo en el siglo diecinueve” (García Belsunce 2004, p.19).

Si regresamos a la *ND*, vemos que “determinación de existencia” era sinónimo de “causa”. La existencia venía incluida junto a las determinaciones de la cosa, puesto que se pensaba dentro de su omnimoda determinación también sus relaciones espacio-temporales, o influjo-causativos, intersustanciales, desde donde se deducían los principios de Coexistencia y Sucesión³⁹.

Sin embargo, la primera aclaración que hace Kant en el *BDG* respecto al conjunto de predicados posibles de un sujeto es que se deben incluir también tiempo y espacio. Y este sujeto pensado como completamente determinado, incluso espacio-temporalmente, no nos dirá, aun así, nada sobre su existencia⁴⁰. Claro que esta determinación es infinita y, por lo tanto, inabarcable para un entendimiento finito, pero un entendimiento infinito que hubiera dado existencia al mundo “pudo conocer todos estos predicados, sin excluir ninguno, y, sin embargo, considerarlo como una cosa meramente posible, que sin su decisión no existiría” (*BDG*, AA. 02: 72). Entonces, puesto que para que la cosa sea posible esta debe ser pensada como omnimodamente determinada, no puede ocurrir que al existir se le agregue un predicado más⁴¹.

Respecto a esto, Ángel Luis González explica:

La existencia no determina nunca la esencia o posibilidad de una cosa; [...] el ‘es’ de una cosa no expresa nada de ‘lo que es’ esa cosa. Con el mismo lenguaje leibniziano, Kant señala que las esencias están completas —no les falta ninguno de los predicados que enteramente las constituyen— en el Absoluto, y sin embargo si Dios no proporciona su decreto creador jamás estarán dotadas de existencia. (2004, p.32)

No obstante, la mención de la naturaleza de la creación divina y de la anterioridad de las esencias en el entendimiento de Dios parece cumplir, en este momento, más una función ilustrativa que argumentativa o explicativa. En definitiva, lo importante es que la existencia no es un predicado de la cosa, y cuando, en el lenguaje natural, se afirma que algo existe, en realidad se está hablando de la idea de la cosa y no de la cosa misma. Esto queda claro cuando Kant presenta como expresión equivalente a la predicación de existencia del unicornio de mar: “a cierto animal existente le convienen los predicados que pienso como reunidos en un unicornio” (*BDG*, AA. 02: 73).

Entonces, todos los predicados de cualidades (realidades) corresponden a la forma de una proposición donde el sujeto es *puesto* en relación con aquel predicado, por medio del verbo cópula *ser*; esto sería “S es P”. Es decir que el sujeto de la proposición está “abierto” o tomado como indeterminado respecto a aquello que se está predicando de él, y así, en este caso, lo que se afirman o niegan son realidades de un sujeto o cosa pensada. En cambio, el predicado de existencia se refiere a la *idea de la cosa*, o, podríamos decir, toma

³⁹ Sección III de la *ND*.

⁴⁰ Lo que, a su vez —podríamos decir— es una negación, o por lo menos una puesta en duda, del principio de composición y el principio de lo mejor.

⁴¹ Sin tener ante nosotros una problematización precisa del concepto de *causa*, como tendremos en el pensamiento maduro de Kant, nos encontramos con un aviso sobre la superposición de *ratio* y *causa* que aún operaba en 1755 como explicación de la existencia contingente.

como sujeto “cerrado” al concepto ya omnímodamente determinado, y afirma o niega de él una referencia al mundo, es decir, es *puesto* absolutamente. Tal como dice Kant:

[...] para explicar la exactitud de esta proposición acerca de la existencia de una cosa tal, no se busca en el concepto del sujeto, pues allí solo se encuentran predicados de la posibilidad, sino en el origen del conocimiento que de ella tengo. Se dice, la he visto u oído de aquellos que la han visto. (*BDG*, AA. 02: 73)

Esto nos lleva a la segunda proposición del *BDG*, la cual da una nota positiva del concepto de existencia. Dice: “La existencia es la posición absoluta de una cosa y por eso se diferencia también de todo predicado que como tal solo se pone siempre en forma relativa a otra cosa” (*BDG*, AA. 02: 73). Kant procede en este punto con una distinción judicativa que recae en la forma de entender el verbo *ser* en los casos predicativos y en los casos existenciales. Esta distinción es la del posicionamiento *relativo* y *absoluto*. Si seguimos el esquema que presentamos arriba, tomado un sujeto (*S*), podemos posicionar judicativamente otro concepto *en relación* a él, como su nota (o noción: *Merkmal*, *notio*). En este caso “el ser, esto es, la posición de esta relación, no es más que el concepto de enlace en un juicio” (*BDG*, AA. 02: 73). En cambio, si digo *S es (existe)* estoy posicionando judicativamente a *S* como conteniendo en él todas sus nociones, y, por lo tanto, lo posiciono absolutamente (sin enlace con ningún otro concepto). Dice García Belsunce (2004, p.21): “Encontramos así, que la existencia es un predicado de representaciones. De este modo, se opera un giro de una cuestión metafísica a una gnoseológica”.

Aun así, hay acá una suerte de juego con el concepto de *posición*⁴²: mientras que el entendimiento humano “posiciona absolutamente” cuando refiere un objeto del mundo a un concepto determinado, el entendimiento divino “posiciona absolutamente” cuando lleva la realidad (*Realität*) pensada en el conjunto de notas al acto (*actus*) o efectividad (*Wirklichkeit*)⁴³. El posicionamiento finito, en cambio, opera de la forma inversa: de lo dado efectivo a la búsqueda del conjunto de notas conceptuales —lo que le permitirá a Kant anteponer lo dado a lo pensable, como condición suya—. En cualquier caso, ni el entendimiento finito, ni el infinito, están agregando una noción nueva al conjunto posible que se piensa. Como dice Kant respecto al acto de creación divino: “sólo pone esta serie de cosas, en la cual todo estaba puesto antes solo en forma relativa a esta totalidad, en forma absoluta o simple con todos los predicados” (*BDG*, AA. 02: 74). Entonces, lo que varía en estas formas de posicionamiento judicativo es el *modo* en que el concepto se pone. Si se

⁴² Cuestión que explica Kant en el tercer y último apartado de la primera consideración, titulado “¿Puedo decir que en la existencia haya más que en la mera posibilidad?” (*BDG*, AA. 02: 75). Kant dirá que, si entendemos el *más* como un agregado al conjunto de lo posible, la respuesta es que no, porque se entendería el predicado como una realidad de la cosa. En cambio, si entendemos el *más* por el acto de posicionamiento absoluto, es decir, no el “qué” sino el “cómo” del posicionamiento, entonces puede decirse que con la existencia el concepto está *más puesto* que en la posibilidad.

⁴³ Cf. García Belsunce (2004, p.26): “Casi siempre utiliza [Kant] el par *real-wirklich*, par en el cual el segundo término pertenece al ámbito de lo efectivamente existente, de modo tal que hay que interpretar que ‘el material’ se refiere a lo que es materia del pensamiento, ‘datos’, aquello que es pensado y puede estar o no estar en coincidencia.”

pone en relación a otro, se pone como *posible* dentro de un conjunto infinito de notas que hacen de base material para el contenido del juicio; si se pone de forma absoluta, se pone como *existente*. La existencia, por lo tanto, no es un juicio de cualidad o realidad, sino un juicio modal⁴⁴. Como dirá Kant años después: “Juicios *problemáticos* son aquellos en los que se toma el afirmar o negar como meramente *posible* (arbitrario). *Asertóricos* [son los juicios] en los que [el afirmar o negar] es considerado como *efectivamente real* (verdadero)” (*KrV*, A75/B100).

Entonces, dado que en el *BDG* la existencia es un *excedente conceptual*, uno podría entender que esto no era así en la *ND*, donde la existencia parecía ser una determinación de la cosa. Sin embargo, hay que recordar que la prueba cartesiana para la demostración de la existencia de Dios era rechazada ya en 1755 (Prop. VI) dado que la demostración debía ser externa a la mera idea de un ente poseedor de la totalidad de la realidad, es decir, primero se debía demostrar que un ente necesario existía antes de referir ese ente a la idea de Dios. Esto da una primera matización de la existencia como determinación. Por otro lado, puesto que la determinación de existencia en los entes contingentes era entendida como determinación causativa, el paso de lo posible a lo existente, aún en la *ND*, por más determinada que esté la existencia por la serie de razones (Prop. VIII), expresa siempre un excedente cognoscitivo que solo encuentra asidero en la libre (y necesaria) acción creadora de Dios. Hay, por lo tanto, ya en 1755 una valorización de lo efectivo (o actual) por sobre la realidad mentada por el concepto en lo que respecta a la existencia. En todo caso, en la *ND* estamos antes la base de un problema (*i. e.* el error del argumento cartesiano/ontológico y la distancia entre lo lógico y lo real) que con la posterior tesis de la existencia como juicio modal solo será exaltada.

Si se sigue esta lectura, entonces, ni en la *ND*, ni en el *BDG*, la existencia compete al concepto, y, por lo tanto, “el análisis lógico es insuficiente en el ámbito del conocimiento metafísico” (García Belsunce, 2004, p.24). Incluso más, Martin Schönfeld (2000) llega a sostener que ya en 1755 Kant no veía la existencia como una propiedad predicativa de la cosa, puesto que, si bien no dice de manera clara (como en el *BDG*) que la existencia no es un predicado, tampoco dice lo contrario. En cualquier caso, como dice Abaci, Kant rechazaba en la *ND* la idea de que la existencia pueda derivarse del propio concepto, por más que contengamos en el pensamiento de ese concepto a la existencia como predicado; y lo hace apelando a la distinción entre ideal/real. Como dice Abaci:

Por otro lado, él [Kant] declara que, si hay no solo una conexión necesaria subjetiva, sino también una objetiva entre el concepto-sujeto y el concepto-predicado, no hay razón para

⁴⁴ Ya adelantando la tabla de las categorías de la *Crítica de la razón pura*. Cf. *KrV*, A74/B99: “La modalidad de los juicios es una función muy especial de ellos, que posee el carácter distintivo de que no contribuye en nada al contenido del juicio (pues fuera de la cantidad, la cualidad y la relación, no hay nada más que constituya el contenido de un juicio), sino que sólo interesa al valor de la cópula con respecto al pensar en general.” Cf. sobre esto González 2004, p.34: “En el fondo, está ya aquí prefigurada —por no decir completamente formada— la noción de existencia como categoría de la modalidad tal como aparecerá posteriormente en la *Crítica de la Razón Pura*. Recuérdese que lo característico de la modalidad, según Kant, es señalar simplemente la relación de un concepto con la facultad cognoscitiva, sin que suponga ningún añadido o ampliación del concepto al que sirve como predicado.”

no aceptar que esa conexión se mantiene no solo en el pensamiento, sino también en la realidad. (2019, p.88)⁴⁵

II.b. El ente necesario:

En cierta sintonía con la *ND*, la existencia de Dios no puede ser demostrada por nociones internas, sino que debe primero demostrarse que *algo* con dichas nociones debe existir. Pero dicha demostración tampoco puede ser *a posteriori*⁴⁶, por lo tanto, ¿cómo es posible una demostración *a priori* que, sin embargo, no parta de la presunta necesidad interna del concepto de Dios?

En primer lugar, Kant ve imperante volver sobre la idea de la *posibilidad*. Al igual que con el concepto de existencia, Kant comenzará por una aproximación negativa al concepto de posibilidad. En este caso, se formula como respuesta a la pregunta ¿qué *no* es posible absolutamente? o, lo que es lo mismo, ¿qué es lo imposible? La definición de lo imposible no es otra cosa que la violación del principio de contradicción, y se presenta nominalmente como: “todo lo que es contradictorio en sí mismo es internamente imposible” (*BDG*, AA. 02: 77). Sin embargo, a partir de esa definición por la negativa del concepto de posibilidad, Kant demuestra que solo se puede referir a lo que llama la *condición formal* de la posibilidad, es decir, la no contradicción interna entre las nociones del concepto. Si seguimos el ejemplo del texto “un triángulo que tuviese cuatro lados es absolutamente imposible”, pero “un triángulo lo mismo que un cuadrilátero es algo en sí mismo” (*BDG*, AA. 02: 77). Cuando llama la atención sobre este punto, lo que deja en claro es que las nociones, individualmente o como conceptos autónomos, no guardan de por sí contradicción. En cambio, la contradicción, que conlleva imposibilidad, radica en el enlace o en la incapacidad de pensar el concepto resultante del enlace de dichas nociones —dado que las notas no coinciden.

Este es el primer indicio que presenta Kant en el *BDG* de que la posibilidad de un concepto tiene un doble *fundamento*. Por un lado, la fundamentación formal, de la que partió en su análisis y que está regida por el principio de no contradicción, y por el otro, una fundamentación material. Dice Kant: “hay que distinguir en toda posibilidad el algo que es pensado y luego la coincidencia de aquello que es pensado al mismo tiempo en él con el principio de contradicción” (*BDG*, AA. 02: 55). Una vez más, aunque con una problematización distinta, se pone bajo la lupa la unicidad y el lugar privilegiado del

⁴⁵ “On the other hand, he claims, if there is not only a subjective but also an objectively necessary connection between the subject-concept and the predicate-concept, there is no reason for not accepting that this connection holds not only in thought but also in reality.”

⁴⁶ Cf. *BDG*, AA. 02: 91: “El argumento de la existencia de Dios que ofrecemos, está construido únicamente sobre esto, que algo es posible. Por consiguiente, es una prueba que puede ser conducida completamente a priori. No se supondrá ni mi existencia ni la de otros espíritus, ni la del mundo corporal. De hecho, está extraída de la íntima característica de la necesidad absoluta. [...] Por lo contrario, todas las pruebas que se puedan llevar a cabo desde los efectos de este ser a su existencia como causa, [...] nunca pueden hacer comprensible la naturaleza de esta necesidad.”

principio de no contradicción: opera como principio *formal* de la posibilidad, pero no dice nada sobre la *materialidad* de los juicios. La posibilidad tiene, entonces, un aspecto lógico y un aspecto real⁴⁷. Esta distinción es el primer eslabón hacia una demostración *modal* de la existencia de Dios.

Recapitula Kant: “la posibilidad desaparece no sólo cuando se encuentra una contradicción interna como lo lógico de la imposibilidad, sino también cuando no se da al pensamiento ningún material, ningún dato” (BDG, AA. 02: 78)⁴⁸.

En el *BDG*, hay una serie de términos que, por momentos, operarán sinónimos, y es necesario llamar la atención sobre ellos. Estos serían: (a) *lo posible*, (b) *lo pensable*, (c) *el dato*, (d) *el material*, (e) *lo real*. Sin embargo, no son por completo intercambiables y cada uno hará referencia a diferentes formas de entender el contenido propositivo o judicativo, según se lo entienda en vistas (a) al modo de su relación con el sujeto, (b) a su carácter de contenido de pensamiento, (c) a su procedencia “externa”, existencial o experimental, (d) a su contraposición con lo lógico-formal, o (e) a su cualidad de nota determinativa.

Para que haya algo pensable, algo debe ser *dado* al pensamiento y, por lo tanto “si se suprime toda existencia, entonces no se pone nada en forma absoluta, no se da nada en general, ningún material para algo pensable y desaparece por completo toda posibilidad” (BDG, AA. 02: 78). Por lo tanto, si bien la proposición “nada existe” no es contradictoria por sí misma⁴⁹, sí es contradictorio que haya algo posible pero que no haya nada existente efectivamente. Desde el aspecto judicativo, esta contradicción se fundamenta en la explicitación de *existir* como *ser (puesto)*; es decir, es absurda la yuxtaposición de las proposiciones “Nada es” y “S es P”, puesto que la primera niega absolutamente la posición de sujeto de juicio⁵⁰.

⁴⁷ Cf. *BDG*, AA. 02: 78. Esta tesis sigue presente en la *KrV*, pero en este caso ya repensando, en un idealismo trascendental, el fundamento real como referencia a la experiencia posible. Cf. A596/B624 (nota): “El concepto es siempre posible, si no se contradice. Ésa es la característica lógica de la posibilidad, y por ella el objeto de él se distingue del *nihil negativum*. Pero él puede, sin embargo, ser un concepto vacío, si no se demuestra en particular la realidad objetiva de la síntesis por la cual el concepto es engendrado; lo cual se basa siempre, empero tal como se mostró más arriba, en principios de la experiencia posible, y no en el principio del análisis (principio de no contradicción). Ésta es una advertencia para que a partir de la posibilidad de ellos conceptos (lógica) no se infiera inmediatamente la posibilidad de las cosas (real).”

Entre las críticas o acusaciones que García Belsunce realiza al texto, se eleva la flaqueza o falta de rigurosidad terminológica. Por ejemplo, en el pasaje referenciado, se dice: “el algo o lo que hay en esta coincidencia, se llamara, *a veces*, lo real de la posibilidad” [resaltado nuestro]. Ese “a veces” (*bisweilen*) no es explicado por Kant. Cf. García Belsunce 2004, p.26: “En una disquisición metafísica donde la sutileza está siempre presente, me parece por lo menos sorprendente que al algo que hay en la posibilidad diga que lo llamará ‘a veces’ lo real.”

⁴⁸ Puede verse la importancia de esta tesis incluso dentro de la filosofía crítica, podríamos decir, como una de sus problemáticas elementales. Cf. *KrV*, A244/B302, (nota al pie de Kant): “En una palabra, ninguno de estos conceptos se puede *ejemplificar* con nada, y no se puede exponer con ello la posibilidad *real* de ellos, si se suprime toda intuición sensible (la única que tenemos); y sólo queda entonces la posibilidad *lógica*, es decir, que el concepto (pensamiento) es posible; no se trata, empero, de esto, sino que se trata de si él se refiere a un objeto, y por tanto, si significa algo.”

⁴⁹ Cf. *BDG*, AA: 02: 78.

⁵⁰ Al analizar este razonamiento, García Belsunce considera que en las proposiciones “Nada en absoluto *es* (nada existe)” y “Algo *es* posible”, nos encontramos con dos usos distintos del verbo *ser*; la primera como posición absoluta y la segunda como posición relativa. Y luego aclara sobre la segunda proposición: “lo que

El argumento kantiano procede explicitando un principio común a ambos fundamentos de la posibilidad: “aquello que suprime toda posibilidad en cuanto tal es en absoluto imposible” (BDG, AA. 02: 79). Esta proposición es “analíticamente verdadera” (García Belsunce, 2004, p.28), lo cual se evidencia en la contradicción de la proposición “aquello que suprime toda posibilidad es posible”. Esto aplica al principio formal de manera clara, dado que lo que quiebra el principio de no contradicción es internamente imposible. Pero, en cuanto a la materialidad del pensamiento, demuestra que la proposición “Nada existe”, si bien no es imposible internamente, es imposible en tanto que *anula* toda posibilidad. Esto se debe a que, como toda posibilidad es pensable y todo lo pensable corresponde a una materialidad dada o dato, “toda posibilidad está dada en algo efectivo, en ello mismo como una determinación o por ello mismo como una consecuencia” (BDG, AA. 02: 79). Eso efectivo que es el fundamento material de la posibilidad y que debe ser supuesto como existente ante cualquier posibilidad, es el *fundamento real* o *Realgrund*, el primer principio real de la posibilidad, que no es lógico-proposicional, sino que es el fundamento efectivo para toda determinación (de realidad), objetual o predicativa (cf. Lamacchia, 1973, p.389).

Quedan así definidos los dos fundamentos (*Gründe*) de la posibilidad, y, para que algo sea considerado *posible* debe corresponder a ambos, no solo al principio de no contradicción⁵¹. La mera falta de contradicción no puede determinar todo lo posible, porque un concepto vacío, que necesariamente es no contradictorio⁵², al no referir a ninguna existencia, carece de materialidad y, por lo tanto, de posibilidad⁵³.

Entonces, puesto que la existencia no es un predicado, suprimir la existencia, así sea de Dios, no suprime ningún predicado suyo y, por lo tanto, no altera su concepto. Y así, la prueba por la perfección de la esencia —digamos *cartesiana*— es inválida, porque la existencia no es una perfección. La prueba debe proceder por *fuera* del concepto, pero ser,

quiere decir que pongo relacionamente a ‘algo’ el predicado ‘posible’, i. e. ‘que no encierra contradicción interna’”. Pero, *es posible* no sería un predicado de la misma forma que no lo es *existe*, porque *posible* —tanto como *no encierra contradicción*— no es una nota (o noción o realidad) mentada de una cosa. La posibilidad (sentido de *es posible*) viene dada por la posición del concepto ya omnímodamente determinado cuando no hay contradicción entre sus notas. Esto no está explícito en el texto de Kant, pero no parece desacertado considerar que *posible* no es una realidad, sino la aseveración de la falta de contradicción en el contenido del concepto. Por lo tanto, lo que señala la proposición “Algo es posible” es esta falta de contradicción en las notas del concepto. Por esta razón, para señalar el doble sentido de *ser*, nosotros preferimos yuxtaponer “S es P” a “Nada existe [Nada es]”.

⁵¹ Comparece con el siguiente fragmento de la *KrV* (A239/B298): “Para todo concepto se requiere, primeramente, la forma lógica de un concepto (del pensar) en general, y en segundo lugar, también la posibilidad de darle un objeto al cual se refiera. Sin este último, no tiene ningún sentido, y es enteramente vacío de contenido, aunque todavía conserve la función de lógica de hacer un concepto a partir de *datis* cualesquiera.”

⁵² Cf. BDG, AA. 02: 81, respecto a un ejemplo sobre la posibilidad de la extensión como nota del concepto de cuerpo: “se plantea entonces la pregunta de si el espacio o extensión son palabras vacías o si designan algo. La falta de contradicción no representa en esto nada; una palabra vacía nunca designa algo contradictorio. Si no existe el espacio o por lo menos no es dado por algo existente, como consecuencia, entonces la palabra espacio no significa nada. Mientras probéis las posibilidades por el principio de contradicción, os apoyáis en aquello que está dado en la cosa como pensable y sólo consideráis el enlace según esta regla lógica, pero al fin, cuando meditéis en cómo os es dado esto, nunca podréis recurrir a otra cosa que a una existencia.”

⁵³ Podría leerse acá un indicio de la pregunta trascendental por las *condiciones* de posibilidad.

aun así, *a priori*. Para esto, hay que volver sobre la definición de lo *necesario*: “Simplemente necesario es aquello cuyo opuesto es imposible en sí mismo” (BDG, AA. 02: 81). Esta definición era sostenida por Kant también en la *ND*; *cf.*: “cualquier cosa que se asegura que existe en forma terminantemente necesaria existe no por cierta razón sino porque lo opuesto no puede pensarse en absoluto” (*ND*, AA. 01: 394). Y, también en resonancia con la *ND*, en el *BDG* la prueba de la existencia necesaria no pasa por un estudio de causas, sino por la comprensión de las razones por las cuales la no existencia de un concepto conlleva contradicción. Como dice O’Farrell:

La incapacidad para pensar lo opuesto a la existencia necesaria no se deriva de un concepto o de la posibilidad del ente necesario, pues aquí también, en el escolio de la proposición [VI de la *ND*], tal como en el *Único argumento posible*, Kant excluye la transición cartesiana desde el concepto a la existencia. Hay, entonces, otra fuente para lo impensable además de aquella del concepto, y la relación interna a él, implícita en la existencia necesaria y Kant lo había notado ya en la *Nova Dilucidatio*, pero que se hace más clara una vez que existencia no es vista como un predicado. (O’Farrell, 1984a, pp.137-8)⁵⁴

Por lo tanto, continúa siendo un imperativo demostrar que la negación de su existencia conlleva contradicción, pero, al no ser la existencia un predicado, dicha necesidad no puede ser formal o interna —porque no hay dicha necesidad—, sino material: hay que demostrar que al suprimir la existencia de Dios se suprime *toda posibilidad*.

Dicha demostración parte de la proposición recién demostrada de que es imposible que nada sea, puesto que se suprimiría a su vez el fundamento real y, con él, todo lo posible-pensable. Y concluye en el segundo apartado de la tercera consideración:

Toda posibilidad presupone algo efectivo, en lo cual y por lo cual es dado todo lo pensable. Por consiguiente, hay cierta existencia efectiva cuya supresión suprimiría toda posibilidad interna en cuanto tal. Pero aquello cuya supresión o negación destruye toda posibilidad es absolutamente necesario. Por consiguiente, existe algo de manera absolutamente necesaria. (BDG, AA. 02: 83)

Esta prueba no se basa en la posibilidad particular, ni requiere la confrontación con lo contingente (*contingentia mundi*), porque “no es desde un posible o desde otro, sino desde la absoluta posibilidad de todas las cosas en general, desde la posibilidad intrínseca en sí misma”⁵⁵ (O’Farrell, 1984a, p.140). Queda demostrar que ese *algo* de necesidad absoluta sea único, eterno, espíritu y voluntad, pero el verdadero núcleo de la prueba es este: se ha llegado a comprender la existencia de lo absolutamente necesario, la necesidad del fundamento material de todo predicado de realidad de lo contingente, sin tener que

⁵⁴ “The unthinkableness of the opposite of necessary existence is not derived from the concept or from the possibility of the necessary being, for here too in the scholion to the proposition [VI de la *ND*], just as in the Only possible Basis of Proof, Kant excludes the Cartesian transition from concept to existence. There is therefore another source of unthinkableness besides that of concept and inner-concept relationship implied in necessary existence and which Kant had already noted in the *Nova Dilucidatio*, but which comes more clearly into view once existence is seen not to be a predicate.”

⁵⁵ “it is not from one or other possible but from the absolute possibility of all things in general, from intrinsic possibility itself.”

recurrir a una supuesta imposibilidad interna de inexistencia, cosa que ningún concepto puede pedir.

II.c. La suma realidad en el *BDG*:

En el breve apartado 2 de la tercera consideración, una vez concluido, por los razonamientos anteriores, que en efecto existe un ser absolutamente necesario, Kant pasa a definir lo contingente por la contraposición a esa necesidad absoluta. Y para definir lo contingente no se conforma, tal como no se conformó para la definición de lo necesario, con una proposición meramente formal, sino que busca una definición real. Esto quiere decir que definir lo contingente como “aquello cuyo opuesto es posible” no es suficiente, porque únicamente refiere a la relación del sujeto con sus predicados. La definición debe ser encarada desde lo material pensado en la cosa contingente y su relación con lo efectivo. Dice Kant: “Por el contrario, es contingente en sentido real aquello cuyo no-ser es pensable, es decir, aquello cuya supresión no suprime todo lo pensable” (*BDG*, AA. 02: 83). Nos interesa en este respecto, la reflexión de García Belsunce, cuando dice:

Surge la impresión de que Kant ha entrado en un camino difícil para no recurrir a la vía escolástica tradicional, que fundaba la prueba de la existencia de Dios sobre la contingencia radical del ser. Después de haber establecido la equivalencia de ‘posible=pensable’, en la que ‘pensable’ significa dato objetivo, su único camino es demostrar que lo posible en cuanto tal requiere un principio necesario por sí. (García Belsunce, 2004, p.33)

Kant, bajo la pretensión de no caer en la pseudo-prueba por la causa, que va de lo contingente a lo necesario, lo que hace es demostrar la existencia necesaria por la condición general de lo *pensable*, y luego, desde ahí, procede a definir lo contingente.

Por otro lado, esta relación de lo necesario con lo contingente, se comprende en la reflexión sobre la materia del pensamiento y no sobre su formalidad. Hay que ver cómo el fundamento material es la suprema realidad o *höchste Realität*, de la que toda realidad particular depende como fundamento⁵⁶. Permítasenos citar, para luego continuar con el *BDG*, parte de la Prop. VII de la *ND* donde se prefiguran los conceptos que luego Kant desarrollará con más fuerza:

Como la posibilidad sólo se pone de manifiesto cuando no hay repugnancia entre ciertas nociones concertadas y por lo tanto la noción de posibilidad resulta de la comparación, en toda comparación es necesario que haya cosas para confrontar y cuando no las hay en absoluto, tampoco hay lugar para la comparación y para la noción de posibilidad que a ella responda; de lo cual se deduce que nada puede ser concebido como posible a no ser que en toda noción posible exista algo que sea real, y ciertamente existirá en forma absolutamente necesaria (porque, si disintimos de esto, nada habría absolutamente posible, vale decir solamente habría imposible). Y finalmente es necesario que toda esta realidad omnimoda esté comprendida en un ente único. (*ND*, AA. 01: 395)

⁵⁶ En la *KrV*, Kant utiliza directamente el término de “participación” para presentar la relación de lo particular con el ente realísimo (totalidad de la realidad *in individuo*) (Cf. *KrV*, A571-2/B599-600).

Nos interesa señalar una serie de puntos respecto a este pasaje. Antes que nada, tal vez lo más llamativo, es la semejanza argumentativa que hay entre este pasaje y no solo con el *BDG*, sino también con la argumentación que en la *KrV* demuestra la génesis lógica de la idea teológica⁵⁷. En cuanto a su continuidad con el *BDG*, podemos decir que, en primer lugar, en esta prueba de la existencia de Dios no entra en juego el hecho de que la existencia sea aún concebida, en 1755, como una determinación. Esto podría demostrar que la posterior tesis sobre la naturaleza de la existencia asienta y profundiza una problemática que ya estaba presente en la *ND*: la contraposición de lo ideal y lo real, o lo formal y lo real, en el vocabulario del *BDG*. De hecho, la comprensión del concepto del ente único que subsume toda la realidad parte de una comparación *real* que subyace en todo juicio de posibilidad⁵⁸. Nuevamente, vemos que lo particular no es contingente por una relación lógica interna, sino por la comparación del *contenido* de sus nociones con los contrarios reales. Como dice John Reucher, Kant piensa la distinción entre necesario y contingente en base a la comparación de los predicados:

Concediendo lo que ha dicho [Kant] hasta ahora, se sigue que la proposición absolutamente *necesaria* será aquella cuyo sujeto se une a un predicado cuyo opuesto no existe. Será una proposición la cual no puede ser de otra manera, porque no *existe* alternativa. A partir de lo dicho hasta ahora también se sigue que la proposición *contingente* será esa en la cual hay un predicado cuya alternativa sí *existe*. Será una proposición la cual puede ser de otra manera, porque la alternativa existe. (Reuscher, 1977, p.22)⁵⁹

La posibilidad del concepto, entonces, es el resultado de dicha comparación entre la realidad de sus nociones y un *horizonte absoluto de realidad*. Por esta razón, líneas abajo, en la misma proposición, Kant aclara que esta realidad “es como el material de todos los conceptos posibles” (*ND*, AA. 01: 395).

Toda posibilidad se piensa a partir de las determinaciones de la cosa. Estas determinaciones son predicados, o nociones, que refieren a realidades, y para que se produzcan esas determinaciones se las tiene que pensar en relación con un conjunto total de la realidad. Por lo tanto, la posibilidad de la cosa particular refiere a una posibilidad absoluta, es decir, necesidad absoluta. Sin Dios, *i.e.* lo absolutamente necesario (o *ens, in quo est omnitudo realitatis*), lo posible es imposible. Dicho de otra forma: si hay algo posible es porque hay algo absolutamente necesario. Este es el argumento ontológico kantiano tanto en 1755 como en 1763.

En el *BDG*, una vez alcanzada la distinción necesidad-contingencia, Kant procede a deducir la esencia de ese *algo* necesario. Y, en una serie de apartados que “siguen el

⁵⁷ Cf. *KrV*, A571-583/B600-611.

⁵⁸ Véase acá el esbozo de la relación entre los juicios disyuntivos y los problemáticos en la teoría de los juicios de la *Crítica*. Cf. *KrV*, A75/B100: “[los juicios] en cuya acción recíproca consiste el disyuntivo, (miembros de la división) son, todos ellos, sólo problemáticos.”

⁵⁹ “Granting what he has said so far, it will follow that the absolutely *necessary* proposition will be the one in which a subject is joined to a predicate whose opposite does not exist. It will be a proposition which cannot be otherwise because no alternative *exists*. From what has been said so far it will also follow that the *contingent* proposition will be the one in which there is a predicate whose alternative does *exist*. It will be a proposition which could be otherwise because the alternative does exist.”

camino trazado en los tratados tradicionales de la metafísica de escuela” (García Belsunce, 2004, p.34), se definirá ese algo como único, simple, inmutable, eterno, y como conteniendo la suprema realidad⁶⁰.

Citamos a continuación un fragmento del *BDG* para que se vean las semejanzas con el pasaje de la *ND*:

Como los datos de toda posibilidad deben encontrarse en él [el ser necesario] o como determinaciones de él mismo o como consecuencias, que son dadas por él como primer principio real, se ve que toda realidad, de una u otra manera, es comprendida por él. Pero las mismas determinaciones por las cuales este ser es el principio supremo de toda realidad posible ponen en él mismo el grado supremo de propiedades reales que puedan añadirse a una cosa. Porque un ser tal sea el más real entre todos los posibles, en cuanto todos los otros sólo son posibles por él, no hay que entender esto de modo tal que toda realidad posible pertenezca a sus determinaciones. (*BDG*, AA. 02: 85)

Primero, nos encontramos con que las realidades se reafirman como predicados del sujeto; y estas realidades son pensadas como posibilidades sobre el fundamento material de esos predicados. Por lo tanto, en el entendimiento divino, la totalidad de la realidad y la totalidad de la posibilidad son nociones coextensivas, y, de la misma manera la suprema realidad es sinónimo de la absoluta necesidad. Ahora bien, la argumentación kantiana del fragmento citado lo que busca es derivar (sin perder el tono escolástico) de la condición de fundamento material de lo real la cualidad de suprema realidad. Pero esta derivación no puede proceder por la mera aglomeración de realidades particulares en un gran todo de realidad, principalmente porque los opuestos reales son contrarios *positivamente* y no meras negaciones, *i. e.* repugnancia real y no lógica, lo cual explica apelando a las fuerzas motrices. En cambio, hay que comprender que en Dios la realidad se encuentra en el grado supremo en que “puedan añadirse a una cosa”; y que toda predicación de realidad particular opera como limitación de ese fondo de realidad absoluta. Por lo tanto, que Dios sea el horizonte de realidad absoluta, no quiere decir que en él radiquen las realidades particulares como determinaciones suyas, sino que “están dadas por él” por sus realidades o sus consecuencias⁶¹.

A partir de todo esto, Dios no *es* (en sentido de posición relativa) las cosas particulares, pero, al ser el fundamento material de sus realidades y al ser un espíritu (*Geist*) dotado de entendimiento y voluntad, es la fuerza productiva que “lleva a la perfección la posibilidad” del orden natural (*BDG*, AA. 02: 88). Y sobre esta visión de Dios en su relación con el mundo y los particulares se fundamentarán la “gran utilidad que es propia de este tipo de prueba”⁶².

⁶⁰ Este concepto volverá en la *KrV*, y cumplirá una función similar, puesto que será el contenido pensado en el *ens realissimum* una vez que la idea de *omnitudo realitatis* fuera depurada y pensada en su máxima expresión posible en un individuo. Cf. *KrV*, A578/B606.

⁶¹ Cf. *BDG*, AA., 02: 86.

⁶² Título de la Segunda parte del *BDG*, AA. 02: 93.

Conclusión

Como cierre, nos interesa señalar la posibilidad de esta lectura conjunta de la *ND* y el *BDG*, respecto a la demostración de la existencia de Dios, y el fundamento que esta adquiere a partir del problema lógico de los predicados de realidad. Creemos que, en 1763, si bien nos encontramos a un Kant más autónomo respecto a la escuela y con un método procedimental refinado, responde, aun así, a las mismas inquietudes filosóficas a las que contestaba en 1755. En un núcleo esencial, estas inquietudes se corresponden por un lado al problema del fundamento de la posibilidad⁶³, y por el otro a la dicotomía de lo ideal y lo real; ambas cuestiones manifiestas en el tratamiento lógico-material de las determinaciones de realidad de las esencias o conceptos.

Consideramos, también, que, por más que un análisis centrado únicamente en el Kant precrítico posea su propio interés filosófico, este se vuelve aun mayor cuando se lo incorpora como marco de estudio para la comprensión del sistema trascendental. En particular, la relación de Dios con los predicados de realidad, que, como vimos, atraviesa el pensamiento kantiano desde el comienzo de sus escritos, sigue presente en la *KrV*, y no únicamente como crítica a la metafísica dogmática, sino en un carácter positivo, que no debe ser ignorado por quien pregunta, en la filosofía kantiana, por la posibilidad del sistema. Nosotros hallamos una continuidad argumentativa entre las obras precríticas de Kant y la *KrV*, en cuanto a la función lógica que cumple el concepto de totalidad de la realidad y de ente realísimo en el acto de determinación que realiza la mente humana. Y, si bien esa continuidad no puede ser completa, dados los corolarios del giro copernicano para los conceptos de la razón pura, consideramos que aquella función precrítica de Dios como fundamento material de la posibilidad puede servir como guía de análisis de la función sistemática del ideal trascendental en la *KrV*.

Bibliografía

- Abaci, U. (2019), *Kant's Revolutionary Theory of Modality*, Oxford University Press, Oxford.
- Caimi, M. (2016), "La función regulativa del ideal de la razón pura", *Revista de filosofía DIÁNOIA*, v. 42, n. 42, sep., pp. 61-79.
- Caimi, M. (1989), *La metafísica de Kant*, Eudeba, Buenos aires
- Cassirer, E. (1948), *Kant, vida y doctrina*, trad. de Rocés W., Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Cassirer, E. (1955), *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, II, Trad. de Rocés, W., Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

⁶³ Que se podría incluso poner en perspectiva de la problemática crítica sobre las *condiciones* de posibilidad.

- Copleston, F. (2002), *Historia de la filosofía. Vol. VI: de Wolff a Kant*, trad. de Sacristán, M., Editorial Ariel, Barcelona.
- Duque, F. (1998), *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*, Akal, Madrid.
- England, F. E. (1968), *Kant's Conception of God*, Humanities Press, New York.
- García Belsunce, E. (1973), "El pensamiento de Kant en 1762-63", *Cuadernos de Filosofía*, N°20, mar-dic, pp. 357-369.
- García Belsunce, E. (2004), "Kant. La prueba ontológica en 1763", en Kant, *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*. Prometeo Editorial, Buenos Aires.
- González, A. L. (2004), "Kant: la prueba de Dios por la posibilidad", *Tópicos*, N°27, pp. 25-49.
- Heimsoeth, H. (1966), *La Metafísica Moderna*, trad. de Gaos, J., Revista de Occidente, Madrid.
- Heinekamp, A. (1966), "Los conceptos de Realitas, Perfectio y Bonum Metaphysicum en Leibniz", *Revista de Filosofía y Teoría política*, N°8, sep, pp. 65-85.
- Kant, I. (2014), *Crítica de la razón pura*, trad., intr. y notas de Caimi, M., Colihue, Buenos Aires.
- Kant, I. (2004), *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, trad. de García Belsunce, E., Prometeo Editorial, Buenos Aires.
- Kant, I. (1998), *Critique of pure reason*, trans. and ed. by Guyer, P. & Wood, A.W., Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (1902-1998), *Gesammelte Schriften*, 23 vol., Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin.
- Kant, I. (1974), *Disertaciones Latinas de Kant*, trad. de García Bacca, J. D., Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Kant, I. (1973), *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, trad. de Maas de Zagalsky, B., en *Cuadernos de Filosofía*, N°20, marzo-diciembre, pp. 447-480.
- Lamacchia, A. (1973), "La 'cognitio symbolica': un problema de la hermenéutica kantiana", trad. de Galati, M.C., *Cuadernos de Filosofía*, N°20, mar-dic, pp. 371-411.

- Leibniz, G. W. (1982), *Escritos Filosóficos*, editado por de Olaso, E., trad. de Torretti, R., Zwanck, T. E. y de Olaso, E., Editorial Charcas, Buenos Aires.
- O'Farrell, F. (1984 a), "Kant's transcendental ideal - I: Part I. From the possible towards the transcendental ideal", *Gregorianum*, N° 65(1), pp. 127–150.
- O'Farrell, F. (1984 b), "Kant's Transcendental Ideal - II: Part II: From the possible to the transcendental ideal", *Gregorianum*, N° 65(4), pp. 635–656.
- Reuscher, J. A. (1997), "A Clarification and Critique of Kant's Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio", *Kant-Studien*, 68(1-4), pp. 18-32.
- Schönfried, M. (2000), *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford University Press, Oxford.
- Tocornal, G. R. (2013), "Kant contra el leibizianismo: El principio de sucesión y el problema del cambio en la Nova Dilucidato de 1755", *Tópicos*, N° 39(1), pp. 77–104.
- Tonelli, G. (1959), *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Edizioni di Filosofia*, Edizioni di Filosofia, Torino.
- Torretti, R. (1967), *Manuel Kant*. Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Walsh, W. H. (1976), "Kant and Metaphysics", *Kant-Studien*, helf 3, pp. 372-384.
- Wolff, C. (2000), *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, ed. de González Ruiz, A., Akal, Madrid.
- Wolff, C. (1965-), *Gesammelte Werke*, Georg Olms, Hildesheim.



La distinción crítica en la Estética Trascendental. Una interpretación a propósito de la supuesta existencia extra-mental de las cosas en sí

The critical distinction in Transcendental Aesthetic. An interpretation concerning the supposed extra-mental existence of things in themselves

NICOLÁS SILVA SEPÚLVEDA*

Universidad Alberto Hurtado, Chile/ LMU München, Alemania

Resumen

En el último tiempo, varias interpretaciones del idealismo trascendental sostienen que Kant afirma la existencia extra-mental de cosas en sí. Se argumentará que lo anterior es insostenible desde el marco de la Estética Trascendental. Para ello dividiré la exposición en cuatro partes. Primero, presentaré cómo estas interpretaciones coinciden en esta afirmación. Segundo, distinguiré las motivaciones que conducen a tal afirmación. Tercero, argumentaré que la distinción crítica entre fenómenos y cosas en sí debe diferenciarse de una distinción empírica. Para ello, analizaré cómo aparece la distinción crítica en la Estética Trascendental y cómo Kant reformula la distinción empírica entre cualidades primarias y secundarias, mostrando que su formulación clásica supone objetos fuera de nosotros en sentido trascendental. Finalmente, cerraré argumentado que las interpretaciones metafísicas necesitan interpretar la distinción entre fenómenos y cosas en sí suponiendo objeto fuera de nosotros en sentido trascendental, lo que es incompatible con el planteamiento de la Estética Trascendental.

Palabras Clave

Cosa en sí, distinción crítica, Estética Trascendental.

* Doctorando de la Universidad Alberto Hurtado y LMU-München. Correo electrónico : n.silva1988@gmail.com

Abstract

In recent times, several interpretations of transcendental idealism sustain that Kant affirms the extra-mental existence of things-in-themselves. It will be argued that the above is untenable from within the framework of Transcendental Aesthetics. For this purpose, I will divide the exposition into four parts. First, I will present how these interpretations coincide in this claim. Second, I will distinguish the motivations that lead to such a claim. Third, I will argue that the critical distinction between appearances and things in themselves must be distinguished from an empirical distinction. To do so, I will analyze how the critical distinction appears in the Transcendental Aesthetics and how Kant reformulates the empirical distinction between primary and secondary qualities, showing that its classical formulation presupposes objects outside of us in the transcendental sense. Finally, I will close by arguing that metaphysical interpretations need to interpret the distinction between appearances and things-in-themselves by assuming objects outside us in the transcendental sense, which is incompatible with the approach of the Transcendental Aesthetic.

Keywords

thing in itself, critical distinction, transcendental aesthetic.

1. Introducción al problema del texto

Primero conviene aclarar qué se va a entender por lecturas metafísicas de la cosa en sí a lo largo del texto. Con esta expresión me refiero de manera general a todas las posiciones que entienden que la expresión “cosa en sí” refiere o supone una entidad extra-mental que existe por sí misma de manera independiente del hecho que un sujeto la perciba. En otras palabras, me refiero a todas las posiciones que afirman, conceden o asumen como verdadera la siguiente afirmación ‘las cosas en sí existen de manera extra-mental’ (en lo sucesivo A1). Es preciso señalar que con esta primera decisión tomo distancia de la usual clasificación sobre el idealismo trascendental y la cosa en sí que ha imperado en el último tiempo en el medio de habla inglesa¹, la cual separa a grandes rasgos entre lecturas de dos mundos y de doble aspecto. Tomé esta decisión porque varias lecturas que aceptan el rasgo aspectual² de la distinción entre fenómeno y cosa en sí, afirman que hay cosas en sí mismas y que ellas funcionan - en distintas formas según cada interpretación - como el fundamento de los fenómenos.³ Así, pese a que estas últimas interpretaciones no afirman la existencia de dos mundos, sí comparten con las lecturas de dos mundos un punto interpretativo central, a saber, ambas afirman A1.⁴ Por esta razón, juzgo que sus diferencias pueden ser obviadas para efectos del argumento del presente texto.

Ahora bien, lo más usual es que estas interpretaciones asuman A1 aproblemáticamente,

¹ Véase, por ejemplo, Ameriks (1982), Wood (2005), Stang (2018), etc.

² Por rasgo aspectual se entiende que la distinción crítica implica dos formas de consideración del objeto: una que atiende a las condiciones sensibles y del entendimiento; otra que atiende sólo a las condiciones del entendimiento. Para pasajes que sugieren esta lectura, véase: B XXVI, BXXVII, B 55, B 60, B 566; *Prol.* AA 04, 287-90;

³ La más famosa de estas lecturas es la propuesta por Adickes (1924). Una lectura semejante en los últimos años ha sido desarrollada por Langton (1998) y continuada con variaciones por Rosefeldt (2007, 2016), Allais (2004, 2015), etc.

⁴ Para una crítica a las posiciones que sostienen A1 y la dimensión aspectual de la distinción crítica, véase: Stang (2014).

o bien, se defiende que Kant no puede probar tal afirmación y que él simplemente la asume.⁵ De esta manera, no es infrecuente encontrar toda clase de afirmaciones al respecto. Por mencionar sólo algunos ejemplos.

1. Existen cosas en sí mismas, es decir, cosas que tienen propiedades intrínsecas, (...) (Langton 1998, p. 13)
2. De acuerdo con la interpretación del idealismo trascendental que defiende, la distinción de Kant entre las cosas en sí y las apariencias es la distinción entre las cosas que tienen una existencia genuina e independiente (...) La idea es que ser una cosa en sí es existir *simpliciter*, mientras que ser una apariencia es existir sólo como contenido del pensamiento o de la conciencia. (Van Cleve 1999, p.49)
3. Sobre la base de estos dos supuestos, a saber, en primer lugar, que el mundo causalmente determinista de los sentidos es limitado, y en segundo lugar, que las cosas existen realmente en sí mismas aunque no puedan ser conocidas, Kant llega a la tesis de que debe haber una causa última del mundo de los sentidos fuera de sí mismo. (Kraus 2013, p. 158)
4. En el caso de Kant, el mundo, entendido como la suma total de todo lo que tiene realidad, comprende varios niveles, entre los que destaca (a) un nivel fundamental, que llamaré "nivel trascendental", (...) El nivel trascendental de la realidad es el ámbito suprasensible en el que existen las cosas en sí mismas; puede caracterizarse como un nivel de realidad independiente de la mente. (Jauernig 2021, p.38)

Precisamente, criticar este punto en común que guardan todas estas teorías es uno de los objetivos de este trabajo, ya que es inconsistente con puntos centrales de la filosofía teórica kantiana.⁶ La crítica se desarrollará en el siguiente orden de exposición: Primero, se tematizarán los motivos interpretativos detrás de las llamadas interpretaciones metafísicas. Segundo, se buscará mostrar que Kant diferencia entre una distinción crítica entre fenómenos y cosas en sí y una distinción empírica entre los mismos términos. Dicho de manera más concreta, comentaré cómo leo la distinción crítica a partir de su primera formulación en la Estética Trascendental (en lo sucesivo ET) a propósito de las conclusiones de las exposiciones metafísica y trascendental. A paso seguido, se argumentará que la distinción empírica es una reformulación de la distinción clásica entre cualidades primarias y secundarias porque tal como se encuentra formulada, por ejemplo,

⁵ Adickes (1924) y Allais (2010) son de esta opinión.

⁶ Es importante subrayar que localizar este común, no implica ni quiere decir que las interpretaciones mencionadas sean equivalentes u homologables. Es más, estas interpretaciones discuten frecuentemente entre ellas. Como consecuencia del planteamiento anterior, el planteamiento y propósito del trabajo no busca tematizar las diferencias entre las distintas interpretaciones calificadas como metafísicas, ya que eso implicaría otro trabajo. El planteamiento es, más bien, aislar y criticar un punto común y extendido en todas estas interpretaciones, independientemente si que en ellas se encuentre presente o se termine tomando posición por distintos carices filosóficos (p.e. fenomenalista o realista o cualquier otro).

Agradezco a un revisor ciego haberme obligado a hacer esta precisión.

en Locke, es insostenible para Kant. Finalmente, el texto cerrará argumentando que las interpretaciones metafísicas necesitan interpretar la distinción entre fenómenos y cosas en sí desde un esquema semejante al de Locke, al afirmar A1. Dicho con otras palabras, afirmar A1, tal como lo hacen estas interpretaciones, trae consigo afirmar la existencia de objetos fuera de nosotros en sentido trascendental, lo cual es incompatible con la tesis central de la ET, a saber, la idealidad trascendental del espacio y tiempo.

2. Las motivaciones para la lectura metafísica

¿Cuáles son las motivaciones para esta llamada lectura metafísica de la expresión cosa en sí? Nos parece que se pueden distinguir dos grandes motivaciones: una textual y otra metafísica.

La motivación textual surge a partir de una serie de pasajes en los cuales Kant precisa la relación entre fenómenos y cosas en sí. Más concretamente, en estos pasajes afirma que, por un lado, los fenómenos exigen la existencia/presencia de las cosas en sí y, por otro lado, que las cosas en sí (o una causa inteligible) son el fundamento de los fenómenos. El pasaje más representativo de la primera afirmación se encuentra en A251, donde Kant afirma: “se sigue también, de manera natural, del concepto de un fenómeno en general: que a éste debe corresponderle algo que no es, en sí, fenómeno (...)”⁷. En el caso de la segunda afirmación, se puede señalar el texto de *Prolegomena* (AA 04 314-5) como uno de los pasajes más claros y emblemáticos. Ahí se nos dice:

En efecto, si consideramos, como es justo, los objetos de los sentidos como meros fenómenos, por lo mismo admitimos al mismo tiempo, que en el fundamento de ellos yace una cosa en sí misma, aunque a ésta no la conozcamos tal como está constituida en sí misma, sino que conozcamos sólo su fenómeno, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por este algo desconocido. Por consiguiente, precisamente porque admite fenómenos, el entendimiento acepta también la existencia de cosas en sí mismas, y, por tanto, podemos decir que la representación de tales seres que yacen en el fundamento de los fenómenos, por tanto, la representación de seres meramente inteligibles no sólo es admisible, sino también inevitable.⁸

Por otra parte, la segunda es una motivación a la que llamaré metafísica porque involucra una toma de posición con respecto a las entidades que hay. Si bien esta motivación metafísica admite varias gradaciones y formulaciones en las distintas interpretaciones, nuevamente hay un mínimo denominador común en sus distintas

⁷ Más pasajes en esa dirección: A 251; vgl. A 252, *Prol.* AA 04 104-5, BXXVI, BXXVII, B565, B594, etc.

⁸ Otros pasajes que apuntan a esta dirección: B522, B565, *GMS* AA 04 453-4; *ÜE* AA 08 215, entre otros.

enunciaciones que trasciende las diferencias de cada caso. Ese mínimo denominador común se puede formular como la siguiente tesis metafísica:⁹ Hay entidades que son independientes tanto en sus propiedades, relaciones y existencia de las condiciones de la experiencia y, por motivo de lo anterior, son incognoscibles como objetos de la experiencia. Así, estas entidades poseen un grado más fundamental de realidad que los fenómenos, en la medida en que ellas no dependen de condiciones externas a ellas mismas para ser lo que son. Estas entidades más fundamentales e independientes serían las cosas en sí.

Planteadas de esta manera las cosas, resulta clara la manera en que dan respuesta a los interrogantes que plantean los textos mencionados en la motivación textual: las cosas en sí, al ser entidades más fundamentales en el sentido descrito, se hayan a la base de los fenómenos, ya que estos no pueden explicarse ni pueden ser por sí mismos, en la medida que son objetos condicionados por la forma de la experiencia. Como bien indica Patt (1987, p.11), esta motivación surge con el propósito de evitar un idealismo subjetivo absoluto que se asoma si sólo se consideran las condiciones de la representación y se olvida la realidad en sí misma, independiente de toda condición subjetiva, que subyace a las representaciones.¹⁰ Sin esta base que ofrecería la realidad mediante las cosas en sí, finalmente, sólo habría representaciones subjetivas sin fundamento. Nuevamente, citaré un conjunto de evidencias textuales del mismo grupo de autores para que no haya lugar a dudas de que sobre este punto *hypotheses non fingo*:

- Lo que Kant exige en numerosos lugares como necesario y da por sentado no es el concepto de la cosa en sí, sino la existencia extramental de una multiplicidad de cosas en sí que nos afectan. (Adickes 1924, p.3)
- Algunos de los principales puntos de vista de Kant sobre noumena y fenómenos pueden ser enumerados como sigue. (1) Ciertamente hay un elemento nouménico en el mundo; de lo contrario, "deberíamos caer en la absurda conclusión de que puede haber apariencia sin nada que aparezca" (Bxxvii). (2) El elemento nouménico nos afecta de algún modo, dando lugar a las representaciones a través de las cuales se presentan y constituyen los fenómenos. (Ver, por ejemplo, A190/B235 y *Prolegómenos*, pp. 61-62.) (3) Una mayor parte de las características del mundo caen en el lado fenomenal en la línea de lo que Descartes o Locke creían. En particular, el espacio y el tiempo (y, por tanto, casi todas las cualidades primarias de Locke) son meramente fenoménicos, siendo el espacio y el tiempo "formas de intuición" más que características de las cosas en sí mismas. Esto, por supuesto, es el corazón del idealismo trascendental de Kant. (Ver A26-28/B42 - 44 y *Prolegómenos*, pp. 36-37.) (4) Las cosas en sí mismas son incognoscibles por los seres humanos. (Véase

⁹ Esto no quiere decir que todas las posiciones sean afines para ver diferencias entre lecturas metafísicas de doble aspecto en la línea de Langton y lecturas metafísicas de dos mundos en la línea de Jauernig, véase Jauernig (2021).

¹⁰ Es desde esta perspectiva metafísica-realista que Strawson (1966, p. 40-2, 249-56) crítica el idealismo trascendental de Kant y juzga que debe ser abandonado para quedarse con lo verdaderamente valioso de su metafísica de la experiencia.

A30/B45 y A44/B62.) Sólo podemos tener conocimiento respecto a lo que se da en la intuición, y las cosas en sí mismas no están así dadas. (Van Cleve 1999, p.147)

- Kant afirma que las cosas, tal como son en nuestra experiencia, dependen de la mente y no son metafísicamente últimas, y que deben basarse en un aspecto de la realidad que es totalmente independiente de nuestras mentes, pero que es incognoscible. (Allais 2010, p.3)
- Otra forma de decir que las cosas en sí mismas fundamentan las apariencias es decir que las apariencias son apariencias de las cosas en sí mismas; son como las cosas en sí mismas se nos aparecen, o, más exactamente, ellas son lo que las cosas en sí se nos aparecen como. (Jauernig 2021, p. 246)

A la luz de todo lo anterior, es fácil apreciar que hay un orden de prioridad en las motivaciones de estas interpretaciones. El centro de gravitación en estas lecturas descansa en la motivación metafísica y no en la motivación textual.

3. Las dos distinciones

Como se mencionó en la introducción, Kant diferencia entre una distinción crítica entre fenómenos y cosas en sí y una distinción empírica entre los mismos términos, las cuales propongo caracterizar y nominalizar de la siguiente manera:

1. Una distinción en sentido crítico entre perspectivas distintas y que llamaré distinción crítica.
2. Una distinción en sentido empírico entre distintas entidades empíricas o fenómenos y que llamaré distinción empírica.

Es importante recalcar que se tomó la decisión de hablar no de sentidos, sino de distinciones diferentes porque, en estricto rigor, las distinciones mencionadas tienen *relata* diferentes y, por tanto, son heterogéneas. La confusión entre ellas surge porque las expresiones ocupadas en la distinción son equívocas. Por este motivo, prefiero nominalizar a cada una de las distinciones para evitar de raíz una confusión innecesaria.

3.1 La distinción crítica

Para abordar la primera distinción propuesta, conviene volver al momento de la ET, donde Kant por primera vez formula la distinción crítica. Estos son los textos en los que se exponen las conclusiones generales de las exposiciones metafísica y trascendental de espacio y tiempo.¹¹ Los textos correspondientes que enuncian esta conclusión dicen:

¹¹ Digo *conclusiones generales* porque, en la sección en que Kant expone las conclusiones de las exposiciones, se pueden distinguir conclusiones negativas (que recapitulan las posiciones desechadas sobre espacio y tiempo), conclusiones positivas (que recapitulan qué son para Kant espacio y tiempo, i.e., formas puras de la sensibilidad) y conclusiones generales (que engloban las dos conclusiones anteriores, i.e., que

Nuestras exposiciones enseñan, según esto, la realidad (es decir, la validez objetiva) del espacio con respecto a todo aquello que pueda presentárenos exteriormente como objeto; pero a la vez [enseñan] la idealidad del espacio con respecto a las cosas, cuando son consideradas por la razón en sí mismas, es decir, sin prestar atención a la constitución de nuestra sensibilidad. (A28/B44)

Nuestras afirmaciones enseñan, por tanto, la realidad empírica del tiempo, es decir, su validez objetiva con respecto a todos los objetos que puedan jamás ser dados a nuestros sentidos. (...) En esto consiste, pues, la idealidad trascendental del tiempo, según la cual éste, si se hace abstracción de las condiciones subjetivas de la intuición sensible, no es nada, y no puede contarse entre los objetos en sí mismos (sin la relación de ellos con nuestra intuición) ni como subsistente ni como inherente. (A35/B52)

Lo primero digno de ser señalado es la unidad que presentan ambos textos con respecto tanto a lo que sostienen como a los motivos que aducen para sostenerlo. Por lo anterior, juzgo que no es necesario distinguir un comentario específico para el caso del tiempo y otro para el caso del espacio. En segundo lugar, importa resaltar que dos expresiones son utilizadas en estos textos como intercambiables: realidad empírica y validez objetiva.¹² Señalado lo anterior, para comentar estos textos citados conviene atender a la manera como Kant introduce estas conclusiones generales para aclarar el sentido que tiene esta conclusión general. En ambos casos se explicita, en primer lugar, en relación con qué espacio y tiempo no son nada ni pueden ser atribuidos y, en segundo lugar, en relación con qué espacio y tiempo poseen validez objetiva.

Con respecto al primer punto señalado, los textos de espacio (A26/B42) y tiempo (A34/B52) son coincidentes con respecto a qué no son nada ni puede ser atribuidos: no son nada, ni pueden ser atribuidos si se prescinde o se abstrae de las condiciones subjetivas de nuestra forma de intuir, esto es, si se prescinde de las condiciones de la sensibilidad. Dicho en otras palabras, en relación con las cosas en sí mismas, espacio y tiempo no son nada porque ellos son formas de la sensibilidad humana. Así, fuera del campo que abre y limita la sensibilidad humana, espacio y tiempo no son nada, ya que ambos son formas de la sensibilidad. En este contexto, se puede apreciar que aquí la expresión *idealidad trascendental*, tal como señala Zöller (1984, p. 47), significa no ser nada en relación con la

espacio y tiempo son idealmente trascendentales y reales empíricamente). Por último, recuérdese que las conclusiones negativas de la ET (A26/B42 y A33/B49) son que espacio y tiempo no son ni entidades que subsistan por sí mismas, ni propiedades de estas entidades, ni relaciones entre entidades que pudieran subsistir si se abstrae de todas las condiciones subjetivas de la intuición.

¹² Que ambas expresiones se ocupen como intercambiables no quiere decir que las interprete como sinónimos exactos. Señalo esto porque, como argumentaré a lo largo del texto, ambas expresiones en el curso de la ET apuntan a lo mismo, a saber, precisar en relación con qué espacio y tiempo (y los predicados que ellos permiten) están correctamente ocupados. Sin embargo, ambas expresiones poseen contrapartes distintas: la validez objetiva se distingue de la validez subjetiva, mientras que la realidad empírica se distingue de la realidad absoluta.

perspectiva de las cosas en sí y se opone al segundo miembro de la conclusión general: la realidad empírica o validez objetiva del espacio y tiempo.

Ahora bien, en este momento del comentario conviene detenerse, ya que aquí es donde aparece con mayor claridad, por un lado, la distinción crítica en la ET y, por otro, la función que cumple en el argumento. La distinción crítica aparece en función de la investigación que busca determinar qué son espacio y tiempo. Más concretamente, la distinción aparece cuando se niega que las respuestas previamente mencionadas sobre espacio y tiempo (i.e. que sean cosas, propiedades de cosas o relaciones entre cosas) sean admisibles. Sólo cuando se abre la posibilidad de prescindir de las condiciones de la sensibilidad aparece la posibilidad de una perspectiva para considerar una cosa en sí y precisamente para decir que desde esa posibilidad espacio y tiempo no son nada. Sin embargo, esta perspectiva de la cosa en sí se abre sobre la base de la perspectiva de las condiciones de la sensibilidad, o con otras palabras, la perspectiva de los fenómenos. Para decirlo en los términos de Prauss (1974, p. 38), la perspectiva de lo ‘en sí’ es una negación y como tal supone lo que es negado y sin ello no tiene sentido. Lo negado en este caso es la perspectiva de la sensibilidad o de sus objetos, esto es, los fenómenos. Así, en primer lugar, la distinción crítica, diferencia entre dos perspectivas: la perspectiva de la sensibilidad humana y la perspectiva de lo en sí (que prescinde de las condiciones de la primera perspectiva y, por tanto, corresponde a su negación). En segundo lugar, la diferencia se introduce para marcar un contraste: desde la perspectiva de la sensibilidad humana, espacio y tiempo son formas puras de la sensibilidad; desde la perspectiva de lo en sí, espacio y tiempo no son nada ni puede ser atribuidos a nada que se diera dentro de esa perspectiva, ya que espacio y tiempo no son ni sustancias, ni propiedades de cosas en sí, ni relaciones entre cosas en sí mismas.¹³ Por lo demás, es importante insistir en que Kant introduce esta perspectiva de lo *en sí* de una manera puramente negativa y, en consecuencia, no señala nada determinado sobre la perspectiva de lo ‘en sí’ ni de lo que se daría en ella,¹⁴ es decir, en la perspectiva de lo *en sí* no se está en condiciones de hablar de objetos, ya que para nosotros los objetos sólo tienen sentidos en función de las condiciones de la sensibilidad. Donde ellas no rijan, no hay en propiedad objetos para nosotros.¹⁵ Señalé esto porque en B55, Kant introduce la distinción entre fenómeno y cosa en sí como una distinción de ‘lados’ que posee el objeto.

¹³ Patt (1987, p. 238)

¹⁴ El lector atento habrá podido entrever que la distinción crítica introduce una ambigüedad en relación con las expresiones “fenómeno” y “cosa en sí”. La ambigüedad consiste en que con ellas me refiero tanto a la perspectiva como a los objetos que se darían dentro de esta perspectiva. Por otra parte, hablar de objetos en la perspectiva de lo en sí en el marco de la ET también es una imprecisión, como arumentaré posteriormente.

¹⁵ Se puede objetar que el texto ya citado A28/B44 sí da una determinación sobre qué significa considerar algo desde lo en sí, a saber, significaría considerarlo desde la razón en sí misma. Sin embargo, Kant no entra a precisar qué querría decir positivamente al considerar algo con la razón en sí misma. Sólo se limita a repetir el punto ya mencionado: tal consideración supone prescindir o no tener en cuenta la constitución de nuestra sensibilidad.

Pero no tuvieron en cuenta que ambos, sin que sea preciso negarles su efectiva realidad como representaciones, pertenecen empero solamente al fenómeno, el cual tiene siempre *dos lados*, uno por el cual se considera al objeto en sí mismo (prescindiendo de la manera de intuirlo, por lo cual, precisamente, la naturaleza de él sigue siendo siempre problemática); y el otro, por el cual se mira a la forma de la intuición de ese objeto, [forma] que no debe ser buscada en el objeto en sí mismo, sino en el sujeto a quien [el objeto] se aparece, y que sin embargo corresponde efectiva y necesariamente al fenómeno de ese objeto. [cursiva nuestra]

Esta manera de formular la distinción sugiere que habría que suponer un objeto que subyace a los lados y que les da unidad a ambos. Ahora bien, ¿cómo se justifica esta suposición? El único camino del que se dispone para ser informados de un objeto es la intuición sensible. Sin embargo, este hipotético objeto, que subyace a los lados fenoménico y en sí, no nos puede ser entregado sensiblemente, ya que él mismo no es un fenómeno. Una lectura de esta clase asume que hay lados del objeto sin reparar en que, si un objeto tiene lados, los tiene con respecto a algo. Un objeto, por sí mismo, no posee múltiples lados¹⁶ más que en la interacción con un sujeto que introduzca las perspectivas. Por este motivo, juzgué que conviene interpretar que estos dos lados no corresponden al objeto, sino que son perspectivas possibilitadas por el sujeto al considerar el objeto. Por otra parte, como la perspectiva de lo *en sí* se abre sólo a partir de la negación de las condiciones sensibles, se entiende que en estricto rigor en ella no aparece nada para nosotros, ya que en esta perspectiva no se puede determinar qué sería lo que se presentaría, sólo se puede decir qué es lo que se niega para abrir la posibilidad de esta perspectiva.

Ahora corresponde tratar el segundo miembro de la conclusión general. Antes de abordar los textos mismos, conviene dar un paso atrás y tematizar dos puntos. Primero, la gramática profunda de las expresiones *validez objetiva* y *realidad empírica*. Esto con el fin de delimitar el uso de las expresiones. Segundo, juzgué pertinente presentar también estos términos subrayando los otros términos de los cuales se distinguen, i.e., *validez subjetiva* y *realidad absoluta*. Esto con el propósito de precisar el significado de ambas expresiones y poder explicar por qué Kant las ocupa como equivalentes. En el primero de los puntos indicados, se puede ver un paralelo con lo expuesto anteriormente sobre la expresión *idealidad*. En este caso, también ocurre que ambas expresiones se establecen respecto a algo, es decir, la *expresión completa es validez objetiva/ realidad empírica en relación con*.¹⁷ Esto se puede apreciar fácilmente en las siguientes frases que escribe Kant:

¹⁶ En BXXVII ocurre algo semejante, cuando Kant menciona que el objeto posee dos significaciones: como fenómeno y como cosa en sí. Sin embargo, soy estrictos habría que indicar un objeto no tiene dos significados, sino que esa duplicidad sólo puede ser atribuida a la palabra o expresión. Por este motivo, es correcto interpretar que Kant menciona y no usa el término objeto.

¹⁷ En este punto sigo a Zöllner (1984, p.54-6). De acuerdo a este autor, hay que tomar en consideración 3 puntos sobre la gramática de estas expresiones: 1. Ellas suponen un complemento preposicional. 2. El verbo que se ocupa para construir las frases con estos términos es *haben*. 3. El número de las expresiones es siempre singular. Para nuestra investigación me centraré sólo en el primer punto.

Nuestras exposiciones enseñan, según esto, la realidad (es decir, la validez objetiva) del espacio con respecto, a todo aquello que pueda presentársenos exteriormente como objeto (...). (A28/B44)

Nuestras afirmaciones enseñan, por tanto, la realidad empírica del tiempo, es decir, su validez objetiva con respecto a todos los objetos que puedan jamás ser dados a nuestros sentidos. (A35/B52)

Conviene precisar que, si bien posteriormente se pueden indicar pasajes en la misma ET en que Kant utiliza estas expresiones sin precisar esta relación (p.e. A36/B53), interpreto que Kant da por supuesta tal relación, ya que, si no fuera así, estaría hablando de una realidad o validez que no se establece con respecto a algo, es decir, estaría hablando de una relación absoluta. Esta forma de entender la realidad, se verá luego, es precisamente criticada por Kant como inadecuada para captar lo que son espacio y tiempo. Ahora bien, en ambos casos aquello con respecto a lo cual se delimita la relación de realidad/validez es lo mismo, a saber, objetos que pueden ser dados a nuestra sensibilidad por el sentido interno o externo. Independientemente de cómo se entiendan las expresiones *validez objetiva* o *realidad empírica*, el texto es claro en señalar que cuando se atribuye estas últimas dos expresiones a espacio y tiempo sólo se hace en relación con los objetos de los sentidos, esto es, a los fenómenos.

Pasando al segundo punto mencionado en el párrafo anterior, ahora corresponde contrastar las expresiones *validez objetiva* y *realidad empírica* con sus correspondientes contrapartes, esto es, *validez subjetiva* y *realidad absoluta*, con el fin de poder adquirir un concepción más delimitada y precisa del significado de ambas expresiones. Comenzaré con el caso del par *validez objetiva/subjetiva*. El texto más claro en el que Kant marca el contraste entre ambas es el texto de *Prolegomena* (AA 04 298), donde presenta la distinción entre juicios de experiencia y de percepción¹⁸. El texto sostiene:

Los juicios empíricos, en la medida en que tienen validez objetiva, son juicios de experiencia; pero a los que son válidos sólo subjetivamente los llamo meros juicios de percepción. (...) Todos nuestros juicios son, primero, meros juicios de percepción; valen solamente para nosotros, esto es, para nuestro sujeto, y sólo después les damos una referencia nueva, a saber, una referencia a un objeto, y pretendemos que ello sea válido para nosotros también en todo tiempo, y que sea igualmente válido para cualquier otro; porque cuando un juicio concuerda con un objeto, todos los juicios sobre el mismo objeto deben también concordar entre sí, y así, la validez objetiva del juicio de experiencia no significa otra cosa, sino la necesaria validez universal del mismo.

¹⁸ Sobra decir que un comentario sobre esta distinción queda fuera de los límites de este texto. Sin embargo, quien desee puede provechosamente consultar la interpretación propuesta por Longuenesse (1998, p. 165-197),

Se aprecia que a partir del texto citado se marca la diferencia entre validez objetiva y validez subjetiva: 1) con respecto a qué se establece la validez, 2) la extensión de su validez, 3) la modalidad de su validez, y 4) los juicios que las expresan. Así, la validez subjetiva se establece por medio de una relación entre el sujeto empírico y sus sensaciones, no implica ni universalidad¹⁹ ni necesidad y toma la forma de un juicio de percepción. La validez objetiva, en cambio, se establece con relación a los objetos, implica tanto universalidad como necesidad y toma la forma de un juicio de experiencia. Así, aquello que es subjetivamente válido expresa el estado de un sujeto a propósito de una percepción. Por lo tanto, aquello expresado en este juicio de percepción no se puede, finalmente, atribuir a un objeto en sentido estricto.²⁰ Por tanto, algo que posee validez subjetiva no es ni universal ni necesario en relación con el objeto²¹ que produce la percepción, ya que está referido al sujeto que percibe.²² En cambio, aquello que es objetivamente válido expresará, por medio de un juicio de experiencia, determinaciones universales y necesarias (en caso de ser más de una) de un objeto en un marco de condiciones determinadas (en el caso de la ET, en el marco del espacio y tiempo). Así, lo que es objetivamente válido expresará cómo es necesariamente el objeto en el marco de estas condiciones. Esto, finalmente, equivale a decir que a lo que se le atribuye validez objetiva es una condición necesaria del objeto, porque, si se suprime lo que posee validez objetiva, finalmente, el objeto condicionado por esta validez no sería posible.

Para cerrar este punto, juzgo que vale la pena señalar que esta distinción no es una disyunción excluyente. Es decir, no juzgo correcto sostener que todo lo que posee validez objetiva no posee validez subjetiva y viceversa. Captar así esta distinción parece errado por al menos dos motivos: primero, imposibilitaría el tránsito que Kant afirma que hay entre algunos juicios de percepción a juicios de experiencia.²³ Segundo, tal contraposición parece imposible por un motivo aún más importante: aquello con respecto a lo cual se establece en cada caso la validez es diferente. En el caso de la validez objetiva, esta se establece entre los objetos y un marco de condiciones determinadas (*sc.* espacio y tiempo); en el caso de la validez subjetiva, ella se establece entre el sujeto que percibe y sus sensaciones. Por este motivo, no tiene sentido contraponerlas como si ellas refiriesen a lo

¹⁹ La universalidad aquí está siendo entendida de manera tal que el contenido del juicio sea igualmente válido para cualquier sujeto. Precisamente, esta universalidad no es alcanzable por medio de un juicio de percepción, ya que este expresa la relación entre un sujeto particular con sus sensaciones particulares, las cuales no pueden ser percibidas como tales, en su particularidad, por otro individuo. Agradezco a uno de los revisores ciegos el habernos obligado a precisar este punto.

²⁰ Wieland (2001, p.98)

²¹ En principio, no es posible descartar que pueda ser o aspirar a ser universal y necesario para todos los sujetos. Este es el punto que se trata en los momentos de la cualidad y modalidad del juicio de gusto, cf. KU AA 05 213-6 y 236-7.

²² Cf. Longuenesse (1998, p. 172 y ss.). En una línea de interpretación distinta, cf. Wieland (2001, pg. 98-103.), Vigo (2015, p.168-199) y Enskat (2015, p. 31-53). Agradezco a uno de los revisores ciegos el haber señalado que el tema se ha trabajado en otra línea interpretativa.

²³ Cf. *Proleg.* AA 04 298. Agradezco a uno de los revisores ciegos el exigirme esta precisión, ya que el tránsito entre juicios de percepción a juicios de experiencia es acotado y, por tanto, hay juicios de percepción que no pueden pasar a ser juicios de experiencia.

mismo.²⁴

Ahora corresponde abordar el segundo par de conceptos, realidad empírica y realidad objetiva. Para abordar esta distinción conviene atender a los siguientes pasajes de la ET:

Por el contrario, le denegamos al tiempo toda pretensión de: realidad absoluta, aquélla, a saber, por la que él, aun sin tener en cuenta la forma de nuestra intuición sensible, sería inherente a las cosas de manera absoluta, como condición o como propiedad. Tales propiedades, que corresponden a las cosas en sí, no pueden nunca sernos dadas por los sentidos. (A36/B52)

Por el contrario, aquellos que afirman la realidad absoluta del espacio y del tiempo, ya los supongan como subsistentes o solamente como inherentes, deben encontrarse en conflicto con los principios de la experiencia misma. Pues si se deciden por lo primero (que es, por lo común, el partido de los investigadores matemáticos de la naturaleza) deben suponer dos no-cosas subsistentes por sí mismas, eternas e infinitas (el espacio y el tiempo) que existen (sin que haya, empero, nada efectivamente real) sólo para abarcar en sí todo lo efectivamente real. (A39/B56)

En los textos citados se considera la posibilidad de una realidad hipotéticamente absoluta para posteriormente desecharla, ya que tal posición nos devuelve a una concepción sobre espacio y tiempo que ya se descartó en las exposiciones de la ET.²⁵ Según interpreto, esta hipotética realidad absoluta significaría la afirmación de realidad con respecto a algo que no está en relación con la forma de nuestra sensibilidad y, por tanto, cuya realidad no depende de las formas de la sensibilidad, esto es, de las formas espacio y tiempo. Es decir, el predicado ‘absolutamente real’ expresaría una hipotética realidad de manera independiente al espacio y tiempo.²⁶ Según cómo se ha interpretado la ET, es claro que aquello a lo que se podría atribuir realidad absoluta serían los ‘objetos’ que habría en la perspectiva de lo en sí.²⁷ Por otra parte, la realidad empírica como se comentó previamente es una realidad que se establece con respecto a algo. En este sentido, cuando se atribuye realidad empírica a algo, lo que se está queriendo decir es que la realidad

²⁴ En este punto sigo la lectura de Longuenesse (1998, p.172). Para una línea de interpretación distinta, Enskat (2015, p.31-53).

²⁵ Estas son las conclusiones negativas de la ET, véase: A26/B42 y A33/B49

²⁶ Aquí conviene subrayar que la cualificación de hipotética atribuida a la realidad absoluta tiene el siguiente fundamento: Para Kant, terminológicamente la realidad es una categoría y como tal ella tiene sentido y significado en el marco de un uso empírico, es decir, siempre y cuando la categoría sea referida y subsuma una intuición dada a la sensibilidad. Luego, una realidad independiente de tal referencia siempre será puramente hipotética, porque precisamente una realidad así es lo que no se da en la experiencia, ya que tal realidad no se alinea con las condiciones de la experiencia misma. Agradezco a un revisor ciego habernos obligado precisar este punto.

²⁷ Formulo esta última frase en condicional y ocupando ‘objeto’ porque, en estricto rigor, como ya se indicó, no es posible hablar de un objeto en la perspectiva de lo en sí porque para los seres racionales sensibles un objeto sólo tiene sentido con relación a la sensibilidad. Si hay objetos en la perspectiva de lo en sí, sólo compartirían con nuestros objetos el término y, de cualquier manera, no se podría saber.

atribuida se establece con respecto a lo que se da empíricamente. O en términos kantianos, una realidad empírica es una realidad establecida con respecto a fenómenos.

Llegados a este punto, se puede abordar la siguiente pregunta: ¿Qué clase de realidad poseen espacio y tiempo? Las exposiciones nos dieron una respuesta clara: espacio y tiempo son formas de la sensibilidad y, como tales, ellas sólo poseen realidad con relación a aquello que es su materia, esto es, las sensaciones empíricas que se dan a la sensibilidad. En este sentido, se entiende que espacio y tiempo, como formas, sólo posean significado y, por tanto, validez en relación con su materia, i.e., los fenómenos. Por otra parte, esto tiene como consecuencia que el conocimiento que se tiene de los fenómenos se fundamenta en las relaciones espacio-temporales que permiten estas formas y que ordenan la manera en que estos fenómenos afectan a la sensibilidad. En otras palabras, el conocimiento que se tiene de los fenómenos, como seres racionales finitos, es un conocimiento de sus relaciones espacio-temporales. A esto es lo que apunta Kant al decir:

Para confirmación de esta teoría de la idealidad del sentido externo y del interno (...) puede servir muy bien la observación [esta]: que todo lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición (exceptuados, por tanto, el sentimiento de placer y displacer, y la voluntad, que no son conocimientos) no contiene nada más que meras relaciones: de los lugares en una intuición (extensión); [de la] mudanza de lugares (movimiento); leyes según las cuales esa mudanza es determinada (fuerzas motrices). (B66-7)

Dicho esto, resulta ahora comprensible el motivo por el que Kant utiliza *realidad empírica* y *validez objetiva* como equivalentes cuando se los atribuye a espacio y tiempo. El motivo es que ambas expresiones recalcan 1) con respecto a qué operan espacio y tiempo como formas de la sensibilidad y 2) delimitan el campo de su significado, esto es, determinan con respecto a qué espacio y tiempo, como formas de la sensibilidad, tienen un significado y, por tanto, validez. A partir de esto, se comprende ahora por qué Kant puede decir con contundencia lo siguiente:

A saber, ambos, juntamente [sc. espacio y tiempo, agregado NSS], son formas puras de toda intuición sensible, y por ello hacen posibles [las] proposiciones sintéticas a priori. Pero estas fuentes de conocimiento a priori se determinan a sí mismas precisamente por eso (porque son meras condiciones de la sensibilidad) sus límites, a saber; que se refieren a objetos meramente en la medida en que éstos son considerados como fenómenos; pero no exhiben cosas en sí mismas. (A39/B56)

3.2. La distinción empírica

Kant fue consciente de que su distinción crítica podía ser confundida con una distinción empírica y repitió con cierta insistencia en la *KrV* (en pasajes como A30/B45,

A45/B62 y B69) que tal confusión era un error.²⁸ La confusión se basa en que las expresiones *fenómeno* y *cosa en sí* admiten también un significado empírico y, por tanto, también se puede distinguir entre ambas expresiones en el plano empírico. Sin embargo, tal distinción empírica no se puede homologar a la distinción crítica, porque cada distinción se establece con respecto a cosas distintas. Atendiéndose al que a mi juicio es el más claro de los pasajes citados al respecto:

Por lo demás, distinguírnos en los fenómenos aquello que es esencialmente inherente a la intuición de ellos, y que vale para todo sentido humano en general, de aquello que les corresponde a ellos de manera solamente contingente, al no ser válido sobre [la base de] la referencia de la sensibilidad en general, sino solamente sobre [la base de] una particular disposición u organización de este o de aquel sentido. Y entonces al primero de estos conocimientos se lo denomina uno que representa al objeto en sí mismo, pero al segundo [se lo denomina uno que representa] solamente al fenómeno de él. (A45/B62)

A partir de este texto se puede apreciar bien que los términos *fenómeno* y *cosa en sí* poseen un significado empírico. De acuerdo con este sentido empírico la expresión *cosa en sí* significa el objeto mismo que es intuido, independientemente de las condiciones meramente subjetivas, y *fenómeno* significa las impresiones o sensaciones del sujeto de acuerdo con una disposición meramente empírica y que tienen lugar cuando este objeto intuido afecta al sujeto. Es importante indicar que Kant (B70, nota) precisa que estos fenómenos en sentido empírico sólo pueden ser atribuidos a los objetos en sentido empírico con respecto al sentido de quien es afectado por el objeto, mientras que no pueden ser atribuidos al objeto empírico mismo como determinaciones universales y necesarias del mismo. Retomando la distinción previamente expuesta entre validez subjetiva y objetiva, se puede redondear el punto al decir: los fenómenos en sentido empírico poseen sólo validez subjetiva. En cambio, aquello que corresponde a la cosa misma en sentido empírico posee validez objetiva.

Kant aduce varios ejemplos para aclarar su punto, dentro de los cuales nos parece que el del arcoíris es particularmente pertinente. Al respecto sostiene en B63 que el arcoíris, entendido como el acontecimiento visual de un arco multicolor que se despliega en el cielo, es un mero fenómeno (en sentido empírico), ya que el arcoíris, comprendido físicamente, es un efecto producido por la interacción entre la luz y la lluvia, siendo esta última la cosa en sí misma (en sentido empírico) que se halla a la base del fenómeno arcoíris (en sentido empírico). A partir de este ejemplo, se podría pensar que con esta distinción empírica Kant busca recoger la distinción entre cualidades primarias y secundarias, tal como la planteó Locke (*Essay*, II, ch. 8, §8-26). De acuerdo con el filósofo inglés, las cualidades primarias expresan propiedades objetivas de las cosas (p.e. la forma,

²⁸ Este punto es ampliamente reconocido por los intérpretes, p.e., Vaihinger (1976 [1892], p.358-67, p.460-6), Prauss (1974), Longuenesse (1998, p.185, nt. 33), Stang (2018, p.9-10), etc.

el tamaño y el peso), mientras que las cualidades secundarias (p.e. el color, el sonido, el sabor, etc.) no expresan las propiedades de la cosa, sino que expresan el poder del objeto para producir tal o cual sensaciónes en el sujeto.²⁹ Debido a esto, Locke puede decir que:

De esto podemos inferir fácilmente que las ideas de las cualidades primarias de los cuerpos se asemejan a ellos, y sus patrones existen realmente en los cuerpos mismos; pero las ideas que producen en nosotros las cualidades secundarias no se asemejan en absoluto a ellas. No hay nada parecido a nuestras ideas de las cualidades secundarias que exista en los cuerpos mismos. Todo lo que son en los cuerpos es un poder para producir esas sensaciónes en nosotros. Lo que es dulce, azul o cálido en la idea no es más que el tamaño, la forma y el movimiento particulares de las partes imperceptibles de los cuerpos que llamamos "dulce", "azul" o "cálido". (*Essay*, II, ch. 8, §23)

Así, según Locke, estas cualidades secundarias no existen propiamente al margen de la mente que tiene la idea de esa cualidad. Hasta aquí Locke.

Es importante señalar que Kant reforma el marco en el que se inserta esta distinción empírica y, por tanto, no la acepta tal como la plantea Locke y otros. Para explicar este último punto, atiéndase al siguiente texto:

Pero esta diferencia es solamente empírica. Si uno se queda en ella (como acontece comúnmente) y no considera (como debería acontecer) a aquella intuición empírica, a su vez, como mero fenómeno, de manera que en ella no se puede encontrar nada que atañe a alguna cosa en sí misma, entonces *se pierde nuestra distinción trascendental*, y en ese caso creemos conocer a pesar de todo, cosas en sí, aunque por todas partes (en el mundo sensible) aun en la más profunda investigación de los objetos de él, no tengamos comercio con nada, sino con fenómenos. (A45/B62) [Cursiva nuestra]

El problema que ve Kant en esta distinción, tal como está formulada por Locke, es doble. Primero, afirma que si sólo se mantiene esta distinción empírica se pierde la distinción crítica. Segundo, plantear de esta manera lo anterior, implica aceptar que se puede tener conocimiento de las cosas en sí. Por mor de la claridad, también llamaré distinción empírica* a la distinción empírica tal como la plantea Locke y diré cosa en sí* y fenómeno* cuando me refiera a los términos dentro de esa interpretación de la distinción. Así, interpreto que la distinción crítica se perdería cuando uno se mantiene en la distinción empírica* porque, por un lado, esta distinción da una realidad independiente de las condiciones de la sensibilidad a los objetos en sí mismos* y, por otro, para esta distinción empírica lo único que depende de nuestra sensibilidad son los meros fenómenos*.

La posición que entiende así la distinción empírica* está obligada a aceptar dos tesis

²⁹ Locke (*Essay*, II, ch. 8, §9-10)

vinculadas que son problemáticas desde la perspectiva de la filosofía crítica. Primero, dentro de las determinaciones propuestas por Locke se consideran determinaciones espaciales (como la forma, el tamaño, etc.). Debido a esto quien sostiene la distinción empírica* tendría que aceptar también que hay determinaciones espaciales que son independientes de las condiciones subjetivas de la intuición, lo cual implica aceptar al menos una de las formas de la posición desechada por Kant en la ET, de acuerdo con la cual el espacio reviste un carácter cósmico (ya sea como propiedad de una entidad o como una relación entre entidades). Segundo, quien sostiene la distinción empírica* que aceptar también que hay cosas independientes a nosotros o, dicho con la expresión de A 373, habría que aceptar cosas fuera de nosotros en sentido trascendental. Atiéndase al siguiente pasaje de la crítica al cuarto paralogismo en la primera edición para exponer los dos sentidos de la expresión afuera de nosotros:

Como, sin embargo, la expresión: fuera de nosotros lleva consigo una ambigüedad inevitable, ya que tan pronto significa algo que existe como cosa en sí misma diferente de nosotros, tan pronto algo que pertenece meramente al fenómeno externo; por eso, para poner a salvo de la inseguridad este concepto en la última significación, que es en la que propiamente se toma la cuestión psicológica acerca de la realidad de nuestra intuición externa, vamos a distinguir los objetos empíricamente exteriores, de aquellos que podrían llamarse así en sentido trascendental, llamándolos directamente cosas que se encuentran en el espacio. (A373)

El texto distingue con claridad dos sentidos del afuera de nosotros: un sentido empírico y otro trascendental. Lo que está afuera de nosotros en sentido empírico son fenómenos que ocurren de acuerdo con las formas de la sensibilidad. En cambio, se dice que algo está fuera de nosotros en sentido trascendental cuando se quiere afirmar que algo existe en sí mismo fuera de nosotros, esto es, independiente de las formas de la sensibilidad. En otras palabras, el sentido empírico de la expresión plantea la relación entre lo que nos afecta y nuestra sensibilidad y expresa su existencia en el espacio; el sentido trascendental, en cambio, afirma la existencia de algo en el espacio independientemente de las condiciones de la sensibilidad. Ahora bien, Kant es explícito en rechazar el sentido trascendental por motivos que ya se hallan presentes en la ET. Atiéndase al texto donde se formula ese rechazo:

[Y] es, además, imposible que en este espacio sea dado algo exterior a nosotros (en sentido trascendental); porque el espacio mismo, fuera de nuestra sensibilidad, no es nada. Por consiguiente, ni el más riguroso idealista puede exigir que se demuestre que a nuestra percepción le corresponde el objeto fuera de nosotros (en sentido estricto). Pues si hubiera algo semejante, no podría ser representado e intuido como exterior a nosotros, porque esto presupone al espacio, y la realidad efectiva en el espacio, [entendido] como mera

representación, no es nada más que la percepción misma. Lo real de los fenómenos externos es, por tanto, efectivamente real sólo en la percepción y no puede ser efectivamente real de ninguna otra manera. (A375-6)

El motivo que funda el rechazo de este sentido trascendental de la expresión *fuera de nosotros* es la idealidad trascendental del espacio.³⁰ En la medida en que el espacio sólo tiene sentido con respecto a los fenómenos, preguntar por la existencia de algo que está fuera trascendentalmente de nosotros no tendría sentido, ya que esto significa que se pregunta por una relación espacial prescindiendo de la manera en que se establecen las relaciones espaciales, esto es, por medio de la sensibilidad. A causa de que se prescinde de las condiciones sensibles, tampoco es posible tener percepción de algo fuera de nosotros trascendentalmente y, por tanto, no es posible ni tener una representación de algo así ni tampoco se podría afirmar su existencia, tal como afirma literalmente el texto. Finalmente, concebir así la distinción empírica* tiene como resultado la imposibilidad de explicar cómo es posible el conocimiento universal y necesario que se desprende de las determinaciones del espacio (p.e. la geometría), ya que la posición que sostiene la distinción empírica*, al interpretar que el espacio es una propiedad o una relación de una entidad, se encuentra obligada a afirmar que las cualidades espaciales se fundamentarían en el o los objetos y de que ellos nos afecten. Por lo tanto, desde esta interpretación todas estas cualidades dependerían de la interacción con el objeto que las posee y, por tanto, las determinaciones serían empíricas, haciendo imposible extraer de ellas juicios sintéticos *a priori*. En otras palabras, la distinción empírica* supone el realismo trascendental, tal como la caracteriza Kant en A369:

A este idealismo se le opone el realismo trascendental, que considera al tiempo y al espacio como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad). Así, el realista trascendental se representa los fenómenos externos (si se admite la efectiva realidad de ellos) como cosas en sí mismas, que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad, y que, por consiguiente, también estarían fuera de nosotros según los conceptos puros del entendimiento.

Si lo recién expuesto es correcto, Kant sólo puede aceptar la distinción empírica entre cualidades primarias y secundarias después de haberla reconsiderada dentro del marco de las conclusiones de la ET. Así, para Kant, la distinción empírica sólo tiene sentido, por un lado, ya habiendo establecido la distinción crítica entre fenómenos y cosas en sí, gracias a

³⁰ Añadido a lo anterior, es pertinente señalar lo siguiente: en el capítulo III de la *Analítica de los Principios* Kant niega la posibilidad de un conocimiento de la cosa en sí. El idealismo sostiene que lo en sí no se nos puede dar a causa de la idealidad trascendental de espacio y tiempo. En este sentido un conocimiento de lo en sí es un contrasentido en el marco del idealismo trascendental porque tal conocimiento exige que se nos dé aquello que por principio no se nos puede dar. Agradezco al revisor ciego que exigió mayor claridad sobre este punto.

la conclusión general de la ET, y, por otro lado, insertándose dentro de la perspectiva de los fenómenos. Es decir, la distinción empírica es una distinción que se sitúa dentro del plano de los fenómenos y distingue, en consecuencia, fenómenos. En ella, a diferencia de la distinción crítica, no se niegan las apariencias para abrir la posibilidad de considerar los objetos mismos en sentido empírico. Más bien, en la distinción empírica busca diferenciar que las apariencias subjetivas son entidades diferentes y dependientes de los objetos mismos en sentido empírico.

4. Conclusión: Las interpretaciones metafísicas y su compromiso, una evaluación.

Expuesto lo anterior, puedo darle sentido a las afirmaciones hechas al comienzo de este texto: las interpretaciones metafísicas al afirmar A1 están obligadas a afirmar la existencia de objetos fuera de nosotros en sentido trascendental. Sostengo esto porque todas estas interpretaciones, cuando interpretan la existencia de una cosa en sí, lo hacen aceptando que esta entidad es independiente a las condiciones de la sensibilidad, tal como prueban los múltiples testimonios textuales previamente citados. Con ello, de acuerdo con lo expuesto en la sección anterior, estas interpretaciones aceptan la distinción empírica* y el realismo trascendental que se halla a su base. Todo lo cual es incompatible con la tesis de la idealidad trascendental de las formas de la sensibilidad porque tales posiciones, de una u otra manera, hacen depender al espacio de entidades que están afuera de nosotros en sentido trascendental y, con ello, lo hacen independiente de la forma de la sensibilidad. Dicho con otras palabras, estas posiciones que llamé metafísicas niegan con su interpretación la conclusión central de la Estética trascendental.

Así, si nuestra interpretación de la distinción crítica en la ET tiene sentido, estas interpretaciones metafísicas sólo son capaces de ofrecer una lectura a los pasajes problemáticos al precio de chocar con una de las tesis centrales de la filosofía crítica tal como es entendida por el mismo Kant.

A la luz de esto, juzgo que es pertinente admitir la dificultad que introducen estos pasajes citados y que es necesario ofrecer una interpretación coherente de lo mismo para toda interpretación de la filosofía kantiana. Es un *desiderátum* interpretativo ofrecer una lectura coherente sobre qué es lo que se sostiene sobre la cosa en sí en A251, B522, B565, *Prolegomena* 4.314-5, *GMS* 4.453-4, *ÜE* 8.215, entre otros. En este sentido, juzgo que la motivación textual que se encuentra a la base de las llamadas interpretaciones metafísicas es correcta y, en cierto sentido, al presionar sobre ese punto lograron mostrar un flanco débil en otras interpretaciones que no se hacían cargo de ellas (p.e. Prauss 1974, Allison 1983, 2004, Bird 2006, etc.). Sin embargo, nos parece justo señalar que hay que desechar la motivación metafísica que se haya a la base de la correspondiente interpretación porque, finalmente, esta motivación se alinea con presupuestos metafísicos que son más cercanos

al realismo trascendental que al idealismo trascendental y a causa de ello terminan volviendo incoherente la filosofía teórica de Kant.

5. Bibliografía

- Adickes, E. (1924). *Kant und das Ding an sich*. Olms.
- Allais, L. (2010). Transcendental idealism and metaphysics: Kant's commitment to things as they are in themselves. *Kant Yearbook*, 2(1), 1–32. <https://doi.org/10.1515/kantyb-2010-020101>
- Allais, L. (2015). *Manifest reality: Kant's idealism and his realism* (First edition). Oxford University Press.
- Allison, H. E. (1983). *Kant's transcendental idealism: An interpretation and defense*. Yale University Press.
- Allison, H. E. (2004). *Kant's transcendental idealism* (Rev. and enl. ed). Yale Univ. Press.
- Bird, G. (2006). *The revolutionary Kant: A commentary on the Critique of pure reason*. Open Court.
- Enskat, R. (2015). *Urteil und Erfahrung: Kants Theorie der Erfahrung*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jauernig, A. (2021). *The World According to Kant: Appearances and Things in Themselves in Critical Idealism* (1^a ed.). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199695386.001.0001>
- Katharina T. Kraus (2013): "Kants Zwei Standpunkte und die Möglichkeit der Naturerkenntnis," En Gerhard, M. et al. (eds.) *Die Natur denken: Studien zur Naturphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 141-167.
- Langton, R. (1998). *Kantian humility: Our ignorance of things in themselves*. Clarendon Press; Oxford University Press.
- Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.), 1975. doi:10.1093/actrade/9780198243861.book.1/actrade-9780198243861-book-1

- Longuenesse, B., & Longuenesse, B. (2000). *Kant and the capacity to judge: Sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the “Critique of pure reason”* (2. print., and 1. paperback print). Princeton Univ. Press.
- Kant, I. (1902-). *Kants gesammelte Schriften*. Georg Reimer/Walter De Gruyter, Berlin, herausgegeben von der Deutsche Akademie der Wissenschaften.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. Bilingüe, trad. Mario Caimi, Ediciones Istmos, Madrid, España.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México DF.
- Patt, W. (1987). *Transzendentaler Idealismus: Kants Lehre von d. Subjektivität d. Anschauung in d. Diss. von 1770 u. in d. “Kritik der reinen Vernunft”*. de Gruyter.
- Prauss, G. (1974). *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bouvier.
- Rosefeldt, Tobias. (2007) “Dinge an sich und sekundäre Qualitäten,” in Jürgen Stolzenberg (ed.), *Kant in der Gegenwart*, Berlin: Walter de Gruyter, 167–209.
- Rosefeldt, T. (2016). IX—Closing the Gap: A New Answer to an Old Objection against Kant’s Argument for Transcendental Idealism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 116(2), 181–203. <https://doi.org/10.1093/arisoc/aow011>
- Stang, N. F. (2016a). Kant’s Transcendental Idealism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/kant-transcendental-idealism/>
- Stang, N. F. (2016b). Appearances and Things in Themselves: Actuality and Identity. *Kantian Review*, 21(2), 283–292. <https://doi.org/10.1017/S1369415416000078>
- Strawson, P. F. (1975). *The bounds of sense* (1. publ. as a university paperback). Methuen.
- Vaihinger, H. (1976). *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* ([Nachdr. der Ausg.] Stuttgart, 1881-1892). Garland.
- Van Cleve, J. (1999). *Problems from Kant*. Oxford University Press.

- Vigo, A. (2015) “Kategoriale Synthesis und Einheit des Bewusstseins. Zu Kants Lehre vom Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Erfahrung”, en: R. Enskat (ed.), *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin – New York, pp. 169-199
- Watkins, E. (2005). *Kant and the metaphysics of causality*. Cambridge University Press. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=127051>
- Wieland, W. (2001). *Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilskraft*. Vandenhoeck und Ruprecht.
- Zöller, G. (1984). Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant: Zur systematischen Bedeutung der Termini “objektive Realität” und “objektive Gültigkeit” in der “Kritik der reinen Vernunft”. En *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110855999>



**“Los planetas parecen retroceder”. Reflexión, *apparentia*
y error en Kant**

***‘The planets seem to move backward’. Reflexión, *apparentia*
and error in Kant***

CLAUDIA LAOS*

GIFS/PUCP/ Perú

Resumen

La problemática anterioridad que Kant le atribuye a los *juicios de percepción* respecto a los *juicios de experiencia* en los *Prolegómenos*, puede explicarse por una suerte de solapamiento conceptual con los *juicios provisionales* que Kant distingue de los *juicios determinantes* en la *Lógica* y en el *Legado póstumo*. El análisis del ejemplo de los planetas en el §13 de los *Prolegómenos*, interpretado a la luz de la *segunda analogía de la experiencia* y del estudio evolutivo del concepto de *apparentia*, mostrará: 1) En su traslape con los *juicios provisionales*, los *juicios de percepción* cumplirían en los *Prolegómenos*, entre otras, la función de explicar la posibilidad del error empírico; 2) Una instancia de reflexión previa a la determinación del conocimiento objetivo empírico, preventiva del error, que es propia de los *juicios provisionales*.

Palabras clave: Juicio de percepción; Juicio provisional; Reflexión; *Apparentia*; Modo subjetivo de representación; Prejuicio.

Abstract

The problematic anteriority that Kant attributes to *perception judgments* with respect to *experience judgments* in the *Prolegomena* can be explained by a sort of conceptual overlap with *provisional*

* Miembro del Grupo de Investigación de Filosofía Social (GIFS) de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es coordinadora del Grupo Internacional del Lectura de Textos Kantianos (GILTKA), reconocido por la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE). E-mail de contacto: cmlaos@gmail.com

judgments which Kant distinguishes from *determinant judgments* in the *Logic* and in the *Posthumous Legacy*. The analysis of the example of the planets in §13 of the *Prolegomena*, interpreted in the light of the Second Analogy and the evolutionary study of the concept of *apparentia*, will show: 1) In their overlap with *provisional judgments*, *perception judgments* would fulfill in *Prolegomena*, among others, the function of explaining the possibility of empirical error; 2) An instance of reflection prior to the determination of objective empirical knowledge, preventive of error, which is proper to *provisional judgments*.

Keywords: Perception judgment; Provisional judgment; Reflexion; *Apparentia*; Subjective mode of representation; Prejudice.

1. Introducción

En la sección de los *Prolegómenos* destinada a explicar cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza, Kant se detiene entre los §§18 y 23 a tratar el tema de la objetividad. Bajo la idea rectora de que las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia son a la vez las fuentes de las que deben deducirse todas las leyes universales de la naturaleza y, por ende, del conocimiento de sus objetos, Kant intenta mostrar que el fundamento de esa identificación descansa en las categorías del entendimiento. Si bien no se ocupará en esta obra de exponer los principios que rigen la correspondencia de las categorías con el objeto de una experiencia posible, tal como lo hace en la *Analítica de los principios*, si se ocupará de mostrar que dicha correspondencia debe poder plasmarse en un juicio, no como un fenómeno interno meramente subjetivo, sino como una experiencia necesariamente compartida de modo universal, tal como se puede leer a continuación:

Los juicios empíricos, en la medida en que tienen validez objetiva, son juicios de experiencia [Erfahrungsurtheile]; pero a los que son válidos solo subjetivamente los llamo meros juicios de percepción [Wahrnehmungsurtheile]. Los últimos no requieren ningún concepto puro del entendimiento, sino solo la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante. Pero los primeros requieren siempre, además de las representaciones de la intuición sensible, ciertos conceptos peculiares, generados originariamente en el entendimiento, los cuáles hacen precisamente que el juicio de experiencia sea objetivamente válido. Todos nuestros juicios son, primero, meros juicios de percepción; valen solamente para nosotros, esto es, para nuestro sujeto, y solo después les damos una referencia nueva, a saber, una referencia a un objeto, y pretendemos que ello sea válido para cualquier otro; porque cuando un juicio concuerda con un objeto, todos los juicios deben concordar entre sí, y así la validez del juicio de experiencia no significa otra cosa, sino la necesaria validez universal del mismo (Prol, AA 04: 298)¹.

El pasaje que se ha citado *in extenso* presenta la división de los juicios empíricos en juicios de percepción (JP)² y juicios de experiencia (JE). El primer tipo de juicio se explica como un enlace lógico de percepciones de orden meramente privado y subjetivo, que serviría

¹ Se utiliza la traducción de M. Caimi (1999). Lo incluido entre corchetes es propio.

² Entre los JP Kant distingue los *juicios de observación* y los *juicios de sentimiento*, de los cuáles solo los primeros pueden ser transformados en JE. Por ende, es sobre ese tipo de JP del que se ocupa este artículo.

como base para los JE, los cuáles en virtud de la determinación de los conceptos nacidos del entendimiento, es decir, de las ‘categorías’, se convertirían en juicios objetivamente válidos. Tanto este como los pasajes que continúan y se extienden hasta el §23 condensan muchos elementos para la discusión y el análisis, sobre todo, de cara a su relación y compatibilidad con las enseñanzas de la *KrV*. Dejaré de lado las cuestiones relativas al criterio externo de la verdad³ como dimensión necesariamente intersubjetiva del conocimiento objetivo que Kant introduce con esta distinción y rozaré el problema de la no presencia de las categorías⁴ en los JP, pero solo en la medida en que sea necesario para tratar el problema que ofrece la *anterioridad* de este tipo de juicio subjetivo respecto al JE.

El objetivo de este trabajo es llamar la atención sobre la posible relación que puede establecerse entre los JP y los JE con la distinción del par conceptual *juicios provisionales* [*vorläufige Urtheile*] (JPr) y *juicios determinantes* [*bestimmende Urtheile*] (JD), presente en la *Lógica*⁵, en la *Enciclopedia*⁶ y en general en el *Legado póstumo* de Kant, para comprender el sentido que puede tener una anterioridad judicativa respecto al JE. Cabe destacar que el § 19 de la *KrV* donde se define el juicio como “la manera de llevar a la unidad *objetiva* de la aperccepción conocimientos dados” (KrV B 142)⁷, recoge el sentido de la distinción de los JP y los JE, en tanto estos se entiendan como correspondiendo, respectivamente a la diferenciación que en la *KrV* se establece entre una *relación subjetivamente válida* y una *relación objetivamente válida de representaciones*. De tal modo que, cuando menos, es posible asumir que el JE de los *Prolegómenos* no ofrece mayores dificultades interpretativas, salvo respecto a alguno de los ejemplos⁸ propuestos

³ Se trata de la aplicación del principio *consentientia uni tertio consentiant inter se* (lo que concuerda con un tercero concuerda entre sí) referido en el *Canon* (KrV A 821/B 849).

⁴ Entre los autores que han desarrollado algunas de las propuestas más interesantes para tratar de salvar la compatibilidad de la distinción entre los JP y los JE respecto al problema de la no presencia de las categorías en los JP y las enseñanzas de la *KrV*, se encuentran: Longuenesse (1998), Jáuregui (2008) y Enskat (2015). Para la autora estas jugarían un rol en la síntesis de los fenómenos que son referidos en los JP, pero no en la subsunción objetivante de ellas, es decir, no en la función lógico trascendental que sí se da en los JE (Longuenesse 2005, pp. 18-26). Por su parte, Jáuregui se hace eco de la crítica de Beck (1975) y Prauss (1971) respecto a la necesidad de que algunos JP cuenten, al menos, con las categorías de realidad y cantidad para pronunciarse sobre la compatibilidad de los JP con las enseñanzas de la *KrV*, pero a condición de que se abandone una lectura literal de su caracterización en los *Prolegómenos* (Jáuregui 2008, pp. 62-63, pp. 117-121). Siguiendo un enfoque abierto por Wieland (2007) tanto Enskat como Reyna comparten la idea de que la estructura lógica del JP conlleva una conciencia del carácter subjetivo de las representaciones perceptuales que representaría un valor epistémico *sine qua non* para la propia comprensión de la objetividad, en tanto da cuenta de una dimensión indelegable (Enskatt 2015, pp. 132-140; Reyna 2020, pp. 177-184).

⁵ La traducción al castellano de Vázquez Lobeiras (2000) que se utiliza para este artículo, presenta un estudio introductorio que da cuenta de la edición de la obra y que resulta muy útil para el adecuado uso de las fuentes que complementan su estudio.

⁶ De acuerdo con el estudio crítico del traductor de esta obra al castellano, las *Lecciones de la enciclopedia filosófica* que se habrían tenido en cuenta para la edición del texto realizada por Gerhard Lehmann [(1961), AA 1980], corresponderían al determinante período de la *década silenciosa* y ofrecería una visión propedéutica a la vez que arquitectónica del pensamiento de Kant (García Gómez 2012, XVI).

⁷ Se utiliza la traducción al castellano de Caimi (2009).

⁸ Tal es el caso del juicio *el aire es elástico*. Sobre este ejemplo, Caimi (1989, pp 109-126) ha defendido sólidamente que la categoría determinante es la de casualidad y no la de sustancia. Sin embargo, su interpretación de que Kant no plantea este mismo juicio como ejemplo de JP ha sido discutido por De Mingo.

por Kant. En este sentido existe ya un amplio consenso sobre la compatibilidad del JE con la concepción de juicio que Kant ofrece en la Deducción B. Sin embargo, la caracterización del JP como un juicio en el que no hay intervención de categorías y que antecede temporalmente al JE sigue siendo objeto de discusión. La anterioridad del JP se torna incompatible con algunos de los cambios o reformulaciones realizados por Kant en la deducción trascendental de B. El primero tiene que ver con la referencia en el § 18 al carácter meramente derivado de la unidad empírica de la apercepción de la unidad objetiva de la conciencia bajo condiciones dadas en concreto (KrV B 140). El segundo, en consonancia con lo anterior, corresponde a la doctrina de la autoafección que Kant introdujo en el §8 (KrV B 68-69) y en el §24 (KrV B 153-154). De acuerdo con estos pasajes, la autoafección sería el resultado de la determinación del sentido interno por efecto del entendimiento cuando este realiza la síntesis de lo múltiple en el espacio. De manera que dicha acción objetivadora produciría a la vez la sucesión de las representaciones de los objetos externos como meros estados subjetivos de un modo no siempre inmediatamente consciente. Si se acepta la correlación entre la experiencia subjetiva interna y la experiencia objetiva externa con la de los JP y los JE, está claro que los JP no pueden pensarse con una precedencia temporal respecto a los JE.

Como bien ha mostrado Jáuregui, la experiencia interna se produciría simultánea y correlativamente al acto por el cual se produce la experiencia externa, por lo que la autora considera que muchas de las dificultades que ofrece la distinción entre los JP y los JE, se originan en una interpretación literal de los pasajes de los *Prolegómenos*. De acuerdo con su interpretación no habría pues una anterioridad temporal: el JP vendría a ser otro nombre para referirse a la *síntesis de la aprehensión* y como tal, la contracara del JE (Jáuregui 2008, pp. 40, 86, 121). Concuera con esta interpretación que Kant no haya mantenido la referencia al JP de los *Prolegómenos* en B y haya optado por referirse solo a una relación subjetivamente válida de representaciones, aunque sigue ejemplificando dicho enlace discursivamente. Me interesa poner de relieve que los cambios señalados están en conformidad con la preponderancia que tendrá la conciencia de los objetos externos para la propia conciencia empírica del yo en el apartado de la *Refutación al idealismo*. Si bien este tiene como objeto de crítica el *idealismo problemático* de Descartes, comparte con el § 13 de los *Prolegómenos*, donde aparece el ejemplo de los planetas, la necesidad de distinguir el *idealismo crítico* del *idealismo quimérico* de Berkeley, que reduce el ser efectivamente existente de las cosas a mera representación, poniendo también así en cuestión nuestra certeza sobre la objetividad del mundo.

En relación con la doctrina de la autoafección y su compatibilidad con la anterioridad de los JP respecto a los JE, no se puede desconocer que Longuenesse ha desarrollado una influyente interpretación, según la cual, habría tanto una afección del sentido interno por el entendimiento categorial como una afección por este de tipo no categorial. Su

Si bien la autora no se ocupa del tema de los JPr, considero que en gran medida apunta a ellos cuando hace referencia a juicios previos que están involucrados en la explicación del ejemplo (De Mingo 2003, p. 96).

interpretación se asienta en la idea de que no habría una unidad de la apercepción trascendental separada de la incesante tendencia hacia el juicio (Longuenesse 1998, p. 394). La autora da cuenta así de la dimensión reflexiva del propio entendimiento entendido como *capacidad de juzgar* (*Vermögen zu urtheilen*) y de las categorías en tanto formas lógicas del juicio como *conceptos de reflexión*, para defender la síntesis discursiva del JP como momento previo a la determinación categorial (Longuenesse 1998, pp.7-9, pp. 81-195). Si bien se trata de una interpretación de sumo interés, considero que es el JPr cuando acompaña a la percepción y a la orientación determinante de las categorías y no el JP, el que puede dar cuenta de la anterioridad discursiva y del espectro de funciones más amplio que tiene la reflexividad del entendimiento al que se refiere la autora.

Entre los principales intérpretes que han prestado atención a la posible vinculación entre los JP y los JPr se encuentran Svendsen (1998) y, más recientemente, Allison (2015)⁹. Sobre los JPr son especialmente importantes los trabajos de La Rocca (2001), Capozzi (2002, 2016) y Regvald (2015). Svendsen propone acertadamente entender el par conceptual JP-JE como una distinción dirigida a dar cuenta de una *objetividad general* que tiene que ver con la transformación del fenómeno en objeto, mientras que el par conceptual JPr-JD estaría orientado a dar cuenta de una *objetividad específica* ligada a la transformación de la apariencia en verdad. Su interpretación tiene a la vista la atención que Kant le dará al problema del conocimiento empírico en la *Crítica del juicio* y se sustenta también en el hecho de que es posible encontrar en las *Lecciones de lógica*¹⁰, elementos que permiten establecer que el JPr es, en buena medida, precursor del *juicio reflexionante*. Así lo consideran también La Rocca y Capozzi. No es mi intención en esta contribución hacer una reconstrucción de su propuesta, ni proponer una explicación alternativa de la constitución de la objetividad empírica específica, sino más bien llamar la atención sobre la dimensión reflexivo-preventiva del error del JPr y dar cuenta de su traslape con el JP.

El objetivo de esta contribución es mostrar en relación con el problema de la anterioridad temporal de los JP respecto a los JE, lo siguiente: a) En consonancia con el carácter polémico de los *Prolegómenos*¹¹, la distinción de los JP y los JE cumpliría, entre otras, la función de dar cuenta de la posibilidad del error en el marco del idealismo trascendental o crítico para mostrar que al interior de esta concepción es posible distinguir lo objetivo de lo ilusorio y de lo falso; b) El solapamiento de la concepción del JPr con el JP explicaría la problemática anterioridad que Kant le atribuye al JP en los *Prolegómenos*, en virtud del

⁹ Tomando en cuenta la recepción inmediata que tuvo la distinción JP-JE de los *Prolegómenos*, así como el trabajo pionero de Svendsen, el autor ha llegado a considerar el JP como un tipo de JPr (Allison 2015, pp. 303-306). Al respecto, Reyna (2021, pp. 177) considera que la función que cumple el JP para Kant en el conocimiento es otra. Si bien considero que el papel del JP como factor indelegable de la objetividad no está desprovisto de interés, creo que el carácter problemático del JP proviene del solapamiento con el JPr, cuestión que es posible documentar desde un enfoque genético.

¹⁰ Hacia 1790 Kant vincula expresamente la destreza propia de los JPr que es necesaria para toda investigación con los juicios reflexionantes (V-Lo/Dohna Wundlacken AA 24: 737).

¹¹ En relación con la intención pedagógica podría pensarse el JP como una hipótesis contrafáctica, tal como parece interpretarlo Sassen (1999, 280-284). A diferencia de ella, considero que se trata de un problema real.

carácter reflexivo del JPr que al acompañar la percepción, puede modalizar la descripción discursiva de esta a la vez que prevenir el error. Con el fin de desarrollar estas hipótesis he dividido esta exposición en cuatro partes. La primera parte está conformada por esta introducción. La segunda parte ofrece un análisis del ejemplo de los planetas propuesto por Kant en el § 13 de los *Prolegómenos*, estableciendo una relación con la segunda analogía de la experiencia. Dicha relación permitirá evidenciar la existencia de una instancia de reflexión previa a la determinación de la objetividad específica, compatible con la consideración de la posibilidad del error en el conocimiento empírico. La tercera parte está dirigida a caracterizar la naturaleza del JPr y la faceta reflexivo-preventiva del error que lo distingue del prejuicio. Finalmente, en la cuarta, se mostrará el camino por el que Kant llega a asociar el JPr y el JP con el *modo subjetivo de representación* en su meditación sobre la *apparentia*. Con ello se pondrá de manifiesto el solapamiento de dos tareas y disposiciones distintas del acto de juzgar en una fase de autoesclarecimiento de Kant de su propio idealismo crítico.

II. El ejemplo de los planetas y la segunda analogía de la experiencia

En la III observación del § 13 de los *Prolegómenos* se explica lo siguiente:

Los sentidos nos representan el curso de los planetas ya en avance, ya en retroceso, y aquí no hay ni falsedad ni verdad, porque, mientras uno se conforma con que esto, por de pronto, sea solo fenómeno, no juzga todavía sobre la naturaleza objetiva de su movimiento. Pero puesto que puede surgir fácilmente un juicio falso cuando el entendimiento no pone cuidado (*Acht*) para impedir que este modo subjetivo de representación (*subjective Vorstellungsart*) sea tenido por objetivo, se dice: parecen (*scheinen*) retroceder; pero la apariencia ilusoria (*Schein*) no puede imputarse a los sentidos, sino al entendimiento, solo al cual corresponde pronunciar un juicio objetivo a partir del fenómeno (Prol, AA 04: 291).

De este pasaje se desprende que el error en el juicio se produciría por una falta de cuidado o de atención para impedir que la forma o secuencia con la que se nos presentan los fenómenos, es decir, el *modo subjetivo de representación* sea tenido por objetivo. Aunque no se menciona la palabra error, si se recuerda que Kant define lo falso como la no concordancia con el objeto (KrV A 58-59/B 83) y el error como un tener lo falso por verdadero (Log, AA 09: 53)¹², es claro que el pasaje se está refiriendo con “el tener lo falso por objetivo” a la posibilidad del error. En los *Progresos de la metafísica*¹³, este vínculo es mucho más explícito, pues allí se afirma en relación con la observación del cielo, que el *modo subjetivo de representación* “puede ser causa de que en un juicio se lo tome falsamente por objetivo” (FM, AA 20: 269). Dicho modo de representación, que en términos predicativos se expresaría como mera descripción de lo que se percibe, puede ser tomado como la *conciencia empírica discursiva de la percepción*. Así, en el ejemplo citado, cuando se dice de los planetas —*parecen retroceder*— lo que expresa el enlace

¹² El tener por verdadero es la condición subjetiva de un juicio por el cual algo es representado como verdadero por un sujeto particular dotado de entendimiento (Log, AA 09: 65).

¹³ Se utiliza la traducción al castellano de F. Duque (2002).

predicativo perceptual se convierte en un juicio falso y erróneo cuando el *parece* de la representación subjetiva es dado por objetivo sin atender a todas las exigencias de las reglas de la experiencia a las que está sujeto el conocimiento empírico, las cuáles se evalúan en cada caso particular según sugiere la advertencia de *no poner cuidado*. Ese juicio falso al que el texto de los *Prolegómenos* hace referencia, aunque no en su formulación predicativa, diría algo así como *los planetas retroceden*.

La observación sobre la falta de cuidado como la causa de la confusión de los fundamentos objetivos con los subjetivos permite colegir las tres cuestiones siguientes: 1) El error sería evitable, pues la *apariencia ilusoria* (*Schein*) siempre radicaría en el juicio¹⁴, independientemente de que en este caso se trate de la expresión de una percepción no adecuada a las leyes que rigen el conocimiento empírico o de lo que Kant llama *apariencia ilusoria empírica* (*empirischer Schein*) (KrV A 295/B 352)¹⁵; 2) La falta de cuidado supone recoger sin suficiente examen el orden expuesto en el *modo subjetivo de representación*, lo que significa que aunque ese orden refleja el curso temporal empírico bajo el que se presentan nuestras percepciones, no siempre obedece necesariamente al orden objetivo de los fenómenos, es decir, a su correcta determinación por las leyes que rigen su enlace en la aplicación de las categorías (KrV B 159); 3) Plantea la pregunta sobre qué operación del entendimiento sería la encargada de discriminar el modo subjetivo de representación del objetivo, así como la detección y la prevención del error. Es respecto a este tercer punto que considero posible establecer una relación con una forma de reflexión que de forma implícita está presente en el pasaje de los planetas anteriormente citado y, sobre todo, en la explicación que prosigue.

Dada la gran ductilidad que tiene el concepto de reflexión en Kant, conviene previamente distinguir, siguiendo principalmente a Prien (2006, p. 73), por lo menos, cuatro diferentes acepciones que Kant le asigna: A) La reflexión como la acción para utilizar una representación como fundamento cognoscitivo por efecto de la apercepción trascendental. Se trata de una acción unitaria junto a la comparación y abstracción que sería esencial para la transformación de una representación en concepto en sentido formal (KrV B134n, Log, AA 16: 47; B). La *reflexión trascendental* como aquella que encuadra las representaciones de las facultades del conocimiento (KrV A 261/B 317); C) La reflexión antecedente en un juicio que en la *Anfibología de los conceptos de reflexión* Kant denomina *reflexión lógica* (KrV A 262/B 317-318); D) La reflexión que encuentra lo universal para lo particular, es decir, que busca un concepto para un fenómeno dado, y que, como sabemos, corresponde al *juicio reflexionante* (KU AA 05: 179). Esta distinción no agota, por cierto, todas las variantes¹⁶ del uso que hace Kant de este término. Se reconoce además un sentido amplio de reflexión como actividad del entendimiento en general (Liedtke, 1966, p. 208).

¹⁴ Se puede adelantar que esta tiene su lugar en el juicio en tanto es un principio para juzgar.

¹⁵ Se profundiza sobre este punto en el cuarto apartado.

¹⁶ Merritt (2015, pp. 478ss) ha propuesto hasta siete acepciones diferentes del concepto de reflexión en el pensamiento de Kant.

Atendiendo ahora a la tercera cuestión planteada sobre cuál sería la operación discriminadora del entendimiento entre el *modo subjetivo* y el *modo objetivo de representación* cuando estos no coinciden, el tipo de reflexión que estaría implícito no correspondería a la reflexión lógica, sino a una reflexión más próxima al juicio reflexionante bajo la forma de una reflexión comparativa no solo de conceptos, sino de máximas y principios. Después de esta precisión estamos en condiciones de dirigirnos al pasaje que sigue al ejemplo de los planetas y que forma también parte de la defensa de Kant frente a la crítica de Garve y Feder¹⁷ por acusarlo de reducir el mundo a una apariencia ilusoria¹⁸.

De esta manera, aunque no reflexionáramos [*nachdächten*] en lo más mínimo sobre el origen de nuestras representaciones, si conectamos en el espacio y en el tiempo, de acuerdo con las reglas de la concatenación de todo conocimiento en una experiencia, nuestras intuiciones de los sentidos, sea lo que quiera que ellas contengan, puede resultar en una apariencia engañosa (*trüglicher Schein*) o la verdad según que seamos descuidados [*unbehutsam*] o cuidadosos [*vorsichtig*]; esto concierne solamente al uso de las representaciones sensibles en el entendimiento, y no a su origen (Prol, AA 04: 291).

De acuerdo con este pasaje, la referencia a la reflexión que hace Kant pareciera ser la que corresponde a la reflexión trascendental, es decir, a aquella que identifica el origen de nuestras representaciones con una determinada facultad. Sin embargo, hay que notar que Kant está haciendo uso de una expresión hipotética, no está afirmando que esa reflexión no se dé. Lo que está diciendo es que aun cuando no se diera, la corrección del juicio estaría de manera específica relacionada con la atención y el cuidado que exige la investigación. Es decir, no depende de que las formas puras de tiempo y espacio tengan un origen sensible, ni de que las representaciones sensibles estén condicionadas por estos, tampoco de que tengamos consciencia de que el origen de nuestras representaciones es sensible. Solo así parece ser congruente esta explicación con las enseñanzas de la *KrV*. Para el éxito de un juzgar concreto no es, pues, la reflexión trascendental, en tanto encargada de determinar la facultad a la que pertenecen nuestras representaciones, ni la que asegura ni la que impide en el caso del conocimiento empírico, que podamos seguir una apariencia engañosa o dar con la verdad. Esto depende del uso descuidado o cuidadoso que hagamos del entendimiento en relación con el *modo subjetivo de representación*. Ciertamente,

¹⁷ La reseña realizada por Christian Garve y retocada por Johann G. Feder, apareció de forma anónima en los *Göttingischen gelehrten Anzeigen* el año de 1782. La traducción de los *Prolegómenos* ya consignada anteriormente ofrece también una traducción del documento (Caimi 1999, pp. 318-325).

¹⁸ Licht Dos Santos ha llamado la atención sobre el hecho de que la objeción de Garve no se limita al papel de la sensibilidad en la fundamentación de un idealismo que sería similar al de Berkeley, sino que se extiende también a la función que le correspondería al entendimiento, cuya capacidad objetivadora en Kant, Garve habría sobrestimado al no haber comprendido el papel de la intuición sensible en la presentación de una cosa como objeto. Por ende, considera que debería haber un fuerte vínculo entre la deducción trascendental, presentada en la segunda parte de los *Prolegómenos*, y el idealismo formal, establecido en su primera parte “comme un réalisme direct sur l’existence de la chose elle-même présentée comme apparition” (Licht Dos Santos 2019, p.13).

tratándose de un texto más breve y de un método de exposición más directo que el de la *KrV*, Kant no quiere complicarlo haciendo distinciones sobre los tipos de reflexión. Sin embargo, si se toma en cuenta que en su uso determinante el entendimiento solo subsume casos particulares bajo una regla a través del juicio, es posible vincular ese uso cuidadoso del entendimiento con una *instancia de reflexión ligada a la lógica de los JPr que cae en la esfera de la función del entendimiento que, a la vez que indagatoria, es también preventiva del error*.

De cara a la defensa de su idealismo crítico, con este argumento Kant pretende dejar en claro que al considerar el *espacio* y el *tiempo* como formas puras de los fenómenos y, por ende, también como representaciones que son a su vez condiciones de una experiencia posible: “no hay, en ello, la menor inducción a error, ni una apariencia ilusoria de que yo las tenga por meros fenómenos; pues pueden, no obstante esto, estar relacionadas correctamente en la experiencia según las reglas de la verdad” (ProI, AA 04: 291). Con *reglas de la verdad* se está haciendo referencia implícita a la *verdad trascendental* como aquella que hace posible la objetividad de la experiencia y, por ende, en la que descansa toda posible la *verdad empírica* (*KrV* A 146/B 185, A 222/B 269). Como se verá más ampliamente en los dos últimos apartados, Kant identificará progresivamente la apariencia ilusoria con el modo subjetivo de representación en el juicio.

Por lo que se puede apreciar, si bien la reflexión a la que se ha hecho referencia antecede al juicio como en el caso de la reflexión lógica, no cumple la función de comparar los conceptos de reflexión ni consiste en la reflexión trascendental¹⁹, si por esta se entiende solo el encuadre de una representación en la sensibilidad o en el entendimiento. Funcionalmente, podría situarse a medio camino entre la reflexión trascendental y la reflexión del juicio reflexionante. Al respecto, puede adelantarse que *la reflexión comparativa de los JPr comparte con la reflexión trascendental el ser un preventivo del error, pero no en tanto compara nuestras representaciones con las potencias cognoscitivas a las que estas pertenecen, sino con máximas que operan como posibles principios de un juicio para juzgar correctamente de modo determinante, modalizar el juicio o abstenerse de hacerlo*. Con los juicios reflexionantes compartiría, en cambio, la *dimensión heurística*.

Por lo visto hasta aquí, considero que el ejemplo de los planetas a partir del cual se puede observar que Kant distingue claramente los modos subjetivo y objetivo de representación,

¹⁹ De Boer considera que la reflexión trascendental no es exclusiva de un tipo de juicio y que opera sobre la base de una reflexión comparativa, la cual se da de manera implícita en la mayor parte de los juicios de la vida diaria. Actuaría así, como un disparador de los procesos de reflexión lógica para los juicios de ciencia, pero se daría de modo implícito en la mayor parte de nuestros juicios cotidianos (De Boer 2010, pp. 62ss). Al respecto, Merritt considera que, si bien la interpretación de De Boer es correcta, esta no logra avizorar que la razón por la que Kant la concibe como un deber, es porque la principal función de la reflexión trascendental es defendernos contra el prejuicio (Merritt 2015, 478-501). Estoy de acuerdo con Merritt, pero considero que precisamente son los JPr los que dan cuenta tanto de la dimensión reflexivo comparativa del juzgar al que se refiere De Boer como de la dimensión preventiva contra el prejuicio. Por otro lado, es importante señalar que Kant parece reservar el adjetivo trascendental para la reflexión dirigida a evitar principalmente el error metafísico.

si bien no es planteado en la sección de los *Prolegómenos* donde Kant introduce la distinción entre los JP y los JE, es perfectamente asimilable a esta y aporta un elemento esencial para entender por qué Kant les atribuye a los JP una anterioridad temporal. No hay que perder de vista que la publicación de los *Prolegómenos* media entre la edición A y B de la *KrV* y que en A sí hay una precedencia de la experiencia interna sobre la externa, que solo puede adquirir valor objetivo por la aplicación de las categorías, como bien sostiene Jáuregui (2008, pp. 50-51).

Pasando ahora al vínculo con lo tratado por Kant en las analogías de la experiencia, si se observa que el ejemplo de los planetas trata de la percepción de un fenómeno que está en un movimiento de desplazamiento, se recordará que este guarda cierta afinidad con el ejemplo de la embarcación en la segunda analogía de la experiencia, respecto al cual Kant explícitamente señala una instancia de reflexión. Como se sabe, las analogías de la experiencia son principios dinámicos, que a diferencia de los principios matemáticos no tienen una certeza intuitiva sino una certeza mediata que se refiere a la *existencia* de los fenómenos, es decir, al elemento a partir del cual se determina propiamente la *objetividad* del conocimiento empírico. Ellas proporcionan una regla en forma de analogía²⁰ para explicar la necesaria cohesión de nuestras percepciones en la unidad de la apercepción trascendental, que debe tener todo conocimiento empírico en el marco de las modalidades del tiempo. Es decir, de las que atañen a la permanencia, sucesión y simultaneidad.

A la segunda analogía le corresponde establecer la relación necesaria de causa y efecto, lo cual exige que la sucesión de un fenómeno que siga a otro sea pensada en un orden irreversible. El contraste de los conocidos ejemplos que Kant propone de la percepción de un objeto estático como una casa (*KrV* A 190/B 235)²¹ y de otro en movimiento como el de la embarcación en un río (*KrV* A 192/B 137)²² tiene dos objetivos. En el primer caso, mostrar que la indiferencia de orden en la representación, es decir, la posibilidad de dirigir arbitrariamente nuestra percepción, se debe a que objetivamente las partes de la casa guardan una relación de simultaneidad. Subjetivamente la conexión es producto de la actividad de síntesis de la imaginación que determina el sentido interno con respecto a la relación temporal, de tal modo que esta puede enlazar de dos formas diferentes dos estados

²⁰ “[...] en la filosofía la analogía no es igualdad de dos relaciones *cuantitativas*, sino [...] *cualitativas*, en la cual, a partir de tres miembros dados solo puedo conocer y dar *a priori* la *relación* con un cuarto, pero no este cuarto *miembro* mismo; aunque tengo, por cierto, una regla para buscarlo en la experiencia, y una señal para encontrarlo en ella (*KrV* A 179-80/ B 222). De ahí su carácter regulativo y no constitutivo de la experiencia.

²¹ En el ejemplo de la casa, la percepción de la misma puede ir de izquierda a derecha y viceversa, o de arriba a abajo y al revés porque estamos ante la sucesión de una multiplicidad cuya aprehensión es siempre sucesiva independientemente del orden en el que se elija empezar. Aquí la regla que está en juego es que la aprehensión de un múltiple es siempre sucesiva.

²² En el ejemplo de la embarcación, si esta está descendiendo en el cauce de un río, primero debe ser vista necesariamente arriba y luego aguas abajo, pero no al revés.

sin determinar lo que precede y lo que sigue en el objeto empírico. En el segundo caso, tomando de por medio el criterio de irreversibilidad del orden, el ejemplo de la embarcación pretende mostrar que estamos ante una sucesión temporal objetiva, porque la sucesión de nuestras percepciones se da también en el objeto de nuestra percepción. No obstante, el orden de la sucesión entre dos fenómenos no es suficiente para que se aplique el principio de la segunda analogía; para ello es preciso pensar el fenómeno que antecede al otro como su causa. Esto significa que no necesariamente todo evento en el que se dé una relación de causa y efecto tiene que ser sucesivo, esta relación puede darse en un evento donde causa y efecto se den de manera simultánea como en los ejemplos del calor en la habitación y la estufa encendida (KrV A 202-203/B 248) o del vaso y el agua (KrV A 204/B 249). Lo que es determinante es la relación causal: sin causa no hay efecto. En consecuencia, si se piensa en el hecho de que la relación causal no siempre sigue el orden que nos presentan los sentidos ni un orden sucesivo, sino también simultáneo, *parece evidenciarse que, en la aplicación empírica objetiva específica de ciertos fenómenos, la determinación causal va acompañada de una instancia reflexiva*, tal como parece desprenderse del pasaje que sigue:

La aprehensión de lo múltiple en el fenómeno es siempre sucesiva. Las representaciones de las partes siguen las unas a las otras. Si acaso se siguen también en el objeto, es un segundo punto de reflexión [*Reflexión*], que no está contenido en el primero (KrV A 189/B 234).

Como se puede apreciar, hay en estas líneas un amplio margen de interpretación. Por un lado, hay una referencia a una *reflexión* destinada a determinar si la aprehensión sucesiva de la multiplicidad fenoménica se sigue también en el objeto. Por otro, cuando señala que se trata de un *segundo punto de reflexión*, se estaría sugiriendo implícitamente que la propia aprehensión también estaría acompañada de esta. Podría tratarse de la reflexión del entendimiento en general a la que ya se ha hecho referencia anteriormente. No considero que esto signifique que la aplicación de la categoría misma se haga en virtud de una función intrínsecamente reflexiva, pues ello supondría desdibujar la dimensión propiamente determinante de dicha aplicación. Sin embargo, pienso que Kant está pensando el tema de la segunda analogía, teniendo tan presentes los fenómenos empíricos, que está destacando no solamente la idea de que el orden de nuestras percepciones resulta insuficiente para determinar el orden temporal objetivo de los estados sucesivos del objeto percibido, sino también dando cuenta de una instancia de reflexión requerida cuando la función determinante se concretiza ante fenómenos particulares, aquellos en los que la sucesión subjetiva no se deriva de la sucesión objetiva como en la causa cuyo efecto es simultáneo. De ahí que cuando Kant afirma “deberé derivar la sucesión subjetiva de la aprehensión, de la sucesión objetiva de los fenómenos” (KrV A 193/ B 238) enfatice previamente *en nuestro caso* para referirse a su ejemplo modélico de la embarcación.

Es en el pasaje citado de A 189/B 234, donde considero que la reflexión aludida tiene que ver también con aquella dirigida a evitar el error en casos más complejos y teniendo a la vista su concreción en la determinación de la objetividad empírica específica. Se trataría de

una *reflexión evaluativa* del entendimiento que acompañaría entre otras disposiciones judicativas también la del juicio objetivante en la determinación de la *verdad empírica*, solo hecha posible por la *verdad trascendental*, una de cuyas condiciones se despliega en la *Segunda analogía de la experiencia*. Sin embargo, su principio *toda alteración sucede según la ley de la conexión de causa y efecto*, se piensa ya en un plexo de relaciones con otros principios dinámicos que deben ser presupuestos y considerados. Entre algunos autores que han tratado la dimensión reflexionante del conocimiento objetivo y del JD²³, Vigo sostiene que a diferencia de la forma cómo se aplican los esquemas a la intuición pura del tiempo en el esquematismo trascendental, donde la subsunción en la determinación del esquema se realiza de un modo *cuasi mecánico y no problemático*, habría una *mediación reflexiva* en la aplicación de los principios dinámicos del entendimiento, debido al carácter mediato y discursivo de estos. Ello en virtud de que solo toman en cuenta la relación de los fenómenos y la síntesis de la intuición empírica de estos meramente respecto a su *existencia*. (Vigo 2004, pp. 782-783). Esta interpretación tiene asidero en la afirmación de que por las reglas analógicas no podríamos conocer una existencia de modo determinado, es decir, “no podríamos anticipar en qué la intuición empírica de ella se distingue de otras” (*KrV* A 178/B 221). La pregunta que naturalmente surge al considerar en qué sentido se puede hablar de la existencia de una mediación reflexiva en la función determinante de los principios dinámicos es ¿hasta qué punto puede separarse la comprensión misma del alcance de estos principios en la determinación de la objetividad general respecto de la determinación de la objetividad específica? La respuesta a esta pregunta requeriría ciertamente un estudio más exhaustivo y detallado sobre el problema.

Si se retoma ahora el paralelo entre el ejemplo de los planetas y el de la embarcación en el río, se puede observar que en ambos casos el modo subjetivo de representación puede remitir a su contraparte objetiva como la experiencia de la sucesión de estados en un objeto²⁴. Sin embargo, el ejemplo de los planetas plantea una dificultad añadida en tanto no se trata de un movimiento lineal el que estos describen, sino elíptico. Se trata de un evento mucho más complejo que los propuestos por Kant en la *Segunda analogía de la experiencia*. Además de tratarse de objetos en movimiento que se dan de manera simultánea, dicho movimiento no se da en un mismo curso. Cada astro se desplaza en su respectiva órbita, siendo la Tierra uno más de los planetas en movimiento. En consonancia con estas consideraciones sobre el ejemplo, es interesante encontrar al inicio de la explicación de la *Tercera analogía de la experiencia*, que Kant introduce como ejemplo de cosas que se dan de manera simultánea y cuya percepción puede darse en un sentido u otro,

²³ El tema ha sido desarrollado con cierta amplitud por autores como Max Liedtke (1966), Beatrice Longuenesse (1998) y Lars Svendsen (1999). Todos ellos reconocen la dimensión reflexionante de los juicios determinantes, pero hay diferencias importantes en la forma cómo cada uno aborda y explica dicha dimensión. De hecho, no todos hablan de una dimensión reflexionante identificando sin más esta con el juicio reflexionante de la *Crítica del juicio*, pero sí de una dimensión reflexiva relacionada también con este.

²⁴ De acuerdo con Jáuregui, sólo un principio del entendimiento que haga referencia a la forma del tiempo y a la aplicación de un concepto puro, “podrá dar cuenta de la constitución de un orden temporal y a la vez objetivo” (Jáuregui 2015, pp. 197).

la percepción de la Luna y la Tierra (*KrV* A211/B 257). Precisamente la complejidad del ejemplo de los planetas lo torna apropiado para que Kant introduzca el problema de la *apariencia ilusoria* en relación con el *modo subjetivo de representación* y la necesidad de considerar entre este y el *orden objetivo de representaciones* —una *instancia de reflexión*— cuando este conocimiento ha de plasmarse de modo específico. En el siguiente apartado se evidenciará que de esa instancia reflexiva pueden dar cuenta los JPr.

III. La dimensión reflexiva y preventiva del juzgar provisional

El JPr es un juzgar por el cual se tiene consciencia de no tener suficientes razones para un juzgar determinante. Es decir, se trata de un juicio por el cual se tienen más razones a favor que en contra de la verdad de una cosa, pero aún no suficientes para un juzgar determinante y, por lo tanto, se trata de un juzgar consciente problemático (*Log*, AA 09: 74). Este tipo de juicio no se restringe al ámbito empírico, pero está también presente en él. Debido a su carácter *anticipatorio* y *reflexivo* tiene una función dual: la de operar como *máxima* para la elaboración de *hipótesis*²⁵, pero también como *preventivo del error*.

Respecto a la segunda función, la *Lógica* dice:

A veces los prejuicios son juicios provisionales verdaderos. Es ilegítimo solamente que valgan como principio o como juicios determinantes. La causa de esta ilusión hay que buscarla en que las razones subjetivas se consideran falsamente como objetivas por falta de reflexión, que ha de preceder a todo juzgar. Porque aunque podamos admitir algunos conocimientos, [...], sin *investigarlos*, es decir, sin examinar las condiciones de su verdad, no podemos y no nos está permitido juzgar, sin embargo, sin reflexionar (*Log*, AA 09: 75).

De acuerdo con este pasaje y en consonancia con lo que se anticipó previamente, la reflexión se convierte en un antídoto contra el prejuicio²⁶ como principio de error. Sin embargo, es respecto a los conocimientos no tan evidentes o que no se corresponden tan fácilmente con nuestro *modo objetivo de representación* donde se requiere *reflexión*. Ahora bien, a la dimensión normativa del deber de reflexionar que connota el pasaje, subyace una más originaria y connatural del JPr, expresada en el *no podemos juzgar sin reflexionar*. De esta dimensión da cuenta la *Enciclopedia*, donde, en relación con el conocimiento empírico, el juzgar del JPr muestra toda su faceta anticipatoria, reflexiva, perspectivística y autocorrectiva, tal como sigue:

Es admirable la manera en la que cada juicio determinado viene precedido por uno provisional. Cuando leemos, primero deletreamos, y así actuamos en todos los demás ámbitos. Nunca juzgamos inmediatamente de modo determinante, ya que para ello haría falta un concepto completo de cómo es el objeto; algo que, sin embargo, no tenemos al primer vistazo. Antes de alcanzarlo debemos primero considerar el objeto desde todos los

²⁵ En la *Lógica* se destaca en relación con esta función el carácter imprescindible de estos juicios para toda meditación e investigación. (*Log*, AA 09:75).

²⁶ En la *Anfibología de los conceptos de reflexión* hay una referencia velada al prejuicio precisamente donde Kant define la reflexión trascendental (*KrV* A 261/B 317).

puntos de vista [*allen Gesichts Punkten*] y seleccionar aquellos que se adecúen a todas las apariciones. Veo una casa desde uno de sus lados. Aquí no tengo aún una representación de la totalidad de la casa sino de cómo me aparece la casa precisamente por este lado. Debo contemplarla desde todos sus lados, y entonces surge en mí la idea de una casa que es completamente diferente a todas las apariciones que he ido teniendo. Los juicios provisionales pertenecen a todos nuestros conocimientos y permanentemente se llevan a cabo. Sin embargo, cuando uno los tiene por verdaderos fundamentos de un juicio determinante, entonces se origina a partir de ahí una ilusión y eso es el error (*Phil Enz, AA 29: 24-25*)²⁷.

Este pasaje hace evocar el ejemplo de la casa de la segunda analogía de la experiencia. Sin embargo, si allí se repara en la razón objetiva por la que la aprehensión sucesiva de las partes se da subjetivamente de modo arbitrario (*KrV A 190/B 235*), aquí se da cuenta de cómo la aprehensión sucesiva y por escorzos va acompañada de una actitud identificadora y dotadora de sentido. Similarmente, aunque desde la perspectiva de los elementos que concurren en la identificación de un objeto, en el ejemplo del salvaje de la *Lógica*, se afirma que cuando un objeto es visto por primera vez, es *solo intuición*, mientras que cuando se trata de un objeto ya conocido es *intuición y concepto a la vez* (*Log, AA 09:33*). Ciertamente, se trata aquí del *concepto empírico de un objeto* y no del *concepto de objeto* que es solo posible por las categorías puras del entendimiento tanto para aquel que posee el concepto empírico del objeto como para el salvaje.

En las primeras líneas del texto citado de la *Enciclopedia*, lo que se hace es dar cuenta del proceso comparativo-reflexivo por el que se determina la percepción de un objeto a través del concepto empírico correspondiente. El énfasis no está puesto en si se tiene o no el concepto empírico del objeto sino en el proceso mismo. Sin embargo, la función del JPr no se agota allí. Lo que sigue de la explicación hace extensiva su presencia a todo tipo de juzgar. Es decir, valdría para aquel juzgar que busca determinar la objetividad específica de un objeto o de un evento a partir de otros conocimientos previos, por ejemplo, de otros conceptos empíricos²⁸, de hipótesis que operan como máximas o incluso de leyes empíricas. En consecuencia, de acuerdo con el pasaje citado se puede decir que independientemente de que en él se trate de un primer contacto con un objeto del que podemos tener o no un concepto empírico, lo importante es subrayar: *la precedencia y la permanente elaboración de los juicios provisionales que acompañan todos nuestros conocimientos antes de juzgar de modo determinante*. De modo que este tipo de juicio vale también para aquel que busca establecer la validez objetiva específica de algunos eventos en los que previamente puede haberse determinado conceptualmente un fenómeno como objeto empírico, pero no su comportamiento. Así, por ejemplo, sabemos que existen planetas como cuerpos celestes y que los podemos observar, pero queremos establecer si el movimiento que parece retrógrado se corresponde con su movimiento real. Ello exige

²⁷ Lo incluido entre corchetes es propio.

²⁸ Sobre el papel de los conceptos empíricos en la síntesis objetiva de las categorías, véase Reyna (2021, pp. 140-143).

además de *presuponer* la acción recíproca de las sustancias que ocupan un lugar en el espacio de acuerdo con la *Tercera analogía de la experiencia* (KrV B 258), tener en cuenta el punto de referencia que se está adoptando y el tipo de conocimiento que se busca establecer. Así lo sugiere un pasaje del *Conflicto de las facultades* cuando afirma:

Al ser observados desde la Tierra, los planetas están pronto en retroceso, tan pronto se detienen, tan pronto en avance. Pero adoptando el punto de vista del Sol, tal como solo lo puede hacer la razón, siguen en todo momento un curso regular de acuerdo con la hipótesis copernicana (SF, AA 07: 83)²⁹.

Si ponemos en relación el ejemplo de los planetas de los *Prolegómenos* con este otro pasaje, el *punto de vista de la razón*, análogo con el del Sol, se correspondería precisamente con el *punto de vista objetivo* que hacen posible las analogías de la experiencia, como explicitación de las reglas que rigen el uso de las categorías del entendimiento, por contraste con el *punto de vista de los sentidos* asociado metafóricamente a la Tierra. Sin embargo, son los JPr y la consciencia reflexiva que los caracteriza, los que entre un punto de vista y otro, bien como hipótesis o bien como preventivos del error, acompañan en paralelo la subsunción del contenido empírico en la síntesis categorial judicativa por la que se determina la objetividad específica del conocimiento empírico.

La clave para profundizar ahora en el tipo de reflexión propia del JPr como preventivo del error y que anticipamos en el apartado previo, radica en su diferenciación del prejuicio. En ese sentido, la consideración que permite encaminar el vínculo con el ejemplo de los planetas está relacionada claramente con la función identificadora del JPr y —la *atención constante* a la consciencia de estar solo ante *un tener por verdadero* respecto a un *modo subjetivo de representación*— para no tomarlo como fundamento de un JD sin razones suficientes y evitar así *el error*. Como se señaló en una nota previa, el tener por verdadero es la condición subjetiva de un juicio por el cual algo es representado como verdadero y, en consecuencia, tiene que ver con los grados de certeza.

En la *Lógica Pölitz*, datada entre 1780 y 1782, Kant distinguirá entre —el *prejuicio en sentido subjetivo*— como aquello que depende de la *propensión a la persuasión* y —el *prejuicio en sentido objetivo*— como la *apariencia* (*Schein*) en la medida en que esta se pone como principio de verdad (V-Lo/Pölitz, AA 24: 548). La propensión a la persuasión corresponde a la consciencia de un *tener por verdadero de modo incierto* a nivel de la *opinión*, es decir, sin fundamentos subjetivos ni objetivos suficientes. Si se tiene en cuenta que *el prejuicio* es también una *máxima* para juzgar objetivamente por razones subjetivas (V-Lo/Dohna Wundlacken, AA, 737), *la apariencia que se pone como principio de verdad operará como máxima de un juicio erróneo en tanto componente objetivo del prejuicio*,

²⁹ Traducción propia. Sobre la discusión de si la ‘revolución copernicana’ es una contrarrevolución ptolemaica o no y sus diferentes interpretaciones, véase Caimi 2018, 17-36.

contra el cual el JPr debe constantemente luchar precisamente a través de una reflexión comparativa de máximas y principios.

Si previamente se situó funcionalmente el juzgar del JPr a medio camino entre la reflexión trascendental y la del juicio reflexionante, fue en términos meramente orientativos. Como se ha visto ahora, los rendimientos que envuelve el juzgar provisional se deben a *la compleja dinámica del proceso de autorregulación* por el cual a la vez que este juzgar debe mantener la consciencia de la provisionalidad de sus formulaciones, tiene que efectuar la deliberación para el uso legítimo de los principios en cada caso (La Rocca 2001, pp. 335ss). En la explicación que proporciona Kant con el ejemplo de los planetas, *el tener por verdadero el modo subjetivo de representación de la percepción es el que operaría como un JPr*, el cual solo por falta de atención y por la ausencia de una reflexión suficiente, aunque no sobre el origen de las representaciones, podría ceder al prejuicio y conducir a un juicio falso. Sin embargo, el que este juicio se exprese modalizado discursivamente en la expresión *los planetas parecen retroceder*, es una potestad directamente relacionada con su consciencia de la fragilidad perceptual. Ahora bien, la posibilidad de que se haya producido un solapamiento conceptual del JPr con el JP en la meditación de Kant sobre la objetividad empírica y la objetividad en general, tiene sustento en que el JPr será identificado también por Kant con la *apariencia* que corresponde al *modo subjetivo de representación*, en un período cercano a la publicación de la *KrV*, como se verá en el último apartado.

La consideración de Kant sobre la posibilidad del error en los *Prolegómenos*, puesta de manifiesto en la explicación de la causa por la que se produce un conocimiento falso con independencia del carácter formal sensible del tiempo y el espacio, tiene que ver más con la intención polémica de la obra para mostrar que el idealismo trascendental no conlleva reducir el mundo entero a una apariencia ilusoria. Sin embargo, ello no significa que la meditación de Kant sobre la apariencia en relación con la posibilidad del error empírico haya surgido recién a raíz de la defensa de su *idealismo trascendental* después de la publicación de la *KrV* en 1781. Hay suficiente evidencia textual que permite mostrar cómo la sostenida meditación de Kant sobre la *apparentia*, en las diferentes acepciones y remisiones terminológicas a las que dará lugar este término, está ya presente con ciertas vacilaciones en la *Dissertatio* de 1770 y en algunas de sus *Reflexiones* y *Lecciones* a lo largo de esa década, pero también en su obra tardía.

IV. La meditación sobre la *apparentia* en los juicios provisionales y de percepción

Como contexto general, es preciso recordar que Kant distingue en el apartado sobre la ilusión trascendental entre *Erscheinung* (fenómeno) y *Schein* (apariencia ilusoria) en la *KrV* (A 293/B 350). Más allá de la familiaridad fonética y hasta semántica que pueda encontrarse entre estos dos términos en la lengua alemana, *Erscheinung* alude de manera general a aquello que aparece ante nosotros y que puede ser objeto de conocimiento; *Schein*, en cambio, a aquello que nuestro entendimiento asume como cierto en un juicio, pero que puede ser engañoso. Léase el siguiente pasaje:

Pues la verdad, o la apariencia ilusoria, no están en el objeto en la medida en que es intuitivo, sino en el juicio sobre él, en la medida en que el [objeto] es pensado. Por consiguiente, se puede, ciertamente, decir con verdad: que los sentidos no yerran; pero no porque siempre juzgan con acierto, sino porque no juzgan en modo alguno. Por eso, tanto la verdad como el error, y por tanto también la apariencia ilusoria, como incitación a este último, solo pueden encontrarse en el juicio, es decir, solo en la relación del objeto con nuestro entendimiento (*KrV* A 293/B 350).

Como se puede apreciar, Kant sitúa tanto la *verdad* como el *error* y la *apariciencia ilusoria* en el nivel intelectual del conocimiento, específicamente en el *juicio* por contraposición con el nivel relativo a la percepción de los sentidos. Opone —el fenómeno *objeto de la intuición*— al —fenómeno *objeto del pensamiento*— para señalar que es el juicio sobre este último, el que está concernido con la verdad o la apariencia. En efecto, en el primer caso estamos ante el fenómeno entendido como “el objeto indeterminado de una intuición empírica” (*KrV* A 20/B 34) tal como Kant lo define en la estética trascendental, mientras que en el caso de un *objeto pensado* estaríamos ante el fenómeno como el “objeto de una experiencia posible” (*KrV* A 206/B 252, A 238/B 298), es decir, de un posible conocimiento de experiencia en virtud de la presencia de las condiciones formales de la sensibilidad y del entendimiento, así como de la síntesis que conlleva la unidad objetiva de la conciencia en un juicio³⁰. Si se recuerda la doctrina de la autoafección, la posibilidad de la experiencia no puede darse sin generar un orden subjetivo interno ligado a la apariencia. Convivimos permanentemente con ella. Esa es una razón más profunda por la que no solo la verdad y el error, sino también la apariencia ilusoria se da en el juicio. Ahora bien, en el plano lógico, para Kant un juicio erróneo es el que “confunde la apariencia de la verdad con la verdad misma” (*Log AA* 09: 53). De acuerdo con lo hasta aquí explicado, se puede decir: los elementos que participan en la determinación de un objeto de experiencia posible son los mismos que pueden conducir a formular un conocimiento aparente cuando se confunden los fundamentos objetivos del juicio con el modo subjetivo de representación, el cual nunca deja de estar presente en el conocimiento empírico.

Conviene ahora leer *in extenso* el pasaje de los *Progresos de la metafísica* que ya se ha vinculado anteriormente al ejemplo de los planetas, porque amplía y complementa lo que en la *KrV* se explica en otros términos y de un modo más condensado:

Hay que observar además que [el concepto] de fenómeno, tomado en sentido trascendental, o sea cuando se dice de las cosas que son fenómeno (*Phaenomena*), es un concepto totalmente distinto a cuando yo digo que esta cosa me parece [*erscheint mir*] así o de la

³⁰ En la *Antropología* Kant explica la diferencia entre lo que nos ofrece la percepción de los sentidos y el entendimiento del siguiente modo: “A las percepciones de los sentidos [*Wahrnehmungen der Sinne*] (representaciones empíricas con conciencia) solo puede llamárselas *fenómenos* internos [*innere Erscheinungen*]. El entendimiento que se une a ellas y las relaciona conforme a una regla del pensar (que introduce orden en lo múltiple), es quien hace de ellas un conocimiento empírico, esto es, una *experiencia*” (*Anth AA* 07 : 144). Se utiliza la traducción de M. Caimi (2014).

otra manera, o sea que debe designar el fenómeno, la aparición física [*physische Erscheinung*], pudiendo ser denominado lo apariencial [*Apparenz*], la apariencia [*Schein*]. Pues en el lenguaje de la experiencia, como yo no puedo hacer otra cosa que comparar estos objetos de los sentidos con otros —p.e. el cielo, con todas sus estrellas, por más que él sea mero fenómeno— esos objetos de los sentidos son pensados al modo de cosas en sí mismas; y cuando del cielo se dice que parece [*Anschein*] una bóveda, la apariencia [*Schein*] significa aquí lo subjetivo de la representación de una cosa, lo cual puede ser causa de que en un juicio se lo tome falsamente por objetivo. Y así la proposición de que todas las representaciones de los sentidos no nos dan a conocer los objetos sino como fenómenos no tiene absolutamente nada que ver con el juicio de que ellos no contendrían sino la apariencia [*Schein*] de objetos, como el idealista afirmaría (*FM*, AA 20: 269)

Es muy significativo que en esta explicación de nuestra percepción del cielo como bóveda celeste se use “*Schein*”, “*erscheint mir*” y “*Anschein*” para distinguir la apariencia ilusoria de lo que es el parecer como una *opinión particular* y del parecer (*Anschein*) en el sentido de *lo que se ve a primera vista en toda percepción*, que en el juicio constituye en tanto *Schein* el modo subjetivo de representación. Este pasaje, además de reforzar el concepto de *Erscheinung* en su diferencia con el de *Schein*, muestra que la propia apariencia ilusoria adquiere un nuevo significado como condición material³¹ previa de la verdad y, en consecuencia, también del error.

Retomando ahora la explicación de la *KrV*, una vez que Kant ha explicado el origen del error en la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos del juicio (*KrV* A 293/B 350), se puede observar que pasa raudamente del error y la apariencia ilusoria en un juicio empírico al tema de la apariencia ilusoria trascendental, tal como sigue: “Nuestra tarea no es aquí tratar de la apariencia ilusoria empírica (p. ej. de la [ilusión] óptica), que se encuentra en ocasión del uso empírico de las reglas del entendimiento que, por lo demás, son acertadas, y por la cual la facultad de juzgar es descaminada por influjo de la imaginación” (*KrV* A 295/B 352)³². La ilusión óptica³³ es mencionada aquí solamente porque Kant la pondrá en relación análoga³⁴ con la apariencia ilusoria trascendental.

³¹ Regvald ha llamado la atención sobre el peso ontológico que adquiere la *apariciencia* y, por ende, que esta no sea para Kant sinónimo de vulgar engaño. Aunque Regvald no ha vinculado esta reflexión con el pasaje que se viene analizando, sí toma la apariencia ilusoria como elemento común de los JP y los JPr (Regvald 2015, pp. 251-252)

³² Sobre este tema véase Sánchez 2012, pp. 583. El autor trata sobre la imaginación productiva ligada al ingenio como fuente de error.

³³ En la *Antropología*, Kant traza una distinción muy clara entre juicio y percepción, pero no habla de apariencia ilusoria empírica sino de la *apariciencia de los sentidos* (*Sinnenschein*). Sobre este tipo de apariencia, afirma que esta sirve al que juzga para disculparse de un posible error y al hilo de ejemplos de ilusiones ópticas ofrece el mismo argumento de la confusión de lo subjetivo de nuestra representación con lo objetivo (Cf. Anth, AA 07:146). Cabe señalar que, si bien las ilusiones ópticas son las más fáciles de vincular con el modo subjetivo de representación como posible fuente de error empírico, este no se circunscribe a este tipo de percepción.

³⁴ Lo semejante entre ambas consiste precisamente en la permanencia del fenómeno ilusorio a pesar de conocerse su carácter engañoso.

La explicación precedente ha ofrecido el contexto que permite ahora apuntalar la tesis del probable solapamiento que se habría producido entre los JP y los JPr en la explicación de los *Prolegómenos*. En la *Metafísica Pölitz*, datada entre 1777 y 1780, período cercano probable estimado también para la *Enciclopedia*, los *juicios provisionales* son vinculados de modo muy revelador a la apariencia ilusoria que antecede a los *juicios empíricos*, tal como sigue:

Los objetos de los sentidos nos hacen juzgar. Estos juicios son experiencias, en la medida en que son verdaderas; pero si son juicios provisionales, son una apariencia ilusoria. La apariencia ilusoria precede a la experiencia; porque es un juicio provisional por medio del entendimiento sobre el objeto de los sentidos. La apariencia ilusoria [*Schein*] no es verdadera y tampoco es falsa; porque es la ocasión para un juicio a partir de la experiencia. Por lo tanto, la apariencia ilusoria [*Schein*] debe distinguirse del fenómeno. El fenómeno está en los sentidos; pero la apariencia ilusoria [*Schein*] es solo la ocasión para juzgar el fenómeno (*V-Met-LI/Pölitz*, AA 28: 234)³⁵.

Este pasaje solo se refiere a la apariencia ilusoria como *Schein* para remarcar bien su diferencia con *Erscheinung* tal como en la *KrV*. La novedad que introduce el texto citado es la identificación de los JPr con la apariencia ilusoria misma y su precedencia respecto de la experiencia, lo cual además de ser también concordante con el hecho de que Kant sitúe el lugar de la apariencia ilusoria en el juicio en la *KrV*, ofrece asidero para reconocer una dimensión reflexiva previa al JE. Lo que puede llamar a confusión es que Kant se refiera al JPr como juicio y a la vez como ocasión para un juicio. Sin embargo, el JPr tendría en Kant un doble significado, primeramente, máxima o principio de conocimiento y, en segundo lugar, juicio efectivo producto de dicha máxima (La Rocca 2001, p. 356ss). Lo importante, a mi modo de ver, es que en ambos casos se conserva la consciencia de no poder juzgar aún de un modo determinante. Entre otros aspectos que envuelven la complejidad del JPr es importante mencionar la función que cumple la distinción modal que hace Kant entre juicio y proposición: *preservar en relación con el juicio, entendido en un sentido amplio y problemático, un ámbito discursivo de cautela y, por ende, preventivo del error* (Capozzi 2002, p. 448). En la medida en que el JPr cae en la amplia y problemática esfera del juicio y no de la proposición, adquiere pleno sentido la propuesta de encontrar en el juicio modalizado *los planetas parecen retroceder*, el cual explicita la conciencia del *parecer*, una razón más para hacer plausible la tesis del solapamiento conceptual del JP con el JPr.

Ahora bien, la precedencia de la apariencia respecto a la experiencia a la que hace referencia el pasaje citado de la *Metafísica Pölitz*, podría evocar parcialmente la conocida explicación del § 5 de la *Dissertatio*, que dice:

³⁵ Traducción propia.

En lo sensible y en el fenómeno (*phanomenis*), lo que antecede al uso lógico se llama *apariencia* (*apparentia*), y se llama *experiencia* el conocimiento reflejo originado a partir de múltiples apariencias comparadas por el intelecto. No se da, por consiguiente, camino de la apariencia a la experiencia sino por medio de la reflexión, según el uso lógico del intelecto (MSI, AA, 02: 09)³⁶.

Además de la precedencia de la apariencia, lo que también se mantendría desde la *Dissertatio* en la etapa más cercana a la *KrV* en relación con la oposición *apparentia/experiencia*, sería precisamente el trabajo de reflexión de las apariencias comparadas por el entendimiento. Sin embargo, hay unas diferencias importantes que es posible señalar sobre la base del propio texto de la *Dissertatio* y del *Legado póstumo* sobre el período que va de 1770 a 1780. En él se da un importante proceso por el que la *apparentia* se transforma en el *Anshein* o *modo subjetivo de representación* del que da cuenta los *Progresos*.

De acuerdo con el pasaje citado se puede decir que la *apparentia*, en tanto materia del conocimiento a partir del cual se produce la experiencia³⁷ equivaldría a la *Erscheinung* o fenómeno de la *KrV*. La diferencia consistiría en que mientras en la *Dissertatio* el fenómeno, como producto de la coordinación de los principios formales sensibles de tiempo y espacio, constituye un primer orden representacional sobre el cual se erige la experiencia en el sentido que se desprende del pasaje citado, es decir, como producto de la operación comparativa reflexiva del uso lógico del entendimiento; en la *KrV* serán las categorías del entendimiento y el conjunto de principios sintéticos universales y necesarios que rigen su aplicación, lo que permitirá que los fenómenos se constituyan en objeto de un conocimiento posible. Por ende, la comparación efectuada por el entendimiento ya no será sólo de las múltiples apariencias entre sí, sino respecto a unas reglas que rigen el uso adecuado de este en el conocimiento empírico, haciendo posible la percepción misma y el modo subjetivo de representación. Ahora bien, el que en la *Dissertatio* no podamos acceder a través del *uso lógico* del entendimiento a las cosas tal como son³⁸, no significa para Kant que este no pueda proporcionar experiencia a través de su reflexión comparativa de apariencias. En consecuencia, tampoco significa restarle al mundo de lo que *aparece* verdad y objetividad, tal como se desprende de la explicación del § 11 de la *Dissertatio*, en donde se afirma que, aunque los fenómenos no expresan la constitución interna y absoluta de las cosas, su conocimiento es absolutamente verdadero. Más aún, esa verdad cuyo lugar es el juicio, definido como la conformidad de sujeto y predicado, parece descansar en el

³⁶ Se utiliza la traducción de R. Ceñal (2014).

³⁷ Vázquez Lobeiras ha llamado la atención sobre las imprecisiones de Kant en el uso del concepto de experiencia y sus diferentes acepciones en la *Dissertatio* (Vázquez Lobeiras 2004, pp 41).

³⁸ Puede parecer discordante el pasaje comentado con el § 4 de la misma *Dissertatio* que dice “lo pensado sensiblemente es representación de las cosas como ellas aparecen, lo pensado intelectualmente, de las cosas como ellas son” (MSI, AA, 02: 08). Sin embargo, no hay que olvidar que toda esta explicación se da en el contexto donde Kant distingue el *uso real* del entendimiento de su *uso lógico*, ni tampoco que, respecto a esta distinción, la alusión al aparecer de las cosas se debe entender en relación con lo fenomenal respecto a lo noumenal en el marco de la radical oposición entre lo sensible y lo inteligible.

estrato de la propia *conformidad de los predicados, en cuanto observables sensiblemente, con la facultad cognoscitiva sensible* sobre la base de *leyes comunes* (MSI, AA, 02: 12-13). Las razones por las que lo sensible goza de una mayor independencia objetiva en la *Dissertatio*, parecen estar vinculadas con la concepción que Kant tiene de la estética en esta etapa de su pensamiento (Sánchez 2010, 24-32). La otra consideración importante a destacar para la línea argumental de este apartado, es que la concepción de verdad de Kant como correspondencia en relación con el objeto, además de la referida conformidad de sujeto y predicado en el juicio, está basada en dos ideas centrales: el conocimiento de los *fenómenos (phaenomena)* en tanto conceptos o aprehensiones sensibles *como causados testifican la presencia del objeto y lo hacen representando adecuadamente su aspecto*, es decir, *tal como aparecen* (MSI, AA, 02: 12). Se interpreta aquí que *tal como aparecen* se refiere al aspecto fenoménico. Es decir, *aquello que respecto a lo en sí es lo aparente, constituye ya un ámbito de objetividad para el conocimiento empírico*.

La concepción de *apparentia* entendida en tanto fenómeno como materia del uso lógico del entendimiento en la *Dissertatio*, la cual da lugar a una concepción de verdad del conocimiento sensible como correspondencia con el objeto representado, parece estar aún presente en la primera mitad de la década de 1770, como se evidenciará en lo que sigue. Sin embargo, Kant ha empezado a distinguir en el juicio la *apparentia* como *Schein* en el sentido de la persuasión de un sujeto particular respecto a su conocimiento. Así lo muestra la *Lógica Philippi* de 1772: “El egoísta transforma todo el conocimiento, incluidos los enunciados racionales mismos, en apariencia (*apparentia*), en la medida en que les da una validez privada” (*V-Lo/Philippi*, AA, 24: 428). Este pasaje permite llamar la atención sobre un aspecto presente también en la consideración de la distinción entre JP y JE relativo a la validez meramente subjetiva del primero, sobre la que, si bien no se trata aquí, está vinculada también a la atención que *el tener por verdadero* del JPr debe tomar en cuenta, con relación a la reflexión sobre la apariencia y la ausencia de un criterio externo de verdad como signo de posible error. Más reveladora aún es la *Reflexión 2247* datada entre 1773 y 1775. Se trata de un texto bastante fragmentario, pero realmente decisivo porque presenta hasta cinco acepciones relacionadas con el tema de la apariencia: 1) *Apparentia (Phaenomenon)*, fenómeno (*Erscheinung*), entendidos ambos en el sentido de *lo que es tenido* como la cosa misma. 2) La apariencia ilusoria (*Schein*) como lo aparente (*Scheinbar*). 3) La *probabilitas (Wahrscheinlichkeit)*. 4) Fenómeno (*Erscheinung*) como una intuición empírica de la cual no se sabe cuánto pertenece al sujeto y cuánto pertenece al objeto. Finalmente, 5) la apariencia ilusoria (*Schein*) como el fundamento subjetivo de los juicios que se toman por objetivos (*Refl 2247*, AA, 16: 285). Ahora bien, en cada una de las anteriores fuentes del *Legado póstumo* ya han hecho su aparición los términos *apparentia* y *schein*, respectivamente, con la acepción de apariencia en el juicio. En la siguiente fuente este sentido se consolida nada menos que con —la identificación de *apparentia* y *Anschein*— tal como puede apreciarse a continuación:

La apariencia ilusoria por falta de juicio es lo apariencial [*Anschein*] (la primera apariencia ilusoria[*der erste Schein*]): *apparentia*. La apariencia ilusoria, que contradice al juicio y no retroce ante él, es la apariencia ilusoria natural: *species*. De tal naturaleza es la apariencia ilusoria transcendental. Nunca será eliminada (*Refl* 4930, AA, 18: 32)³⁹.

En esta *Reflexión* datada hacia 1778, la *apparentia* queda definitivamente asociada a lo apariencial o *Anschein* de la primera apariencia, precisamente por contraste con aquella apariencia natural que el juicio no puede eliminar y cuyo hallazgo como *apariciencia ilusoria transcendental* no es más que la culminación de una larga y sostenida meditación sobre lo que *aparece* y lo que *parece*.

Entre la *apparentia* como *Erscheinung*, según 1) —en la que ya se connota la idea de lo tenido por verdadero— y la *Erscheinung*, según 4) —como la intuición empírica de lo que no se sabe cuánto pertenece al objeto y cuánto al sujeto— así como respecto a los diferentes sentidos de *Schein*, asociada ya al fundamento subjetivo del juicio, Kant logrará perfilar un sentido de apariencia que acompaña toda percepción —como *primera apariciencia (erste Schein)* o *modo subjetivo de representación (Anschein)* en el conocimiento empírico— desde la perspectiva de la diferencia de los órdenes representacionales subjetivo y objetivo. Las fuentes referidas permiten afirmar que el pasaje sobre la bóveda celeste de los *Progresos* viene a sintetizar notablemente la meditación sobre la apariencia, que ha ocupado a Kant durante la década de 1770. Por último, precisamente en el período que media entre 1778 y 1781, es decir, del arribo de Kant a la distinción entre una *apariciencia ilusoria trascendental* o natural y una apariencia ilusoria como *erste schein* a la publicación de la *KrV*— es cuando de acuerdo con la *Logica Pöhlitz*, como se ha podido apreciar, Kant identificará los JPr con la apariencia ilusoria (*Schein*) de la que van precedidos los juicios del entendimiento sobre los sentidos —que en tanto son verdaderos— son experiencia.

De acuerdo con lo expuesto, todo hace indicar que la introducción que hace Kant del concepto de JP en los *Prolegómenos*, tal como ahí es presentado, no es más que un paso más en el esfuerzo por pensar la *objetividad general* en su estrecha relación con la *objetividad específica* y la *apariciencia ilusoria empírica como el elemento material apariencial sobre el cual es posible juzgar de modo determinante sobre la verdad de un juicio empírico*. Sin embargo, a diferencia del JP, cuya denominación Kant deja de utilizar en la segunda edición de la *KrV* y cuya anterioridad temporal es poco compatible con las modificaciones realizadas por Kant en ella, no ocurre así con un tipo de juicio que reflexiona tanto sobre las percepciones como sobre el modo subjetivo de representación y cuya función sería más compatible con la del JP cuando acompaña la percepción en primera o tercera persona, en la búsqueda de la determinación de la objetividad empírica específica. Así, es posible observar que en la *Reflexión* 3146 datada hacia 1790 y utilizada por Jäsche para la explicación ofrecida en la *Lógica*, Kant ofrece como ejemplo de percepción “cuando toco la piedra siento calor” para contrastarla con el JE “la piedra está

³⁹ Traducción propia.

caliente”. Explica que un juicio de meras percepciones no es posible salvo que se exponga su representación como *una percepción* y que el JE es la percepción de la que surge un *concepto de objeto*. Aquí Kant no se está refiriendo al concepto empírico de objeto sino a la determinación de la objetividad que se plasma en un JE, cuya contraparte es precisamente la experiencia interna que, de acuerdo con lo visto al inicio de esta contribución, se produce como efecto del entendimiento sobre el sentido interno, cuando este realiza la síntesis de los fenómenos en el espacio y, por ende, solo como el registro privado del modo subjetivo de representación. Por otro lado, en esa misma *Reflexión* implícitamente se refuerza el carácter reflexivo y perspectivístico que tiene el examen para la determinación correcta del *concepto de objeto* donde hay movimiento de por medio, cuando dice en lo que sigue del pasaje: “Por ejemplo, si se mueven puntos luminosos en la Luna, o en el aire, o en mi ojo” (Refl 3146, AA 16: 678-679). Al igual que en el ejemplo de los planetas, se trata del movimiento de un fenómeno físico respecto a otros fenómenos que pueden estar en reposo o en movimiento. También aquí se hace referencia al *concepto de objeto*, pero no porque estemos ante la explicación de la formación de *un concepto empírico*, sino porque estamos ante la determinación de la objetividad de un fenómeno, en cuya determinación de su verdad empírica confluyen la función determinante del juicio con el significado de JE. Por lo visto hasta aquí, el JPr es el tipo de juicio que mejor puede expresar la reflexividad del juzgar acompañante de las percepciones, a través de las cuáles pretendemos arribar a un JD de experiencia y que, por ende, lo puede preceder discursivamente.

Conclusión

En consonancia con la intención polémica de los *Prolegómenos*, Kant introduce en esta obra una consideración sobre la apariencia ilusoria como causa del error, para evidenciar que este no depende de la naturaleza sensible y subjetiva del espacio y el tiempo que su *idealismo crítico* defiende y que, por ende, este no reduce el mundo a una apariencia ilusoria. El ejemplo a través del cual Kant muestra que dicha apariencia ilusoria descansa en el *modo subjetivo de representación*, ha permitido identificarlo como un JP, revelando que la anterioridad que le atribuye está relacionada también con el problema del error. El carácter incompatible de la anterioridad del JP respecto a las enseñanzas de la *KrV* en B, especialmente con la doctrina de la autoafección, ha llevado a plantear la hipótesis de un solapamiento con el JPr. Se ha tomado como referencia la interpretación orientadora de Svendsen, de acuerdo con la cual el par conceptual JP-JE estaría orientado a dar cuenta del paso del *fenómeno* al *objeto*, es decir, de la *objetividad general*, mientras que el par conceptual JPr-JD, a dar cuenta del paso de la *apariencia* a la *verdad*, es decir, de la *objetividad específica*. Teniendo esa propuesta a la vista, se ha realizado en primer término el análisis de este ejemplo en el texto de la obra donde aparece y luego en relación con la *Segunda analogía de la experiencia*. En segundo término, se han determinado los rasgos del JPr que lo convierten en un buen candidato para la hipótesis del solapamiento con el JP. Finalmente, se ha realizado un recorrido evolutivo siguiendo la pista del concepto de apariencia. A continuación expongo en tres bloques el resultado integrado de lo tratado.

El análisis del ejemplo de los planetas presente en el §13 de los *Prolegómenos*, el cual apenas ha sido tenido en cuenta en los estudios que han tratado de mostrar la compatibilidad o incompatibilidad de la anterioridad del JP respecto al JE con las enseñanzas de la *KrV*, ha evidenciado que el *modo subjetivo de representación* identificable con el JP, puede ser ocasión de error ante la ausencia de una suficiente reflexión comparativa de máximas y principios propia del JPr, el cual tiene *una función heurística pero también preventiva del error*. La especificidad de dicha reflexividad se ha hecho patente en su contraste con el *prejuicio*, toda vez que Kant concibe este como *máxima o principio de un juicio erróneo*. Dicho contraste ha permitido evidenciar la complejidad que envuelve el JPr, el cual, además *de mantener constantemente la consciencia de su fragilidad epistémica, es decir, de su tener por verdadero insuficiente para juzgar de modo determinante, debe a la vez evaluar entre sus formulaciones provisionales las que pueden conducir a error en su lucha contra el prejuicio*. Lo más interesante es que al caer en -el amplio ámbito del juicio- que Kant distingue de la proposición -para ofrecer un ámbito de cautela al juzgar problemático- revela la potestad discursiva del JPr para modalizar juicios cuando acompaña a la percepción, tales como *los planetas parecen retroceder*. De modo que esta es una primera razón para defender la plausibilidad de la hipótesis de un posible solapamiento entre el JP y JPr.

El estudio comparado de algunas *Reflexiones y Lecciones de Lógica y Metafísica* con la obra publicada ha revelado que el *modo subjetivo de representación* forma parte de una sostenida meditación, que se da a lo largo de la década de 1770 sobre el tema de la *apparentia* y su remisión tanto a la *apariencia ilusoria* (Schein) como al *fenómeno* (*Erscheinung*). Si en la *Dissertatio* el tránsito de la *apparentia* a la experiencia se da por una reflexión comparativa del uso lógico del entendimiento de múltiples apariencias, en el período crítico la diferencia entre lo apariencial y la experiencia será determinada por las categorías del entendimiento que, de acuerdo con unos principios que rigen el uso de este en ella, harán posible el conocimiento objetivo en un juicio. Sin embargo, la dimensión reflexivo-comparativa de las apariencias no estaría ausente en la determinación objetiva específica de un evento. En la exposición de la *Segunda analogía de la experiencia* Kant pone de manifiesto dicha dimensión reflexiva precisamente como un momento posterior a la aprehensión sucesiva de los fenómenos. Sin que ello signifique que los momentos de reflexión a los que alude Kant, deban interpretarse como intrínsecos a la función determinante de las categorías en un juicio objetivo, se ha sugerido que estos momentos reflexivos acompañantes son necesarios en la determinación de la objetividad de un evento específico donde interviene este principio dinámico y que esa reflexividad está prevista en la misma exposición de este principio, porque Kant tiene a la vista también los casos en los que la sucesión subjetiva no se deriva de la sucesión objetiva como en aquellos donde causa y efecto son simultáneos. Bajo esta comprensión, el análisis del ejemplo de los planetas y la explicación ofrecida por Kant en el contexto del § 13 de los *Prolegómenos*, ha permitido ilustrar, por un lado, cómo el principio de causalidad está pensado en un plexo de relaciones con otro principio dinámico como el de la acción recíproca y, por otro, la necesidad de preservar un lugar para la anterioridad y reflexividad propias del JPr.

La hipótesis planteada para explicar la anterioridad que Kant le atribuye al JP respecto al JE por un solapamiento conceptual entre el JPr y el JP, cobra toda su fuerza al mostrarse, a través de la *Reflexiones* 4930 y 2247, que la meditación de Kant sobre lo *tenido por verdadero* respecto al fenómeno, dará paso al concepto de *modo subjetivo de representación* (*apparentia*, *anschein* o *erste schein*), el cual es identificado con el JPr y puesto en una relación de precedencia respecto al JE en la *Lógica Pölitz*, en un período próximo a la publicación de la *KrV* y coincidente con los *Apuntes de clase* tomados en cuenta para la edición de la *Enciclopedia*, texto donde se encuentran unas de las caracterizaciones más reveladoras del JPr.

Finalmente, si bien considero que la tesis del solapamiento de los JP con los JPr en esta contribución permite acercar posiciones de autoras como Longuenesse (1998) y Jáuregui (2008) en tanto no desconoce la dimensión reflexiva de la capacidad de juzgar, pero la sitúa en una acción paralela a la orientación objetivadora del par conceptual JP-JE, deja abierta la tarea de profundizar más en los rendimientos del JPr en la determinación de la objetividad empírica específica, no solo en relación con las *Analogías de la experiencia* sino también en su posible articulación con los *Postulados del pensamiento empírico*.

Bibliografía

- Allison, H. (2001). *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, New York.
- Allison, H. (2015), *Kant's transcendental deduction. An Analytical-Historical Commentary*, Oxford University Press, Oxford.
- Caimi, M. (1989), «“El aire es elástico”» En *Revista de Filosofía*, n.º 2, 109-126.
- Caimi, M. (2018), “La Revolución copernicana y el modo de pensar. Algunos problemas”, en G. Leyva, A. Pelaez, P. Stepanenko y otros (Eds), *Los rostros de la razón: Inmanuel Kant desde Hispanoamérica*. Anthropos, Barcelona, pp. 17-36.
- Capozzi, M. (2002), *Kant e la lógica*, Bibliopolis, Nápoles.
- Capozzi, M. (2006), “Kant on Heuristics as a Desirable Addition to Logic”, en C. Cellucci y P. Pecere (Eds.). *Demonstrative and Non Demonstrative Reasoning in Mathematics and Natural Science*, Edizioni Università di Cassino, Cassino, pp. 123-181.
- De Boer, K. (2010), “Pure Reason's Enlightenment: Transcendental Reflection in Kant's first Critique”, *Kant Yearbook*, 2(1), pp. 53-73.
- De Mingo, A. (2003), *Percepción y juicio. Juicios de percepción y juicios de experiencia en Kant*, Grupo Nacional de Editores, Sevilla.
- Enskat, R. (2015), *Urteil und Erfahrung. Erster Teil*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Jáuregui, C. (2008), Sentido interno y subjetividad. Un análisis del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant, Prometeo, Buenos Aires.
- Jáuregui, C. (2015), “Kant y Hume: sobre los alcances de la demostración del principio de la segunda analogía de la experiencia”, en C. Jáuregui, F. Moledo, H. Pringe y M. Thisted (eds.) *Crítica y Metafísica. Homenaje a Mario Caimi. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, Olms, Hildesheim, pp. 185-199.
- Kant I. (1987) *Los progresos de la metafísica*, trad. Félix Duque, Técnos, Madrid.
- Kant, I. (2000) *Lógica: un manual de lecciones. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, trad. M. J. Vázquez Lobeiras, Akal, Madrid.
- Kant, I. (2009) *Crítica de la razón pura* (edición bilingüe), trad. M. Caimi. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Kant, I. (2012) *Enciclopedia filosófica*, trad. J. Gómez, Palamedes, Sevilla.
- Kant, I. (2014) *Antropología en sentido pragmático* (edición bilingüe), trad. M. Caimi, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Kant, I. (2014) *La «Dissertatio» de 1770. Sobre la forma y principios del mundo sensible y del inteligible*, trad. R. Ceñal, S. J., Encuentro, Madrid.
- Kant, I. (1900 y ss), *Gesammelte Schriften*, Academia de las Ciencias de Berlín (antes: Academia Prusiana de la Ciencias), Walter de Gruyter, Berlín.
- Kemp Smith, N. (1984), *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, Humanities, Nueva Jersey.
- La Rocca, C. (2001), „Vorläufige Urteile und Urteilskraft. Zur heuristischen Logik des

- Erkenntnisprozesses”, en V. Gerhardt et al (Ed.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. II, Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp. 351-361.
- Licht, P. (2019), “La déduction transcendantale dans les *Prolégomènes* et le problème de l’idéalisme”, *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, n.º 9, pp. 7-22.
- Liedtke, M. (1966), „Der Begriff der Reflexión bei Kant”. En *Archiv für Begriffsgeschichte*, n.º 48, pp. 207-216.
- Longuenesse, B. (1998), *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Trad. Ch. Wolfe., Princeton University Press, New Jersey.
- Longuenesse, B. (2005), *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge University Press, New York.
- Merritt, M. (2015), “Varieties of Reflection in Kant's Logic”, *British Journal for the History of Philosophy*, 23, n.º 3, pp. 478-501.
- Prauss, G. (1971), *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Prien, B. (2006), *Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants* (Kantstudien-Ergänzungshefte 150), De Gruyter, Berlin.
- Regvald, R. (2015), *Kant und die Logik. Am Beispiel seiner „Logik der vorläufige Urteilen”*, Duncker & Humblot, Berlín.
- Reyna, R. (2021), *Unidad conceptual y síntesis objetiva en Kant. Un estudio sobre la función de los conceptos en la producción de conocimiento*, Olms, Hildesheim.
- Reyna, R. (en prensa), “El papel de los juicios de percepción y de los conceptos empíricos en la síntesis categorial”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*.
- Sánchez, M. (2012), “Ingenio, Uso Hipotético de la Razón y Juicio Reflexionante en la Filosofía de Kant”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 29 n.º 2, pp. 577-592.
- Sánchez, M. (2010), *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Olms, Hildesheim.
- Straulino, S. (2016), “La noción kantiana de verdad trascendental”. *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 1, n.º 2, pp. 126-145.
- Svendsen, L. (1999), *Kant's Critical Hermeneutics. On Schematization and Interpretation*. Dissertation, University of Oslo, Oslo.
- Vázquez Lobeiras, M. (1998), *Die Logik und ihre Spiegelbild*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Vázquez Lobeiras, M. (2004), “Perspectivas sobre ciencia, conocimiento y metodología en la *Dissertatio de 1770*”, en A. Moreto (Ed.) *Scienza e conoscenza secondo Kant. Influssi, termi, prospettive*. Atti del Congresso Internazionale di Studi, Verona, 2001, Il Poligrafo, Padova, pp. 27-59.

- Vázquez Lobeiras, M. J. (2013) „Vorurteile als Grenzen der Auszuübenden Vernunft“, en D. Hüning, S. Klingner y C. Olk (Eds.), *Das Leben der Vernunft*, Walter de Gruyter Berlín/Boston, pp. 284-304.
- Vigo, A. (2004), “Determinación y reflexión”, *Anuario Filosófico*, 3, n.º 37, pp. 49-95.
- Vigo, A. (2006), “Reflexión y juicio”, *Diánoia*, 51, n.º 57, pp. 27-64.





Rosmini on Kant's Foundation of Ethics

RAMÓN CARO PLAZA*

Universidad Francisco de Vitoria, Spain

Abstract

What are the signs from which we get our bearings in life? Can we count on some objective point of reference? In this paper I explore two ways in which those questions can be answered. Each one represents a different paradigm in relation to the bases of action. Kant seeks objectivity without object-in-itself and a moral law independent of empirical reality. Rosmini claims that moral objectivity comes from an ideal object which, in turn, is linked with reality. The third part of the article obtains some results from the comparison of both approaches: the Kantian way opens a door to nihilism due to its essential ambiguity; the weakness of moral law impels us to wait for a brighter light. My analysis develops along the elementary lines of Rosmini's reply to Kantian thought. Some keys for dialogue with the various interpretations of the German philosopher's work are thus proposed.

Keywords

Kant, Rosmini, ethics, epistemology, natural law

* Professor of Ethics at the Universidad Francisco de Vitoria. Email: ramon.caro@ufv.es

In the story *You Can't Be Poorer Than Dead*, O'Connor tells us that the only thing Francis Marion Tarwater had been asked by his great-uncle was to bury him and set up a cross over him. The boy, however, does not feel like obeying orders. Moreover, when his uncle dies, Tarwater starts talking to a strange voice that invites him to question everything:

Ain't you old enough to have learnt that yet for yourself? Don't everything you do, everything you have ever done, work itself out right or wrong before your eye and usually before the sun has set?¹

The words evoke the ones with which Kant introduces the modern way of thinking:

Enlightenment is man's emergence from his self-imposed immaturity. Immaturity is the inability to make use of one's understanding without direction from another ... '*Sapere Aude!* Have courage to make use of your understanding!' is therefore the motto of enlightenment.²

Kant's words have a philosophical tone, but the basic message is identical to that of the fictitious character. Although we find it difficult to understand that message exactly: does "for yourself" mean "totally alone"? Is the "without direction" absolute? Or to take a different angle: what have the "sun" and the "light" got to do with this? Are they just rhetorical devices? Is there really a light or must we create it?

This article intends to study two man's most significant attempts to find the rule that guides our actions to rightness and perfection. The perspective will be genealogical. I will attempt to stand back from the starting point of the "transcendental way"³ in Immanuel Kant (1724-1804) and determine where it leads. Then I will examine the alternative way of Antonio Rosmini (1797-1855).

1. Ethical Assumptions of the "Transzendentaler Weg"

1.1. Objectivity Without Object

Up to Kant's time all efforts to justify morality seemed to have failed. And, according to him, the reason was clear: all prior ethical systems had been heteronomous.⁴ In such systems, the moral law of man "did not arise from *his* will; in order to conform to the law, his will had instead to be constrained *by something else* to act in a certain way."⁵

¹ O'Connor, 1990, p. 307.

² WA 8:35.

³ See KrV A87/B119.

⁴ See GMS 4:433; KpV 5:64.

⁵ GMS 4:433.

In Kant's opinion, any object must be kept apart from the foundations of morality: the moral law must order "without regard for all object of the faculty of desire."⁶

Rosmini criticises this position. He argues that discounting any object in morality is equivalent to preventing moral law from being objective, to excluding the possibility of objectivity from the very beginning. What is more, it makes the very existence of a law impossible. The Italian philosopher explicitly states that

it is a useless exertion that of trying to consider the action of will as stripped of all its objects and, therefore, of any matter with which it deals, and to claim to find the law only in will's mode of operating, without need for the object to intervene.⁷

And he goes on: law "can come from nothing other than objects themselves, from it being objective."⁸ To understand Rosmini's criticism we only have to consider the common use of the word "object." It refers to something different from the subject, to something which is opposite (*objectum*) the subject, opposed to it. But, if the law is not linked with an *object*, how can it be *objective*? How do we tell the difference between law and subject? How do I justify that law is not a mere invention of mine which coincides with my interests? Without any kind of universal and necessary object it is almost unavoidable that ethics ends in subjectivism and relativism, exactly what Kant works to overcome.

Here we will explore the reasons which might have driven Kant to separate any object from the principle of morality. But, first of all, the meaning of "object" must be clarified further. In ethics, Kant uses the term with respect to our will and action as a synonym of "end," "purpose" or "matter." We should understand it in a general sense: as *something* which is *known*, and a *real effect* related to it.⁹ That effect would consist in a creation, modification or destruction of that "something."

Let us begin by focusing on the object inasmuch as a *known* thing, as a concept. We will see that Kant's first reason for rejecting any object in morality has its roots in his theory of knowledge. In it Kant realises that our concepts seem to have something which is not empirical and sensory. They appear to us as objective, as universal and necessary; but universality and necessity do not fit with the particular and contingent experience. How is this mismatch resolved? Kant designates the objective nature of our knowledge as "pure" or "*a priori*." And his solution, proposed in his *Critique of Pure Reason*, lies in resorting to

⁶ GMS 4:400. In the *Critique of Practical Reason* Kant excludes absolutely all possible objects: happiness, perfection, moral feeling and will of God (see KpV 5:64). This has already appeared in the *Critique of Pure Reason* when he considers the idea of 'ought' irrespective of both the "object of mere sensibility (the agreeable) or even of pure reason (the good)" (KrV A548/B576).

⁷ SC, p. 259.

⁸ Idem.

⁹ See GMS 4:400; KpV 5:57-58.

a special subject: the transcendental subject. That subject is the source of all that is pure and *a priori* about our knowledge. However, one question can be raised: how can something objective stem from a subject? Is some subjective universality and necessity possible? That is precisely the great challenge that Kant has to face: proving that the “subjective conditions” of our concepts are “at the same time objectively valid” (A125).

In reality, Kant's solution is proposed right from the outset without “safety measures.” Before starting his deduction, Kant has already stated that the conditions of thinking, i.e. of the “possibility of all cognition of objects,” are “subjective conditions of thinking” (A89/B122). He has considered its sources just “subjective sources” (A97). And, finally, he has pointed at reason as the faculty that “provides [*an die Hand geben*] the principles of cognition *a priori*” (A11/B25).¹⁰ But let us elaborate on how Kant formulates his solution:

In his “Deduction of the Categories,” Kant mentions a transcendental use of the *apperception* as “the *a priori* ground of all concepts” (A107). That faculty is possible because of our *self-consciousness*—“the I think”—that “accompany[ies] all my representations” (B131). Kant will call this transcendental apperception “(pure) understanding” (see A119, B134), its act: “think” (A68/B93), its logical function: “judge” (see B141-42) and the elements through which it acts: “pure concepts” or “categories” (see B143).

The product of the pure faculty of understanding is the form of knowledge, “the form of experience.” The philosopher defines this form as “the synthetic unity of appearances in accordance with concepts” (A110). It is about a subjective function that transforms what is given in our sensory representations into a concept. In the first edition, we find an excerpt where Kant calls that form “transcendental object,”¹¹ suggesting a “merely intellectual” object.¹² However, his tendency to reduce any object to the sensory intuition is patent: “intuition in general¹³ through which objects can be given to us, constitute the field, *the*

¹⁰ Other terms used to express the origin of the *a priori* from reason and understanding are: “provides out of itself [*aus sich selbst hergeben*]” (B1), “be the birthplace [*der Geburtsort sein*]” (A66/B90), “arise [*entspringen*]” (A19/B33) “generate [*erzeugen*],” “bring about [*zu Stande bringen*],” “bring forth [*hervorbringen*]” (A86/B118), “be grounded [*sein gegründet*]” (A91/B123), “come from [*aus herkommen*]” (A126), “be the source [*der Quell sein*]” (A127), “be the originator [*der Urheber sein*]” (B127).

¹¹ “The pure concept of this transcendental object ... is that which in all of our empirical concepts in general can provide relation to an object, i.e., objective reality. Now this concept cannot contain any determinate intuition at all, and therefore concerns nothing but that *unity* which must be encountered in a manifold of cognition insofar as it stands in relation to an object. This relation is nothing other than the necessary *unity of consciousness* ...” (*KrV* A109; emphasis added). This use of “transcendental object” will not appear again. Subsequently this term will be saved for the noumenal idea of freedom (see B566-70).

¹² This suggestion appears in a reflection prior to the *Critique*: “the concepts of [objects] in general are merely intellectual, but are only monograms, which do not give anything for cognition *in concreto*, but only cognition *in abstracto*. (Refl 6050 [1780s?], 18: 437) Doyle, T. (2017).

¹³ We must not think that “intuition in general” includes *intellectual* intuition. Kant considers just a *sensible* intuition, either pure: forms of “space and time,” or empirical: “that which, through sensation, is immediately represented as real [*wirklich*] in space and time” (B147). The possibility of intellectual intuition is discounted

whole object, of possible experience” (A95; emphasis added). In fact, it is coherent: how can a subjective function be regarded as “object”? Anyway, according to Kant, this function provides our concepts with universality and necessity.¹⁴

Kant brings into play an enigmatic voice: the “transcendental subject,” but we become suspicious of its true identity. From the epistemological framework suggested by Kant, we cannot circumvent two disturbing questions. The first one concerns the nature of the “pure” and “transcendental” applied to the elements of knowledge. What kind of being is the pure and transcendental one? What is its origin? To which field does it belong? Can it be reduced to a physical dimension?¹⁵ Maybe that is the great question of philosophy. Plato invokes a separate ideal world to explain it. Kant takes another way: after ascribing the pure and transcendental to a subjective function, he reduces it to a kind of research. This research places itself on an ontologically ambiguous level defined as “the mode of cognition” or “the conditions of possibility of knowledge.” With such terms (“mode,” “conditions,” “possibility,” “mode”) and others (“origin,” “employment,” “validity”) he seems to avoid the “pure” and “transcendental” turning into an ideal ontological field, distinct from the empirical one.¹⁶

Regarding this criticised ambiguity of Kantian “transcendental,” it is significant the changes made by the author from edition A to B. In A Kant had said that transcendental is concerned with “our a priori *concepts* [*Begriffen*] of objects” (KrV A11-12; emphasis added). Later, in B, maybe eschewing an ideal or conceptual separate dimension, he replaces “concepts” by “mode of cognition.” In the same perspective, it is understandable that the concept of the “transcendental object” does not reappear in edition B, insofar as it could suggest an ideal objective unity, especially if we take into account that the concept has been assimilated to that of the thing itself¹⁷. The ontologically ambiguous and

from the very beginning: “now we cannot partake of intuition independently of sensibility. The understanding is therefore not a faculty of intuition” (KrV A67-68/B93; see B145-46). Joseph Maréchal presents a review in this respect, interpreting pure apperception as intellectual intuition (see 1947, pp. 83-84). For the evolution of the Kantian rejection of intellectual intuition, see Beck (1989).

¹⁴ See KrV A112.

¹⁵ Kant himself mentions some “entirely distinctive nature [*Natur*]” of the “pure a priori concepts” (KrV A87/B119), and some “inner source of pure intuiting and thinking” brought into action “on the occasion of” the impressions of the senses (KrV A86/B118).

¹⁶ See A89-90/B122. “I call transcendental all *cognition* [*Erkenntnis*] which is concerned not so much with objects but rather with our *mode of cognition* [*Erkenntnisart*] of objects insofar as this is to be possible a priori” (B25; emphasis added).

¹⁷ I am close to Robert Wolff’s interpretation of a tentative Kant: “The concept of an object in general = x is the pure form of objectivity. [...] Now at this stage it still has not been explained what an empirical object is, and therefore it is indetermined whether the “transcendental object = x” is a thing-in-itself or not.” (1963, p. 136). “On some occasions, as the first edition portions of the chapter on Phenomena and Noumena indicate, Kant identified the object = x with the thing in itself. In stage I of the Deduction in A, however, he makes a very significant move away from this view. Using Kant’s terminology more precisely than he himself was accustomed to do, we may say that he began with the concept of a *transcendent object* = x, and then shifted to the concept of a *transcendental object* = x” (pp. 313-314). Norman Kemp Smith’s (1923/2003, p. 204 ff)

immanent reading of various interpreters will therefore be coherent, showing Kantian rejection of an ideal objective dimension, both as regards the transcendental object and the transcendental subject.¹⁸ In this way, we can qualify Kant's evolution as "an *epistemological* turn." It is a question of bracketing the ontological, to speak in terms of knowledge: "As Kant moved toward the theory of the *Critique*, he progressively subordinated all questions of being to questions of knowing." (Wolff 1963, 315).

The second question to be considered is the "subjectification" of pure concepts. Kant has recognised that in our knowledge of objects there is some part—the pure concepts—which is not sensory and empirical. But he asserts that these concepts can be reduced to a subjective operation. It is the understanding that *gives* these concepts. Nothing can be *given* directly to our understanding.¹⁹ The only reasons offered by Kant to justify this are: the subject is what executes the cognition²⁰ and what is conscious of it.²¹ We find here a *petitio principii* in the foundation of the transcendental theory, a claim that interpreters are struggling to clarify.²² In conclusion, since, for Kant, sensory data also are mediated by subjective forms of sensibility, our knowledge consists in the sensory data as mediated by subjective functions of both sensibility and understanding.

and Herbert James Paton (1936/1965, pp. 421-422) interpretations follow a related evolutionary logic. For a comprehensive and genetic analysis, see Guyer (1987, pp. 25-156), Beck (1989), Sgarbi (2011). I do not consider other interpretations sufficient, although I cannot discuss them here: "terminological inconsistency" (Rábade 1969, p. 108), "difference in the questions being addressed" (Allison 1983, p. 147; see 2004, pp. 478-479 footnote 33), "[the notion of a transcendental object] remains implicitly [in the B Deduction]" (Longuenesse 1998, p. 110).

¹⁸ I quote some authors along these lines. Robert Wolff: "The concept of an object in general = x is the pure form of objectivity. It is provided by the mind." (1963, p. 136). Graham Bird: "it is precisely not the thought of any intelligible object, but only the idea of certain objective features of our knowledge and experience." (1962, p. 80). Also Henry Alice, from his "epistemic" or "methodological" standpoint: "the notion of objectivity must be re-interpreted in terms which are immanent to consciousness." (1968, p. 179). For Rábade the "transcendental object" refers "to our necessarily logical-unifying dynamism of thinking" (1969, p. 103). Likewise, Béatrice Longuenesse: "what is original about Kant's position is the thesis that neither the concepts, nor the object = x to which they are related, are independent of the act of judging, or prior to it." On the basis of the *Jäsche Logic*, she points to Kant's rejection of any identity with respect to the universal form of concepts: "concepts do not refer to universals given independently in things, in the mind, or in some Platonic realm of Ideas. Their universal form is produced by the act of judging itself, in their employment as predicates in judgment" (1998 p. 108). The interpretation of the transcendental subject runs in parallel: Allison for example understands the self as an "abstractly conceived cognitive subject" (2004, p. 164); see also Natterer (2003).

¹⁹ See note 13.

²⁰ Kant refers us to an uncritically supposed fact: "the fact that we can represent nothing as combined in the object without having previously combined it ourselves" (B130).

²¹ "The thought that these representations given in [empirical] intuition all together belong to me means, accordingly, the same as that I unite them in a self-consciousness, or at least can unite them therein" (B134).

²² Allison identifies the problem: "'all unification of representations requires unity of consciousness in the synthesis of them,' (B 137) it might seem that he is guilty of a gross non sequitur, because the latter entails merely that the unity of consciousness is a necessary condition for the representation of an object, not that it is also a sufficient one." However, he pretends to resolve it on the basis of a nominal identification between the definition of "unity of consciousness" and "the operative meaning of object." (2004, 174). I agree with Guyer's analysis (see 1987, pp. 131-132).

It is easy to guess the consequences of this approach. Firstly, we cannot know any object in itself but always a “representation of it” (A68/B93) through the double subjective mediation of sensibility and understanding. Secondly, in knowledge “objective” will mean more “coming from a built object” than “from a given object.” And, finally, the intellectual order and structure of nature is constituted by the subject: “thus we ourselves bring into the appearances that order and regularity in them that we call *nature*” (A125).²³ The loss of the object as such, i.e. insofar as it is opposed to the intelligent subject, is actually the main criticism made by Rosmini of German idealists: “the German philosophers dreamt of a thinking without object.”²⁴ And he points at Kant as the originator: “this most crucial [*capitalissimo*] mistake has its origin from the *pure reason* of Kant, the only father of the whole modern philosophy in Germany.”²⁵ Thus, Kant’s system drifts easily towards subjectivism.²⁶

The Kantian subject takes possession of the rights previously reserved to the objects, which is called the Copernic revolution in metaphysics. In Kant’s intellectual field no idea or rule can ever set itself against our understanding because they are formed by it. It is the form itself: “the understanding is thus not merely a faculty for making rules through the comparison of appearances; it is itself the law [*Gesetzgebung*] of nature [...] as exaggerated and contradictory as it may sound” (A126-27).

1.2. Autonomy of the Moral Law

The Copernican revolution is not an expression of despotic power. We know only too well that, apart from his scientific interest, there is an underlying pragmatic motive that drives Kant towards his revolution. Kant speaks of a “positive utility of critical principles of pure reason” (Bxxix) and of a “practical extension of pure reason.” (Bxxx). Beyond the mechanical world known by theoretical reason Kant wants to be able to “*think* freedom” (Bxxviii) and, in doing so, make room for faith and morality.²⁷ Will that room be finally

²³ See also B164 and A114.

²⁴ T 1842.

²⁵ T 1842n. For a similar criticism on the theory of knowledge see NS 460-66; and on ethics, see SC, pp. 272.

²⁶ There is a second sense of the term “transcendental” to mean “absolute” and “transcendent,” that is, not relative to the subject. This sense joins the Greek and Medieval philosophical tradition. Kant employs it to refer to the thing itself, as synonym of “noumenal.” We find it when he speaks of the “transcendental use of a concept” as “its being related to things *in general* and *in themselves*” (A238/B298)—a use not permitted in theoretical knowledge—and when he speaks of a “transcendental freedom” as an idea of reason (see A446/B474)—permitted in practical knowledge. This second sense of “transcendental” could be used for an objective interpretation of Kantian philosophy, as Rosmini does when reducing all pure concepts to the “idea of being” (see NS 366 footnote 33 and 367). Anyway, we do not think that Kant would accept this change. In fact, from the beginning of his critical period, Kant’s “transcendental” does not allow room for an *object* which may be *transcendent* to the subject and, at the same time, *experienced* by it. We can see this difference in his previous notes: “Cognition is called transcendental with regard to its origin, transcendent with regard to the object [*Object*] that cannot be encountered in any experience” (Ref1 4452 [1772-78], 17:557).

²⁷ See Bxxvii-xxxi.

filled? It is questionable whether the Kantian revolution will really protect freedom and morality. This remains to be seen. But now we turn our attention to the second reason why Kant makes the moral principle independent from every object.

Kant's ethical theory derives in continuity with his theory of the object of knowledge²⁸. We have shown how, in Kant's epistemology, any object of our mind is the union of the matter given to our sensibility and the form operated by the subject. It is impossible for us to know an extrinsic object which can serve as absolute guide for our will and actions. If the limits of our *knowledge* of objects move morality away from them, the *reality* of every object constitutes another reason for this exclusion. The real, empirical and sensory base of every known object is, then, the second reason that makes the moral principle independent from them. Kant is clear in his words: "an action done out of duty [...] does not depend on the reality [*Wirklichkeit*] of the object of the action,"²⁹ and later: "I cannot have respect for inclination as such, whether it is mine or that of another."³⁰

But, whatever do reality and inclination have against ethics? To understand Kant's position, we must remember that he is looking for a universal and necessary moral law. In his opinion, any object of will, insofar as it is sensory, is self-interested. So, the law of any ethics reliant on an object would be particular and contingent. And therefore, it would not actually be a law³¹. Is Kantian analysis of action sound? It is true that this object had to involve some pleasant effects. But, are those real effects irreconcilable with a moral behaviour? Three questions can be raised here. Firstly, it is possible that *happiness* and morality converge at some point. Secondly, it seems that it is moral to do what is right just for a *real situation*. If so, reality is involved to some extent in morality. Finally, we find an analytical interpretation of the Kantian formal law which holds that there are logical conditions intrinsic to an act.³² However, these conditions point to the *reality of the person* as an absolute and definitive condition. Without this direction, the mere logical law lacks practical force, and would leave situations of double effect unresolved.³³

We have shown how Kant also opts for a moral order autonomous of any empirical experience, for "an own order" that reason "makes for itself with complete spontaneity [*Spontaneität*]" (A548/B576).³⁴ He also proposes in his *Groundwork of the Metaphysics of*

²⁸ See Wolff 1963, pp. 315-316.

²⁹ GMS 4:399.

³⁰ GMS 4:400.

³¹ Kant's early writings are already moving in this direction (see Guyer 2016, pp. 29-30).

³² See O'Neill (1989), Norro (1994), Korsgaard (1996).

³³ We cannot dwell on this argumentation; see a development of it in: Caro (2016). The critique of Kantian ethics as empty formalism goes back to Hegel (1820/1991, para. 133-136). For a comprehensive analysis of the debate between the Hegelian critique and the Kantian interpreters' replies see: Freyenhagen (2011), Stern (2015).

³⁴ Schönecker emphasises that the same "*theoretical* (epistemic) faculty" of "reason" appears again in Kant's ethics, although this time as "self-activity, spontaneity, freedom." In fact, human awareness of the former constitutes the "key idea in Kant's argument" of morality (2006, pp. 309, 316).

Morals a “Formula of Humanity” as an expression of the categorical imperative of ethics (GMS 429). Does Kant himself finally find that order? Does he succeed in justifying that the human person is to be treated absolutely as an end? Unfortunately, this is not the moment to examine Kant’s deduction of moral law and the result of his attempt. That would require an internal study of his ethics.³⁵ For the time being, and on the basis of his assumptions, we might suggest the kind of law towards which his system leans: a law without content, confused with freedom and mysteriously grasped. Kant’s unlimited formality, autonomy and rejection of all intellectual intuition hint at this.

2. A Real “Mittelweg”

According to Kant, Hume had already glimpsed that there is something strange about knowledge, something that escapes our attention. He had recognised the need for some “origin *a priori*” inside our concepts and laws about reality. But he “could not explain [them] at all” and he had to reduce them to empirical experience (B127). After Hume’s failed attempt to “go beyond the boundary of experience” (B127), Kant addresses the issue afresh. As we have seen, he has recourse to the human subject, to the transcendental subject. However, the outcome—an objectivity which is subjective and totally independent of real content—leaves us bewildered. Is there not an alternative path, some middle way?

At the end of his “Deduction of the Categories,” Kant searches for what he calls a “middle way” between empiricism and subjectivism. Through this new way we should find the pure categories neither “drawn from experience” nor drawn from the subject as “self-thought *a priori* first principles” (B167). Reading this extract of Kant, we cannot help but feel a sense of anticipation. However, perhaps in the end our impression will be that of Plato, who realized that his “marvellous hopes” after nurturing some hope for Anaxagoras’ cosmological rationalism “were dashed.” (1975, 98b and 99c).

After Kant and the German idealists, Rosmini later suggests that there is actually a third path to be discovered. In truth, the Italian philosopher follows the ancient group of thinkers who, from Pythagoras and Plato, appealed to some ideal element to explain reality. However, we could say that very few people have trodden Rosmini’s idealist path, and those who that did so have left it without clearing dense undergrowth.³⁶ It is about a new Copernican revolution in metaphysics different from Kant’s: now it is neither the stars nor the spectator who beat the rhythm, neither the real things nor the intellectual subject, but an object that connects both of them. Inasmuch as it is an object, it must be said that it is “derived from experience”—but from another experience, which is not empirical but intellectual. However strange that may sound nowadays. In effect, if Kant thinks that

³⁵ A thorough discussion from a Rosminian approach in: Caro (2014, pp. 51-124).

³⁶ Rosmini refuses to be classified as an idealist in the sense of those “systems that deny the exterior reality or, in addition, the exterior value of reason’s concepts” (1890, p. 144); see note 53. For a synthetic overview of Rosmini’s philosophy in English see: Franck 2006; in Italian: Prini 1997.

Locke “opened the gates wide to *enthusiasm* [*Schwärmerei*]” (B128) by deriving pure knowledge from empirical experience, Rosmini thinks that Kant has closed the gates tight to any intellectual experience by dismissing it as enthusiasm.³⁷ Nevertheless, according to Rosmini, objectivity can arise only from intellectual experience.

2.1. Objectivity from a Formal Object

In Kantian theory, the subject is the protagonist of his own knowledge. This is correct in a sense: the combination of sensory manifold in order to form concepts “can be executed [*verrichten*] only by the subject itself” (B130). However, is that sufficient to explain conceptualization or ideation? Are we able to turn that particular manifold, received through senses, into universal and necessary? Rosmini does not think so: to form a universal and necessary representation it is not enough that “the manifold of a given [empirical] intuition is *united*” (B137). Simply unifying some concrete sensory intuitions does not make this combination universal. Something else is required, “something more [*quid di più*] that is not in our sensations and sensory perception” but “exceeds [*eccede*]” them.³⁸

It will likely be pointed out in this connection that when Kant speaks of the transcendental subject and faculties, he is not referring to the physical brain, to the empirical mechanism. He is referring to a spiritual principle, to the mind [*Gemüt*] (see B 33) and, specifically, to self-consciousness. This *can* be considered as universal and all-encompassing.³⁹ Rosmini replies that a self-conscious mind cannot by itself ideally connect multiple data.⁴⁰ Firstly, because self-consciousness is individual, whereas ideas are universal. And secondly, because self-consciousness is a changeable feeling that can increase or decrease —under the effect of dreams, anaesthetic or brain damage, for example—whereas ideas are “rigid,” necessarily always the same. Therefore, if the subject is incapable by itself of universality and necessity, what are the grounds for saying that our mind produces “an absolutely universal rule”⁴¹ and our will “immutable laws”⁴²?

How does Rosmini explain conceptual knowledge? He starts his system of thinking with epistemology. Together with his modern contemporaries, Rosmini recognises that we

³⁷ As Aristotle, Kant reacts against the excessive Platonic intuitionism that leads to a false enthusiasm: “the origin of all philosophical enthusiasm [*Schwärmerei*] lies in Plato’s original divine intuitions of all possible objects, i.e., in the ideas” (Refl 6051 [1780s?], 18:437). Rosmini thinks that it is possible to rectify Plato’s excess by reducing intuition to just an idea as the ground of all particular ideas (see NS 229-33) and purifying the traditional and symbolic tradition of Platonic philosophy (see NS 275-77). See notes 68-71.

³⁸ T 1622b.

³⁹ Kant says that all our representations “stand together in a universal self-consciousness [*allgemeinen Selbstbewußtsein*]” (B133), and that we “can grasp them together, as synthetically combined in an apperception, through the universal expression [*allgemeinen Ausdruck*] *I think*” (B138).

⁴⁰ See NS 438-43, 464-66. The arguments for the first idea of being are also valid for any idea.

⁴¹ KrV A91/B124.

⁴² GMS 4: 446.

must first make sure of what we can *know*, then we can progress to what *is* and only then can we reach what *must be*.⁴³ His analysis of knowledge runs in parallel to that of Kant. Regarding elements: empirical intuitions, concepts and judgements; regarding faculties: sensibility, understanding and reason.⁴⁴ However, this parallelism does not hinder him from moving beyond the subject and taking the step towards objectivity of reality.

For Rosmini, philosophy is first and foremost a science of observation. He thinks that any possible investigation must firstly begin with the observed facts. Only after this can we use reasoning to argue that the observed is true or is a delusion. Criticism is always a second step.⁴⁵

The first fact we find by observation is our sensations. In his *New Essay on the Origin of Ideas*, Rosmini describes sensory perception as a twofold experience. It is about a passion where a subject simultaneously has experience of “itself” and of “that which acts on it.”⁴⁶ In effect, any sensation modifies our feeling of self-consciousness and, moreover, lets us undergo something not controlled by our will, the influence of an external agent. With this second experience, sensory perception can be called “extrasubjective.”⁴⁷ In this sense, Rosmini can be considered a realist thinker.

But the great contribution of Rosmini’s epistemology resides in having called attention to the first ideal object that forms all our ideas. This is the second fundamental fact in human knowledge. Applying the principle of the “*minimo mezzo*,”⁴⁸ he reduces to only one element the explanation of that which is *a priori* in knowledge. The philosopher calls it the “idea of being.” This first idea is what lends to our individual and contingent sensations a universal and necessary character. We found it by means of a radical abstraction that takes all the qualities out of any of our particular ideas. In effect, just by analysing language we discover that the first property of things is their existence: before having any other property, things *are*. To disagree with this would be to “deny [*rinnegare*] language.”⁴⁹ Our observation also suggests us that this idea which is absolutely universal and necessary cannot be reduced to sensations, self-consciousness, Lockean reflection or

⁴³ See NS 1407; T 1144.

⁴⁴ For a good summary (with ontological perspective) see T 1881.

⁴⁵ See NS 586, 1084-86 and 1103; SC, p. 246.

⁴⁶ NS 453 footnote 3.

⁴⁷ In a subtle analysis, Rosmini describes the “bodily sensory perception” making a difference between *feeling* something and *having an idea* of it. When we *feel* some exterior body, we do not perceive it as an “object,” as “something.” In Rosmini’s words: “In a *sensation*, the subject receiving the sensation, besides feeling itself, also experiences an event that doesn’t come from itself [...] but which terminates in other being as in its cause.” And later: “we do not perceive the bodies as such—we simply perceive them in and with us as ends [*termini*] of our *passion*, not as *agents*” (NS 453 footnote 3; see also 53-54).

⁴⁸ See NS 26-28, 391-97; R 190; TD 417-65.

⁴⁹ NS 398.

Kantian spontaneity of mind.⁵⁰ Therefore, it must be considered innate and directly grasped by the understanding, that is, intellectually intuited.⁵¹ This idea can also be recognised from a historical investigation of human traditions “starting from the most ancient times of which we have memory.”⁵² As I have indicated above, pre-critical Kant also comes close with his concept of the “transcendental object.” Anyway, there will always be those who will struggle to reduce that idea to the spheres where it appears: subject, mind, culture, language,... and so to avoid giving an identity in itself. Idealists try to show that this idea is the stepping stone to being able to explain such expressions of humanity as knowledge, aesthetics, ethics and religion. And, maybe for that reason, that idea also becomes the litmus test for the credibility of the idealist currents themselves.⁵³

Throughout Rosmini's work the “idea of being” is characterized with different terms that highlight some of its distinguishing features. By calling it the “formal object” of our mind,⁵⁴ the philosopher expresses that it is intrinsically objective (extrinsic or transcendent to us), formal (empty of any reality, unfit for sensation), formless (without shape or structure) but informing of our understanding (constitutive of it); therefore, it is a true “object,” absolutely different from the subject, although ideal. The idea of being is called “ideal being” insofar as it is regarded as something with its own identity. The metaphor of “light of our understanding” emphasises that it is received and permits our mind to see, that is, to know.⁵⁵ With these terms and metaphors Rosmini describes the first “other,” the true “stranger” with which every human person is confronted⁵⁶. As Prini comments, Rosmini changes the terms of the Kantian solution. The core of knowledge does not lie in a subject that gives objective form, in the “subjectivity as a purely formal function or modality itself.” It lies in an object that informs the subject:

a form informing the subject himself was needed, rather than just a formal subjectivity; in other words, the “forma essendi” of the subject was needed, rather than only its “forma operandi.”⁵⁷

⁵⁰ See NS 423-66.

⁵¹ See NS 467-70.

⁵² DDN 20. The work *On the Divine in Nature* is devoted to carrying out that search of an absolute ideal element across the history of thought and religion.

⁵³ When we say “idealist current” we refer to any thinking that is opened to a metaphysical (idealistic) dimension. In this sense, Rosmini follows the long track left by Plato and others metaphysical authors in the history of philosophy. It must be emphasized that Augustine of Hippo and Thomas Aquinas introduced a Platonic element in their systems as simplification of the world of ideas. This element is described by using the metaphor of light (Augustine 2002, pp. 100-101; Thomas Aquinas 2019, I, q. 85, a. 1, ad 4). See note 36.

⁵⁴ See NS 1087n.

⁵⁵ See T 1332 footnote 64, 490 footnote 35.

⁵⁶ “Otherwise, the *ideal being* in man is also a strange term [...]. The intelligent principle receives from the ideal being the first object that makes it intelligent; it receives but does not give; therefore, the entity object [= *ideal being*] cannot be a product of the human intelligent principle” (T 2157).

⁵⁷ Prini 1953, p. 10.

2.2. Relation between Law and Reality

Here we will wonder what the connection is between moral law and reality. In Kant's ethics we saw that sensory reality is absolutely separated from law. In his opinion, an action which pursues an object that gives us pleasure is necessarily amoral or immoral. But is that really true? Does acting for a real end always imply looking for a personal benefit?

There is still a third original fact in the foundations of Rosmini's theory. In his epistemology, the author emphasises the observed relation or concordance between sensory data and universal concepts. This relation translates into Platonic participation or imitation⁵⁸, and also into the ambiguity of Aristotelian *ousia* as essence and substance⁵⁹. Such a relation, which can be traced in earlier philosophical systems as far back as Parmenides, is also identified by Kant (see Caimi 2007, p. XXXV). He himself will consider this relation in his famous letter to Marcus Herz in 1772 as "the key to the whole secret of metaphysics", the key which will drive him towards is critical system. It is about discovering "the ground of the relation [*Beziehung*] of that in us which we call 'representation [*Vorstellung*]' to the object [*Gegenstand*]." Kant makes it explicit that he understands "representations" not in the sensory meaning but in the intellectual meaning, i.e. as pure concepts of the understanding [*reiner Verstandesbegriff*]:

However, I silently passed over the further question of how a representation that refers [*beziehen*] to an object without being in any way affected by it can be possible. I had said: The sensory representations present things as they appear, the intellectual representations present them as they are. But by what means are these things given to us, if not by the way in which they affect us? And if such intellectual representations depend on our inner activity, whence comes the correspondence [*Übereinstimmung*] that they are supposed to have with such objects – the objects that are nevertheless not possibly produced thereby? [...] In the case of relationships involving qualities – as to how my understanding may, completely *a priori*, form for itself concepts of things with which concepts the facts should necessarily [*notwendig*] agree [*einstimmen*]. [...] This question, of how the faculty of the understanding achieves this agreement [*Einstimmung*] with the things themselves is still left in a state of obscurity (2009, pp. 313-314).

Thus, in the *Critique of Pure Reason*, this referential relation constitutes the core aspect to be justified in the "Deduction of the Categories": "I therefore call the explanation of the way in which concepts [*Begriff*] can relate [*beziehen*] to objects [*Objekt*] *a priori* their transcendental deduction" (A85/B 117).

We have already seen that Rosmini distances himself from the Kantian proposal with his own solution. First, it is an idealist solution, finding the foundation of the universality of concepts in the idea of being. Secondly, it is an objective-realist solution, demonstrating

⁵⁸ See DDN 206, 208.

⁵⁹ See DDN 204.

the independence of sensory effects and concepts with respect to the subject. These two elements being different from the subject, their relation will also be different. Hence Rosmini also gives this relation an ontological character of its own, calling it “moral being.” This will be one of the great systematic innovations of the philosopher.⁶⁰

According to Rosmini, any idea of our mind is the connection between the matter given by the senses and the universal form intuited by the understanding. The essence of things is nothing other than the content of those ideas. It is through that combination that we grasp the essence and order of things. Therefore, the form of being has an epistemological function inasmuch as it permits us to know real things. But it has also a moral function insofar as, by giving us the essence of things, it reveals their order in nature. Let us note that the idea of being offers us knowledge and moral order precisely when it comes into contact with reality. According to Rosmini, morals lie neither on that first idea of being nor in the reality but in the meeting of them. At that meeting both the idea of being and reality are “infected” by fusion of the one with the other and, thus, become the idea of every order and perfection in nature (natural moral law) and the agreeable reality respectively.⁶¹

From this three-form ontology, an important feature of moral law emerges: its intrinsic dynamism. Moral law shows us the objective order of things that we must respect and promote, but we discover it progressively. We could say that the order of reality is latent in our idea of being. Thus, each man must tread his own path through history in search of that order: “[idea of] being does not exhibit [*manifesta*] its intrinsic order to intuition but implicitly [*virtualmente*]. So, since this order is disclosed, man must have applied [idea of] being to every real thing and have practiced a lot of abstractions. In this way, [idea of] being starts to show a part of that order that was hidden in its bosom.”⁶²

In Rosminian perspective, Kant's statement that “the moral worth of an action does not depend upon the reality of the object of the action but merely upon the *principle of volition*”⁶³ must be revisited. On the one hand, we must stress that before becoming an “effect of my proposed action”⁶⁴ the object is the end [*termine*] of my knowledge and volition; and it is through knowledge, through cognition, that we find the moral order of things. On the other hand, reality has its own role in morality: the cognition of that moral order occurs in the relation with reality, when applying the *a priori* idea of being to the sensory data.

⁶⁰ For a comprehensive analysis of Rosmini's third mode of being, see Caro (2014, pp. 162-251).

⁶¹ See the distinction between *objective/intelligible* and *subjective/sensory*, concerning both good (PSCM, pp. 76-81) and order (T 979).

⁶² L 1056. Elaborating on that question would demand that we submerge ourselves in Rosmini's ontology and ethics, something that goes beyond this article; to this end, see Caro (2021).

⁶³ GMS 4:399-400.

⁶⁴ GMS 4:400.

Did Kant not recognise that relationship between the idea and reality? We cannot say that the German philosopher was uninformed about the idea of perfection itself.⁶⁵ However, he was perhaps unaware of the potentiality of that idea in relation to reality and its order. In effect, he says that its emptiness makes it “useless for finding, in the immeasurable field of possible reality [*möglicher Realität*], the greatest sum appropriate to us.”⁶⁶ Or maybe it was precisely its relationship with reality that made Kant disregard the idea of perfection—as though he was looking for a purer idea.

But, what kind of order and perfection is Rosmini speaking about? Firstly, there is an intrinsic and pleasant order: every being in nature exists as a unity gathered from a multiplicity of elements. This multiple unity shapes the essence of those beings. This is a horizontal point of view. Secondly, there is a comparative order that is discovered when one being is contrasted with the rest. From this relative point of view, animal beings stand out by their subjective unity; human beings stand out absolutely, because they only keep inside something which is transcendent: the idea of being. This is, therefore, a vertical point of view. Both perspectives about perfection are also contemplated by Kant, but he swiftly removes them from morals by declaring that “we are not concerned with that here.”⁶⁷

3. Conclusions

3.1. Towards Oversight of Being

Rosmini thinks that the transcendental way leads us to a similar end: subjectivism and decline of law.⁶⁸ In his opinion some empirical prejudice has clouded Kant’s vision and, consequently, ethical objectivity has begun to fade away.

To Kant it appeared beyond doubt that there was no third way. According to him, everything in our knowledge comes from the world of sense and from the subject. That is the reason why things in themselves, that is, objective things, are considered prohibited from the very beginning. The philosopher poses the question: “if the objects with which our cognition has to do were things in themselves, then we would not be able to have any *a priori* concepts of them at all. For whence should we obtain them?” And he himself answers: “if we take them from the [empirical] object [...] then our concepts would be

⁶⁵ Kant explains the idea of perfection with some of the aforementioned features given by Rosmini himself. In the *Groundwork* it is described as “empty” and “indeterminate” (formal and formless), and “covertly presupposing morality” (containing implicitly the order of reality) (GMS 4:443).

⁶⁶ GMS 4:443.

⁶⁷ KpV 5:41. Kant defines perfection as “the completeness of each thing in its kind (transcendental perfection) [related to Rosmini’s order within every essence] or of a thing merely as a thing in general (metaphysical perfection) [related to Rosmini’s comparative order].” See also VLM 28:556 and 29:766. For an analysis of the evolution of this concept in Kant, see: Sgarbi (2011, pp. 111-116).

⁶⁸ “In the transcendental idealism [...] morals must be totally denied or extracted from the subject” (SC, p. 246; see also 259 footnote 54).

merely empirical” and “if we take them from ourselves, then that which is merely in us cannot determine the constitution of an object distinct from our representations” (A128). As we can see, Kant declares as a matter of uncritical principle that there can be just two sources of our knowledge: empirical intuition or subjective forms. Our intuition of objects is solely empirical because, for Kant, intellectual intuition can only be *creative* of the object and, therefore, *divine*. Ascribing some intuited or innate ideal objects to human being would mean giving in to a false enthusiasm.⁶⁹ But could there not be some given object in our own understanding?⁷⁰ And could there not be some true enthusiasm in the origin of philosophy?⁷¹

Rosmini criticises the use of this starting point by Kant and his followers from a methodological angle:

‘What is in the human mind is subjective and receives its mode of being from mind’ [...] this sophism, that belongs to transcendental idealists, springs from the gratuitous and material supposition that what is in mind or is learnt by an act of mind can be nothing other than a mind’s production or something that conforms to its limited mode of being.⁷²

And he invites them to first observe: “make first a provisional observation of what is and is given in your spirit; make it without conceding any credibility [*autorità*] at first.”⁷³ Only after this can one judge and raise objections about the reality or “appearance” of what has been observed.

3.2. The Essential Ambiguity of Kant’s Approach

Kant’s transcendental voice appears ambiguous. As Norman Kemp Smith argues, this approach “adopts a non-committal attitude.” (1923/2003, p. lii). It can actually be read in an objectivist way. Some strong currents of interpretation would point to this. In this way Heidegger: “transcendental philosophy denotes nothing but ontology [...] As synthetic unity of apperception, the self is the *fundamental ontological condition of all being*.”⁷⁴ However, we must pay a price for that objectivist interpretation, namely, some clarification

⁶⁹ “The objects are sensory; only the use of reason with respect to them takes place in accordance with merely intellectual laws; if the objects are intellectual, then this is a form of enthusiasm” (Refl 4452 [1772], 17: 557; about innate ideas as enthusiasm see Refl 4851 [1776-78], 18:18). See also note 37.

⁷⁰ All in all, Kant himself gives a more general definition of intellectual intuition that also includes the possibility of *given* objects and not just *produced*: “through whose representation the objects should themselves be given or produced” (KrV B145; see Refl 6050 [1780s?], 18: 434). As we have seen, in Rosmini there is intellectual intuition of just *one* given object: the idea of being, which is the form to build every sensory object. See R 89 and T 1180.

⁷¹ For the concept of enthusiasm in Rosmini see T 1076 and 1135-39.

⁷² L 1054.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Heidegger 1975/1988, p. 128 (emphasis added); see Messina pp. 129-130. Nebuloni (1992, p. 142 footnote 50) proposes some works with a metaphysical interpretation of Kant through a development of his idea of the unconditional: Melchiorre (1991), Faggiotto (1989).

or new reading of Kant's concepts. Firstly, the transcendental subject (pure reason and freedom) should be understood simply as an ideal dimension or field separate from us. Secondly, that ideal field should be somehow linked to the categorical imperatives, so that moral law does not depend on the individual subject.

Despite everything, we wonder if the objectivist interpretation would not mean taking a very different way from the one taken by Kant, who tries to move away from appealing to any external thing. And we wonder if it would be worthwhile. Because what sense would it make to call that which is ideal and objective "subject" or "freedom"? We can remember the Kantian thesis according to which it is "we, or the nature of our mind [*Gemüt*]" that introduces the order of nature (A125). What actually is that "we" and that "nature of our mind": an isolated individual, an instinctive common structure or a universal object? Insofar as Kant speaks of "subject" and "appearances" it is difficult to answer that question. Thus, Kant's claim to an objective validity for truth and for moral law is left somewhat "up in the air" and his system is open to a subjectivist reading,⁷⁵ or even to a nihilist one.⁷⁶

For many Rosminian specialists, Kant's transcendentalism opens the door to the disappearance of a metaphysical foundation of morality. In this sense, Nocerino declares, mentioning the neo-Kantian philosopher Juvalta:

What Juvalta called the *self-axis* [*autoassia*] of moral values, or, also, the *self-axiomatization* [*autoassiomaticità*] of moral assessments, could not, as expected, resist the nihilistic criticism, which, in its many and diverse formulations, has played an important role in reducing the transcendental *a priori* to a metaphysical residue to be overcome, precisely because, as Rosmini had understood, it retained very little of the metaphysical.⁷⁷

We could say with Prini that Kant brings to a climax the "vigorous effort of modern thought to resolve the antinomy" of knowledge and moral law, i.e., the antinomy between the simultaneous immanence and transcendence in their object⁷⁸. To this end, the

⁷⁵ According to Rosmini, Kant's system is destined for a confusing swing between opposing interpretations: ontological and psychological, objectivist and subjectivist. See NS 599.

⁷⁶ This interpretation was first developed by Friedrich H. Jacobi in his letter to Fichte: 1987, pp. 119-141. For more recent advocates of this approach, see Milbank 1999, pp. 21-37 (esp. pp. 26-27, 32), Milbank 2003, pp. 1-25 (esp. pp. 4, 18) and Cunningham 2002, pp. 74-99. See also note 86.

⁷⁷ 2007, pp. 175-176. The author shares our approach, considering that the turn occurs in an epistemological presupposition: "Transcendentalism, in fact, manifested, from the beginning, both a notable weakness of the conceptual and argumentative tools, due not to an excess of continuity with classical thought, but to the exact opposite; and a substantial inadequacy to the task of founding morality, in that, while investigating the subject's structures with originality and depth, he had dismissed, as belonging to a definitively shelved intellectual world, the questioning of objectivity and its meaning, and was preparing to replace it with the objective spirit, in the best of hypothesis" (2007, p. 176). See also Ottonello 1995, p. 60; Muratore 2008, pp. 178-79.

⁷⁸ Prini 1953, p. 8. He explains this antinomy: the object, on the one hand, manifests itself as the essential constituent of the act of knowing [...] On the other hand, the object nevertheless transcends any subjective

philosopher proposes his “doctrine of ‘transcendentality’ or a ‘priori formality’”, whose core could be summarized in

- a) that science or objective knowledge exceeds the limits of individual subjects, and is founded by a purely formal Subject, common to all, which is precisely “Consciousness in general” or the “transcendental I”
- b) that the objectivity of knowledge expresses only the immanent agreement of the transcendental Subject with itself, since the laws or the objective relationships of experience are the same *a priori* structures or forms of that Subject.⁷⁹

However, as we have pointed out, after Kant’s proposal, that antinomy remained unsolved. Rather, it “is renewed even more deeply in the interiority of the cognitive act”⁸⁰. According to the Rosminian interpreters, the Italian philosopher would have found a way to connect epistemology with ontology through a deepening of Kantian doctrine. As we have seen, this way will be dedicated to completing the “insufficient development of the concept of the ‘form’ of knowledge.” Thus, he would

represent a decisive deepening of the Kantian exigence of the “transcendental” and a link between modern philosophy and the most valid tradition of classical philosophy.⁸¹

3.3. Weakness of Natural Law

Rosmini assures us that he has found that universal law that guides each of us towards our own perfection. If we all succeeded in seeing and following it, we could build that longed-for kingdom where everyone lives harmoniously and peacefully. Nevertheless, it does not seem that this dream will easily come true. Rosmini highlights the indeterminate and mediatory nature of law that keeps it out of our conscious attention and demands of us an endeavour of contemplation.⁸² Besides, its quality of being exterior to us requires our will in order for it to be recognised.⁸³ On several occasions Kant also notices the elusiveness of the epistemological and moral concerns.⁸⁴

All in all, Kant and Rosmini represent two very different, if not opposite, methods of proceeding towards law. Kant opts for a critique of reason by initially suspecting observation. In this way, he changes course on the issue: he strives to prove that what is

procedure, by the mere fact of being identical with itself, which is the necessary condition of its being able to be affirmed or denied or questioned” (Idem., pp. 7-8).

⁷⁹ Idem., p. 8.

⁸⁰ Idem., p. 9.

⁸¹ Idem., p. 10.

⁸² See NS 470 and 1066. See also R 6-7.

⁸³ See T 1036-38.

⁸⁴ See KrV A10, A278/B334, A88/B121, A78/B103; and GMS 4:420.

regarded as an abstract and ideal object, is in fact subjective.⁸⁵ Some Kant's followers go a step further drawing the predictable conclusions: that which is ideal and objective does not exist, everything is just real.⁸⁶ Rosmini opts for observation before any judgment on reason. He considers that a critical pretension of the judgment of reason on itself is "presumptuous and absurd"; and he justifies it: "reason can criticise particular human cognitions, but it cannot criticise itself, because with itself it cannot disagree [*dare torto*]."⁸⁷

The weakness of natural law is such that it forces us to make a fundamental choice. Each of us must answer the question on our own: "is there or is there not some objective order outside of myself?" Let's go back to the beginning of the article: from the moment that he finds himself alone, Tarwater invites on stage a "stranger" to whom he can talk. This stranger does not inspire us with any confidence. We do not know who he is, or even if he is really someone other than the protagonist himself; we are not told that his voice was that of a stranger but only that it sounded like the voice of a stranger.⁸⁸ Kant also brings into play an unknown voice: the "transcendental subject," but we become suspicious of its true identity in the same way as the story.

The uncle of Tarwater had advised him to stay in the country instead of going to the city. It surprises us that the stranger agrees with the uncle about the deprived state in which Tarwater has remained. The uncle advises him:

And when I'm gone you'll be better off in these woods by yourself with just as much light as that dwarf sun wants to let in than you would be in the city!⁸⁹

The stranger's voice expresses himself in very similar words. However, his outlook is negative, the very opposite of uncle's. He suggests that Tarwater is alone, and it is not worth living there. In fact, as can be read in the story, that point of view will lead the boy to nihilism:

You are left by yourself in this empty place. Forever by yourself in the empty place with just as much light as that dwarf sun wants to let in. You do not mean a thing to a soul as far as I can see.⁹⁰

⁸⁵ Kant speaks about the "separate possibility of existing [*Möglichkeit zu existieren*]," which would fit with Rosmini's idea of being discovered by abstraction. And he states: "critique of the propositions accomplishes nothing here; for the difference of the subjective from the objective with regard to their validity cannot be recalled, since those subjective things that are at the same time objective have not previously been distinguished. The necessity of assuming them is on one at once, and one does not notice that they are merely subjective [...]. Only the critique of reason itself can accomplish anything here" (Refl 6050 [1780s?], 18:436). See also KrV A278/B334, A347/B405).

⁸⁶ See Nietzsche 1889/2005, p. 171. Studies of the Nietzschean reception of Kant, from a "radical criticism", in: Salaquarda (1978), Broese (2005), Himmelmann (2005), Doyle (2017).

⁸⁷ POI 4; see also POI 2-5; NS 1087-89 and 1049 footnote 2; L 39; T 1728-32.

⁸⁸ See O'Connor 1990, p. 295.

⁸⁹ *Idem.*, p. 298.

We also journey through this “empty place” and contemplate this light that our “dwarf sun” wants to let in. This dim light forces us to sharpen the gaze of reasoning and dialogue, only thus being able to illuminate our path. As we move forward, we hope that light shines more brightly on us someday.

Bibliography

- Allison, H. E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Heaven & London: Yale University Press.
- Allison, H. E. (1983). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Heaven & London: Yale University Press.
- Allison, H. E. (1968). Kant's Concept of the Transcendental Object. *Kant-Studien*, 59(1-4), 165-186.
- Augustine (2002). *On the Trinity* (S. McKenna, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, L. W. (1989). Two Ways of Reading Kant's Letter to Herz: Comments on Carl. In Eckart Förster (Ed.), *Kant's Transcendental Deductions: The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'* (pp. 21-26). Stanford: Stanford University Press.
- Bird, G. (1962). *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the 'Critique of Pure Reason'*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Broese, K. (2005). Nietzsches frühe Auseinandersetzung mit Kants Kritizismus. In B. Himmelfmann (Ed.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit* (pp. 363-372). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Caimi, M. (2007). Introducción. In *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Caro, R. (2021). Del ser al deber ser. La ética ontológica de Antonio Rosmini. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54 (2), 447-469. <https://doi.org/10.5209/asem.78472>
- Caro, R. (2016). ‘¿Por qué debemos considerar a la persona como fin?’ Rosmini y el segundo imperativo kantiano. In J. M. Navarro Cordón, R. V. Orden & R. Rovira (Eds.), *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant*. Madrid: Escolar y Mayo. <http://hdl.handle.net/10641/2916>
- Caro, R. (2014). *El orden del ser: aproximaciones al bien y a la ley natural en Rosmini y Kant*. Madrid: E-Prints Complutense. <https://eprints.ucm.es/27507/1/T35527.pdf>
- Cunningham C. (2002). *Genealogy of nihilism*. London & New York: Routledge.

⁹⁰ Idem., p. 304.

- Doyle, T. (2017). The Kantian Roots of Nietzsche's Will to Power. In M. Brusotti & H. Siemens (Authors), *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy Volume I: Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics* (pp. 205–232). London: Bloomsbury Academic.
- Faggiotto, M. (1989). *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*. Milano: Massimo.
- Freyenhagen, F. (2011). Empty, Useless, and Dangerous? Recent Kantian Replies to the Empty Formalism Objection. *Hegel Bulletin* 32(1-2), 163-186. <https://doi.org/10.1017/S0263523200000215>
- Franck, J. F. (2006). *From the Nature of the Mind to Personal Dignity*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- García Norro, J. J. (1994). Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético. *Revista de Filosofía*, 7(11), 305-315. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF9494120305A>
- Guyer, P. (2016). *Virtues of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Guyer (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Elements of the Philosophy of Rights* (H. B. Nisbet, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1820)
- Heidegger, M. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology* (A. Hofstadter, Trans.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. (Original work published 1975)
- Himmelman, B. (2005). Kant, Nietzsche und die Aufklärung. In B. Himmelman (Ed.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit* (pp. 29-46). Berlin & New York: de Gruyter.
- Jacobi, F. H. (1987). Open Letter to Fichte, 1799 (D. I. Behler Trans.). In E. Behler (Ed.), *Philosophy of German Idealism* (pp. 119-141). New York: Continuum.
- Kant, I. (1902-). In Berlin-Brandenburg Akademie der Wissenschaften (Ed.), *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: de Gruyter. For references to the first *Critique*, I follow the common practice of giving page numbers from the A (1781) and B (1787) German editions. Otherwise, the citations include the volume and page numbers from the Academy edition. I use the following abbreviations: GMS = *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, KpV = *Critique of Practical Reason*, KrV = *Critique of Pure Reason*, Refl = *Reflexionen*, V-Met = *Lectures on Metaphysics*, WA = *An answer to*

the question: What is Enlightenment? I employ, with some modifications, the English translations:

- Kant, I. (2009). *Kant's Critique of Pure Reason: Background Source Materials* (E. Watkins, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2005). *Notes and Fragments* (P. Guyer, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996). *Practical Philosophy* (M. J. Gregor, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. M. (1996). Kant's Formula of Universal Law. In *Creating the Kingdom of Ends* (pp. 77-105). Cambridge: Cambridge University Press.
- Melchiorre, V. (1991). *Analoga e analisi trascendentale: Linee per una nuova lettura di Kant*. Milano: Mursia.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the 'Critique of pure reason'*. Princeton: Princeton University Press.
- Maréchal, J. (1947). *Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier IV, Le système idéaliste chez Kant et les postkantians*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Messina G. (2008), La definizione dei giudizi analitici e sintetici nella "Critica della ragion pura" di Kant e nel "Nuovo Saggio" di Rosmini. In M. Krienke (Ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (pp. 127-171). Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Milbank, J. (2003). *Being Reconciled*, London & New York: Routledge.
- Milbank, J. (1999). Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi. In J. Milbank, C. Pickstock & G. Ward (Eds.), *Radical Orthodoxy* (pp. 21-37), London & New York: Routledge.
- Muratore, U. (2008). L'influsso di Kant sulla filosofia morale rosminiana. In M. Krienke (Ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (pp. 173-192). Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Natterer, P. (2003). Transzendentes Subjekt. In *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft* (pp. 30-42). Berlin & Boston: De Gruyter.
- Nebuloni, R. (1992). *Amore e morale. Idee per la fondazione dell'etica*. Roma: Borla.

- Nietzsche, N. (2005). *Twilight of the Idols*. In A. Ridley & J. Norman (Eds.), *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings* (pp. 153-229). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1889)
- Nocerino, G. (2007). La tensione ontologica della morale nella *Teosofia* di Rosmini. In M. Dossi & M. Brescia (Eds.), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità. Omaggio ad Antonio Rosmini nel 150° della morte* (pp. 155-178). Brescia: Morcelliana.
- O'Connor, F. (1990). You Can't Be Poorer Than Dead. In R. Giroux (Ed.), *The Complete Stories* (pp. 292-310), London & Boston: Faber and Faber.
- O'Neill, O. (1989). Consistency in Action. In *Constructions of Reason* (pp. 81-104). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ottonello, P. P. (1998). Il mito di Rosmini "Kant italiano. In *Rosmini. L'ideale e il reale* (pp. 53-66). Venezia: Marsilio.
- Paton, H. J. (1965). *Kant's metaphysic of experience; a commentary on the first half of the 'Kritik der reinen Vernunft'* (Vol. 2). London: Allen & Unwin. (Original work published 1936)
- Plato (1975). *Phaedo* (D. Gallop, Trans.). Oxford: Clarendon Press.
- Prini, P. (1997). *Introduzione a Rosmini*. Roma-Bari: Laterza.
- Prini, P. (1953). *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*. Domodossola: Sodalitas.
- Rábade, S. (1969). *Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura"*. Madrid: Gredos.
- Rosmini, A (1975-). In Istituto di Studi Filosofici & Centro de Studi Rosminiani (Eds.), *Opere di Antonio Rosmini*. Roma: Città Nuova. Citations will normally be given as paragraph number. I use the following abbreviations: AM = *Antropologia in servizio della scienza morale* [*Anthropology as an Aid to Moral Science*], DDN = *Del divino nella natura* [*On the Divine in Nature*], L = *Logica*, NS = *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* [*New Essay on the Origin of Ideas*], R = *Il rinnovamento della filosofia in Italia* [*The Renewal of Philosophy in Italy*], POI = *Preliminare alle opere ideologiche* [*Preamble to the Ideological Works*], PSCM = *Principi della scienza morale* [*Principles of Moral Science*], SC = *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* [*Comparative and Critical History of Systems dealing with the Principle of Morality*], TD = *Teodicea* [*Theodicy*], T = *Teosofia* [*Theosophy*].
- Rosmini, A (1890). Rosmini to Baldassare Poli, 6 February 1837. In *Epistolario completo* [*Complete Epistolary*] (Vol. 6). Casale Monferrato: Giovanni Pane.

I employ, with some modifications, the English translations:

- Rosmini, A. (2007). *Theosophy* 1-3 (T. Watson, Trans.). Durham: Rosmini House.
- Rosmini, A. (2001a). *A New Essay concerning the Origin of Ideas* 1 (D. Cleary & T. Watson, Trans.). Durham: Rosmini House.
- Rosmini, A. (2001b). *Preamble to the Ideological Works* 1 (D. Cleary & T. Watson, Trans.). In *A New Essay concerning the Origin of Ideas* 1 (pp. 409-432). Durham: Rosmini House.
- Rosmini, A. (1989). *Principles of Ethics* (T. Watson & D. Cleary, Trans.). Durham: Rosmini House.
- Salaquarda, J. (1978). Nietzsche und Lange. *Nietzsche Studien* 7(1), 236-253
- Sgarbi, M (2011). The Historical Genesis of the Kantian Concept of 'Transcendental'. *Archiv für Begriffsgeschichte* 53, 97-117.
- Schönecker, D. (2006). How is a Categorical Imperative Possible? Kant's Deduction of the Categorical Imperative. In C. Horn & D. Schönecker (Eds.), *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (pp. 310-324). Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Smith, N. K. (2003). *A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. New York: Palgrave. (Original work published 1923)
- Stern, R. (2015). On Hegel's Critique of Kant's Ethics: Beyond the 'Empty Formalism' Objection. In *Kantian Ethics: Value, Agency, and Obligation* (pp. 139-156). Oxford: Oxford University Press.
- Thomas Aquinas (2019). *Summa theologiae*. In E. Alarcón (Ed.), *Corpus Thomisticum*. <https://www.corpusthomisticum.org/sth0000.html>
- Wolff, P. R. (1963). *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the 'Critique of Pure Reason'*. Cambridge: Harvard University Press.



***Kant's Account of Independence as Self-Dependence:
The Noumenal Personality in a Phenomenal World***

ANTONINO FALDUTO*

Università degli Studi di Ferrara, Italy

Abstract

In this paper, my aim is to furnish a possible interpretation of “independence” in terms of “self-dependence or dependence on our proper self” in the context of Kant’s philosophy. In order to do this, I will primarily focus on the concept of independence as based on the human being’s noumenal personality and as expression of the human being’s “proper self” (*eigentliches Selbst*). This concept will be contrasted with the one of dependence upon the human being’s animality (*Tierheit*). In this way, I will present independence in terms of the human being’s independence from its sensible, animal nature, but nonetheless as a form of *dependence*: namely, the human being’s dependence on its rational nature.

Keywords

Kant – Independence – Self-dependence – Noumenal Personality – Human Being (*Mensch*)

* Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Ferrara, Italia. Contact: antonino.falduto@unife.it.

0. Introductory Remarks

In this paper, my aim is to furnish a possible interpretation of what it might mean to talk about “independence” in terms of “self-dependence” in the context of Kant’s philosophy.¹ In order to do so, I will shed some light on Kant’s account of noumenal personality. I will argue that the concept of “independence as self-dependence” is grounded in Kant’s way of considering what the “human being” is, which, in turn, is based on the noumenal/phenomenal divide. Against this background, I will primarily concentrate on the concept of “personality” as the expression of the human being’s rational nature. The following argumentative steps will be taken:

1. personality will be presented as the element originating from the human being’s independence from animality (*Tierheit*);
2. independence from animality will be shown to imply the human being’s independence from the mechanism which is the whole of nature;
3. independence in terms of the human being’s independence from its sensible, animal nature and from the mechanism of the whole of nature will be presented as the human being’s dependence on its rational nature, i.e., the human being’s dependence on its proper self (*eigentliches Selbst*).

I will show why, according to Kant, human beings, in order to become independent, should rather become dependent on their (our) “proper self”, i.e., dependent solely on reason.

In contrast to other studies dedicated to Kant’s account of “independence”, in what follows I do not take into consideration Kant’s concept of *Selbstständigkeit*, as it has been defined in the context of legal philosophy,² or in that of philosophy of history.³ A few

¹ I owe my gratitude to Bill Molyneux, who helped with the linguistic revision of my paper and commented on it, and to two anonymous reviewers of the journal *Con-Textos Kantianos*, who helped me to develop my work. Throughout this paper, all passages from Kant’s works are cited by volume, page, and line number in the standard edition of Kant’s works, *Kant’s gesammelte Schriften*, edited by the Royal Prussian, later German, then Berlin-Brandenburg Academy of Sciences, 29 volumes (Berlin, Georg Reimer, later Walter de Gruyter & Co., 1900–). Citations from the *Critique of Pure Reason* are located by reference to the pagination of Kant’s first (“A”) and/or second (“B”) editions. Unless otherwise indicated, all translations are from the *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, i.e., in particular, from the volumes: Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1998; Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor, with an introduction by Allen W. Wood, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1996; Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, translated and edited by Allen W. Wood and George di Giovanni, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1996.

² In a well-known passage from the *Metaphysics of Morals*, Kant notes: “Freedom (independence from being constrained by another's choice), insofar as it can coexist with the freedom of every other in accordance with a universal law, is the only original right belonging to every man by virtue of his humanity. - This principle of innate freedom already involves the following authorizations, which are not really distinct from it (as if they were members of the division of some higher concept of a right): innate equality, that is, independence from being bound by others to more than one can in turn bind them; hence a human being's quality of being

studies have already been dedicated to the treatment of the concept of independence as *Selbstständigkeit* and scholars have already rightly pointed out the political spectrum of this account of independence.⁴

Contrariwise, in what follows, my aim is rather that of furnishing a systematic account of what “independence” as “self-dependence” or “dependence on the proper self” in the context of Kant’s philosophy could mean – and why this counts, if we are to seriously deal with some aporias of Kant’s philosophical account of the human being as rational and sensible at the same time. The idea of “independence as self-dependence or dependence on the proper self” points out Kant’s unsatisfying way of explaining what a human being in its entirety is, in that it shows how Kant’s account always implies a dependence of the *homo phenomenon*, i.e., the sensible, natural, “animal” human being, on the *homo noumenon*, i.e., the rational human being. The core notion of independence as self-dependence will finally turn out to be a striking one – because it is a paradoxical one.

In order to elucidate my argument, I will divide my paper into two parts. In the first part, I will deal with some passages concerning the idea of person and personality from the *Critique of Pure Reason*, the *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, and the *Metaphysics of Morals*, in order to show how, according to Kant, “being a person” solely depends on the rational (and not also on the “animal”) part of the human being and is

his own master (*sui iuris*), as well as being a human being beyond reproach (*iusti*), since before he performs any act affecting rights' he has done no wrong to anyone; and finally, his being authorized to do to others anything that does not in itself diminish what is theirs, so long as they do not want to accept it - such things as merely communicating his thoughts to them, telling or promising them something, whether what he says is true and sincere or untrue and insincere (*veriloquium aut falsiloquium*); for it is entirely up to them whether they want to believe him or not”, MS, AA VI: 237-238; Engl.: 393-394.

³ In a likewise well-known passage from *Theory and Practice*, Kant further defines independence as *Selbstständigkeit* in the context of his definition of the civil condition: “Thus the civil condition, regarded merely as a rightful condition, is based a priori on the following principles: 1. The freedom of every member of the society as a human being; 2. His equality with every other as a subject; 3. The independence of every member of a commonwealth as a citizen. These principles are not so much laws given by a state already established as rather principles in accordance with which alone the establishment of a state is possible in conformity with pure rational principles of external human right”. AA VIII: 290, Engl.: 291.

⁴ See Wolfgang Bartuschat: „Zur kantischen Begründung der Trias Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit innerhalb der Rechtslehre“. In: Götz Landwehr (ed.): *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, pp. 11-25; Reinhard Brandt: „Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre“. In Reinhard Brandt (ed.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Berlin/New York, de Gruyter 1982, pp. 233-285; Reinhard Brandt: „Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit bei Kant“. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.): *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, pp. 90-127; Sven Ove Hansson: “Kant and the Revolutionary Slogan ‘Liberté, Egalité, Fraternité’”. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 76, 1994, pp. 333-339; Wolfgang Schild: „Freiheit – Gleichheit – ‘Selbständigkeit’ (Kant): Strukturmomente der Freiheit“. In: Johannes Schwartländer (ed.), *Menschenrechte und Demokratie*. Kehl: Engel 1981, pp. 135-176; Franco Zotta: *Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie*. Freiburg, Alber 2000.

dependent on pure practical reason. In the second part, I will concentrate on the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the *Critique of Practical Reason* – and I will shed some further lights on the concept of “noumenal personality”, which I outline already in the first part, and furthermore on the concept of the “proper self”. In order to do so, in this second part I will begin with Kant’s definition of the human being and the human being’s belonging to two “worlds”, i.e., the sensible world of appearances and the intelligible world of the supersensible. I will then underscore how the human being’s personality, which corresponds to the “proper self” upon which the sensible human being is dependent, strictly pertains to only one of these worlds, namely the intelligible world.

In a nutshell, I will show how, according to Kant, “being a human being” and personality are characterized by and grounded in the intelligible nature of the human being, i.e., in its rationality only or in its “proper self”, rather than in both its rational *and* sensible nature, since reason is the sole element that makes the human being’s personality possible. As a consequence of this, it becomes clear why “independence as self-dependence or dependence on the proper self” cannot furnish a satisfactory account of what independence should – intuitively – genuinely mean.

1. Towards the “Proper” Self: The Concept of Personality and the Move from the Theoretical to the Practical Point of View

In the search for a definition of the concept of “person” (*Person*) in Kant’s philosophy, a good place to begin is the section of the Paralogisms chapter that Kant re-wrote for the second edition of the first *Critique*.⁵ In this section, Kant introduces and distinguishes the metaphysical from the practical use of the concept of reason. He notes that the capital error of *psychologia rationalis* consisted in the alleged possibility of analysing the properties of the soul. Kant’s objection is summarized in the well-known assumptions that “through the analysis of the consciousness of myself in thinking in general not the least is won in regard to the cognition of myself as object” and that “the logical exposition of thinking in general is falsely held to be a metaphysical determination of the object”.⁶

As a result of this assessment, no theoretical argument for the metaphysical existence of the soul and of a metaphysical personality can be attained, according to Kant. Kant argues that, from a theoretical perspective, we refer to the concept of “person” only in a “transcendental” sense. As Kant puts it:

⁵ KrV, B 406-432, Engl. 445-458. For an account of the concept of personality in the first *Critique* and, in particular, in the Paralogisms chapter, see, among the others: Georg Mohr, “Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel”, in: Dieter Sturma (ed.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn: Mentis 2001, p. 103-141.

⁶ KrV, B 409, Engl. 445.

In thinking my existence, I can use myself only as the subject of judgement, which is an identical proposition, that discloses absolutely nothing about the manner of my existence.⁷

Even if Kant does not further elucidate the concept of personality through the activity of our reason in its theoretical use (*spekulativer Vernunftgebrauch*), the practical use of reason (*praktischer Vernunftgebrauch*) opens up new philosophical perspectives.⁸ A fully developed definition of what Kant means when he refers to the concept of “personality” from the perspective of the practical use of reason is to be found, among the others, in the *Religion within the Boundaries of Mere Reason* and in the *Metaphysics of Morals*.

In the first part of the *Metaphysics of Morals*, i.e. the *Doctrine of Right*, Kant writes that a person is “a subject whose actions can be imputed to him”.⁹ From this, it follows that moral personality can be defined as “nothing other than the freedom of a rational being under moral laws (whereas psychological personality is merely the ability to be conscious of one’s identity in different conditions of one’s existence)”.¹⁰ This definition contrasts with the definition of a “thing” as “that to which nothing can be imputed”, that is “any object of free choice which itself lacks freedom”.¹¹

In order to distinguish between a person and a thing, the concept of freedom is needed. In the case of a thing, we are speaking of an object that lacks freedom. In the case of a person, we are speaking of a subject who can act freely. The concept of freedom is grounded in reason, i.e., in the notion of a moral law that functions as a causality in the intelligible (and the sensible) world and distinguishes itself from the causality that rules the sensible world of appearances. This is the concept of freedom as autonomy and self-legislation as we find it best explained in the context of the second *Critique* – an account to which I will come back in the next part of the paper.

⁷ KrV, B 413, Engl. 448. On this point, see Georg Mohr, “Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel”, in: Dieter Sturma (ed.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn: Mentis 2001, S. 103-141, here in particular pp. 105-110.

⁸ A similar direction had already been considered by Kant in the pre-critical phase, even though in that period his ideas concerning the so-called Copernican turn still lacked clarity. Cf. for instance Reflexion 4227, AA XVII: 466, and Reflexion 4228, AA XVII: 467.

⁹ MS, RL, AA VI: 223, Engl. 378.

¹⁰ *Ibidem*. For a similar presentation of “personality” from the same years to which the publication of the *Metaphysics of Morals* dates, see Kant’s *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, in particular: Anthropologie, AA VII: 324-325, Engl. 419-420. On the connection between moral and anthropological perspectives with regard to the concept of personality, see G. Felicitas Munzel, *Kant’s Conception of Moral Character: The “Critical” Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago, The University of Chicago Press 1999.

¹¹ MS, AA VI: 223, Engl. 378.

In dealing the “original predisposition to good in human nature” in the *Religion*, Kant notoriously brings this predisposition under three headings, which are defined as “elements of the determination of the human being”.¹² These are:

1. The predisposition to the *animality* of the human being, as a *living* being;
2. T[he predisposition t]o the *humanity* in him, as a living and at the same time *rational* being;
3. T[he predisposition t]o his *personality*, as a rational and at the same time *responsible* being.¹³

Kant contrasts here personality (*Persönlichkeit*) with animality (*Tierheit*) on the one hand, and humanity (*Menschheit*) on the other. Kant defines animality as “physical or merely *mechanical* self-love, i.e., a love for which reason is not required”.¹⁴ Humanity is rather characterised by “a self-love which is physical and yet involves *comparison* (for which reason is required)”.¹⁵ Contrariwise, the predisposition to personality is defined as

the susceptibility to respect for the moral law as of itself a sufficient incentive to the power of choice. [...] The idea of the moral law alone, together with the respect that is inseparable from it, cannot be properly called a predisposition to personality; it is personality itself (the idea of humanity considered wholly intellectually).¹⁶

The predisposition to personality alone “is rooted in reason practical of itself, i.e., in reason legislating unconditionally”.¹⁷

What happened in the time following the publication of the first *Critique* with regard to the concept of personality? Without considering philological questions – connected particularly to the genesis of the new Paralogisms chapter in the first *Critique* and the consequences for Kant’s further work – it might be sufficient to consider the shift from the theoretical to the practical use of reason. This shift gives us an answer to the question of why Kant provides a new definition of “personality” in the mentioned passage from the *Metaphysics of Morals*. Or, at least, it provides us with a definition of “person” that is grounded in the new, practical use of reason.¹⁸

¹² Rel., AA VI: 26, Engl. 74.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Rel., AA VI: 26, Engl. 75.

¹⁵ Rel., AA VI: 27, Engl. 75. Incidentally: in this passage, the Rousseauian influence regarding the difference between *amour-propre* and *amour de soi* are crystal-clear.

¹⁶ Rel., AA VI: 27-28, Engl. 76. On the concept of moral feeling and the connection between the Kant’s theory of faculties and respect, see Antonino Falduto, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant’s Philosophy*. Berlin/Boston, de Gruyter 2012.

¹⁷ Rel., AA VI: 28, Engl. 76.

¹⁸ This shift from the theoretical to the practical use of reason, which entails a new philosophical answer to the question of personality, is to be found at least as early as the *Groundwork*, as is often pointed out (GMS, AA IV: 428). For Kant’s definition in the *Groundwork*, see GMS, AA IV: 428, Engl. 79: “Now I say that the

2. “Proper Self” and Independence as Self-Dependence: The Groundwork and the Second Critique

If we want to understand the significance of the “noumenal personality” – and how this concept is linked to the one of “independence as self-dependence” –, we should begin with what is arguably the best-known passage from Kant’s corpus: the Conclusion of the *Critique of Practical Reason*.¹⁹ Let us consider the famous passage in question:

Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and reverence, the more often and more steadily one reflects on them: the starry heavens above me and the moral law within me [...]. The first begins from the place I occupy in the external world of sense and extends the connection in which I stand into an unbounded magnitude with worlds upon worlds and systems of systems, and moreover into the unbounded times of their periodic motion, their beginning, and their duration. The second begins from my invisible self (*unsichtbares Selbst*), my personality, and presents me in a world which has true infinity, but which can be discovered only by the understanding.²⁰

This passage, written in an unusually felicitous rhetorical style, expresses the consequences of the dualism inherent in the human being, rooted in the distinction between sensibility and reason, and relatedly in the distinction between the spheres of nature and freedom.

human being and in general every rational being exists as an end in itself, not merely as a means to be used by this or that will at its discretion; instead he must in all his actions, whether directed to himself or also to other rational beings, always be regarded at the same time as an end. All objects of the inclinations have only a conditional worth; for, if there were not inclinations and the needs based on them, their object would be without worth. But the inclinations themselves, as sources of needs, are so far from having an absolute worth, so as to make one wish to have them, that it must instead be the universal wish of every rational being to be altogether free from them. Thus, the worth of any object to be acquired by our action is always conditional. Beings the existence of which rests not on our will but on nature, if they are beings without reason, still have only a relative worth, as means, and are therefore called things, whereas rational beings are called persons because their nature already marks them out as an end in itself, that is, as something that may not be used merely as a means, and hence so far limits all choice (and is an object of respect). These, therefore, are not merely subjective ends, the existence of which as an effect of our action has a worth for us, but rather objective ends, that is, beings' the existence of which is in itself an end, and indeed one such that no other end, to which they would serve merely as means, can be put in its place, since without it nothing of absolute worth would be found anywhere; but if all worth were conditional and therefore contingent, then no supreme practical principle for reason could be found anywhere”. On the concept of “personhood” as presented in the *Groundwork* in particular, see (among many others) the more recent papers collected in Stephen R. Palmquist (ed.), *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, Berlin/New York: de Gruyter 2010.

¹⁹ In one of the first occurrences of the word “person” in the *Critique of Practical Reason*, Kant aims to deal with this concept systematically in the context of the Table of the Categories of Freedom – see KpV, AA V: 66-67, Engl. 193-194. Nonetheless, in this table and its explanation, Kant dedicates only a very brief passage to “personality” and to reconstructing the relation between this concept and those of “duty” and “autonomy” (leaving the reader largely confused).

²⁰ KpV, AA V: 161-162, Engl. 269-270.

These distinctions are not solely due to the requirements of Kant's practical philosophy but also, and most importantly, to the principles underlying his theoretical philosophy.

Kant had already illustrated these in the first *Critique*, most notably in the context of his doctrine of Transcendental Idealism.²¹ There, he lays forth the terms of his Copernican Revolution in theoretical philosophy, which implies the impossibility of cognizing things in themselves and the limitation of possible speculative cognition of reason to mere objects of experience.²² In doing so, Kant is careful not to rule out our being able to think of things in themselves. In fact, as Kant himself writes in the Architectonic chapter at the end of the first *Critique*, the difference between *phenomena* and *noumena* opens a broad horizon for philosophy as the "legislation of human reason" that pertains to two objects: nature and freedom.²³

The dualistic approach underlies the whole of Kant's philosophy – and it is strictly interwoven with the new definition of the concept of freedom as autonomy and self-legislation.

This new concept of freedom as autonomy and self-legislation is not a complete novelty in the history of philosophy. Rousseau had already stated in the *Social Contract* that "the acquisition in the civil state of moral liberty [...] makes the human being truly the master of himself. For to be driven by appetite alone is slavery, and obedience to a law one has prescribed for oneself is liberty"²⁴ However, arguably the most important consequences of this Rousseauian insight are drawn through Kant's philosophy. Kant follows Rousseau in his definition of freedom as autonomy. Importantly, this pushes Kant to admit a strong dualism in the nature of the human being. Kant illustrates these distinctions in the first *Critique*, most notably in the context of his Refutation of Idealism when explicating his doctrine of Transcendental Idealism. There he lays forth the terms of his philosophical Copernican Revolution and, in discussing the solution to the third antinomy (of spontaneity and casual determinism), he refers to freedom by connotating it

²¹ See the sixth section of the Antinomy on the meaning of transcendental idealism, KrV A491-497/B519-525, Engl. 511-514, and Kant's Refutation of Idealism, KrV B274-287, Engl. 326-33. See also the Transcendental Aesthetic, KrV A19-49/B 33-73, Engl. 155-171, and the Transcendental Deduction, KrV B129-169, Engl. 245-266.

²² See KrV BXXVI, Engl. 115.

²³ Cf. KrV A840/B868, Engl. 695.

²⁴ See Rousseau's *Social Contract*, Book I, Chapter 8, "On the Civil State", in Jean-Jacques Rousseau: *The Basic Political Writings: Discourse on the Sciences and the Arts; Discourse on the Origin of Inequality among Men; Discourse on Political Economy; On the Social Contract; The State of War*. Translated and edited by D. A. Cress, with an introduction and new annotation by D. Wootton. Indianapolis, IN: Hackett 2001, here in particular p. 167.

as self-determination. In this way, he opens up the vast discussion about the possibility of true independence in the *aetas kantiana*.²⁵

On the basis of the considerations from the first and the second *Critique*, the human beings are permitted to acknowledge their (=our) place in the world of appearances ruled by the laws of nature, but we are also permitted to refer to our existence as intelligible beings. Kant's idea of freedom thus seems to suggest a new gap: one between our worldly nature and the "second" nature of our intelligible existence. Our reason not only makes clear our visible connection to the world of phenomena but also provides us with a further clue about a world that has "true infinity", disclosed to us by our personality, defined in the quoted passage as the "invisible self" (*unsichbares Selbst*). This invisible self is the proper consciousness of the moral being – a self that is not observable through sensible "intuitions" (*Anschauungen*) but rather consists in the "personality" that derives from the law-giving characteristic of reason.²⁶

This "invisible self" (*das unsichbare Selbst*) corresponds to the "proper self" (*das eigentliche Selbst*), to which Kant refers in the *Groundwork*:

So it is that the human being claims for himself a will which lets nothing be put to his account that belongs merely to his desires and inclinations, and on the contrary thinks as possible by means of it – indeed as necessary – actions that can be done only by disregarding all desires and sensible incitements. The causality of such actions lies in him as intelligence and in the laws of effects and actions in accordance with principles of an intelligible world, of which he knows nothing more than that in it reason alone, and indeed pure reason independent of sensibility,

²⁵ Karl Ameriks: *Kant and the Fate of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press 2000; Paul Guyer: „Zum Stand der Kant-Forschung. Beiträge von Paul Guyer, Dieter Henrich, Beatrix Himmelmann und Dieter Schönecker“. In: *Information Philosophie* 1 (2004), pp. 10-21; Klaus Düsing: „Spontaneität und Freiheit in Kants praktischer Philosophie“. In Id.: *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart/Bad Cannstatt: fromann-holzboog 2002, pp. 211-235; Klaus Düsing: „Spontaneität und sittliche Freiheit bei Kant und Fichte“. In: Id. – E. Düsing (eds.): *Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006, pp. 107-126; Dieter Henrich: „Ethik der Autonomie“. In Id.: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam 1982, pp. 6-56; Dieter Henrich: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen–Jena 1790–1794*. Frankfurt/M: Suhrkamp 2004; Walter Jaeschke – Andreas Arndt: *Die Philosophie der Neuzeit 3, Teil 2: Klassische Deutsche Philosophie von Fichte bis Hegel*. In: Wolfgang Röd (ed.): *Geschichte der Philosophie*, vol. IX/2, München: Beck 2013; Otfried Höffe: *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne*. München: Beck 2015.

²⁶ Obviously, the studies concerning the self in the tradition of transcendental philosophy are innumerable. Among the others, see David Carr, *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. New York: Oxford University Press 1999. However, on Kant's theory of the self in particular, cf. at least, among the others, Heiner F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Meiner 1996; Arthur Melnick, *Kant's Theory of the Self*. New York: Routledge 2009.

gives the law, and, in addition, that since it is there, as intelligence only, that he is his *proper self* (as a human being he is only the appearance of himself), those laws apply to him immediately and categorically, so that what inclinations and impulses (hence the whole nature of the world of sense) incite him to, cannot infringe upon the laws of his volition as intelligence; indeed, he does not hold himself accountable for the former or ascribe them to his *proper self*, that is, to his will [...].²⁷

It is through autonomy that we human beings achieve consciousness of our belonging to an infinite world, which is not visible, observable, or perceptible through the senses. Personality is grounded in this infinite world. Our reason as our “proper self” (*eigentliches Selbst*) opens this infinite world. As human beings, our sensible nature is subjected – and dependent upon – our “proper self”, i.e., our noumenal personality.

As Kant further notes, this second view of the human being begins with the moral law and “infinitely raises my worth as an intelligence by my personality, in which the moral law reveals to me a life independent of animality and even of the whole sensible world”.²⁸ Kant infers this independence from animality and the sensible world “from the purposive determination of my existence by this law, a determination not restricted to the conditions and boundaries of this life but reaching into the infinite”.²⁹

The life that is grounded in my animality, i.e., the life of the human being grounded in sensible presuppositions and reducible to the sensible world, is not what is at stake when we, as human beings, refer to ourselves as persons. It is the moral law, derived from autonomy as the self-legislation of reason, that elevates the human being beyond its finiteness and points to the infinity of another world, namely the world of reason. We are genuinely independent of our animality only if we are completely and solely dependent on our “proper self”, which is reason. In this way, according to Kant, independence should be defined as “self-dependence”, i.e., as dependence on our “proper self” or dependence on our noumenal personality.³⁰

²⁷ GMS, AA 04: 457-458, Engl. 103-104. Some initial, important considerations on the concept of “proper self” are to be found in Heiner F. Klemme: “Eigentliches Selbst (I. Kant) oder ursprüngliches Selbstsein (D. Henrich)? Über einige Merkmale von Kants Begriff des Selbstbewusstseins“. In: Giuseppe Motta and Udo Thiel (eds.): *Immanuel Kant – Die Einheit des Bewusstseins*, Berlin/Boston, de Gruyter 2017, pp. 258-276.

²⁸ KpV, AA V: 161-162, Engl. 269-270.

²⁹ KpV, AA V: 161-162, Engl. 269-270.

³⁰ To understand the full meaning of these assertions in the Conclusion, deeper insight into the concept of personality in relation to the two worlds theory is needed. To this end, earlier passages from the second *Critique*, specifically those at the end of the so-called *Triebfedern* chapter dedicated to the subjective incentives of pure practical reason, come to our aid. Here, Kant underscores that the human being cannot be considered solely as a thing to be relegated to the sensible world. Something else allows him to stand out of this world: this is “nothing less than what elevates a human being above himself (as a part of the sensible world), what connects him with an order of things that only the understanding can think and that at the same

Only one element can elevate humanity and render it independent:

It is nothing other than personality, that is, freedom and independence from the mechanism of the whole of nature, regarded nevertheless as also a capacity of a being subject to special laws – namely, pure practical laws given by his own reason. So that a person as belonging to the sensible world is subject to his own personality insofar as he also belongs to the intelligible world.³¹

On the one hand, the human being is a member of the sensible world, where it considers itself an appearance, a member of nature and, consequently, as acting under the laws of nature, according to a strict natural causality and necessity. On the other hand, the human being possesses personality, i.e., a noumenal personality and, in this way, it can consider itself not only as an appearance in the natural world, but rather also from the perspective of its “invisible” or “proper self”. The human being is a member of the intelligible world and can act under a law it gives itself. It can act according to freedom as autonomy, the self-legislation of reason, as independence from the mechanism of the whole of nature.

Personality introduces the highest vocation of the human being and reverence towards humanity, i.e., a reverence that is due to its characteristic of being the bearer of rationality:

It is then not to be wondered at that a human being, as belonging to both worlds, must regard his own nature in reference to his second and highest vocation only with reverence, and its laws with the highest respect.³²

time has under it the whole sensible world and with it the empirically determinable existence of human beings in time and the whole of all ends” [KpV, AA V: 86-87, Engl. 208].

³¹ KpV, AA V: 86-87, Engl. 208.

³² KpV, AA V: 86-87, Engl. 208. For further consideration of the topic of belonging to two worlds in the second *Critique*, cf. in particular the section dedicated to the *Critical Elucidation of the Analytic of Pure Practical Reason* [KpV, AA V, 89-106, Engl. 211-225], which has been very rarely studied in the context of Kant scholarship (exceptions include Reinhard Brandt: “Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft (89-106)” and Eckart Förster, “Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft (107-121)”, both contained in the volume: Otfried Höffe (ed.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin, Akademie Verlag 2002, pp. 153-172 and pp. 173-186). In the context of the second *Critique*, further confirmation of the fact that the human being’s belonging to the intelligible world is the grounding element of personality and that personality is based on reason as an element outside time is also to be found in the assessments at the beginning of the Antinomies chapter, where Kant refers to the possibility of this personality’s continuing endlessly in order for the highest good to be realized. Cf. KpV, AA V: 122, Engl. 237: “The production of the highest good in the world is the necessary object of a will determinable by the moral law. But in such a will the complete conformity of dispositions with the moral law is the supreme condition of the highest good. This conformity must therefore be just as possible as its object is, since it is contained in the same command to promote the object. Complete conformity of the will with the moral law is, however, holiness, a perfection of which no rational being of the sensible world is capable at any moment of his existence. Since it is nevertheless required as practically necessary, it can only be found in an endless progress toward that complete conformity, and in accordance with principles of pure practical reason it is necessary to assume such a practical progress as the real object of our will. This endless progress is, however, possible only on the presupposition of the existence and personality of the same rational being continuing

The concept of “personality” is, thus, fundamentally dependent on and explained by reference to an infinite world, in which noumenal personality is infinite and grounded on a “proper self” that is unknowable and corresponds to the rational nature of the human being. Reason is the grounding element of this infinite world, and through its connection to reason alone the concepts of personality and independence acquires significance.

“Noumenal personality” and “dependence on the proper self” are the grounding elements in defining what “being a human being” means, such that neither sensibility nor the sensible world need to be part of the foundation of the concept of what a person is – or of what fundamentally constitutes a human being. “Being a human being” (*Menschsein*) in its highest expression involves realising our rational nature and our noumenal personality. No reference to the sensible world is needed. From this, it follows that the concept of “independence as self-dependence or dependence on the proper self” undermines the notion of independence of the human being in its entirety (as both a sensible and, at the same time, a rational being). Then, the sensible human being is not independent at all – but rather completely dependent on the “proper self”.

3. Concluding Remarks

By this stage, I hope to have shed some light on Kant’s concept of personality and on the meaning of “independence as self-dependence or dependence on the proper self”.

According to Kant, personality is fundamentally based on pure reason, and not, at the same time, also on the human being’s sensible nature – or the world of appearances. In the necessary presuppositions for the grounding of the concept of personality, Kant makes no overt claims about the world of appearances, or on the necessity of the existence of fellow human beings, or either on the presupposition of intersubjectivity, when it comes to a proper foundation of the realisation of freedom. Against this background, Kant’s grounding of what a human being is does not have to contemplate any reference to the sensible world, in order to explain what personality or the proper self is – this enterprise is not part of the critical system and its foundation, but it is rather confined to the further part of philosophy, i.e., to anthropology and philosophy of history – and, in this way, beyond the limits of transcendental philosophy.

By focusing on Kant’s concept of personality and self-dependence, the differences between him and other philosophers at the end of the eighteenth century, like Reinhold, Fichte, Schiller, or Hegel, just to mention the most obvious ones, become clear at once. A

endlessly (which is called the immortality of the soul). Hence the highest good is practically possible only on the presupposition of the immortality of the soul, so that this, as inseparably connected with the moral law, is a postulate of pure practical reason (by which I understand a theoretical proposition, though one not demonstrable as such, insofar as it is attached inseparably to an a priori unconditionally valid practical law)”.

Kantian account of “independence as self-dependence or dependence from the proper self” has been questioned by numerous early readers of Kant’s work, who underscored the necessity of giving a more important role to the human being’s sensible nature and the social world as a precondition of the proper realisation of human personality – and of a more genuine and complete account of independence.

In limiting himself to the rational grounding of independence in the concept of the “proper self”, in making independence solely dependent on rationality, Kant put unacceptably strict limits on what the foundation of “being a human being” should be.

The contemplation of the concept of “independence as dependence on the proper self” sheds some light on the limits of Kant’s account of independence, since “being a human being” (*Menschsein*) is presented as fundamentally depending solely on the human being’s noumenal personality – and, in this way, the sensible counterpart in the human being risks becoming completely neglected. Even though Kant refers to the sensible counterpart as “animality” (*Tierheit*) and discusses the sensible constitution of the human being and its belonging to the world of appearances in the context of the grounding of his works (i.e., in the three *Critiques*), and even if he diffusively deals with the necessity of taking into account the realisation of the human being in its sensible world (most importantly in the context of his anthropological discussions in the *Anthropology*), he does nonetheless avoid taking the sensible world into account when it comes to the very grounding of what a “person” (*Person*) and “personality” (*Persönlichkeit*) is. Nor does he refer to the sensible side of the human being when discussing the foundation of what the human being (*Mensch*) is, since the characteristic of “being a human being” (*Menschsein*) in the context of his transcendental enterprise, is exclusively the human being’s rational side – the sensible counterpart is dealt with only in the context of anthropology and, more generally, in the philosophy of history.

The counterposing of Kant and his critics, based on their accounts of the importance of realizing both rationality and sensibility in striving for the perfection of personality, gives us the opportunity to reflect on further implications of the concepts of independence (as self-dependence) and personality. But this certainly constitutes an aim of further investigations.

Bibliography

Primary sources

Kant's gesammelte Schriften, edited by the Royal Prussian, later German, then Berlin-Brandenburg Academy of Sciences, 29 volumes (Berlin, Georg Reimer, later Walter de Gruyter & Co., 1900–).

Kant, I. (1998): *Critique of Pure Reason*, translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood, Cambridge/New York, Cambridge University Press.

Kant, I. (1996): *Practical Philosophy*, translated and edited by M. J. Gregor, with an introduction by A. W. Wood, Cambridge/New York, Cambridge University Press.

Kant, I. (1996): *Religion and Rational Theology*, translated and edited by A. W. Wood and G. di Giovanni, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1996.

Rousseau, J. J. (2001): *The Basic Political Writings: Discourse on the Sciences and the Arts; Discourse on the Origin of Inequality among Men; Discourse on Political Economy; On the Social Contract; The State of War*. Translated and edited by D. A. Cress, with an introduction and new annotation by D. Wootton. Indianapolis, IN: Hackett.

Secondary sources

Ameriks, K. (2000): *Kant and the Fate of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bartuschat, W. (1999): „Zur kantischen Begründung der Trias Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit innerhalb der Rechtslehre“. In: G. Landwehr (ed.): *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 11-25.

Brandt, R. (1982): „Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre“. In Id. (ed.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Berlin/New York, de Gruyter, pp. 233-285.

Brandt, R. (1989): „Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit bei Kant“. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.): *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 90-127.

- Brandt, R. (2002): "Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft (89-106)". In: O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 153-172.
- Carr, D. (1999): *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. New York: Oxford University Press.
- Düsing, K. (2002): „Spontaneität und Freiheit in Kants praktischer Philosophie“. In Id.: *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog, pp. 211-235.
- Düsing, K. (2006): „Spontaneität und sittliche Freiheit bei Kant und Fichte“. In: Id. – E. Düsing (eds.): *Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 107-126.
- Falduto, A. (2012): *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*. Berlin/Boston, de Gruyter.
- Förster, E. (2002): "Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft (107-121)". In: O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 173-186.
- Guyer, P. (2004): „Zum Stand der Kant-Forschung. Beiträge von Paul Guyer, Dieter Henrich, Beatrix Himmelmann und Dieter Schönecker“. In: *Information Philosophie* 1, pp. 10-21.
- Hansson, S. O. (1994): "Kant and the Revolutionary Slogan 'Liberté, Egalité, Fraternité'". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 76, pp. 333-339.
- Henrich, D. (1982): „Ethik der Autonomie“. In Id.: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, pp. 6-56.
- Henrich, D. (2004): *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen–Jena 1790–1794*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Höffe, O. (2015): *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne*. München: Beck.

Jaeschke, W. – Arndt, A. (2013): *Die Philosophie der Neuzeit 3, Teil 2: Klassische Deutsche Philosophie von Fichte bis Hegel*. In: W. Röd (ed.): *Geschichte der Philosophie*. Vol. IX/2, München: Beck.

Klemme, H. F. (1996): *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Meiner.

Klemme, H. F. (2017): “Eigentliches Selbst (I. Kant) oder ursprüngliches Selbstsein (D. Henrich)? Über einige Merkmale von Kants Begriff des Selbstbewusstseins“. In: G. Motta and U. Thiel (eds.): *Immanuel Kant – Die Einheit des Bewusstseins*, Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 258-276.

Melnick, A. (2009): *Kant's Theory of the Self*. New York: Routledge.

Mohr, G. (2001): “Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel”, in: D. Sturma (ed.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn: Mentis, p. 103-141.

Munzel, G. F. (1999): *Kant's Conception of Moral Character: The “Critical” Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago, The University of Chicago Press.

Palmquist, S. R. (ed.) (2010): *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, Berlin/New York: de Gruyter.

Schild, W. (1981): „Freiheit – Gleichheit – ‘Selbständigkeit’ (Kant): Strukturmomente der Freiheit“. In: J. Schwartländer (ed.), *Menschenrechte und Demokratie*. Kehl: Engel, pp. 135-176.

Zotta, F. (2000): *Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie*. Freiburg, Alber.



Obligation, Ability and the Deduction of Freedom

KONSTANTINOS SARGENTIS*

University of Crete, Greece

Abstract

In this paper, I examine the place of the principles “ought implies can” (OIC) and “you can because you ought” (CBO) in Kant’s moral philosophy. Contrary to an often tacit assumption in the relevant literature, according to which CBO is simply a version of OIC, I argue that it is a separate principle, which has a central role in Kant’s attempt to justify morality and freedom on the basis of the consciousness of the moral law as a “fact of reason”. Crucial to my main argument is the somewhat neglected distinction between actuality and reality of freedom, which leads me to a differentiation within CBO itself. This differentiation is of particular importance for understanding in what the deduction of freedom in the second *Critique* consists.

Keywords

Kant; “Ought implies can”; “You can because you ought”; Fact of reason; Credential of the moral law; Freedom

The principle¹ “ought implies can” (OIC), which denotes a tight link² between moral obligation and human ability, is very often attributed to Kant. However, its place in

* Associate Professor, Department of Philosophy and Social Studies, University of Crete, Rethymnon. E-mail for contact: sargentk@uoc.gr

¹ In the relevant literature, both English and German, the claim “ought implies can” is commonly referred to as “principle” (“Prinzip”).

² This link (implication) is usually taken to be conceptual or semantic, and as such it is taken to mean either entailment or presupposition. For a different view, according to which the implication in OIC is not semantic, but rather colloquial –more precisely, a “pragmatic conversational implication”–, see Sinnott-Armstrong 1984. In the present paper, I take “imply” to mean “presuppose” not in a semantic, but in a practical or

Kantian ethics is anything but clear. Besides Kant, this principle has been used in many debates in moral philosophy,³ which concern issues such as moral dilemmas, free will and determinism, moral motivation, obligation and blame, but also issues regarding the foundation and the principles of moral theories.⁴ In Kant, it is to be found in several parts of his work, but without being explained or justified any further; thus, its relevance to the above-mentioned debates remains obscure. This becomes even more perplexing considering that the principle “you can because you ought” (CBO) also occurs in Kant. In the relevant literature on Kant, CBO is not usually treated as a separate principle, but rather as a version of OIC.⁵

In the present paper, I will argue that CBO’s “absorption” into OIC is *one* way of considering the specific Kantian relation between obligation and ability; and, to be sure, it is an important one, insofar as one wishes to point to the difference between Kantian and non-Kantian forms of OIC.⁶ However, so my argument goes, in Kant there is a version of CBO –let us call it CBO*– that is entirely independent of OIC. This version occurs in the framework of Kant’s attempt in the second *Critique* to justify morality and freedom on the basis of the consciousness of the moral law as a “fact of reason”. In this attempt, the crucial point about CBO* is made *prior* to the “official” deduction of freedom. More specifically, it occurs by means of an appeal to the common use of reason and a related phenomenological account of both the moral law and freedom. And although this point is made prior to the official deduction of freedom, it constitutes an essential part of the latter. Kant there derives freedom from the moral law in terms of *consciousness* of the moral law and *awareness* of freedom. I take “awareness” to denote the “actuality” of freedom from where its “reality” can afterwards be inferred.⁷ CBO* is affirmed by the facticity of reason.

normative sense. For a discussion on the different interpretations of OIC, primarily the semantic/conceptual and the practical/normative and secondarily the colloquial, see Kühler 2016.

³ Regarding the roots of OIC in the history of philosophy, as Griffin (2010, p. 17, n. 2) notes, this principle appears in an early form in Aristotle’s *Nicomachean Ethics* (book 3, ch. 2). Furthermore, according to Vranas (2007, p. 198), it has been traced back to Pelagius and Augustine and is akin to the Roman legal maxim “*impossibilium nulla obligatio est*”.

⁴ Cf. Stern 2004; Graham 2011.

⁵ An exception is Timmermann (2003). I employ his interpretation later in the present article; however, I differentiate myself from it.

⁶ An interesting distinction between Kantian and non-Kantian versions of OIC is found in Brown’s (1950) examination of OIC. Based on Brown’s understanding, the Kantian version is reflected in the “declaration” *What I ought to do that I also can do*, which, according to his argumentation, is not *ethically* equivalent to the “declaration” *What I cannot do is not my duty*, which, in turn, is *logically* equivalent to OIC. Considering them exclusively in their ethical sense, Brown ascribes these two principles to two different moral theories respectively: “[T]hese two forms of declaration express two different and quite incompatible ethics. The Kantian ethic is essentially idealistic and puritan; the non-Kantian ethic here is essentially naturalistic and realistic” (1950, p. 276). Interestingly, in this dispute Brown sides with Kantian ethics, which “affirms what the naturalist denies, that there are categorical imperatives in the minimum sense that obligations are obligations quite apart from a man’s success or failure in discharging them in fact” (ibid.)

⁷ I use the term “awareness” in the context of the actuality of freedom and “consciousness” in the context of its reality. For a clarification of the distinction between actuality and reality of freedom, see section 4.1 of the present paper.

Thus, the facticity of reason is reflected not only in the givenness of the moral law,⁸ but also in the actuality of freedom, the latter being the “can” of CBO*.

By contrast, the second *Critique*'s “official” deduction of freedom⁹ is a form of CBO – let us call it CBO**– that (a) presupposes and affirms CBO* and, additionally, (b) undertakes the task of deriving the reality of freedom (as distinct from its actuality) from the moral law. Now, as I will argue, this endeavour *does* need the assistance of OIC, which is provided –in a Kantian manner– by the notion of autonomy as self-legislation. Thus, while both forms of CBO are specifically Kantian, CBO* essentially differs from CBO** due to the latter's association with OIC, which is also a specific Kantian principle that differs from contemporary forms of OIC. In any case, my conclusion will be that CBO rather than OIC is the prevailing principle which better describes the Kantian situation.

1. Moral Rightness and Moral Obligation

Stern (2004) offers a helpful interpretation regarding the place of OIC in Kant's moral theory. He focuses first on the criteria for moral rightness and, more specifically, on the way OIC has been used for the identification of these criteria with respect to basic assumptions of moral theories. Stern examines a set of examples and arguments, in which this principle is used,¹⁰ that come from ethics, epistemology and political philosophy: Griffin's attempt to support a greater degree of realism in ethics, P. F. Strawson's naturalistic response to skepticism, arguments regarding blame, moral obligation, moral motivation and anti-utopianism as well as Nietzsche's and Dewey's naturalism. In all cases, his conclusion is that although OIC is supposed to be used as a strong principle that amounts to a determinant of what is right and wrong, in reality only a weak use of it remains defensible. This weak use suffices only for the support of a –weaker– position, such as “blame implies can”, and not of the –stronger– position “right implies can”. Therefore, it cannot be used as an argument against a moral theory (such as Utilitarianism), which assumes that there are actions that are, on the one hand, right but, on the other, impossible for human beings, given the limitations of human life; and, hence, it cannot support moral theories¹¹ that rely on the assumption that moral norms should be determined on the basis of facts about human nature and society.

⁸ As Schönecker (2013 [1], p. 96 f.) points out, the facticity and the givenness of the (consciousness of) the moral law are one and the same.

⁹ The “deduction of freedom” in the second *Critique* consists in the derivation of freedom from the moral law: “the moral law [...] proves not only the possibility but the [actuality of freedom] in beings who cognize this law as binding upon them [...] and thus for the first time provides objective reality to this concept” (CP, V:47). It is “official” insofar as it is included in the chapter “On the deduction of the principles of pure practical reason” (CP, V:42-50; especially 47 ff.).

¹⁰ See Stern 2004, pp. 43-52.

¹¹ Stern (2004, p. 44 f., p. 60) specifically mentions Griffin, who, with regard to his own theory, argues that “[t]he limits of ‘ought’ are fixed by, among other things, the limits of ‘can’” (1996, p. 96), while, in

With these in mind, Stern examines Kant's case¹² and argues that although at first glance Kant seems to use OIC in its strong sense, in reality, he makes a weak use of this principle, according to which the "can" in OIC is implied not by the moral law as such, but by the way the moral law is related to us as agents, that is, by the specific human status of moral obligation.¹³ The moral law is not constrained by the capacity of agents to act according to it, as the strong reading of OIC would suggest. The Kantian, weak, use of OIC simply claims that the moral law *could not obligate us* were we not able to act in accordance with it, rather than that something cannot be *morally right* unless it concerns human beings and their capacities. Let us examine some characteristic passages¹⁴ from Kant's works, where OIC appears, and in which it seems that moral rightness is actually being substituted with moral obligation:

(a) Pure reason thus contains –not in its speculative use, to be sure, but yet in a certain practical use, namely the moral use– principles of the *possibility of experience*, namely of those actions in conformity with moral precepts which *could* be encountered in the *history* of humankind. For since they command that these actions ought to happen, they must also be able to happen. (CR, A807/B835)

(b) Impulses of nature, accordingly, involve *obstacles* within the human being's mind to his fulfillment of duty and (sometimes powerful) forces opposing it, which he must judge that he is capable of resisting and conquering by reason not at some time in the future but at once (the moment he thinks of duty): he must judge that he *can* do what the law tells him unconditionally that he *ought* to do. (MM, VI:380)

(c) But if a human being is corrupt in the very ground of his maxims, how can he possibly bring about this revolution by his own forces and become a good human being on his own? Yet duty commands that he be good, and duty commands nothing but what we can do. (Rel, VI:47)

(d) [T]he command that we *ought* to become better human beings still resounds unabated in our souls; consequently, we must also be capable of it. (Rel, VI:45)

(e) Morals is of itself practical in the objective sense, as the sum of laws commanding unconditionally, in accordance with which we *ought* to act, and it is patently absurd, having granted this concept of duty its authority, to want to say that one nevertheless *cannot* do it. For in that case this concept would of itself drop out of morals (*ultra posse nemo obligatur*). (PP, VIII:370)

discussing theories that do not rest on this assumption, he observes: "Ethics, particularly the ethics studied in modern universities, strikes me as often too ambitious. It usually fails to operate with a realistic conception of human agency" (1996, p. 100).

¹² See Stern 2004, p. 53 f.

¹³ Deligiorgi (2018, p. 325) explains this by claiming that Kant's support of OIC means that "what is *a priori* valid is *a posteriori* commanding and action-guiding".

¹⁴ Stern (2004, pp. 53-55) offers a similar list of passages. I follow him only partly.

If we accept Stern's interpretation, we should assume that in these passages the conception of ought is viewed *from the perspective of the human being as far as the moral law refers to the latter and not from the perspective of the moral law as such*. Correspondingly, in the Kantian passages, where OIC refers to the highest good and its conditions, we should assume that Kant focuses on the *content* of the moral law, insofar as it is addressed to us, commanding us to try with all our powers to realise the highest good:

(f) [A] need of *pure practical* reason is based on a *duty*, that of making something (the highest good) the object of my will so as to promote it with all my powers; and thus I must suppose its possibility and so too the conditions for this, namely God, freedom, and immortality. (CP, V:142)

(g) It is a duty to realize the highest good to the utmost of our capacity; therefore it must be possible. (CP, V:143 n.)

Especially in these passages (f and g), it seems to be even clearer that for human beings striving for the promotion of the highest good takes the form of duty, because (or to the degree to which) they have the capacity to respond to it. However, this does not mean that the aim of realising the highest good is not right "by itself", even if we assume that no human being has the capacity to promote this aim.

I believe that "implication" in OIC, as Stern generally understands it, has the meaning of "presupposition" (as contrasted to "entailment"), both in the strong sense of OIC, which he rejects, and in its weak sense, which he advocates. The most general question is whether moral obligation does, or does not, presuppose facts about the human condition (the human ability as determined by human limitations, capacities etc.). Thus, there is an assumption that lies behind "implication", namely that in OIC there is a fixed direction between "ought" and "can" and that, since "implication" is supposed to mean "presupposition", this direction is from "can" to "ought".¹⁵ However, I believe that Stern's support of the weak sense of OIC in Kant does not in fact concern the OIC principle in this meaning; rather, it is about OIC as concerning "merely" a tight link between ought and can without a fixed indication of the direction between them. It is characteristic that almost all of the above-cited passages do not express the principle that "ought" *presupposes* "can", but, in contrast, they begin from "ought" in order to arrive at "can". It seems that the principle being operative here is not OIC, but rather CBO. The only one of the above passages where "ought" *depends* on "can" is c. Thus, it seems as if "implication" in OIC can mean both "presupposition" and "entailment", *thus rendering CBO –the direction from ought to can– a version of OIC*. It will be shown in the next section of this paper that, given the

¹⁵ The word "direction" here is simply used in an attempt to explain the prefix "pre-" of the word "presupposition". I am not referring to the "direction of fit" of ought-demands (which in the case of the normative interpretation of OIC is *world-to-mind*, contrary to the semantic interpretation, where ought-propositions have a *mind-to-world* direction of fit [for this distinction, cf. Kühler 2016]).

distinction between moral rightness and moral obligation in Kant, this should not be considered a problem, since in this context moral obligation is meant to be an application or an adjustment –the moral law’s modus of appearance– to the human capacities; thus, the human capacities are presupposed by this “adjustment” (the “ought”), *but not* by the moral law itself. This explains why in the examined passages the direction in OIC can be two-way, thus making CBO simply a version of OIC.

Nevertheless, this should not be understood as threatening the “autonomy” of CBO as a self-standing principle. It is my view that in Kant there is a genuine distinction of CBO *as a truly separate principle*, which occurs in the context of a specific doctrine of Kant’s ethics, that is, the doctrine of the “fact of reason”. However, before turning to this topic, we need to consider some consequences arising from Stern’s interpretation.

2. Obligation and Human Receptivity

The distinction between moral rightness and moral obligation –or so it might be argued– reveals a gap between the moral law *as such* and the moral law *insofar as it is addressed to the human being* in the form of duty, imperative, command or obligation. The question here is whether in Kant’s ethics the latter is constitutive of the former: does the imperatival form of the (categorical commanding) moral law not *constitute* the moral law? Although Stern recognises this problem, his strategy consists in denying such a strong reading of Kant; instead, he points out that “Kant certainly held that *given what we are*, the moral law is a command to us: but that is (so to speak) a fact about us, rather than a fact about the moral law, that it must be such that it can be commanded to human agents” (Stern 2004, p. 57).

Although this seems reasonable to me, it needs some clarification. To begin with, a first reading of this view would be that it touches upon the well-known issue of the possibility of the categorical imperative, when, for instance, in the GMM Kant argues that “[t]he moral ‘ought’ is [...] his [the human being’s] own necessary ‘will’ as a member of an intelligible world, and is thought by him as ‘ought’ only insofar as he regards himself at the same time as a member of the world of sense” (IV:455). Thus, this reading would imply that the moral law is related to us in its imperatival form, because we, as members of the sensible world, are exposed to the influence of the inclinations of sensibility; and these are obstacles that, along with the propensity to evil, we must overcome in order to do what for us is our duty. Even more telling is a passage from the MM:

The very *concept of duty* is already the concept of a *necessitation* (constraint) of free choice through the law. [...] The moral *imperative* makes this constraint known through the categorical nature of its pronouncement (the unconditional ought). Such constraint, therefore, does not apply to rational beings as such (there could also be *holy* ones) but rather to *human beings*, rational *natural* beings, who are unholy enough that pleasure can induce them to break the moral law, even though they recognize its authority; and even

when they do obey the law, they do it *reluctantly* (in the face of opposition from their inclinations), and it is in this that such *constraint* properly consists. (MM, VI:379)

However, this reading focuses on human nature as a *rival of morality* and fails to take into account the side of human nature that is friendly and receptive to duty. Therefore, if we accepted solely this reading, we would have to admit a shift to a principle that is entirely different from OIC. This principle would state that “ought implies the hostility of human nature”, but this would be an entirely different issue. And, indeed, with his conclusion Stern does not touch upon this issue; as I understand him, he actually examines and highlights the other side of the same issue: that of the human agent as a rational being capable of being subjected to moral obligation, where “capable” refers to specific predispositions (on the level of moral anthropology).¹⁶ In the MM, Kant characteristically refers to “the mind’s receptivity to concepts of duty as such” and he explains that:

[t]hey are *moral feeling, conscience, love of one’s neighbor, and respect for oneself (self-esteem)*. [...] [T]hey lie at the basis of morality, as *subjective* conditions of receptiveness to the concept of duty, not as objective conditions of morality. All of them are natural predispositions of the mind (*praedispositio*) for being affected by concepts of duty, antecedent predispositions on the side of *feeling*. [...] [E]very human being has them, and it is by virtue of them that he can be put under obligation. - Consciousness of them is not of empirical origin; it can, instead, only follow from consciousness of a moral law, as the effect this has on the mind. (MM, VI:399)

As this important passage indicates, apart from their motivational role, these predispositions also have an epistemic function with regard to moral obligation.¹⁷ Consequently, the previous analysis should be complemented with the following: the “ought” in OIC does not designate only the moral law in the form it takes as an imperative, duty or moral obligation, but it goes even further to designate its “touchpoint” with human predispositions and encompass the reason for which we are receptive to its bindingness. It concerns the moment when the categorical commanding moral law dovetails with the human mind and the form it takes from the perspective of the supportive human predispositions. Thus, the “ought” in OIC constitutes the “human” modus of the appearance of moral obligation. However, as the final sentence¹⁸ of the above cited text indicates, it also goes the other way around: insofar as the categorical commanding moral law is directed to the human agent, it lights up and features specific capacities in her/him,

¹⁶ I am not sure that Stern would agree with this formulation. However, I think that it is a consistent explanation that ensues from his interpretation.

¹⁷ For this twofold function of moral predispositions with regard to moral obligation, see Schönecker’s (2013 [2], pp. 26-36) convincing argumentation. I agree with him that “[t]he moral predispositions are not merely the sensuous basis that allows us to be motivated by the moral law, but are the basis for us to *comprehend* the moral law as the C[ategorical] I[mperative] at all” (ibid., p. 29).

¹⁸ What I mean is the following sentence: “Consciousness of them is not of empirical origin; it can, instead, only follow from consciousness of a moral law, as the effect this has on the mind” (MM, VI:399).

which appear for the first time precisely under the light of the commanding moral law.¹⁹ To put it differently: duty constitutes the *ratio cognoscendi* of those capacities that are supportive of it. And this is precisely a form of CBO. OIC subsequently suggests that if these capacities could not prevail in the struggle with impediments (inclinations and propensity to evil), the “ought” would be meaningless. In other words, it suggests that in order for the moral law to bind/obligate the human agent, the latter’s capacities must allow its compliance (and they *do* allow it), since otherwise concepts such as “ought”, “duty” and “obligation” would not bear any meaning. Thus, in the determination of these capacities Kant takes into account their relation to duty, not the converse:

Ethical duties must not be determined in accordance with the capacity[-ies] to fulfill the law that is ascribed to human beings; on the contrary, their moral capacity must be estimated by the law, which commands categorically, and so in accordance with our rational knowledge of what they ought to be in keeping with the idea of humanity, not in accordance with the empirical knowledge we have of them as they are. (MM, VI:404 f.)

This passage clarifies that moral capacities must be determined first on the basis of their relation to duty (and not independently from it) –which is a form of CBO– and that subsequently, *given* this determination, OIC can be used for the determination (or limitation) of the “ought” itself, namely that the latter cannot contain demands that transcend the human moral capacities. While this may sound circular, its meaning constitutes a primal compatibility between the unconditionally commanding moral law and the human powers and capacities. What is important to note here is that we can discern two particular moments in this weak sense of OIC: (a) a form of CBO, where duty is the *ratio cognoscendi* of the capacities that are friendly to it and (b) a specific form of OIC: the principle that “ought”, as conceptually including these capacities, *presupposes* their power (within the use of human freedom) to prevail in the struggle with impediments to morality.

Let us now return to Stern. His general conclusion is that Kant does not *begin* “with an account of human capacities to set the parameters of moral theorizing”, but the other way around: “he first fixes his moral theory, in which what matters is not what we are capable of qua human beings, but what obligations can be shown to apply to rational agents capable of acting rightly; and then, once the moral law is fixed, he uses ‘ought implies can’ to determine what we are capable of qua human beings, in so far as we fall under this law” (Stern 2004, p. 60). In this sense, Stern argues that in Kantian ethics OIC does not denote the movement from what we can do to what we ought to do, but rather the movement from what we ought to do to what we can do. Consequently, we could argue that this movement

¹⁹ It is my view that in this respect “ought” denotes the way in which it appears *as such* (as “ought”) from the perspective of human nature. However, this does not inform us with regard to the question of which is the *primary* form of the moral law, that is, whether it is descriptive or prescriptive, thus opening up both possibilities. Consequently, it does not change anything if we argue that, based on the GMM, it is descriptive in its primary form or, based on the CP, it is prescriptive. In *both* cases, the “ought” here denotes moral obligation from the perspective of human nature.

can be described as CBO rather than OIC. In this respect, CBO is a more general principle, which according to my previous analysis includes:

(1) what Stern calls “fixing of the theory”; this amounts to a determination of the obligations for all rational beings (which at this level can also be prescriptive);

(2) OIC, as Stern conceives it, which according to my view includes as its sub-moments:

(2.1) a further form of CBO, where “ought” can be thought of as the *ratio cognoscendi* of the supportive human capacities, and

(2.2) another form of OIC, that is, the principle that “ought” (conceived as in 2.1) presupposes the power of these capacities to prevail in the struggle with enemies.

This is admittedly a very perplexing situation, since CBO cannot stand alone but rather it is conceived in its association with OIC. Thus, it is my view that the Sternian treatment of OIC in Kant should be better described by the second-order principle “CBO implies OIC”. In this respect, the general principle CBO (as implying OIC) could, in a more concise form, be translated as “you have the capacities to respond because you are morally obligated”. Consequently, from the perspective of the Sternian interpretation, the prevailing principle in Kant seems to be CBO rather than OIC. This can also explain why in passages a, b, d, e, f and g, in the previous section of this paper, the direction is from “ought” to “can”. However, since the general principle CBO includes OIC in the manner explained above, in Kant’s work there are also passages, such as passage c, where the direction goes the other way around. And, in any case, the two principles are interconnected in such a way that CBO relies on OIC.

However, this is not the whole story about CBO and OIC in Kant. It should be noted that for the explanation of “can” the previous account focuses on human capacities in terms of moral anthropology, leaving tacitly aside the issue of freedom in its relation to the moral law. However, if we take the latter into account, we will notice that in Kant there exist two further versions of CBO, that is, CBO* and CBO** –as I called them at the beginning of the present paper–, both of which, as I will argue later in this paper, concern a different meaning of “can”, namely the meaning “you are aware of your freedom”. Thus, CBO* and CBO** are versions of the principle “you are aware of your freedom because you (are conscious that you) ought”. And, as it will be shown below, while CBO* is entirely independent of OIC, CBO** relies on a *specific Kantian* version of OIC,²⁰ which rests on the conception of autonomy. In what follows in the present paper, I will be concerned with these two versions of CBO, regarding them both as characteristic of the specific Kantian treatment of the relation between moral obligation and human ability. Nonetheless, it might be constructive beforehand to examine more closely the relation between the two basic principles OIC and CBO in Kant’s ethics. Timmermann’s interpretation can help us with this.

²⁰ When I say “specific Kantian”, I mean that they rely on basic and characteristic principles of Kant’s moral theory; otherwise, the weak use of OIC in Kant, as Stern interprets it, is also Kantian.

3. The Relation between the Two Principles

In his initial examination of the two principles, OIC and CBO, in the context of moral philosophy in general, and not specifically in Kant, Timmermann makes a clear distinction between them. More specifically, he argues that: (a) they have different meanings, since CBO presupposes “ought” as a given, while, by contrast, the latter’s validity in OIC is to be examined; (b) they are not used in the context of the same philosophical and practical issues; and (c) while OIC is more widely accepted and agreed upon in the contemporary debate, CBO, at least in its primal metaphysical meaning, remains an acceptable principle only for Kant’s adherents.

However, although CBO is a specifically Kantian principle, OIC is *also* of fundamental importance in Kant’s ethics.²¹ For instance, when in the GMM Kant defines duty as “the necessity of an action from respect for law” (IV:400), we must assume that this “necessity” logically presupposes the possibility of action at all levels: moral possibility, that is, permissiveness, the possibility of the right decision at the level of the theory of action as well as the technical possibility of execution of an action. Furthermore, this happens despite the fact that the first two “analytic” sections of the GMS are occupied with the metaphysical fear that the validity of moral commands could be undermined by the human being’s impossibility to comply with them if s/he was taken to be subjected to the compulsion of natural laws and, thus, to have no free will. To be sure, this obstacle is overridden in the third, “synthetic” section of the GMS, where the “transition from metaphysics of morals to the critique of pure practical reason” (IV:446) dissolves the fear that morality could be a “phantom” or a “chimerical idea without any truth” (IV:445) and, thereby, it also provides support to the principle “ought implies can”.²²

As far as CBO is concerned, Timmermann firstly refers to the *Common Saying*, where Kant emphasises that:

in a theory that is based on the *concept of duty*, concern about the empty ideality of this concept quite disappears. For it would not be a duty to aim at a certain effect of our will if this effect were not also possible in experience. (CS, VIII:276-77)

Kant supports this theory in the face of criticisms that argue,

²¹ See Timmermann 2003, p. 113 f.

²² It seems to me that in Timmermann’s analysis there are two conceptions of “can”, the latter being a component of OIC: one conception concerns what he calls “the logical possibility of an action on all levels” as a determinant of the “necessity” of action, with duty being such a necessity; and the other concerns human freedom as a metaphysical presupposition of morality. It is not clear to me how in Timmermann’s analysis these two meanings of “can” –the logical and the metaphysical ones– are interconnected. I think that they are supposed to constitute two different cases of “can”, which are on a par with each other, showing the manifold presence of OIC in Kant’s ethics.

to the scandal of philosophy, [...] that what may be correct in it is yet invalid in practice; and this is said in a lofty, disdainful tone, full of the presumption of wanting to reform reason by experience even in that in which reason puts its highest honor, and in a wisdom that can see farther and more clearly with its dim moles' eyes fixed on experience than with the eyes belonging to a being that was made to stand erect and look at the heavens. (CS, VIII:277)

Here, it is made clear that the foundations of ethics should not be sought in experience. Nevertheless, the fact that the principles of morality are not empirical does not mean that they cannot also be manifested in experience. On the contrary, standing before her/his action, the agent has a very clear consciousness of her/his duty as a guide regarding what s/he should do;²³ and, what is more, a consciousness that is even clearer compared with the guidance provided by the empirical incentives of self-love and selfishness that are “derived from happiness”²⁴, which in other respects (given the propensity to evil) are stronger and usually determine her/his agency. Therefore, for the being that has been made “to stand erect and look at the heavens”, for the being whose consciousness of duty is derived from non-empirical sources, there is no fear that the concept of duty has an “empty ideality”.

In this regard, and given Timmermann's conclusion,²⁵ the operative principle here is CBO, precisely because it expresses the non-empirical derivation of the consciousness of duty. In other words, as I understand it, Kant begins from a concept of duty that is founded independently from experience in order to say that this concept becomes action-guiding in experience, *although* it is not of empirical origin. Thus, you “can” *not because you already can*, but because you “ought”.

However, I believe that this conclusion is restrictive, since Kant in these passages from the *Common Saying* seems to accept a combination of three claims: (a) duty is of non-empirical origin; (b) despite its non-empirical origin, it demands its realisation in experience; (c) it would not demand its empirical realisation if this were not possible.²⁶ Hence, due to c, CBO seems to rely on OIC; yet, Kant does not provide any further explanations. For instance, in challenging claim c one could ask: why does (or how can) the –non-empirical– concept of duty imply the possibility of its empirical realisation? An answer I have in mind starts from the concept of the *categorical imperative* and goes as follows.

²³ However, given her/his already performed action, s/he cannot know whether s/he has acted out of duty (cf. CS, VIII:284).

²⁴ Cf. CS, VIII:286: “The concept of duty in its complete purity is not only incomparably simpler, clearer and, for practical use, more readily grasped and more natural to everyone than any motive derived from happiness, or mixed with it and with regard for it (which always requires much art and reflection); it is also, even in the judgment of the most common human reason [...] far *more powerful*, forceful, and promising of results than all motives borrowed from the [...] selfish principle.”

²⁵ See Timmermann 2003, p. 118.

²⁶ “[I]t would not be a duty to aim at a certain effect of our will if this effect were not also possible in experience” (CS, VIII:276-77).

When Kant speaks of the “categorical imperative”,²⁷ he could possibly refer to two things:²⁸ first, the procedure of testing maxims of our actions in order to find out which particular action for us is duty and, second, the definite result of this testing procedure, namely that a particular action is categorically commanded, that is, it is binding for us.

In this second case, the concept of duty always concerns a particular empirical action.²⁹ In this sense, it already encompasses the possibility of its realisation in experience, thus rendering it pointless to ask whether duty can be realised (that is, whether it does or it does not have “empty ideality”). To put it differently, a particular action is morally binding only if it can be realised, that is, if it is empirically possible. Consequently, the question whether an action is binding for someone also presupposes a diagnosis of the particular case and its conditions, which can only be made with reference to empirical circumstances.

Thus, I believe that in these passages from the *Common Saying* the prevailing principle is OIC and not CBO, which, *if nonetheless is in effect*, “merely” indicates the non-empirical origin of the concept of duty: “that the human being is aware that he can do this because he ought to disclose within him a depth of divine predispositions and lets him feel, as it were, a holy awe at the greatness and sublimity of his true vocation” (CS, VIII:287 f.). Nevertheless, the fact that the human being –the most common human reason (CS, VIII:286)– clearly has before her/his action the consciousness of duty thus conceived *does not at the same time explain the reason why duty can be realised*: it is one thing for duty not to have an “empty ideality” and another for duty to be realised. To be sure, it is possible for the two cases to coincide, but for an explanation of this possibility we need the analysis of “can” (which will be offered in the fifth section of this paper). In the passages we are examining here, Kant seems to identify, as it were, “can” with knowledge (“awareness”) of *what duty asks me to do in the case of a particular action*,³⁰ thus revealing to me the possibility of actions that experience could never present to me. For this we need the analysis of the next section and Kant’s doctrine of the fact of reason.

4. Fact of Reason and CBO

²⁷ See GMM, IV: 414; 419-423; CP, V:20.

²⁸ I would like to thank Maximilian Forschner for a critical discussion on this point.

²⁹ For the link between the concepts of duty and action, cf. CP, V:80: “An action that is objectively practical in accordance with this law, with the exclusion of every determining ground of inclination, is called *duty*, which, because of that exclusion, contains in its concept practical *necessitation*, that is, determination to actions however *reluctantly* they may be done”; V:32: “[T]he moral law is for [the human beings] an *imperative* that commands categorically because the law is unconditional; the relation of such a will to this law is *dependence* under the name of obligation, which signifies a *necessitation*, though only by reason and its objective law, to an action which is called *duty*”.

³⁰ For the view that in Kantian ethics consciousness of the moral law appears to the common human being in the form of particular commands, which are adapted to the specific case of action and are constitutive of “moral experience”, so that in Kant there exists a moment of “phenomenological particularism”, see Sargentis 2007.

Until now we have seen versions of CBO in Kant's work that imply, or need the assistance of, OIC. Timmermann argues that in CBO we presuppose (a) OIC and (b) that "ought" really exists, and from these we conclude that (c) the agent can in her/his agency comply with "ought".³¹ According to him, this model also exists in Kant's doctrine of the consciousness of the moral law as a "fact of reason".³² However, I believe that in the context of Kant's doctrine of the fact of reason we also have a "pure" form of CBO that completely bypasses OIC and focuses on the manner "can" is derived *directly* from "ought". More specifically, when Kant declares that "the moral law is the *ratio cognoscendi* of freedom" (CP, V:4 n.), I believe that he means two things: (a) what is included in the deduction of freedom in the corresponding chapter³³ of the CP; (b) that consciousness of the moral law by the common human being who is ready to act is at the same time awareness of her/his freedom. They both constitute "moments" of the deduction of freedom in the CP. However, while the first case is a form of CBO that seems to include OIC, the second one constitutes a "pure" form of CBO. I will focus first on this second case, where "can" refers specifically to the awareness of (transcendental) freedom.

I will begin with a remark on Timmermann's point that the opponent of CBO is the moral skeptic, as far as s/he believes that natural laws undermine human freedom and responsibility.³⁴ According to the above distinction, I believe that while this is true in the first case, it is not so in the second: if, in the second case, CBO were threatened by something, then this could only be by an alleged inability regarding *knowledge* of the good; for instance, if we assume –Socratically as it were– that due to some "malfunction", we do not have real access to knowledge of the good.³⁵ And this is so, because here the main question as well as the context are different, since "can" identifies with *awareness* of freedom as my possibility to do something which from an empirical perspective would appear as impossibility: to sacrifice even my own life. The human being's highest *empirical* determination, that is, the preservation of human life, is being deprived of its axiological primacy when moral consciousness as the fact of reason raises the human being on a higher level by changing the *perspective* from where values are viewed. From this perspective, the empirical values are downgraded, while the values of pure practical reason are put into the highest place. From the perspective of the empirical nature of human beings, what appears as the highest and non-negotiable value is the instinct for self-preservation, which is irresistible even in the face of the most powerful inclination (in Kant's example below: lust). However, under the light of moral consciousness, it is weakened in terms of values and submitted to moral duty that is commanded by reason. Kant illustrates this with the famous example from the CP:

³¹ See Timmermann 2003, p. 118.

³² Ibid.

³³ "On the deduction of the principles of pure practical reason" (CP, V:42-50; especially 47 f.)

³⁴ See Timmermann 2003, p. 119 f.

³⁵ My view is that the phenomenon termed "moral insight" by Henrich (1960) seems to allow for the possibility of such a malfunction.

Suppose someone asserts of his lustful inclination that, when the desired object and the opportunity are present, it is quite irresistible to him; ask him whether, if a gallows were erected in front of the house where he finds this opportunity and he would be hanged on it immediately after gratifying his lust, he would not then control his inclination. One need not conjecture very long what he would reply. But ask him whether, if his prince demanded, on pain of the same immediate execution, that he give false testimony against an honorable man whom the prince would like to destroy under a plausible pretext, he would consider it possible to overcome his love of life, however great it may be. He would perhaps not venture to assert whether he would do it or not, but he must admit without hesitation that it would be possible for him. He judges, therefore, that he can do something because he is aware that he ought to do it and cognizes freedom within him, which, without the moral law, would have remained unknown to him. (CP, V:30)³⁶

I believe that what is foregrounded here is not the “official” deduction of freedom, which, as I noted above,³⁷ is found in the corresponding chapter in the CP, but a first step to it - a derivation of the *awareness* of freedom as the modus by which the human being for the first time cognizes (judges, realises) that s/he is free and independent from the perspective of her/his empirical nature, “from everything empirical and hence from nature generally” (CP, V:97), namely that s/he is transcendently free. I believe that here “awareness of freedom” is analogous to the “idea of freedom” in the GMM,³⁸ in the sense that both conceptions denote the self-consciousness of the moral agent to the degree to which s/he is engaged in the process of deliberation regarding what s/he ought to do; with the difference being that the awareness of freedom here is derived from the consciousness of the moral law as the fact of reason, while in the GMM the idea of freedom is merely “presupposed”³⁹ (which subsequently leads to the known hidden circle that Kant there points out⁴⁰).⁴¹ The fact that the derivation of the *awareness* of freedom is only part of the overall deduction of freedom can be understood on the basis of an often overlooked

³⁶ Cf. Rel, VI:49 n.

³⁷ See n. 9 and n. 33 in the present paper.

³⁸ See GMM, IV:448: “every being that cannot act otherwise than *under the idea of freedom* is just because of that really free in a practical respect”.

³⁹ See GMM, IV:447: “Freedom must be presupposed as a property of the will of all rational beings”.

⁴⁰ See GMM, IV:450 f.; 453.

⁴¹ To be sure, the “analogy” I point out here does not override the basic difference between the conceptions of freedom and the relevant accounts in the two works. For instance, according to Allison (2013, p. 294 f.), from a practical point of view the main difference is that in the GMM we have a negative conception of freedom, which refers to rational agency in all its dimensions, both moral and prudential, while, by contrast, in the CP we have a positive conception of freedom or autonomy. Nevertheless, as Allison argues, this difference does not point to an alleged contradiction between the two accounts; by contrast, it is exactly this difference that makes it possible to avoid the contradiction; and, moreover, these two different accounts together constitute what he calls “Kant’s practical justification of freedom”. A possible objection to Allison’s underlying equation of negative freedom with transcendental freedom is beyond the scope of this paper (for a brief form of this objection, see Bojanowski 2017, p. 62 f., n. 15).

distinction between the concepts of actuality (*Wirklichkeit*) and reality (*Realität*) of freedom. It is to this distinction that I will focus on next.

4.1 Actuality versus Reality

As far as I can discern, in the CP the deduction of freedom consists of two “moments”: the derivation of the *actuality* of freedom from the moral law and the move from the actuality of freedom to its *reality*. Regarding the difference between the two concepts, in the case of a contrast with mere “possibility” Kant alludes to actuality, while in the context of freedom as a mode of causality he refers to reality. More specifically, let us consider the following passages:

(a) [T]he moral law, which itself has no need of justifying grounds, proves not only the possibility but the [actuality⁴² of freedom] in beings who cognize this law as binding upon them. (CP, V:47)

(b) [T]he moral law thus determines that which speculative philosophy had to leave undetermined, namely the law for a causality the concept of which was only negative in the latter, and thus for the first time provides objective reality to this concept. (CP, V:47)

(c) [P]ractical reason of itself, without any collusion with speculative reason, furnishes reality to a supersensible object of the category of causality, namely to *freedom* (although, as a practical concept, only for practical use), and hence establishes by means of a fact what could there only be *thought*. (CP, V:6)

These three passages are characteristic of the distinction between actuality (passage a) and reality (passages b and c) of freedom. Regarding the difference between actuality and reality in general, actuality is a modal concept that requires givenness in the form of perception,⁴³ and as such it is contrasted with (logical) possibility and mere conceivability, while reality is a category of quality that points to the “whatness” (*quidditas* or *essentia*) or

⁴² In Gregor’s translation (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant) we read “reality”. However, Kant here uses the word “*Wirklichkeit*”. Thus, “actuality” is the right word, which denotes the contrast between “*Wirklichkeit*” and “*Realität*”.

⁴³ Kant says that “the postulate for cognizing the actuality of things requires perception”, and perception “is the sole characteristic of actuality” (CR, A225/B272-3). Moreover, in the Schematism chapter of the CR, actuality appears as the schematised form of existence (*Dasein*) (see CR, A145: “The schema of actuality is existence at a determinate time”) and, in the *Table of Categories*, existence is situated as the second category of modality (CR, A80/B106). Kant seems to use the two concepts (actuality and existence) interchangeably, since in the *Postulates of Empirical Thinking in General* it is actuality, rather than existence, that appears as the second category of modality (CR, A218/B266 f.).

to the “thinghood” (Sachheit) (CR, B182) of a thing, to its positive nature.⁴⁴ Actuality is derived from the assertoric form of judgment⁴⁵ and determines that something exists, while reality is derived from the affirmative form of judgment⁴⁶ and qualitatively determines that something is what it is, even if that is only possible and does not exist. In this respect, *something that is actual is also real, but the opposite does not hold, since something can be real without being actual* – I will return to this point in the next section. Finally, another difference between actuality and reality is that the latter, in contrast to the former, has degrees.⁴⁷ The question arising at this point concerns the way in which the distinction between actuality and reality is applicable to the case of freedom.

To be sure, freedom cannot be shown to be actual as an object of perception; rather, its actuality is shown in both the judgment that I can resist inclinations when I face a situation with moral traits, even at the cost of sacrificing my life, and in the presence of the moral incentive of respect for the moral law, which is inseparably connected with this judgment. This kind of givenness is due to the givenness of the consciousness of the moral law as the fact of reason. On the other hand, the “whatness” of freedom consists in being a causality, whose law is the moral law. Now, regarding the fact that reality, contrary to actuality, has degrees, it seems rather difficult to identify degrees of freedom here, insofar as we have to do with transcendental freedom, which –it will be recalled– requires independence “from everything empirical and hence from nature generally” (CP, V:97).

Let us summarise: while the givenness of freedom, and with it its actuality, result from its identity with the moral law, which is given factually, its thinghood, and thus its reality, consist in being a mode of causality under the moral law. The first is shown in the gallows example,⁴⁸ the second in the “official” deduction of freedom.⁴⁹ However, the second

⁴⁴ For this remark, see Allison 2020, p. 391. Allison makes the distinction between actuality and reality in this context clear, and relates it to the credential issue (that I examine in the next section of the present paper), yet he does not draw any further conclusions from it.

⁴⁵ See CR, A70/B95.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ “In all appearances the real, which is an object of the sensation, has intensive magnitude, i.e., a degree” (CR, B207).

⁴⁸ To be sure, examples serve merely as *illustrations* of the actual role the fact of reason plays in the everyday life of the common human being. However, what I want to point out here is precisely that since actuality (as contrasted to reality) requires givenness, it consists in the particularity of actual presence, which can be demonstrated only by means of illustration.

⁴⁹ Grenberg (2013, pp. 251-269) also recognises two moments in the context of the deduction of freedom in the second *Critique*, but she interprets the distinction between them as one between the practical perspective of the common person (the “Gallows man”) and the theoretical perspective of the speculative philosopher who is worried about the threat of global determinism. Accordingly, she relates the “official” deduction of freedom to the theoretical problem, treating it as the philosophical counterpart of OIC, which she takes to be part of the common experience of the Gallows Man. It seems that in Grenberg’s account the *medius terminus* between these two perspectives is the perspective of the practical philosopher with an existential starting point, who gives a practical answer to a theoretical problem (see especially pp. 260 ff.). I find this analysis particularly stimulating, especially because it is exactly this constellation of issues that I wish to explain in the present paper on the basis of the distinction between actuality and reality in the context of the deduction of freedom.

presupposes the first: apart from the givenness of freedom through its identity with the moral law, it is impossible to prove its alleged “independent” reality.⁵⁰ This consideration points to a further issue that Kant touches upon in the context of the deduction of freedom.

4.2 The “Credential” of the Moral Law

Essential to the deduction of the reality of freedom (as contrasted to its actuality) is Kant’s demonstration of how the moral law is related to “a kind of credential”, which consists in “that it is itself laid down as a principle of the deduction of freedom as a causality of pure reason” (CP, V:48). In the relevant literature, there is a disagreement over whether this credential concerns the moral law or freedom, that is, whether it is a credential *for* the moral law or a credential *for freedom*. What is actually at stake behind this disagreement is whether in the CP Kant holds that beyond the fact of reason a further “credential” for the validity of the moral law *on the basis of an “independent warrant”*⁵¹ *of freedom as causality and of the role of the moral law as the law of that causality* is necessary. And since Kant associates this independent warrant with “a need of theoretical reason” (CP, V:48), the question turns out to be whether the mentioned credential amounts to, on the one hand, a practical foundation of freedom through the moral law as the fact of reason (which means that, apart from being a factum, the moral law does not need a further credential for its validity) or, on the other hand, a theoretical or a coherentist authentication of the moral law through freedom (or, more accurately, through itself as the causal law of freedom). Although prominent scholars, such as Beck and Rawls, adopt the latter view,⁵² I

⁵⁰ As Bojanowski (2017) in his illuminating analysis shows, even in the GMM Kant delivers a deduction of freedom, the starting point of which is *pure* practical reason. Kant there explicitly essays a “deduction of the concept of freedom from pure practical reason” (GMM, IV:447). However, this deduction is part of a question-begging argument, since Kant moves from our conception of pure practical reason to transcendental freedom and from there to our consciousness of our autonomy. In this sense, Bojanowski sees the non-question-begging argument of moral obligation in the CP as an improvement on the *Groundwork’s* argument. Nevertheless, the radical difference Bojanowski points out between the accounts in the two works concerns the very idea of a critique of pure practical reason and the very nature of pure practical cognition: in sharp contrast to the second *Critique*, the argument in *Groundwork* III rests on the false assumption that practical cognition, similarly to theoretical cognition, requires a critique of *pure* reason.

⁵¹ Beck 1960, p. 173 f.

⁵² See Beck 1960, pp. 173-175; Rawls 1989, p. 102, p. 107 f. However, the positions of those interpreters who attribute the credential to the moral law (rather than to freedom) do not neatly fall into one camp, because there are differences amongst them. A special case here is Allison (2020, p. 389 f.; 1990, p. 243 f.). Although he introduces some coherentist considerations regarding the role of the credential of the moral law in the deduction of freedom, at the same time he makes clear that “Kant is not arguing that the moral law is authenticated and freedom shown to be actual *because* these are somehow necessary to the unity of reason; the claim is rather that the unity of reason is illustrated or confirmed by the fact that the moral law, as self-authenticated, shows freedom to be actual (from a practical point of view)” (1990, p. 245). Moreover, Allison explicitly denies that the credential constitutes an additional justification for the moral law “for those who might not be convinced by the appeal to a fact of reason, [...] because this status presupposes both this fact

agree with the opposite view, which is maintained by Bojanowski and Timmerman, who argue that the credential can only refer to freedom and not to the moral law.⁵³ It is my view that an “independent warrant” for the moral law *embedded in the process of the justification of morality* would run counter to the main idea of Kant’s doctrine of the facticity of reason in the CP, especially when this doctrine is conceived in its opposition to Kant’s account in GMM III.

However, aside from this, I believe that there is a further reason why the credential should be attributed to freedom and not to the moral law. And this rests on the above-mentioned distinction between actuality and reality of freedom. I believe that if the reality of freedom consists in being a mode of causality under the moral law and if what can be deduced directly from the moral law *as factum* is the *actuality* of freedom, *then its reality is in need of a credential* on the basis of its very actuality. We have already seen that something can be real without being actual, but if something is actual, then it is also real.⁵⁴ If we now take into account that the reality of freedom as unconditioned causality cannot be theoretically proven –the first *Critique* could merely defend it by keeping open for the speculative reason “the place which for it is vacant, namely the intelligible” (CP, V:49)–, it follows that the only way to fill this “vacant place”, by providing “a positive determination” (CP, V:48) to the idea of freedom, and thus to determine its *quidditas*, is by means of its actuality that is given with the moral law (which is a “law of causality in an intelligible world” (CP, V:49)). Freedom is hereby “afforded *objective* and, though only practical, undoubted *reality*” (CP, V:49). Thus, freedom “reveals itself through the moral law” (CP, V:4) *both as actual and real*. In this sense, the “credential” is an essential part of the deduction of freedom rather than an addendum to it.

After these clarifications, I will now return to their importance for CBO. It should be clear that the “can” in CBO* identifies with the awareness of the *actuality* of freedom,

and the inference from it to freedom” (2020, p. 389 f.). On the other hand, there are interpreters who, although they also attribute the credential to the moral law (rather than to freedom), seem to repudiate more clearly a coherentist *justification* of morality. Thus, Ameriks (2002, p. 108) denies that Kant presents “a justifying deduction for the truth of morality”; instead, he finds the meaning of the “credential for the moral law” in that “[t]he assertion of freedom on the basis of practical reason adds something that *fits in* with speculative reason’s framework here”. Furthermore, Sussman (2008, p. 66 f.) explicitly denies that the credential provides *any* justification for the moral law; instead, as he maintains, “the credential would only serve to rebut the objection that, because the theoretical conception of reality is complete and self-standing, nothing practical deserves to be called a kind of reality at all” (p. 67). Turning back to the proponents of the coherentist interpretation: for the interesting view that the coherence of the moral law with elements of theoretical philosophy is neither the sole nor the most important “credential” of the moral law, see Gillessen 2016. To show in what the most important credential of the moral law consists, Gillessen focuses on the role “common human reason” plays in Kant’s texts and argues that if we take into account Rawls’ method of Reflective Equilibrium, Kant should be characterised as a specifically *Rawlsian* coherentist.

⁵³ See Bojanowski 2006, pp. 77-81; Timmermann 2007. Moreover, Bojanowski (but not Timmermann) even proposes a grammatical correction in Kant’s text (CP, V:48) in order to clarify that what the moral law proves is not its own reality, but the reality of *freedom* (see Bojanowski 2007, p. 80).

⁵⁴ See section 4.1.

which is deduced directly from the fact of reason, while the “can” in CBO** consists of both that awareness and consciousness of the *reality* of freedom, which is derived –on the basis of its very actuality– from the moral law.

What I want to emphasise with regard to CBO* is that in this context “awareness of freedom” constitutes a *phenomenological moment*, since it denotes the modus by which the moral law appears to the common human being⁵⁵ (who is philosophically uneducated and non-cognisant of Kant’s moral theory), when s/he faces the case of an action with moral traits and must decide what to do - as the man standing in front of the erected gallows in Kant’s example. Consciousness of the moral law as a fact of reason means that the moral law (a) appears to her/him in the form of particular commands adjusted to the concrete case and its specific traits,⁵⁶ which at the same time (b) make her/him realise (by means of a “paradigm shift”, as it were) her/his ability to act in a way that s/he otherwise would be unable even to think about if s/he remained restricted to the empirical perspective; that is, to realise that s/he is free.⁵⁷

My conclusion is that in Kant’s ethics CBO* (the “pure” form of CBO) rests on a specific meaning of the concept of “can”: in this context, “can” identifies with the horizon of agency opened up by the awareness of transcendental freedom, which is derived from the consciousness of the moral law as a fact of reason. To put it another way: out of the sum of actions that can be realised in experience, CBO* separates the subset that includes transcendently free actions and informs us that our moral consciousness (with its imperativ and binding character) reveals the possibility to integrate such actions into our intentional horizon. Thus, our moral consciousness is constitutive of our awareness of freedom, which seems to be an expansion of our knowledge regarding the scope of choices and actions that are possible for us. In this sense, CBO* does not need the assistance of OIC.

Nevertheless, there also exists the other version of CBO, namely CBO**, which, besides CBO*, also presupposes the “official” deduction of freedom in the CP and relies on OIC. How is this possible? How can the “ought” that provides the basis for the deduction of “can” also imply the latter, as if it presupposed it? It is to this issue that I will now turn.

⁵⁵ Cf. CP, V:91; Kant here uses the terms “most common practical use of reason” and “every natural human reason”.

⁵⁶ For this issue, cf. note 30 in the present paper. Regarding my view of a “phenomenological particularism” in Kant’s doctrine of the fact of reason, I would argue that one could apply *also* to Kant two distinctions made by Graham (2011, p. 339 f.) concerning the place of OIC in the contemporary discussion. The first is the distinction between “all things considered moral obligation” and “*prima facie* moral obligation”, and the second is the distinction between “objective sense of ought” and “subjective sense of ought”. I believe that on the basis of what I have called “phenomenological particularism” one can accept, on the one hand, the concept of an “all things considered moral obligation” and, on the other, that of a “subjective sense of ought”.

⁵⁷ Cf. CP, V:42: “this fact is inseparably connected with, and indeed identical with, consciousness of freedom of the will”.

5. Normativity and Ability

Transcendental freedom consists in our ability to be determined by the moral “ought” independently of natural determination –even contrary to it–, while our actions are events in the natural world. A fundamental question here is how the notion of “can” should be understood in this context and what kind of capacities Kant takes to correspond to moral “ought”. Based on Stern’s interpretation, in the first two sections of the present paper I referred to our capacities as agents equipped with certain predispositions that are supportive of morality and to their power to overcome obstacles. Another interpretation by Kohl⁵⁸ can help us to complement this account by featuring the meaning of inner volitional acts as expressions of the freedom of the power of choice (*Willkür*), given –we could say– those supportive predispositions.

Kohl maintains that Kant endorses two versions of OIC, which concern two different aspects that jointly constitute his conception of ourselves as fully rational agents: a version that concerns the relation between “ought” and physical capacity and a version that concerns moral obligation and volitional power (which is distinct from physical capacity).⁵⁹ This distinction is tied to the underlying distinction between “outer” (physical) and “inner” (volitional) actions.⁶⁰ In the following passage from the CR, which refers to ought-governed rational agency in general, both of these action types in the context of OIC are included:

Now of course the action must be possible under natural conditions if the ought is directed to it; but these natural conditions do not concern the determination of the power of choice itself, but only its effect and result in appearance. (CR, A 548/B576)

As mentioned above, this passage refers to ought-governed rational agency in general (both moral *and* prudential), but for our purposes we can focus on the moral context and on the version of OIC that concerns the moral “ought” and its relation to both physical and volitional capacities. According to the previous distinctions, the property of being “possible under natural conditions” as well as that of being the “effect and result in appearance” refer to “outer” actions, while the “determination of the power of choice itself” concerns “inner” actions. Regarding inner actions, the “determination of the power of choice” consists in the process of *Willkür*’s adoption of maxims and the incorporation of incentives into these maxims. This process constitutes an inner self-determination, which often manifests itself through the struggle against inner impediments of the will. Such impediments are self-love in its various forms as well as the propensity to evil.

Regarding the physical capacity, the question is in what sense the action under the moral “ought” must be “possible under natural conditions”. This amounts to the question

⁵⁸ See Kohl 2015.

⁵⁹ See Kohl 2015, p. 690, p. 697 f., p. 707.

⁶⁰ Cf. MM, VI:213, 218 f.

of how the “can” in this version of OIC should be understood. Does it encompass *general* or *specific* physical capacities⁶¹ on the part of the agent? Although the moral “ought” *does* presuppose (“imply”) some causal⁶² capacities regarding the agent’s effectiveness in outer actions, these are *general* capacities as contrasted to *specific* capacities required for the actual production of effects in specific circumstances of particular outer actions. In this context, Kohl refers to Herman, who holds that the moral “ought” in Kant requires the possibility of a certain *type* of physical action and not of a particular action *token*.⁶³ Herman’s point is that if the moral “ought” also required the possibility of particular action tokens, then in the case of an occasional impossibility of an action token we could nullify our moral obligation.⁶⁴ On the other hand, Kohl maintains that Kant does indeed connect the “can” with types (and not with tokens) of actions, but not for the reason Herman invokes;⁶⁵ Kant does not associate OIC with action tokens, because the successful performance of particular physical actions (tokens) largely depends on contingency or lack, which constitute characteristics that are ruled out by Kant’s conception of compliance with morality and duty.⁶⁶

Nonetheless, it seems to me that, in contrast to outer/physical actions, the distinction between action types and tokens does not play any role in the case of the version of OIC that concerns inner/volitional actions. The ability for inner determination of the power of choice that is linked to the moral “ought” also concerns inner volitional action *tokens*, since contingency and lack are ruled out as possible factors in the *Willkür*’s inner determination. Moreover, as we saw above, the moral “ought” as the fact of reason appears to the common human being in the form of particular moral “oughts” that are products of the same power that also performs the inner volitional acts - I will return to this point below. Given that Kant’s ethics could be characterised as an “ethics of disposition” (*Gesinnungsethik*), in which morality concerns the maxim of action and the inner determination of the will, moral agency, which certainly needs action tokens for its actuality, consists precisely in these inner volitional action tokens. As such, they are not threatened by the agent’s possible physical inability to perform the outer action tokens that correspond to them. And it is in such inner volitional acts that the very goodness of good will consists:

⁶¹ “Specific” in the meaning of being adapted to the specific empirical circumstances in which a particular action takes place.

⁶² In CR, A548/B576, shortly after the lines I have already cited above, Kant explicitly refers to the *causality* that reason *presupposes* in relation to actions according to its ideas; and in CR, A549/B577 he even links causality of reason with the human being’s empirical character: “every human being has an empirical character for his power of choice, which is nothing other than a certain causality of his reason”.

⁶³ This terminology (type - token) is used by Kohl and not by Herman. Herman herself (1993, p. 163 f.) makes this distinction in terms of a “wide” and a “narrow” sense or interpretation of OIC.

⁶⁴ See Herman 1993, p. 163.

⁶⁵ See Kohl 2015, p. 701.

⁶⁶ In this respect, Kant’s account significantly differs from some contemporary accounts of OIC. For instance, consider the formulation “obligations correspond to ability plus opportunity” (Vranas, 2007, p. 167). The Kantian account rules out opportunity as a presupposition of moral obligation.

Even if, by a special disfavor of fortune or by the niggardly provision of a stepmotherly nature, this will should wholly lack the capacity to carry out its purpose - if with its greatest efforts it should yet achieve nothing and only the good will were left (not, of course, as a mere wish but as the summoning of all means insofar as they are in our control) - then, like a jewel, it would still shine by itself, as something that has its full worth in itself. (GMM, IV:394)⁶⁷

Thus, in contrast to opponents of OIC, whose starting point is a heterogeneity between “ought” and “can”,⁶⁸ a tight link emerges in Kant between moral “ought” and “can” in terms of inner volitional acts *precisely on the basis of their homogeneity*. It is this point that allows us to focus specifically on Kant’s notion of autonomy⁶⁹ as self-legislation, that is, “the will’s property of being a law to itself” (GMM, IV:447). If the rational will lacked the ability to obey the law it makes for itself, then this would ensue from a misconstruction of its capacities and –first of all– of its identity, since in such a hypothetical case it would be alienated from itself and through its very autonomy become heteronomous; and this is certainly inconsistent, because, given the concept of autonomy, the powers on the basis of which it obeys its own law are at the same time the powers on the basis of which it makes this law.⁷⁰ “Ought” and “can” have the same root and, thus, in the context of OIC, one refers to the other. As I see it, Kant’s notorious “Reciprocity Thesis”⁷¹ has its deeper foundation here. In the *Groundwork*, Kant maintains that “freedom and the will’s own lawgiving are both autonomy and hence reciprocal concepts” (GMM, IV:450) insofar as freedom is conceived in its positive sense, as “the will’s property of being a law to itself” (GMM, IV:447); this thesis is also clearly formulated in the CP (V:29): “freedom and unconditional practical law reciprocally imply each other”.

According to the above analysis, on the basis of the concept of autonomy we could argue that Kant endorses OIC in a somewhat neutral form, in the sense that this principle

⁶⁷ This independence of the moral quality of the will from specific physical capacities and circumstances is made clearer if we compare the presuppositions of morality with the presuppositions of prudential rationality: “to satisfy the categorical command of morality is within everyone’s power at all times; to satisfy the empirically conditioned precept of happiness is but seldom possible and is far from being possible for everyone even with respect to only a single purpose. The reason is that in the first case it is a question only of the maxim, which must be genuine and pure, whereas in the latter case it is also a question of one’s powers and one’s physical ability to make a desired object real” (CP, V:36 f.).

⁶⁸ Kohl (2015, p. 703) refers to White (1975, p. 148), who argues that “the characteristics in virtue of which something is what ought to be done are different from the characteristics in virtue of which it is something which can be done”.

⁶⁹ For the view that OIC is central to understanding the way in which Kantian moral autonomy, as a principle that concerns all rational beings, is connected with the personal perspective of the individual agent and expresses her/his autonomy, see the comprehensive analysis of Deligiorgi (2018).

⁷⁰ In this sense, I agree with Rödl (2013, p. 45 f.), when he argues: “Kant describes a metaphysical unity of knowing oneself to be under the moral law and having the power to act according to it. [...] For, if my knowing myself to be under the moral law is an act of my power to act according to the law, then my knowledge shows that I possess this power”.

⁷¹ For the Reciprocity Thesis, see Allison 1990, pp. 201-213.

denotes a tight link between “ought” and “can”, without at the same time containing an indication of a fixed direction from one to the other. If “ought” and “can” have the same root, then one can refer to the other in such a way that it does not make sense to say that one unidirectionally presupposes or entails the other; rather, the relation between them holds for both directions.

Consider now again the distinction between actuality and reality of freedom, which we examined in section 4.1 of the present paper. The reality of freedom, its *quidditas*, consists in being a mode of causality under the moral law and the moral law is the law of that causality: this seems to be a reformulation of the Reciprocity Thesis. Thus, in its neutral form, OIC is a valid principle in the context of the deduction of the reality of freedom. However, since, as we saw, the deduction of the reality of freedom already implies the deduction of its actuality from the consciousness of the moral law as the fact of reason, even the principle CBO* is in place. Consequently, both CBO* and OIC (in its neutral form) are valid and jointly constitute what I have called CBO**. Thus, CBO (in the form of CBO**) is the prevailing principle, and it can be argued again⁷² that the second-order principle “CBO implies OIC” more accurately explains the Kantian situation.

6. Concluding Remark

In the present paper I examined the place of moral obligation and human ability in Kant’s ethics, starting from his moral anthropology and arriving at the justification of morality and freedom in the second *Critique*, with a special focus on the issue of the deduction of freedom from the moral law as a fact of reason. The latter issue, which is divided into two parts, namely the deduction of the actuality of freedom and the deduction of its reality, appeared as the culminating point in this examination. It turned out that the principle “you can because you ought” (CBO) rather than “ought implies can” (OIC) prevails in Kant’s endeavour in this context. Why is this so?

To be sure, freedom is the *ratio essendi* of the moral law –it constitutes its essence–, and this is already contained in the conception of the reality of freedom (as contrasted to its actuality), which, as we saw, defines the latter’s *quidditas* or *essentia*. In this respect, the fact that freedom is the *ratio essendi* of the moral law is *already presupposed by the Reciprocity Thesis*. Yet, as Kant makes clear in a well-known passage from the second *Critique*, his main question does not concern the ontological basis of the Reciprocity Thesis insofar as the latter refers to a conceptual relation between freedom and the moral law. His main concern is rather epistemic in nature, as he wants to break the circularity of the Reciprocity Thesis in order “to show *that there is pure practical reason*” (CP, V:3). And to this aim, he searches for a starting point regarding the “*cognition of the unconditionally practical*”:

⁷² See section 2 in the present paper.

[F]reedom and unconditional practical law reciprocally imply each other. Now I do not ask here whether they are in fact different or whether it is not much rather the case that an unconditional law is merely the self-consciousness of a pure practical reason, this being identical with the positive concept of freedom; I ask instead from what our *cognition* of the unconditionally practical *starts*, whether from freedom or from the practical law. (CP, V:29)

Since the answer to this question consists in the fact that the moral law is the *ratio cognoscendi* of freedom, CBO, rather than OIC, is the prevailing Kantian principle.⁷³

Bibliography

References to Kant's works are from the English translations of *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, general editors: Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, as contained in the following volumes: (a) *Practical Philosophy*, translated by Mary Gregor, Cambridge 1996, (b) *Religion and Rational Theology*, translated by Allen W. Wood and George di Giovanni, Cambridge 1996 and (c) *Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge 1998. All references follow the pagination of the standard German edition of Kant's works (*Kants Gesammelte Schriften*, edited by the Royal Prussian [later German] Academy of Sciences [Berlin: Georg Reimer, later Walter de Gruyter & Co., 1900 ff.], which is included (by means of marginal numbers) in the above-mentioned English translations.

The following abbreviations have been used: CP (*Critique of Practical Reason*), CR (*Critique of Pure Reason*), CS (*On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice*), GMM (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*), MM (*The Metaphysics of Morals*), PP (*Toward Perpetual Peace*), Rel (*Religion within the Boundaries of mere Reason*).

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

----- (2013), "Kant's Practical Justification of Freedom", in M. Timmons and S. Baiasu (eds.), *Kant on Practical Justification: Interpretive Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 284-299.

----- (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ameriks, K. (2002), "'Pure Reason Alone Suffices to Determine the Will' (42-57)", in O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant, Kritik der Praktischen Vernunft*, Klassiker Auslegen, 26, Akademie Verlag, Berlin, pp. 99-114.

Beck, L. W. (1960), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago.

⁷³ I would like to thank the two anonymous reviewers from *Con-textos Kantianos* for their valuable comments. – Many points included in the present article (but not the main argument regarding the deduction of freedom) are also treated in my "'Ought implies can' or 'you can because you ought'? On the relation between moral obligation and ability in Kant", *Deucalion* 35/1-2 (2021), pp. 77-100 (in Greek). I would like to thank the editor, Stelios Virvidakis, for encouraging me to work further on this topic.

- Bojanowski, J. (2017), "Kant on the Justification of Moral Principles", *Kant-Studien*, 108, 1, pp. 55-88.
- (2006), *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Kantstudien-Ergänzungshäfte, 151, De Gruyter, Berlin / New York.
- Brown, S. M., Jr. (1950), "Does Ought Imply Can?", *Ethics* 60/4, pp. 275-284.
- Deligiorgi, K. (2018), "The 'Ought' and the 'Can'", *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 8, pp. 323-347.
- Gillessen, J. (2016), "Kants ethischer Kohärentismus. Zur Rechtfertigung des kategorischen Imperativs", *Kant-Studien*, 107, 4, pp. 651-680.
- Graham, P. A. (2011), "'Ought' and Ability", *The Philosophical Review* 120/3, pp. 337-382.
- Grenberg, J. (2013), *Kant's Defense of Common Moral Experience. A Phenomenological Account*, Cambridge University Press, New York.
- Griffin, J. (2011), "'Ought' Implies 'Can'. The Lindley Lecture", *The University of Kansas*, 2010, pp. 1-18.
- (1996), *Value Judgement. Improving our Ethical Beliefs*, Clarendon Press Oxford, New York.
- Henrich, D. (1960), "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Festschrift H. G. Gadamer, Tübingen, pp. 77-115.
- Herman, B. (1993), *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- Kohl, M. (2015), "Kant and 'Ought Implies Can'", *The Philosophical Quarterly* 65/261, pp. 690-710.
- Kühler M. (2016), "Wollen, Sollen und Können", in N. Roughley and J. Schälike (eds.), *Wollen: Seine Bedeutung, seine Grenzen*, Brill / Mentis, pp. 303-318.
- Rawls, J. (1989), "Themes in Kant's Moral Philosophy", in E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford University Press, Stanford, pp. 81-113.
- Rödl, S. (2013), "Why Ought Implies Can", in M. Timmons and S. Baiasu (eds.), *Kant on Practical Justification. Interpretive Essays*, Oxford University Press, Oxford and New York, pp. 43-56.
- Sargentis, K. (2007), "'Fact of Reason' and 'Natural Human Reason': On Kant's Notion of Moral Experience", in I. Patellis, K. Goudeleli, P. Kontos (eds.), *Kant: Making Reason Intuitive*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and New York, pp. 113-128.
- Schönecker, D. (2013 [1]), "Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61/1, pp. 91-107.
- (2013 [2]), "Kant's Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions", *Kant Studies Online*, pp. 1-38.

- Sinnott-Armstrong, W. (1984), “‘Ought’ Conversationally Implies ‘Can’”, *The Philosophical Review*, 93/2, pp. 249-261.
- Stern, R. 2004. “Does ‘Ought’ Imply ‘Can’? And Did Kant Think It Does?”, *Utilitas* 16/1, pp. 42-61.
- Sussmann, D. (2008), “From Deduction to Deed: Kant’s Grounding of the Moral Law”, *Kantian Review*, 13/1, pp. 52-81.
- Timmermann, J. (2007), “Das Creditiv des moralischen Gesetzes”, *Studi Kantiani*, 20, pp. 111-115.
- (2003), “Sollen und Können. ‘Du kannst, denn du sollst’ und ‘Sollen impliziert Können’ im Vergleich”, *Philosophiegeschichte und Logische Analyse* 6, pp. 113-122.
- Vranas, P. B. M. (2007), “I Ought, Therefore I Can”, *Philosophical Studies* 136, pp. 167-216.
- White, A. R. (1975), *Modal Thinking*, Blackwell, Oxford.



Towards a Holistic View of Self-Deception in Kant's Moral Psychology

MARIA EUGÊNIA ZANCHET •

University of Bayreuth, Germany

Abstract

In his notable account of lying in the *Doctrine of Virtue*, Kant draws a parallel between self-deception and external lying, and argues that the agent who lies throws away her personality and dignity. Challenged by many commentators, this explanatory strategy may suggest that Kant's prohibition of deception would be motivated by a contentious teleological principle. In my account, I reject this suggestion and further show that this parallel can help us better understand the nature of self-deception. By borrowing elements from outside of Kant's treatment of self-deception in the *Doctrine of Virtue*, this paper aims to offer an account of Kant's strong condemnation of self-deception, while showing that what is at stake in cases of deception goes far beyond teleological principles. I contend that taking seriously the parallel between lying and self-deception is crucial for avoiding the trap of falling into teleological claims and that, in contrast to what some commentators suggest, the parallel is key to understanding self-deception.

Keywords

Kant's ethics; self-deception; external lying; teleology; personality; dignity.

• Universität Bayreuth, me@mariaeugeniazanchet.com

Introduction

In the section on lying in the *Doctrine of Virtue*, Kant presents what has traditionally been understood as his most systematized account of self-deception. He defines self-deception as *a form of lie* one tells oneself. This definition seems to imply a parallel and yet a *mirroring*¹ of self-deception on the external lie, since both self-deception and external lying are expressions of the same phenomenon (i.e., lying).

Yet, to mirror self-deception on external lying imposes a difficulty regarding the nature of self-deception, which is acknowledged by Kant. According to him:

"[i]t is easy to show that the human being is actually guilty of many inner lies, but it seems more difficult to explain *how they are possible*; for a lie requires a second person whom one intends to deceive, whereas to deceive oneself on purpose seems to contain a contradiction" (MS 6:430).

Nevertheless, although Kant makes explicit his awareness of the difficulties surrounding the nature of self-deception, his account of it remains controversial, as for a persistently challenging phenomenon such as self-deception,² one would expect a more explicitly systematized account for his ethics, especially given the centrality of the moral duty to know oneself (MS 2017:441) for his ethics.

But while the very lack of a unified and structured account by Kant himself leads us to wonder about the possible reasons for his laconic treatment of self-deception,³ some of the controversies have been challenged; and more recently, the overfocus on the parallel between self-deception and external lying has been criticized in the literature.

¹ In this paper I use the expressions "modeled on" and "mirrored from" to mean that self-deception inherits its functioning from external lying. This terminology is borrowed from contemporary debates on self-deception, which either endorse or challenge the strategy of modeling self-deception on intentional interpersonal deception. I preserve the idea of "parallel" between those phenomena to mean that they rest on the same grounds in a more general sense.

² Once modeled on the external lie, self-deception is a persistently challenging phenomenon as it requires that the same person simultaneously holds contradictory beliefs. This aspect of self-deception is addressed in the literature under the heading of the Static Paradox. For a comprehensive account addressing this paradox, see Mele 2001, pp. 50 – 75.

³ Additionally, Kant makes scarce use of the very concept of self-deception compared to the extent to which he discusses it from metaphors or from the description of one or more of its components, such as "rationalization" (ANTH 2007: 201; 266.), "dishonesty by which we throw dust in our own eyes" (RGV 2019: 38), frailty (MS 2017:430, RGV 2019: 38), lie to oneself, inward deceit (RVG 2019: 43).

Two approaches are worth highlighting. Papish (2018) suggests that mirroring self-deception from external lying is hardly helpful, as assessing self-deception as a category of deception in general is "ill-conceived", resulting in a view of self-deception that overlooks its epistemic aspects. According to Papish, self-deception for Kant arises once agents infringe norms of belief formation; because agents are unable to change or deny a certain cognition, they might resort to rationalization mechanisms to deflect their own attention, thus focusing on some other "minimally grounded cognition" (Papish, 2018, p. 73), which flouts the rules that are normally observed during evidence-gathering. She believes that "structural differences between deception of oneself and deception of others" (p. 71) make internal lying untenable for being a good interpretive key for self-deception.

Along the same lines, Sticker (2021) criticizes Kant's explanatory strategy by claiming that the distinction between *homo noumenon* and *homo phaenomenon* used by Kant to account for self-deception is troublesome. He suggests that in acknowledging the need for a mental partitioning promoted by a phenomenon that demands both a deceptive and a deceived self, Kant mistakenly uses the distinction between the *hominis* to account for self-deception. For Sticker, in approaching self-deception from external lying, Kant "gets it almost completely the wrong way around" (Sticker, 2021, p. 36) when he suggests that *homo noumenon* engages in self-deception by "communicating in a deceptive way with other agents," thus using *homo phaenomenon* as a mere means. Sticker then moves on to the distinction between sensuous and rational nature as a better path Kant could have taken to explain self-deception within his own framework.

Thus, although Papish and Sticker take different stances on Kant's position concerning self-deception⁴, they both maintain that overemphasizing the parallel between self-deception and external lying might be problematic.⁵

In this paper, I argue that although the framework Kant draws in the *Doctrine of Virtue* is unable to provide a sufficiently unambiguous account of self-deception, paying deep

⁴ Specifically, while Papish (2018, pp. 06, 70) argues that Kant was aware that self-deception cannot be regarded as a form of external lying, Sticker (2021, p. 26) focuses on demonstrating that Kant is mistaken to believe that the difference between *hominis* is the more plausible way to explicate self-deception.

⁵ "Like me, Papish (2018: ch. 3) believes that the internal lie is not a good way to understand self-deception." Sticker, 2021, p. 24f.

attention to this parallel is central to understanding the place of self-deception in Kant's moral psychology. In this sense, with respect to Papish and Sticker's accounts, my analysis fulfills a complementary role, since it analogously concentrates on the problems with entertaining a reading that centers upon modeling self-deception on external lying. However, my account advances further theoretical aspects, as it aims to *explore* this parallel, in particular, through investigation of concepts such as personality, dignity and humanity, which I believe are the reasons Kant forged such a parallel in the first place.

In the first section, I reconstruct Kant's account of self-deception as a form of lying to oneself in the *Doctrine of Virtue*. In exploring an interpretive divergence, I hold with regard to Sticker's reading (2021, pp. 24 - 25, 36), I devise a novel account according to which Kant explicates self-deception from one's assessment over one's own epistemic attitudes. Next, I point to a possible tension arising out of the superfocus in the parallel; I discuss how modeling self-deception on external lying adds up to the premises of what I will describe as the *teleological claim about self-deception*. This claim can be inferred from textual evidence suggesting that external lying represents a violation of a natural teleological principle, that is, a principle according to which everything in nature has its own proper end, a natural purposiveness or *telos*. This points to a reading according to which, by analogy, self-deception would represent a violation of the same sort⁶.

In the second section, I look closely at this violation, which, along with Kant's strong remarks against lying and self-deception, marks the need for the discussion of the concepts Kant applies to the violation brought about by both external lying and self-deception, namely, the concepts of personality, dignity, and ultimately, humanity. My aim in this section is to explain to what extent one can attribute a teleological appeal to Kant's ethics when it comes to self-deception.

By the end of this paper, it should be clear that despite the problems that may arise from overfocusing on the parallel between self-deception and external lying, understanding the role of self-deception in Kant's ethics requires a sharp grasp of the violation involved in *both* self-deception and external lying. While a treatment of self-deception that focuses on its

⁶ The reading according to which self-deception represents a teleological violation remains unaddressed in the literature. See note 17.

mere modulation on external lying might result in a teleological misinterpretation, avoiding such misinterpretation requires precisely diving into the parallel between these two phenomena.

Section 01.

The Parallel Between External Lying and Self-Deception

The §9 of *Doctrine of Virtue* (MS 2017:429 - 431) is concerned with the ethical duty not to lie and the harms associated with the failure to carry out this duty. This discussion opens with the strong position that lying in general is the "*greatest* violation of a human being's duty to himself regarded merely as a moral being" (MS 6:429, my emphasis), which amounts to a breach of the "*humanity in [one's] own person*", a statement that is not exactly unexpected for those familiar with Kant's traditional position on lying or his classic example of the murderer at the door.

Alongside his account on lying, Kant discusses what he refers to as internal lying [*innere Lüge*], a phenomenon that falls under the scope of what we understand as self-deception [*Selbsttäuschung*]⁷. He explicates that we tell an external lie (*mendacium externum*) when we make declarations [*Erklärungen*]⁸ contrary to our beliefs directed at other persons, who in turn are led to believe the truth of those declarations; internal lies, on the other hand, amount for "insincerity in [one's] declarations, which a human being perpetuates upon [oneself]" (MS 2017:431).

Yet, in the the *Doctrine of Virtue*, more than a merely different form of lie, internal lying (henceforth self-deception) seems to be *modeled*, i.e., *mirrored* from external lying, meaning that self-deception follows the same schema as external lying. Just as external lying, self-deception seemingly involves two persons: the deceiver and the deceived, and while it amounts to an individual phenomenon, *viz.*, something that happens within one's own self,

⁷ While to assume that Kant's account regarding the duty not to lie in *the Doctrine of Virtue* exhausts his claims on self-deception is arguably mistaken, that discussion is, however, one of Kant's most systematic accounts of self-deception.

⁸ Making a statement is a condition of the possibility of lying. This excludes, for example, the idea of "lying by omission" since this modality of false statement [*Feststellung*] is necessarily non-declarative. Kant holds in his letter to Maria von Herbert (CORR 1999: 332) that only lack of sincerity is morally culpable. See also VE 1997: 62 for an account on "joking lies".

the two "persons" Kant requires to make sense of self-deception⁹ must be within the same agent. This dual psychological structure is briefly pointed out by Kant when he discusses the ethical aspects of self-deception while acknowledging its paradoxical nature:

It is easy to show that the human being is actually guilty of many inner lies, but it seems more difficult to explain *how they are possible*, for a lie requires a *second person* whom one intends to deceive, whereas *to deceive oneself on purpose* seems to contain a contradiction. (MS:430, my emphasis)

This passage indicates that Kant is mindful that once mirrored in external lying, self-deception results in a seeming contradiction. Thus, although this passage seems to suggest that providing an argument to account for the nature of self-deception is not within Kant's agenda, further textual evidence suggests otherwise.

A key point Kant raises about the nature of lying and self-deception lies on a metaphysical premise and concerns the interaction between practical standpoints. He says:

The human being as a moral being (*homo noumenon*) cannot use himself as a natural being (*homo phaenomenon*) as a mere means (a speaking machine), as if his natural being were not bound to *the inner end (of communicating thoughts)*, but is bound to the condition of using himself as a natural being in agreement with the declaration (*declaratio*) of his moral being and is under obligation to himself to *truthfulness*. (MS 2017: 430)

In this passage Kant holds that as a moral being (*homo noumenon*), the human being is not capable of [*kann (...) nicht*] using himself as a mere means¹⁰. In the context of the duty not to lie, this amounts to claiming that the human being is not capable of lying or deceiving oneself since in this respect (as *homo noumenon*) one is already bound not to lie to oneself.

These remarks throw light on self-deception because they seem to explain what is at stake from a metaphysical standpoint, meaning, by engaging in self-deception a human being uses oneself as a mere means. However, as noted by Sticker (2021), it is trivial to state that as *homo noumenon*, human beings are incapable of using themselves as natural beings¹¹, for

⁹ The relevant consequence of modeling self-deception on external or interpersonal deception is that it results in a dual-belief requirement, meaning that one must simultaneously believe P and ~P. This explanatory challenge goes back to the paradoxical character of self-deception, widely covered in contemporary literature. See for instance Mele (1983, 2001) and Van Leuween (2013). For an account that dissolves this paradox by rejecting the double-belief requirement, see especially Fernández (2013).

¹⁰ Which means treating oneself at the expense of one's own humanity, i.e., as a thing. See GMS 2011: 429.

¹¹ This passage is discussed by Sticker (2021, pp. 23 - 26), who problematizes the strength of the *homines* distinction when it comes to accounting for self-deception. In my reading, in order to assess why Kant draws this distinction, one needs to allow for the role of concepts such as personality and dignity in his account of

"the *homo noumenon* cannot do anything immoral anyway, since it is our legislating reason" (Sticker, 2021, p. 24).

However, beyond asserting a triviality, Kant is making an important point here, namely, that moral transgression rather occurs with regard to one's phenomenological aspect. This reading frames this passage as containing a normative claim. This is better elucidated once we take into account the distinction between *homines* in light of *the way* one uses one's rational capacities.

That an agent (as *homo noumenon*) uses one's legislating reason for immoral purposes is, as a matter of fact, beyond one's capacities - and thus beyond one's control. In effect, anything outside the scope of human capacities and control cannot be considered a duty (RGV 2019: 47; MS). This further reinforces that the passage should not be read as a warning on how one is required to bring into balance one's own metaphysical parts. However, there is something that is indeed within one's control, namely, *to see oneself*¹² as "subject of the moral lawgiving which proceeds from the concept of freedom and in which he is subject to a law he gives to himself," which in turn implies a certain use an agent makes of one's own practical reason. This use, Kant explains, compels one to regard oneself as well as other human beings *as ends in themselves*. As he states in the *Groundwork*¹³, "a human being (...) exists as an end in itself (...) but *must* in all its actions, whether directed towards itself or also to other rational beings, *be considered* at the same time as an end" (GMS 2011: 428f, my emphasis).

Moreover, the normative claim Kant makes in this passage can be better appreciated once we pay close attention to the terminology. Notably, Kant refers to the idea of condition [*Bedingung*] in order to establish an agreement [*Übereinstimmung*] between the different aspects of one's being. Of course, the concept of condition is not inherently normative;

lying in the *Doctrine of Virtue*. I am particularly skeptical toward Sticker's criticism, for I believe that Kant uses the *homines* distinction to draw attention to how one ought to regard *oneself* when it comes to one's duty of truthfulness.

¹² "When we *think of ourselves* as free we transfer ourselves into the world of understanding as members of it and cognize autonomy of the will along with its consequence, morality; but if we think of ourselves as put under obligation *we regard ourselves* as belonging to the world of sense and yet *at the same time to the world of the understanding*." (GMS, 2011: 443)

¹³ In the *Doctrine of Virtue*, this additionally means that in order to make the proper use of one's practical reason, one must conceive of oneself as being under someone else's will, since conceiving another's will is a condition for us to make the idea of obligation intuitive for ourselves (MS 2017: 487).

however, in this case, where the issue in play is precisely the moral outcome resulting from lying,¹⁴ Kant seems committed to the claim that bringing the *homines* into agreement is a condition that must be met if one is to make appropriate use of one's moral capacities. Thus, to put it another way, that an agent thinks of herself as a moral being, i.e., as freely legislating over the principles of her actions, is a necessary condition so that she can treat herself and others accordingly; this includes, in this context, avoiding lying or engaging in self-deception. In contrast, once she fails to see herself as a member of the intelligible world (meaning thereby, failing to see herself as *homo noumenon*) she will also fail to make actual this aspect of herself as a person¹⁵. Thus, what Kant does in this passage is to stress, from a metaphysical point of view, the existence of an agent's duty to oneself "in regard to its substance" (VE 27: 601), namely, that an agent must see, regard, or think about oneself as a moral being.

Yet, in attempting to clarify the nature of self-deception Kant provides us with a few examples of a self-deceptive agent regarding his beliefs about the existence of God:

Someone tells an inner lie, for example, if he professes belief in a future judge of the world, although he really finds no such belief within himself but persuades himself that it could do no harm and might even be useful to profess in his thoughts to one who scrutinizes hearts a belief in such a judge, in order to win his favor in case he should exist. Someone also lies if, having no doubt about the existence of this future judge, he still flatters himself that he inwardly reveres his law, though the only incentive he feels is fear of punishment. (MS 6:430)

In the first case, the agent deceives himself by believing in something which he initially does not believe, but which he thinks is to some extent harmless and worthy of endorsement. In the second, the self-deception results from the agent's misinterpretation about his own incentives.

It is worth noting that in both examples, Kant refers to epistemic strategies to account for the possibility of self-deception, that is, to explicate how self-deception can occur from the assessment over one's own epistemic attitudes. These epistemic strategies of insincerity amount to one's impurity in the declarations one makes before one's own conscience, i.e.,

¹⁴ It should be noted that it is precisely in the previous paragraph that Kant constructs lying as resulting in the renunciation of one's personality.

¹⁵ That is, as a person who embodies legislating reason, that is, humanity and dignity. These concepts will be discussed below.

before one's "inner judge", being this, the second person Kant requires to make sense of self-deception.

In *Religion*, also in discussing one's belief in the existence of God, Kant challenges the principle whereby "it's advisable to believe too much rather than too little" (RGV 2019: 188). He elaborates a harsh critique of this principle based on the same justification addressed in the *Doctrine of Virtue*. For him, to use such a "safety maxim", that is, to force oneself to believe in something out of convenience is a violation of conscience amounting to dishonesty in one's pretense.

As such, from the epistemic strategies just mentioned, both self-deception and external lying embody untruthfulness since by lying one violates, to some extent, the beliefs one professes¹⁶. Analogously, failing to regard oneself as a moral being seems to be based on an epistemic distortion, albeit not concerning discrete epistemic attitudes, but rather one's assessment regarding one's metaphysical standing. By virtue of their epistemic quality, these violations are, in this sense, opposed to truthfulness (MS 6:429), which is why both forms of lying are objects of the strictest censure (MS 6:430).

The Teleological Claim about Self-Deception

Overfocusing on the parallel between these two forms of lying may, however, lead to misconceptions of self-deception. This is among the premises that result in what I discuss under the name of the teleological claim about self-deception. The (henceforth) teleological claim emerges from Kant's treatment of external lying (MS 6:429), which is defined as "communication of one's thoughts to someone through words that yet (intentionally) contain

¹⁶ The way in which external lying and self-deception function is, admittedly, different. In the case of lying, seeing how lying violates truthfulness is unproblematic. For example, when an agent promises to pay a debt even though she has no intention of paying, she deceives the person to whom she has lied. However, for cases of self-deception the violation of one's own belief needs to be more subtle, otherwise it would not result in self-deception. It is precisely this dual belief requirement that creates the apparent contradiction Kant mentions. However, there are strategies to avoid the dual belief requirement presumably involved in self-deception. Instances of such strategies are attributing epistemic flexibility, by means of postulating different levels of belief, such as *deep*, *stated* and *experienced* belief (Mijović-Prelec & Prelec, 2010); predicting non-doxastic attitudes as, for example, *S suspects* that *P*; or arguing that what is at stake is a shift of focus. On the latter argument, of which mine concurs, see Papish (2018, ch. 03). Yet these are not the only ways to obviate this seemingly inevitable contradiction. The very *Doctrine of the Elements of Ethics* is anchored in Kant's answer to a problem that emerges when one tries to conceive how "duties to myself" are possible (see MS 2017: 418). His solution to the problem of being passively constrained and actively constrained is precisely the postulation of two aspects of the same agent, *homo noumenon* and *homo phaenomenon*.

the contrary of what the speaker thinks on the subject” and is qualified as violating “the natural purposiveness of the speaker's capacity to communicate his thoughts.”¹⁷

In this passage, Kant seems to claim that lying violates the purpose in communicating one's thoughts to another. This violation results from the conflict between two ends: the end of lying and the natural end (natural purposiveness) of communication. It also reflects a limitation or misuse of one's capacities. The terminology employed by Kant in this passage reinforces the appeal to a teleological interpretation, since by putting together the concepts of end, purposiveness, and nature, Kant seems to intend a reference to the idea of *telos* or final end.

Kant's supposedly naturalistic attitude emphasized by such terminology is especially compelling for those familiar with his considerations on the nature of the will in the *Groundwork*, according to which, if nature has endowed us with practical reason, it follows that practical reason must have a final end. These considerations encompass the idea that, “[i]n the natural predispositions of an organized being, i.e., one arranged purposively for life, we assume as a principle that no organ will be found in it for any end that is not also the most fitting for it and the most suitable” (GMS 2011:395).

Furthermore, if one takes a closer inspection on Kant's structure of duties, one can see that there is a parallel between external lying and the violations related with the other duties, on which the teleological reference is even stronger. According to Kant,

Just as love of life is destined by nature to preserve the person, so sexual love is destined by it to preserve the species; in other words, each of these is a *natural end*, by which is understood that connection of a cause with an effect in which, although no understanding is ascribed to the cause, it is still thought by analogy with an intelligent cause, and so as if is produced human beings on purpose. (MS 6:424)

Violations such as suicide or nonprocreative sex seem to violate the same teleological principle, since the duties opposed to these violations correspond to alleged natural ends.

¹⁷ Most explicitly, Timmermann (2000, p. 280) points to the possibility of a teleological reading of Kant's account of lying. Gregor (1963, p. 139) and Denis (2012, pp. 104 - 110) challenge Kant's appeal to teleological principles in his taxonomy of duties. Dietz (2002) in turn draws a positive relationship between lying and the violation of teleological principles. In my understanding, this is due to the overly strong emphasis she places on lying mostly as a wrongful or misuse of language. In missing the point, Dietz is led to claim that Kant holds a conception of language which admittedly has a “single function, that of true communication” (p. 99), a claim that is sound only if one assumes teleological premises.

Therefore, there seems to be a parallel between external lying and the other duties Kant discusses in the *Doctrine of Virtue*, as the violations that arise from them seem to be equally bound to a teleological principle, since they violate natural ends.

Along these lines, if self-deception mirrors external lying, then analogously, we are left to situate the violation that results from self-deception within the teleological field. This in turn makes room for the idea that self-deception is wrong in virtue of violating the natural purposiveness of truthfulness a human being has towards oneself.

Thus, the teleological claim can be described as follows: Self-deception is a form of lying in the sense that it mirrors and therefore follows the same structure as external lying; external lying, like nonprocreative sex or suicide, seems to involve a violation of the proper use of human capacities, that is, a teleological violation. Therefore, self-deception represents a violation of the same nature.

While not elaborating or directly discussing the problem involving the teleological claim of self-deception, some commentators provide us with helpful elements for solving it. For example, while arguing that there are four senses in which Kant's moral theory can indeed be considered teleological, Guyer (2002) shows that the principle outlining the existence of a proper use of human faculties does not offer in Kant any normative function and therefore Kant's treatment of cases such as suicide and nonprocreative sex must be considered merely heuristic rather than properly teleological.¹⁸ The latter premise that results in the teleological claim about self-deception (namely, that external lying entails a teleological violation) may be tackled from Guyer's remarks, which allow us to argue that while Kant's moral theory may be considered teleological "virtually from the outside," the discrete cases of such violations, insofar as they are based on "the teleological assumption that everything in nature has a purpose" (Guyer, 2002, p. 182) have a merely heuristic role.

The first premise (that self-deception mirrors external lying) can in turn be countered by arguments from the commentators already mentioned, who emphasize the problems in construing self-deception as a form of external lying.

¹⁸ This is because assuming that "it is immoral to adopt an end other than that nature intends for us (...) has no justification" insofar as it proves to be "incompatible with [Kant's] fundamental principle of unconditional value of human freedom" (Guyer, 2002, pp. 180 - 181)

However, there are similarities between the two phenomena that are vividly described by Kant in his treatment of lying in the *Doctrine of Virtue*. The strongest link between the two lies in the violation they pose. Both forms of lying seem to be regarded by Kant as leading to the relinquishment of one's personality [1] and the annihilation of the dignity [2] of the agent who now "has even less worth than if he were a mere thing." (MS 2017: 249)

The firm opposition with which Kant stands against lying is as puzzling as its consequence: whoever lies loses their dignity and personality. Yet it is precisely this attitude that typically strikes us as odd. After all, how is it possible to cast doubt on a characteristic from which we can derive our worth as persons merely as a result of an ordinary and pervasive behavior such as lying?

It is specifically in trying to answer this question in light of the considerations I have just raised¹⁹ that the teleological claim appears attractive; postulating a natural teleological principle would greatly contribute to explain these violations' severity.

Following Papish and Sticker's claims, I also assume that interpreting Kant's mirroring of self-deception from external lying might be problematic. However, I believe that Kant has a point in tracing such a parallel, and the centrality of the consequences Kant assigns to the violations entailed by *both* phenomena support this way to frame his account. In the next lines, I thus explore the parallel between these two forms of lying. I aim to devise a strategy that avoids a reading of the *Doctrine of Virtue* overly focused on this relationship that, by extension, takes part in the teleological claim. To explain what Kant might have in mind in that framework, I seek resources beyond the *Doctrine of Virtue* discussion of lying that allow us to make sense of what is ultimately at stake when it comes to lying and self-deception. I take the endeavor to explain the forcefulness in which Kant stands against lying and self-deception as a guideline and look closely at the concepts that are at play when Kant discusses these phenomena, namely, (1) personality and (2) dignity. Discussing them at length will be critical towards a better understanding of the place of self-deception in Kant's moral psychology.

¹⁹ These are: Kant's position that lying amounts to a violation of the purpose of communication; his claims in the *Doctrine of Virtue* about the consequences entailed by lying and self-deception; and the terminology he employs to refer to these violations. In addition, the teleological elements outside of his account of lying, which, as discussed, are more explicit in his discussions on nonprocreative sex and suicide.

Section 02.
Personality, Dignity, and Self-Deception

Kant is adamant when elaborating on the consequences of violating one's duties to oneself and, in particular, of lying. In his treatment of lying (MS 2017: 429) Kant refers to the renunciation [*Verzichttuung*] of one's personality that accompanies the annihilation [*Vernichtung*] of one's dignity as a human being. He also mentions the idea of annihilating [*zernichten*] the subject of morality in one's own person (MS 2017: 423). Further on, he states that by using oneself "merely as a means to satisfy [one's] animal impulse" (MS 2017: 425) one surrenders [*aufgeben*] or throws away [*wegwerfen*] one's personality. Furthermore, that false humility amounts to the degradation [*Abwürdigung*] of one's personality (MS 2017: 436); in addition, in the context of what it means to be a useful member of the world, Kant states that it encompasses a duty to not degrade [*abwürdigem*] humanity in one's own person (MS 2017: 446).

But although he refers to the loss of personality as one of the consequences of violating the duty to oneself not to lie, Kant elaborates the classical definition of personality elsewhere. In the *Critique of Practical Reason*, Kant states that personality means the "freedom and independence from the mechanism of all nature yet regarded at the same time as a power of a being subject to pure practical laws that are peculiar to it." (KpV 2002: 87) Personality, or independence from sensible impulses, is bound up with a predisposition in us bearing the same name. This and two other predispositions to the good in human nature²⁰ are listed and elaborated by Kant in the first chapter of *Religion* (cf. RGV 2019: 26 – 28). For Kant, the predisposition to personality has its basis in practical reason, thus delimiting our end as rational human beings insofar as we act morally. Unlike the other predispositions which have vices associated with them, the predisposition to personality allows respect for the moral law to stand as a sufficient incentive for the power of choice²¹. Personality amounts to "the idea

²⁰ Which are the predispositions to animality and humanity (RGV 2019: 28).

²¹ I follow the remarks of Pasternack (2013, p. 96), who emphasizes that in contrast to the other two predispositions, "the Predisposition to Personality is without a dark side. It can, of course, be ignored, but it cannot be corrupted." This predisposition is rather connected with the "germ of goodness" (RGV 2019: 45), which remains always pure.

of the moral law alone, together with the respect that is inseparable from it.” (RGV 2019: 28)

While it is not possible to get rid of our predisposition to personality,²² since it determines our nature as moral beings,²³ Kant suggests in the *Doctrine of Virtue* that the same does not apply when it comes to personality itself, for it can be renounced, annihilated, thrown away, or degraded. The following lines are concerned with shedding light on this possibility.

Renouncing One's Personality and Violating One's Dignity

To be a person is to be a living being endowed with a moral personality.²⁴ Unlike a thing, a person is a subject “whose actions can be imputed to him.” (MS 2017: 223) This ability for action, - and the possibility of moral accountability, goes back to the duplicity of our nature, which is sensible but at the same time intelligible, whose will needs to be constrained by the law so that good deeds can result from it. According to Kant:

We conceive of man first of all as an ideal, as he ought to be and can be, merely according to reason, and call this Idea *homo noumenon*; this being is thought of in relation to another, as though the latter were restrained by him; this is man in the state of sensibility, who is called *homo phenomenon*. (VE, 1997: 593)

As *homo noumenon*, we are only a “personified *idea*”, namely, the idea of a subject under the moral law, whereas, as embodied persons, we are “affected by the feelings of pleasure and pain” (VE, 1997: 593)²⁵. Both of these aspects belong together to the idea of personality, understood as “freedom of a rational being *under moral laws*” (MS 2017: 223, my emphasis), because acting morally depends on the necessitation of our will by the moral law.

The morality (implied in the idea of personality) is, “the condition under which alone a rational being can be an end in itself; because it is possible only by this to be a legislating member in the kingdom of ends”. (GMS 2014: 435) Kant concludes that the dignity of humanity lies in the capacity for morality. To put it another way, personality, as the characteristic of rational beings inasmuch as they are capable of being affected by and

²² “Freilich muß hierbei *vorausgesetzt werden*, daß ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übriggeblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte” (RGV 2011: 45, my emphasis).

²³ It is referred to, together with the two others, as “*original*” predisposition. Cf. RGV 2019: 28.

²⁴ In addition to psychological personality, which traces back to the “ability to be conscious of one's identity in different conditions of one's existence” (MS 2017: 223).

²⁵ Cf. also KvP 2002: 86 – 87.

adopting the moral law as their main incentive, gives human beings their worth or dignity [*Würde*]. In sum, the moral capacity of rational beings is the basis of a person's dignity²⁶.

Yet, renouncing one's own personality is not something that occurs in isolation. When a person tells a lie, in addition to renouncing her personality she also violates her dignity as a human person, for the root of her dignity lies in the ability to provide for herself moral principles, i.e., in her personality. That is, while a person who lies "has even less worth as if he were a mere thing" (MS 2017: 429) he also "violates the dignity of humanity of his own person," (MS 2017: 429) degrading himself "far below the animals." (ANTH 2007: 489)

However, concluding that the renunciation of dignity and personality take place simultaneously is still not the same as demonstrating that such renunciations are possible. If they are connected to our predispositions and thus to human nature, that a lying person gives up her dignity and personality still seems to contradict some common intuitions concerning our constitutive features.²⁷ In other words, if dignity and personality are intrinsic features of human beings as we typically hold, it becomes difficult to see how one can abdicate these properties. What makes it possible for an agent to acquire the "mere appearance of a human being, not a human being himself" (MS 2017: 429) remains therefore unclear.

It seems that if we are to make sense of this renunciation, then dignity and therefore personality must be something other than descriptive concepts, outlining qualities human beings do or do not *inherently* carry.

Oliver Sensen (2009) analyses Kant's use of the term dignity in different contexts. Contrary to what has been argued by other Kant scholars, Sensen contends that dignity corresponds to a relational property, notably, a property that belongs to something in relation to something else. In the case of human dignity, it can be assumed that by virtue of certain capacities, human beings possess a prerogative or elevation over other beings whose will is

²⁶ This connection is pointed out by Wood, A. (1999), who provides us with what Bayefsky (2013) calls a moral capacity argument in regard to the grounds of moral dignity.

²⁷ See for instance MS 4:463, where Kant suggests that although an agent's deeds go against duty, one cannot withdraw this person's dignity: "I cannot withdraw at least the respect that belongs to [a vicious man] in his quality as a human being, even though by his deeds he makes himself unworthy of it".

merely sensitively determined.²⁸ From this follows the idea that there are, in Sensen's words, "two stages" of the elevation of dignity. On his account, as human beings, we have an initial dignity that can be enacted to the extent that we make appropriate use of our moral capacities, but which can also, for that very reason, be violated. Herein lies the relationship between dignity and personality, to which I alluded earlier. The second stage would therefore be this actualization. When we do not bring about our dignity, that is, when we refuse to act according to moral principles and do not make appropriate use of our freedom, we fail to elevate our moral capacity. To the extent to which she "deprives [her]self of the prerogative of a moral being" (MS 2017: 420), the person who tells a lie or engages in self-deception violates the duty against herself along with the dignity of humanity in her personality.

The account drawn and advocated by Sensen makes it clear that the predisposition to personality is woven together with moral accountability. This predisposition functions as a subjective condition for the moral law to be apprehended, and therefore, as a condition of the consciousness of our freedom - namely, of the freedom of our will, or yet, of the "independence of our power of choice from determination by all incentives." (RGV 2019: 26f) Consequently, when we tell (internal or external) lies, we cease to make effective a central aspect of our rationality. In failing to regard ourselves as moral beings (*homo noumenon*), we also give up on that which engenders our moral responsibility, that is, the freedom of our power of choice.

Another aspect that makes clear the moral and epistemic strength of the violation posed by lying and self-deception is cast by Kant in the opening sentence of his account of lying in the *Doctrine of Virtue*. Telling a lie or engaging in self-deception amounts to a violation which is "contrary to *truthfulness*" (MS 2017: 429, my emphasis).

The idea of truthfulness [*Wahrhaftigkeit*] underlies Kant's entire account of these phenomena. According to Kant, truthfulness in general (*rectitude*) encompasses two further attitudes: honesty [*Ehrlichkeit*], which is truthfulness in the statements we make; and sincerity [*Redlichkeit*] when the statements we make are promises.

²⁸ Sensen delves, among other passages, into Kant's discussion of servility in the MS (2017: 434). In this discussion, what has dignity is "the moral aspect of oneself (...)" which is "elevated over the merely natural aspect of oneself" (Sensen, 2009, p. 329).

Such statements may embody truthfulness even though they are not themselves true²⁹. For example, an agent who tells a lie and yet considers herself to have behaved morally was typically not diligent enough in her self-reflection upon the statement on her own action - that is, whether or not that statement embodies truthfulness. It is precisely in this context that our inner judge comes into play. It is our inner judge, i.e., our consciousness that assesses the statements we make, whether or not they embody truthfulness (rather than whether or not they are true). Truthfulness is therefore essential to the way we assess the statements we make about the state of affairs in the world but also, and most importantly, *to the way we see or regard our moral selves*.

Therefore, in making false declarations that additionally incorporate deception, we violate a duty which is intimately connected to our self-cognition, thus compromising our ability to judge ourselves responsible for our actions. An agent who deceives oneself and rationalizes away her responsibility for her immoral deeds, evades the accountability and moral obligation that are in turn directly engendered by the fact that she is a person, i.e., that which allows one to regard oneself as *homo noumenon*. It becomes thereby clear why truthfulness, i.e., the exact opposite of lying³⁰ also indicates an obligation one has to oneself *as a moral being*.

There are, however, differences in terms of priority of self-deception over external lying. While external lies *may* also harm others, internal untruthful declarations *always* violate our self-respect (MS 2017: 404), for they aim to deceive our inner judge, both resulting in the lie *per se* but also in the awareness of that lie we have told to ourselves. In this sense, the respect a human being has for oneself is firmly grounded on truthfulness³¹. As a result of this violation, the access we have to ourselves as moral beings other than mere “speaking

²⁹ The concept of truthfulness [*Wahrhaftigkeit*] is derived from the terms ἀληθής/ἀλήθεια, which convey a disposition of character indicating aversion to deceptive behavior, such as lying or self-deception. When predicated to the agent, *truthfulness*, or in this case *the truthful agent*, has been defined as “verum dicit et veritatis adsertor est”, meaning “who says the true” (Szaif, J., & Thurnherr, U., 2004, p. 42). Such etymological definition entails that the truthful agent must always have access to the modal content of her statements, thus knowing whether its content is true or false. This implication is philosophically troublesome, especially from an ethical perspective, and Kant seemed to be aware of this, as his use of the term does not imply the agent's access to the truth or falsity of her statements, but relies instead on that agent's maxim.

³⁰ “Between truthfulness and lying (which are contradictorie oppositis) there is no mean.” (Cf. MS 2017: 434). On this issue, see Pinheiro Walla (2013, pp. 312 - 314).

³¹ Cf. KpV 2002: 93. Moreover, the very process of maxims-assessment by practical reason also depends on truthfulness, as held by Kant in KpV 2002: 44.

machines” (MS 2017: 430)³² is thus jeopardized, from which it follows that lying additionally entails the violation of our personality.

Self-deception is, therefore, equivalent to a renunciation that is intimately intertwined with the proper use of our mental faculties. These faculties are in turn the distinguishing feature between persons and mere things. The renunciation of our personality, therefore, goes back to the renunciation of a unique characteristic of human beings: the *moral aspect* of our dignity. Therefore, when we make declarations that incorporate deception we compromise our function as human beings, thus violating, “the highest principle of truthfulness” (MS 2017: 431), that on which one depends in order to be able to regard oneself a moral being.

This is where the meaning of Kant's statements might become misunderstood. As a matter of fact, modeling self-deception on external lying renders this renunciation even clearer. Take for instance the passage where Kant constructs a parallel between violating the perception of humanity and violating the internal end of communication discussed earlier. In this passage, Kant is adamant that the intention to deceive corrupts the proper function, i.e., *natural purposiveness* of communication between two persons. That self-deception violates self-respect is a result of the same violation, albeit applied to the agent oneself. Thus, once one assumes that Kant models self-deception on external lying, it seems reasonable to infer that the reason for Kant's depreciation of deception is that lying violates the proper function (*telos*) of communicating our thoughts and, alongside the external lie that corrupts the proper function of communicating our thoughts, self-deception corrupts truthfulness³³. Because every lie implies an initial self-deception, both phenomena are deeply problematic for Kant. Thus, as a result of violating our freedom, we become “a plaything of the mere inclinations and hence a thing.” (MS 2017: 420)

This conclusion sounds correct, and Kant's discussion of truthfulness seems to stress it. The problem lies, however, in holding that the severity of this violation arises from the idea that by lying one violates a teleological principle. In other words, what is problematic here is to assume that Kant condemns self-deception merely because, just as lying violates the end

³² This and other metaphors seem to be used by Kant to emphasize that we have remarkably little left when we violate our personality. We become mere speaking machines inasmuch as speaking machines, or mere things, are objects whose will is ultimately determined by laws of nature.

³³ Cf. MS 2017: 429 – 430.

communication to others, self-deception violates the end of communication to oneself, i.e., truthfulness.

However, as I hope to have shown in my discussion of the concepts of personality and dignity, when one engages in deception, what is at stake is something much greater than the violation of the proper function of telling the truth, taken in an essentially natural way. What is at stake is instead the violation of our capacity for morality itself, which qualifies a human being as a person, as opposed to a mere speaking machine. As Kant says, "to annihilate the subject of morality in one's own person is to *root out the existence of morality itself from the world*" (MS 2017: 423, my emphasis).

Some remarks on the interplay between humanity and personality might help us better understand the violation of morality at hand here. The concept of humanity is a key aspect in Kant's ethics, which is why it features in the second formulation of the categorical imperative³⁴ presented by Kant in the *Groundwork*. Kant's definition of humanity, that is, as an "objective end" that must be treated as an end rather than a mere means, is consistent with Kant's use of this concept throughout the *Metaphysics of Morals*.

In the *Doctrine of Right*, Kant defines humanity as grounding innate freedom, which in turn is prerogative of any human being (MS 2017:238). Notably, humanity is a property of one's capacity for freedom, and should therefore be understood as one's "personality independent of physical attributes" (MS 2017: 239).

In the *Doctrine of Virtue* the overlap between humanity and personality (through dignity) is prominent. Not only does Kant discuss personality and dignity simultaneously (as seen in his account of lying), but he also resorts to these concepts by stating that "[h]umanity itself is a dignity." He explains:

for a man cannot be used merely as a means by any man (either by others or even by himself) but must always be used at the same time as an end. It is just in this that his dignity (personality) consists, by which he raises himself above all other beings in the world that are not men and yet can be used, and so over all things. (MS 2017: 462)

³⁴ "Act that you use humanity, in your own person as well as in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means" (GMS 2011: 429).

The same relationship between humanity and personality can be also appreciated in *Religion*. As discussed, Kant claims that we hold a "susceptibility to respect for the moral law" (RGV 2019: 27) by virtue of our predisposition to personality. This suggests this predisposition has two aspects: the first, "the *subjective* ground of our incorporating this respect into our maxims," (RGV 2019: 27)³⁵; and the second, "the idea of moral law alone," that is, the objective aspect of that very predisposition. This latter aspect accounts for what we may properly call "personality," which, Kant explains, "is (...) the idea of humanity considered wholly intellectually" (RGV 2019: 28).

Thus, to regard oneself or others as *homo noumenon* amounts, in that sense, to regard oneself or others in terms of their humanity (MS 2017: 295), which in turn is equivalent to regard oneself (or others) "as a person, that is, as the subject of a morally practical reason" (MS 2017: 435). Therefore, what Kant calls a person in a moral sense (*homo noumenon*), which by virtue of being an end in itself, "is exalted above any price," is analogous to the idea of humanity considered intellectually.

Accordingly, to conceive of oneself objectively, that is, to look at the objective aspect of one's own person, is a condition for treating oneself and others as ends in themselves³⁶. By self-deceiving and violating one's own personality, one additionally violates one's humanity. In the opening sentence of the discussion of lying in the *Doctrine of Virtue* Kant makes this point clear by referring to lying as "the greatest violation [against] the humanity in [one's own] person" (MS 2017:429).

Of course, from the foregoing, one might argue that the insertion of the concept of humanity as an end in itself, and its equivalence with personality, weaves a fundamentally teleological sense into Kant's injunction against self-deception. As a matter of fact, some interpreters³⁷ are sympathetic when it comes to drawing out intersections between ethics and teleology in Kant. However, being careful on this point is crucial, lest one incurs a purely natural teleology, which makes a direct appeal to a naturalistic ethics where the violation of duties is explained through the violation of teleological principles.

³⁵ That is, the fact that this predisposition points to a natural aspect of our constitution as beings whose sensibility is a condition for apprehending the moral law.

³⁶ See especially MS 2017: 379f.

³⁷ As discussed by Guyer (2002). See also Boxill (2017).

The sense in which the *Doctrine of Virtue* can actually be considered teleological is instead a strictly moral sense, within a framework used by Kant to point to the moral nature of agents as end in themselves. Their end is *moral* self-preservation, stressed in particular in Kant's discussions of the duties to oneself as a *merely moral being*, of which truthfulness is a crucial part.

Additionally, for discrete cases of self-deception it is simply wrong to claim that the violation of truthfulness lies in a violation of a teleological principle. Even duties to oneself as animals, i.e., those that refer to essentially animal impulses, do not depend exclusively on a purely naturalistic appeal. This is because even as animals, that is, as finite and natural beings, we are also endowed with two other predispositions, namely humanity and personality (RGV 2019: 26). For this reason, the distinction Kant sets forth in the first book of the *Doctrine of Virtue* is between one's duties to oneself as an animal being [*als einem animalischen Wesen*] and one's duties to oneself merely as a moral being [*bloß als einem moralischen Wesen*]. This distinction underlines the fact that when discussing the duties one has to oneself as a moral being, Kant is isolating this property, that is, letting animality out. Thus, whereas even in addressing the duties to oneself *as an animal being*, Kant uses the naturalistic principle "without harm"³⁸ only as methodological support for his claims concerning these duties, and therefore it is even less likely that violations of duties to oneself *merely as a moral being* rely (in an essentially naturalistic way) on teleological principles.

This suggests that Kant's argument does not rely upon teleological claims of any kind, which instead are merely meant to make explicit the seriousness of the violations of the duties to oneself. Kant is rather concerned that violations of such duties result in the loss of that which is a condition for all moral action, namely, the loss of personality, i.e., the (purely intellectually considered) humanity of the agent. He is therefore concerned with violations, whether of formal or material duties, that result in the agent being prevented from properly using her capacities with respect to the exercise of morality. Even more specifically, both phenomena, external lying and self-deception, preclude the possibility of setting maxims that embody truthfulness, thereby jeopardizing the very chance of deeds out of duty, a central element in Kant's ethics, which stands for the exercise of morality.

³⁸ See KU 2000: 379.

Conclusions

The growing interest of many Kant scholars in self-deception has recently placed this phenomenon at the core of Kant's ethical thought. Yet with regard to explaining Kant's views on self-deception, things may become obscure, for the parallel he draws between self-deception and external lying, traditionally regarded as his most systematized attempt to explicate self-deception, is not without difficulties.

As a matter of fact, such a parallel is involved in a number of explanatory quandaries. It may lead to problems concerning the very nature of self-deception, but it can also importantly contribute to misreadings of some of Kant's ambiguous assertions.

Out of the latter case might emerge the teleological claim I have addressed here. This would be the claim that the prohibition of lying and of self-deception is based on a teleological principle, meaning that self-deception would violate the natural end of communication, and therefore infringe the truthfulness that one must have towards oneself in order to formulate maxims that would lead to actions out of duty. The parallel between these two forms of lying would, according to this interpretation, reinforce the teleological claim.

However, Kant does not rely on this claim to establish what is wrong with self-deception. The passages in which he expresses his firm rejection of lying provide textual evidence that the violation of the proper function of telling the truth is not what is at issue in his account in the *Doctrine of Virtue*. For Kant, the violation associated with self-deception is due to the fact that such a phenomenon hinders the use of moral abilities. More specifically, self-deception impedes the agents' capacity to see themselves as moral beings, meaning to bring into effect what characterizes them as persons, rather than as things, i.e., their personality. The teleological claim, so I argue, therefore takes on a purely heuristic role.

Interpreting self-deception alongside external lying, that is, adopting an explanatory strategy that, rather than being dismissive, brings attention to this parallel, is precisely what gets us to understand the crucial point Kant lays out in the *Doctrine of Virtue* when he renders both phenomena so inextricably connected. His aim is to stress that both external lying and self-deception impose an important risk to the exercise of one's rational capacities insofar as both lies affect how one regards oneself and how one sees one's own relation to pure practical reason.

Once we realize that there is a point therein, we are invited not only to acknowledge the limitations of the framework of self-deception Kant devises in the *Doctrine of Virtue*, but most importantly, to strive for connections between aspects that Kant himself discusses outside of that framework.

More than drawing attention to the similarities between self-deception and external lying, this paper contributes to the debate on Kant's moral psychology by addressing both phenomena on the basis of the violation *both* represent. Furthermore, I have systematized and extended the application of the teleological claim to the case of self-deception, arguing for the complementarity of multiple passages when it comes to making sense of Kant's claims about self-deception in the *Doctrine of Virtue*, thus adding a new layer to the arguments for the centrality of self-deception in Kant's ethics.

Bibliographical References

Allison, H. E. (1995), "Reflections on the banality of (radical) evil: A Kantian analysis". *Graduate Faculty philosophy journal*, no. 18(2), pp. 141–158.

Allison, H. E. (2010), *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bayefsky, R. (2013), "Dignity, honour, and human rights: Kant's perspective", *Political Theory*, no. 41(6), pp. 809 – 837.

Boxill, B. (2017), Kantian Racism and Kantian Teleology, In Zach, N., *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford University Press, UK, pp. 44 - 53.

Dietz, S. (2002), Immanuel Kants Begründungen des Lügenverbots, in Leonhardt, R. & Rösel, (eds.), *Dürfen wir lügen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Germany, pp. 91–115.

Fernández, J. (2013), "Self-deception and self-knowledge", *Philosophical Studies*, no. 162(2), pp. 379 –400.

Hill, T. E. (1971), "Kant on imperfect duty and supererogation", *Kant-Studien*, no. 62(1), pp. 55 – 76.

Formosa, P. (2009), "Kant on the limits of human evil", *Journal of Philosophical Research*, no. 34, pp. 189 – 214.

Gregor, M. J. (1963), *Laws of Freedom: a Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Blackwell, UK.

Grenberg, J. (2010), "What Is the Enemy of Virtue?", in Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, UK.

Guyer, P. (2002), "Ends of reason and ends of nature: The place of teleology in Kant's ethics", *Journal of Value Inquiry*, no. 36(2-3), pp. 161 – 186.

Kant, I. (1786), *Conjectural beginning of human history* in (2007), Zöllner, G., & Loudon, R. B. (eds.), *Anthropology, history, and education*, Cambridge University Press, UK.

Kant, I. (1996), *On a Supposed Right to Lie from Philanthropy*, in Gregor, M. J. (ed.), *Kant, Practical Philosophy*, Cambridge University Press, UK.

Kant, I. (1997), *Lectures on Ethics*, ed. by Heath, P. & Scheenwind, J.B., Cambridge University Press, UK.

Kant, I. (1999) *Correspondence*, ed. by Zweig, A. Cambridge University Press, UK.

Kant, I. (2000), *Critique of the Power of Judgment*, ed. by P. Guyer. Cambridge University Press, UK.

Kant, I. (2002), *Critique of Practical Reason*, ed. by W. S. Pluhar, intr. by S. Engstrom. Cambridge University Press, UK.

Kant, I. (2007), *Anthropology, history, and education*, ed. by Zöllner, G., & Loudon, R. B., Cambridge University Press, UK.

Kant, I. (2011), *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, ed. by Höffe, O. Walter de Gruyter.

Kant, I. (2012), *Lectures on Anthropology*. Cambridge University Press.

Kant, I. (2014), *Groundwork of the Metaphysics of Morals: A German–English Edition*, ed. by Gregor, M., & Timmermann, J. Cambridge University Press.

Kant, I. (2017), *The Metaphysics of Morals*, ed. by Denis, L., & Gregor, M. J. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Kant, I. (2019), *Religion within the boundaries of mere reason and other writings*, ed. by Wood, A. W., Giovanni, G. D., & Adams, R. M., Cambridge University Press, UK.

Korsgaard, C. M. (1996), *Creating the kingdom of Ends*, Cambridge University Press, UK.

Madore, J. (2011), *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant: Deceiving Reason*. Bloomsbury Publishing, UK.

McMullin, I. (2013), Kant on Radical Evil and the Origin of Moral Responsibility, *Kantian Review*, no. 18(1), pp. 49 – 72.

- Mele, A. (1983), "Self-Deception" *Philosophical Quarterly*, no. 33, pp. 365 – 377.
- Mele, A., (2001), *Self-Deception Unmasked*, Princeton University Press, US.
- Mijović-Prelec, D., & Prelec, D. (2010), "Self-deception as self-signalling: a model and experimental evidence", *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, no. 365(1538), pp. 227-240.
- Pasternack, L. (1999), "Can self-deception explain akrasia in Kant's theory of moral agency?" *Southwest Philosophy Review*, no. 15(1), pp. 87 – 97.
- Pasternack, L. (2013), *Routledge philosophy guidebook to Kant on Religion within the boundaries of mere reason*, Routledge, UK.
- Papish, L. (2018), *Kant on evil, self-deception, and moral reform*, Oxford University Press, UK.
- Paton, H. J. (1971), *The categorical imperative: A study in Kant's moral philosophy*, University of Pennsylvania Press, US.
- Pinheiro Walla, A. (2013), "Virtue and Prudence in a Footnote of the Metaphysics of Morals (MS VI: 433n)", *Jahrbuch für Recht Und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, no. 21, pp. 307 – 322.
- Sensen, O. (2011), "Kant's conception of human dignity", *Kant-Studien*, no. 100, pp. 174-212.
- Sticker, M. (2017), "When the Reflective Watch-Dog Barks: Conscience and Self-Deception in Kant", *The Journal of Value Inquiry*, no. 51(1), pp. 85 – 104.
- Sticker, M. (2021), *Rationalizing (Vernünfteln)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Szaif, J., & Thurnherr, U. (2004), "Wahrhaftigkeit", in J. Ritter, K. Gründer & G. Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, no. 12, 42. Schwabe Verlag, Basel.
- Timmermann, J., & Gregor, M. (2011), *Immanuel Kant groundwork of the metaphysics of morals*, Cambridge University Press, UK.
- Timmermann, J. (2000), Kant und die Lüge aus Pflicht. *Philosophisches Jahrbuch*, no. 107, pp. 267 - 283.
- Van Leeuwen, N. (2013), "Self-Deception", in H. LaFollette (ed.), *International Encyclopedia of Ethics*, Wiley-Blackwell, US.
- Wehofsits, A. (2020), "Passions: Kant's psychology of self-deception", *Inquiry*, pp. 1 – 25.
- Wood, A. W. (1970), *Kant's moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca.

Wood, A. W. (1999), *Kant's ethical thought*, Cambridge University Press, UK.





Hölderlin, leitor de Kant

Hölderlin as a reader of Kant

SÍLVIA BENTO*

Universidade do Porto, Portugal

Resumo

O presente ensaio pretende estudar a influência da filosofia de Kant no âmbito dos escritos poetológicos de Hölderlin sobre as tragédias de Sófocles *Rei Édipo* e *Antígona*, *Anmerkungen zum Oedipus* e *Anmerkungen zur Antigone*. O tratamento dos conceitos centrais elaborados por Hölderlin, tais como *Gottes Fehl* e *kategorische Umkehr* – que forma o núcleo deste ensaio – apresenta-se desenvolvido segundo o quadro filosófico kantiano. É nosso propósito interpretar a especificidade da leitura hölderliniana de Kant, especialmente do seu carácter não-reconciliatório e não-monista, e diferenciá-la da filosofia posterior do Idealismo Alemão (principalmente de Hegel e de Schelling). A análise de “Hölderlin et Sophocle” de Jean Beaufret e de “Métaphrasis” de Philippe Lacoue-Labarthe constitui o nosso ponto de partida teórico.

Palavras-chave

Hölderlin; Kant; *Gottes Fehl*; *kategorische Umkehr*.

Abstract

This paper intends to study the impact of Kant’s philosophy on Hölderlin’s poetological writings devoted to Sophocles’ tragedies *Oedipus* and *Antigone*, *Anmerkungen zum Oedipus* and

* Universidade do Porto. Contacto electrónico: silviaandradebento@gmail.com

Anmerkungen zur Antigone. The treatment of Hölderlin's chief concepts, such as *Gottes Fehl* and *kategorische Umkehr*, which forms the heart of this paper, is developed according to the Kantian philosophical framework. We propose interpreting the specificity of Hölderlin's reading of Kant, especially its non-reconciliatory and non-monist character, and differentiate it from the subsequent philosophy of German Idealism (namely Hegel and Schelling). The analysis of "Hölderlin et Sophocle" by Jean Beaufret, and "Métaphrasis" by Philippe Lacoue-Labarthe is our starting point.

Keywords

Hölderlin; Kant; *Gottes Fehl*; *kategorische Umkehr*.

Introdução

As seguintes palavras de Jean Beaufret, escritas em "Hölderlin et Sophocle" (1965), constituem o mote perfeito para o desenvolvimento do presente ensaio:

Um tel rapport de Hölderlin à Kant, resté lui-même secret à la philosophie, est chronologiquement antérieur au développement de l'idéalisme allemand que vont cependant porter si haut les deux compagnons de jeunesse que furent, pour Hölderlin, Hegel et Schelling (Beaufret 1965, p.26)

Hölderlin e Kant: eis a aliança filosófica sublinhada por Beaufret. O contexto de tal proposta poderá, não obstante, soar estranho: trata-se de um escrito no âmbito do qual o germanista procura delinear os fundamentos filosóficos da teoria da tragédia de Sófocles tal como desenvolvida por Hölderlin. É, pois, no contexto das *Notas* de Hölderlin em torno de *Rei Édipo* (*Anmerkungen zum Oedipus*) e *Antígona* (*Anmerkungen zur Antigone*), as duas tragédias sofoclianas que o poeta alemão traduziu nos primeiros anos do século XIX (e que foram publicadas em 1804), que Beaufret encontra os vestígios de uma aproximação filosófica entre Hölderlin e Kant. Mais do que isso: em boa verdade, Beaufret pretende sustentar que o elemento filosófico presente em Hölderlin é, sem mais, kantiano – e que a singularidade da influência de Kant em Hölderlin se afigura profundamente distinta, porque

cronologicamente anterior, dos modos de interpretação de Kant segundo o idealismo que se lhe seguiu, nomeadamente o de Schelling e de Hegel.

Este último ponto requer especial atenção: como compreender a singularidade da influência de Kant sobre o pensamento e a obra de Hölderlin? A resposta avançada por Beaufret convoca a teoria da tragédia desenvolvida pelo poeta alemão, tal como presente nos textos poetológicos que acompanham as traduções de *Rei Édipo* e *Antígona*, as *Sophokles-Anmerkungen*, compostas pelas já mencionadas *Anmerkungen zum Oedipus* e *Anmerkungen zur Antigone*. Se o idealismo de Schelling e de Hegel seguira o rumo de uma aspiração de reconciliação, de pendor unificador e monista, das linhas de pensamento estruturantes da filosofia kantiana, a visão de Hölderlin em torno da tragédia – que repousa, com efeito, sobre fundamentos filosóficos explícitos – integra uma relevante e contínua dedicação às consequências metafísicas da *Crítica da Razão Pura*, decorrentes, por sua vez, do estabelecimento da distinção entre fenómeno e númeno e da correlativa determinação dos limites do conhecimento humano. É, assim, a *Crítica da Razão Pura* de Kant – com a devida consideração da intensidade dos seus dualismos e divisões, tal como sublinhados por Dieter Henrich em *Between Kant and Hegel* (2003) – que constitui a base filosófica das posições de Hölderlin em torno da tragédia de Sófocles e do seu herói mais importante, Édipo. Mas, neste ponto, importaria elucidar o seguinte: Édipo é, aos olhos de Hölderlin, o arquétipo do homem moderno, perspectivado sob uma luz filosófica que é, toda ela, kantiana.

Também Philippe Lacoue-Labarthe, um dos mais reputados estudiosos do *Frühromantik* no contexto cultural de língua francesa, se debruça sobre a teoria da tragédia desenvolvida por Hölderlin nas *Sophokles-Anmerkungen*, salientando o quadro filosófico kantiano que a envolve e a determina. Em “*Métaphrasis*”, o primeiro de dois ensaios publicados sob o título *Métaphrasis suivi de Le théâtre de Hölderlin* (1998), Lacoue-Labarthe esclarece o sentido da *hybris* trágica de Édipo, o mais filosófico dos heróis (o decifrador de enigmas), tal como teorizada por Hölderlin: a falta trágica, a *hybris*, consiste, pois, na transgressão dos limites da condição humana finita – num sentido kantiano, justamente. O problema da tragédia de Édipo é um problema filosófico, e que deverá ser compreendido à luz da “*transgression des limites de la condition finie de l’homme qu’avait établies, ou reconnues, Kant*” (Lacoue-Labarthe 1998, p.15). Trata-se, numa palavra, de uma transgressão que somente poderá ser plenamente perspectivada como transgressão

metafísica; ou, segundo a expressão de Lacoue-Labarthe, “outrance métaphysique” (Lacoue-Labarthe 1998, p.15).

Eis o propósito do presente ensaio: a partir da leitura dos textos de Beaufret e de Lacoue-Labarthe, delinear uma tentativa de interpretação do elemento filosófico kantiano nas teorizações de Hölderlin em torno de *Rei Édipo* e de *Antígona*, tal como expostas nas *Anmerkungen*, escritas pelo poeta no momento em que se dedicara a traduzir as tragédias. Uma advertência prévia, relativamente ao hermetismo da linguagem e dos conceitos utilizados por Hölderlin, deverá ser, aqui, formulada: este ensaio propor-se-á oferecer uma modesta análise das noções, expressões e perspectivas hölderlinianas que poderão constituir matéria de convocação do pensamento de Kant, não pretendendo sustentar a hipótese de um *Hölderlin kantiano* nem a existência de uma afinidade teórica decisiva e absoluta entre o poeta e o filósofo. A figura de Hölderlin, ainda demasiado velada a nossos olhos, não se apresenta passível de tais intentos. Tal seria possível com Schiller, sempre explicitamente kantiano, não reservando quaisquer segredos para os seus intérpretes filósofos... mas Hölderlin parece pertencer a uma outra constelação espiritual, que dificilmente conseguimos designar de modo claro e definitivo.

Hölderlin, o *Frühromantik* e o problema da concepção analítica da razão

A apreciação da influência do quadro filosófico kantiano no âmbito da obra poética e teórica de Hölderlin assume-se de crucial importância para Manfred Frank. No brilhante estudo *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie* (1982), Frank procura pensar a emergência do *Frühromantik* à luz de uma postura filosófico-estética que se propunha contrária à predominância de uma concepção analítica da razão. A tomada de consciência por parte dos Primeiros Românticos relativa ao domínio de uma razão analítica, limitada na sua capacidade de pensar supostos fundamentos metafísicos segundo uma lógica especulativa substancialista, impõe-se como problemática filosófica no âmbito do *Frühromantik*. O título da obra de Frank invoca, de modo explícito, Hölderlin e a sua elegia *Brot und Wein*: a necessidade de uma nova mitologia – o deus que há-de vir, *der kommende Gott* (tal como Hölderlin escreve no seu poema) – decorre, pois, do confronto romântico

com a filosofia kantiana e com a configuração de uma razão limitada na sua capacidade de pensar fundamentos metafísicos enquanto determinações constitutivas. A expressão *der kommende Gott* traduziria, neste sentido, uma nova ânsia por um novo Absoluto, fundacional e legitimador do pensamento e da vida dos seres humanos em comunidade, partindo da avaliação crítica de um quadro cultural que o próprio Hölderlin definira como marcado pela ausência de deus, *Gottes Fehl*. A crise do fundamento – eis a temática sustentada por Frank para perspectivar a herança kantiana enquanto problemática filosófica de Hölderlin e dos seus contemporâneos.

A proclamação da necessidade de uma Nova Mitologia, tal como desenvolvida por Hölderlin e pelo *Frühromantik*, delinea-se na sombra da velha *querelle des anciens et des modernes*, reformulada no âmbito do universo cultural alemão de finais do século XVIII e inícios do século XIX. A Nova Mitologia, tão ansiada pelos Românticos enquanto valor supremo e fundacional do pensamento e da vida em sociedade, integra, assim, a convocação dos Antigos e dos seus mitos, manancial cultural, artístico, poético e, não menos importante, educador e formador do ser humano – no sentido de *Bildung*, justamente. Diríamos, pois, que, no contexto do *Frühromantik*, a *querelle* “antigos vs. românticos” desdobra-se numa problematização crítica em torno de *Bildungen* distintas, a *paideia* grega e a *Bildung* moderna; em boa verdade, o modo como o *Frühromantik* se pensa a si mesmo, ao seu tempo cultural e às suas potencialidades artísticas e poéticas radica, de modo invariável e insistente, num contínuo confronto com a Antiguidade grega¹. Por conseguinte, e seguindo as elucidações de Frank, importaria compreender a centralidade da temática do mito no interior do *Frühromantik* como móbil de teorização acerca da modernidade enquanto tal e, correlativamente, do seu carácter distintivo face à cultura grega antiga: o elemento mítico, tal como teorizado pelos Românticos, alicerça-se sobre uma concepção cultural que procuraria refundar a filosofia moderna, partindo da consciência crítica da prevalência de uma concepção analítica da razão que delinear, por sua vez, uma nova metafísica (ou seria mais correcto, *anti-metafísica*?) traçada na ausência de qualquer fundamentação ontológica. A unidade metafísica dos antigos – a unidade fundamental do ser –, de que a mitologia se anuncia como expressão cultural e artística, dá lugar, no seio da modernidade, à cisão, à separação, à divisão, ao fragmento e, por fim, à carência de um fundamento supremo, seja

¹ A este respeito, leia-se o estudo de E. M. Butler brilhantemente intitulado *The Tyranny of Greece over Germany*, publicado em 1935.

ele mítico, seja ele religioso. Por sua vez, a aspiração de uma nova mitologia traduziria, para os Românticos, a expressão utópica de um novo absoluto, que a modernidade não se afiguraria capaz de reconhecer ou de elaborar para si mesma. Cite-se Frank a este respeito:

“Fundamentado” significa, aqui, derivado de algo, não no sentido de uma simples relação causal como nas ciências da natureza, mas no sentido de uma justificação. Mas “justificar algo” ou (como os Românticos gostavam de dizer) “legitimar algo” significa: relacioná-lo a um valor indiscutível para os seres humanos. E entre os seres humanos (de uma mesma população), o único elemento indiscutível num sentido radical é apenas aquilo que é considerado sagrado – incontestável, omnipresente, omnipotente. (Frank 2015, p.11)²

Tenha-se presente o modo como Frank alude à necessidade de recusar qualquer concepção provinda dos modos de causalidade natural enquanto quadro de pensamento passível de acolher, integrar e desenvolver o elemento fundacional, o mito. A alusão apresenta-se, pois, formulada sob o signo da recusa, ou da impossibilidade – o mesmo poderia ser dito acerca da razão analítica, inexorável herança filosófica kantiana com a qual o *Frühromantik* se confronta. O ensaio *Iduna, oder der Apfel der Verjüngung* de Herder, publicado em 1796 na revista *Die Horen*, dirigida por Friedrich Schiller, apresenta-se mencionado por Frank como um dos primeiros textos do *Frühromantik* a integrar a proclamação da exigência de uma Nova Mitologia fundacional, perspectivada por Herder à luz de uma concepção declaradamente estética e poetológica; do mesmo modo, o enigmático escrito *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (ou simplesmente *Systemprogramm*, tal como é corrente designá-lo nos meios germanísticos), possivelmente escrito entre 1796 e 1797 e da autoria conjunta de Schelling, Hegel e Hölderlin, constitui objecto de estudo por parte de Frank, que o concebe como o texto que alia à (já existente) concepção estética e poetológica de Herder o sentido político-comunitário que deveria sustentar a necessidade de desenvolvimento de uma Nova Mitologia.

² Tradução nossa. Seguidamente apresentamos o extracto original: “Begründet” meint hier: hergeleitet von, aber nicht im Sinne eines einfachen Ursache-Bezugs wie in den Naturwissenschaften, sondern im Sinne einer Rechtfertigung. “Etwas rechtfertigen” oder (wie die Romantiker gern sagten) “etwas beglaubigen” aber heißt: es auf einem Wert zu beziehen, der zwischen den Menschen unumstritten ist. Und zwischen Menschen (einer Population) unumstritten ist in einem radikalen Sinn nur das, was für heilig – für unanfechtbar, für allgegenwärtig und für allvermögend – gilt. (Frank 2015, p.11).

Não obstante, o elemento teórico mais relevante de *Systemprogramm*, constituindo a conclusão do misterioso escrito, consiste na proposta da beleza e da poesia como solução reconciliadora de todas as separações e divisões que a modernidade desenvolvera e reconhece como suas, expressando uma nova utopia filosófica, estética e social que se afiguraria formulada à luz da consideração da mitologia enquanto religião sensível – tal como acontecia com os gregos. A poesia – sustentada numa Nova Mitologia – anunciar-se-ia, pois, na sua possibilidade de encontrar uma fundamentação simbólica para a razão analítica, voltando a ser aquilo que fora na antiguidade grega: a mestre da Humanidade. Uma vez alcançado este ideal, a poesia, alicerçada num novo manancial de mitos, recuperaria a sua maior dignidade. Eis a função fundacional da poesia, tal como concebida pelo *Frühromantik*, no momento da ausência de legitimação da razão analítica. Tal como sublinham insistentemente os Românticos, a poesia necessita da mitologia – tal como acontecera na antiguidade grega; uma poesia que não repouse sobre nenhuma mitologia será, tão-somente, uma poesia débil. Tal projecto estético – ou, porventura, tal utopia estética –, assim desenhada pelos Primeiros Românticos, concerta-se, de modo íntimo, com a teorização cuidada acerca da modernidade, dos seus fundamentos e princípios, e das suas potencialidades filosóficas e poéticas. Trata-se da modernidade *pensando-se a si mesma*, segundo um gesto que lhe é definidor: a auto-reflexividade.

Uma filosofia da tragédia: em torno das expressões *Gottes Fehl* e *kategorische Umkehr*

Se o panorama filosófico e cultural que sucede a Kant – nomeadamente o *Frühromantik* e o designado Idealismo Alemão – se caracteriza por um intento marcadamente reconciliador e unificador das separações e divisões presentes na filosofia kantiana, importaria, em todo o caso, tomar em atenção uma interessante excepção: trata-se, pois, de Hölderlin, o poeta que, em determinados momentos da sua obra literária e teórica, procurara pensar a filosofia de Kant sem dela fazer decorrer nenhum *corpus* filosófico de orientação reconciliadora ou unificadora. É esta a proposta que a análise de Jean Beaufret

das *Sophokles-Anmerkungen* de Hölderlin – que poderemos ler como uma tentativa de delineamento de uma filosofia da tragédia – pretende oferecer e sustentar.

No ensaio “Hölderlin et Sophocle” (que acompanha a edição francesa (1965) das notas sobre *Rei Édipo* e *Antígona* de Hölderlin), Beaufret procura reconstituir as linhas de pensamento estruturantes de uma teoria da tragédia desenvolvida pelo poeta alemão. Antes de avançar, haveria que ter presente que Hölderlin, aquando da elaboração das traduções das duas tragédias mais célebres de Sófocles, se encontrava, ele mesmo, a escrever a sua tragédia moderna, *Der Tod des Empedokles*, drama inacabado que fora objecto de três versões diferentes entre 1797 e 1800³. No mencionado ensaio – cujo título salienta, de modo claro, o diálogo que Hölderlin mantém com a obra de Sófocles –, Beaufret esclarece o carácter excepcional das tragédias sofocianas para o poeta alemão: é, pois, nas tragédias de Sófocles que Hölderlin encontra a marca da ausência de deus – ou, segundo a expressão original presente no último verso do poema *Dichterberuf, Gottes Fehl*.

Neste sentido, e tal como elucida Beaufret, a teorização sobre a tragédia desenvolvida por Hölderlin decorre ao longo de um intenso diálogo com Sófocles, exclusivamente Sófocles, o poeta trágico que colocara no centro da sua obra o elemento enigmático que envolve a linha de separação, o limite, a fronteira entre os deuses e os seres humanos – uma linha de separação em direcção à qual o herói trágico se lança e se aventura, violando-a fatalmente, e cometendo, assim, a *hybris* trágica, inteiramente derivada da tentativa (excessiva, no sentido eminentemente trágico) de superação da sua condição mortal e de afirmação-de-si como um deus, isto é, um ser ilimitado (pensemos em Édipo, em Antígona, em Creonte...). A excepcionalidade que Hölderlin encontra em Sófocles – e que parece invocar a tese de Aristóteles acerca da excelência do poeta⁴ – não poderá ser antecipada na obra de, por exemplo, Ésquilo, cujas tragédias representam a superação ou extravasamento

³ Jacques Taminiaux, no seu livro *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action* (1995), reconstitui a evolução biográfica e intelectual de Hölderlin até ao momento da escrita das *Notas sobre Édipo* e das *Notas sobre Antígona*.

⁴ Como é sabido, *Rei Édipo* apresenta-se, aos olhos de Aristóteles, como uma das tragédias mais perfeitas do ponto de vista da inclusão e da elaboração dos elementos trágicos. Em bom rigor, a peça de Sófocles é mencionada três vezes e o seu protagonista é nomeado seis vezes ao longo de toda a *Poética*. Uma das mais importantes passagens da *Poética* dedicada a *Rei Édipo* diz respeito à beleza da peripécia e do reconhecimento: “Peripécia é, como foi dito, a mudança dos acontecimentos para o seu reverso, mas isto, como costumamos dizer, de acordo com o princípio da verosimilhança e da necessidade. Assim, no *Édipo*, o mensageiro que chega com a intenção de alegrar Édipo e de o libertar dos seus receios em relação à mãe, depois de revelar quem ele era, produziu o efeito contrário. (...) Reconhecimento, como o nome indica, é a passagem da ignorância para o conhecimento, para a amizade ou para o ódio entre aqueles que estão destinados à felicidade ou à infelicidade. O reconhecimento mais belo é aquele que se opera juntamente com peripécia, como acontece no *Édipo*” (Aristóteles 2008, p.57; 1452a 22-33).

dos limites tendo como fim o retorno à ordem cósmica e divina que expia toda a *hybris*; tal não acontece em Sófocles, pois, nas suas tragédias, tal como lidas por Hölderlin, é o próprio limite que se dissimula, que se eclipsa, permitindo que o herói se lance, perigosamente, numa zona de indistinção (entre o humano e o divino) na qual acaba por perder-se – e tal ocorre no exacto momento em que aquele, o herói, proclama ser mais do que humano, isto é, deus. A este propósito, Beaufret cita o início da terceira parte de *Anmerkungen zum Oedipus* (optamos por recorrer à tradução francesa de François Fédier, tal como seguida por Beaufret):

La présentation du tragique repose principalement sur ceci que le formidable, comment le dieu-homme s'accouple, et comment, dans l'effacement de toutes limites, deviennent un, dans la fureur, la puissance panique de la nature et le tréfonds de l'homme, se conçoit par ceci que le devenir-un illimité se purifie par une séparation illimitée. (Hölderlin 1965, p. 63)

Uma das virtudes do ensaio de Beaufret consiste na apreciação cuidada da elaboração filosófica – e de toda a trama conceptual – que determina as *Sophokles-Anmerkungen* de Hölderlin. Neste sentido, o germanista elege a noção *kategorische Umkehr*, o *desvio categórico*⁵ (dos deuses em relação aos humanos), presente nas *Anmerkungen zum Oedipus* (Hölderlin 1965, p.65), como elemento central da teorização em torno de *Rei Édipo*. O confronto entre Édipo e os deuses, no âmbito do qual o herói se assume na sua *hybris* de superação da condição humana – Édipo é o sábio, o decifrador de enigmas e, ao mesmo tempo, o herói sem deus, o herói *ateu* – deverá ser lido à luz de um movimento de afastamento, de distanciamento, de retirada dos deuses em relação aos homens, em relação ao próprio Édipo. Trata-se do momento em que os deuses desviam o seu rosto dos humanos, deixando de contemplá-los, e instaurando, assim, a noite, a escuridão e o luto – tal como Hölderlin escreve na sua elegia *Brot und Wein* (poema em torno do qual poderíamos debruçar-nos *ad infinitum*): “Quando o Pai desviou dos humanos seu olhar” (Hölderlin 2021, p.400). A envolvência trágica de Édipo é, sem mais, inteiramente moderna – Édipo é o herói

⁵ No seguimento da tradução francesa do termo, *détournement catégorique*, utilizamos a expressão portuguesa *desvio categórico* para traduzir o complexo conceito de *kategorische Umkehr*.

trágico moderno, ou, segundo as palavras de Hölderlin, *hespérico, ocidental*, isto é, *não-grego*.

A expressão *kategorische Umkehr*, que marca as *Anmerkungen zum Oedipus* – integrando uma carga semântica e metafísica muito próxima da de *Gottes Fehl* (não esqueçamos, pois, a proximidade cronológica e, inclusivamente, temática, entre a poesia tardia de Hölderlin e as *Sophokles-Anmerkungen*) – dificilmente poderá ser lida sem pensar na possibilidade de uma alusão ao imperativo categórico kantiano. Beaufret sublinha tal afinidade de conceitos, deliberadamente introduzida por Hölderlin, procurando sustentar a relevância estruturante da filosofia kantiana na teorização hölderliniana da tragédia de Sófocles. A este respeito, Beaufret serve-se de todos os vestígios presentes na correspondência de Hölderlin que poderiam apresentar-se passíveis de confirmação do fascínio e da adoração do poeta alemão por Kant e pela sua filosofia. Leia-se, primeiramente, um extracto da carta de Hölderlin a Neuffer, datada de inícios de Dezembro de 1795: “pour l’instant, j’ai de nouveau cherché refuge auprès de Kant, comme je le fais toujours quando je ne puis me souffrir” (Beaufret 1965, p.17). E, de modo ainda mais enfático, importaria ler uma passagem da carta a Karl Gock, datada de 1 de Janeiro de 1799, na qual consta a célebre expressão hölderliniana acerca de Kant como o *Moisés da nossa nação*:

Kant est le Moïse de notre nation ; il l’a tirée de l’engourdissement égyptien et l’a conduite dans le libre désert de sa spéculation, il a ramené de la montagne sainte la loi qui est vigueur. Sans doute continuent-ils toujours à danser autour de leurs veaux d’or et leur pot-au-feu leur manque beaucoup ; ils devraient bien émigrer dans le plein sens du mot, gagner une solitude quelconque pour se décider à cesser d’être les serviteurs de leur ventre et à abandonner les costumes et opinions mortes, privées d’âme et de sens, sous lesquelles gémit presque inaudible, et comme profondément incarcéré, ce que leur nature vivante a de meilleur. (Beaufret 1965, pp.17-18)

Este é um dos pontos fundamentais do ensaio de Beaufret. Segundo o germanista, a lei kantiana, invocada por Hölderlin e tomada como análoga da lei mosaica, não poderá deixar de ser avaliada como uma expressão que remete para o imperativo categórico kantiano. A revelação de tal imperativo traduz um apelo à nossa “sobriedade nativa” (Beaufret 1965, p.18), assinalando a impossibilidade de o ser humano se servir de uma pretensa razão intuitiva, não somente no plano epistemológico e do conhecimento da

natureza (pois este mesmo conhecimento é discursivo, repousando sobre conceitos e, como tal, privado de um qualquer sentido de intuição intelectual ou original dos objectos), mas também no âmbito da moralidade e da religião (no âmbito das quais o conceito de deus se afigura como um postulado prático, nunca como entidade passível de uma visão empírica, nem sequer como conteúdo de conhecimento teórico). As linhas de pensamento fundamentais da *Crítica da Razão Pura*, assim como a *Crítica da Razão Prática*, deveriam ser aqui justamente convocadas. Para ilustrar tais considerações, Beaufret recorre à carta de Kant dirigida a Hamann, datada de 6 de Abril de 1774: a moral kantiana destrói as ilusões humanas de “entender a linguagem da razão intuitiva” (Beaufret 1965, p.18), uma linguagem que, tal como Kant escreve, é própria dos deuses – é, com efeito, “a linguagem dos deuses” (Beaufret 1965, p.18) –, e não dos “filhos da terra” (Beaufret 1965, p.18), que somos nós. A respeito da impossibilidade do uso humano de uma razão intuitiva, ou de um modo de intuição intelectual não vinculado à experiência empírica, recordemos as palavras de Kant nas últimas páginas da “Estética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*:

Não é também necessário restringir à sensibilidade do homem este modo de intuição no espaço e no tempo; pode acontecer que todo o ser pensante finito tenha de concordar necessariamente, neste ponto, com o homem (embora não possamos afirmá-lo decisivamente); apesar desta universalidade, este modo de intuição não deixa de ser sensibilidade, justamente por ser intuição derivada (*intuitus derivativus*) e não original (*intuitus originarius*); não é, portanto, intelectual, como aquela que, pelo fundamento acima exposto, parece só poder competir ao Ser supremo, nunca a um ser dependente, tanto pela sua existência como pela sua intuição. (*KrV* B 72: 72.29-37; 86-87)⁶

A interpretação de tal influência kantiana à luz da expressão *kategorische Umkehr* de Hölderlin conquanto possa soar inicialmente desconcertante, não se apresenta destituída de um certo sentido de justeza filosófica. Pois, tal como assinala Beaufret, a moral kantiana é privada de toda a teofania: não há lugar para a visão de Deus (eis a impossibilidade do uso de uma pretensa razão intuitiva, ou do recurso à linguagem dos deuses por parte dos seres humanos). A lei kantiana (o imperativo categórico) ilustraria, assim, num plano filosófico,

⁶ Todas as referências às obras de Kant apresentadas neste ensaio seguem a edição da Akademie, integrando, no final de cada indicação, a menção ao número da(s) página(s) correspondente(s) das traduções portuguesas utilizadas.

o sentido poético das teorizações de Hölderlin em torno do afastamento, do retraimento, ou da retirada do divino face ao humano – o desvio categórico dos deuses relativamente aos seres humanos. O divino, não mais passível de plena apresentação ou revelação, somente se manifesta ao humano através da ausência, ou da impossibilidade da “representação intuitiva” (Beaufret 1965, p.19), isto é, da impossibilidade de uma pretensa intuição directa e imediata do divino. A moralidade kantiana encontra-se, aqui, plenamente inscrita, ainda que de modo obscuro: a impossibilidade de uma representação intuitiva do divino concerta-se com a configuração de uma moralidade – fundada sobre a lei moral, perspectivada em relação com o sentimento de respeito pela mesma, manifestação da condição racional finita do ser humano – que não integra nem requer uma metafísica que afirme, num sentido especulativo, a existência de um ente superior ao ser humano enquanto ser livre, pois, como bem sabemos, toda a moralidade repousa sobre a autoridade da razão – ou da lei. A linguagem de Hölderlin, eminentemente poética, traduz um *pathos* que a filosofia crítica de Kant não partilha – todavia, tal não parece inviabilizar nem destruir a perspectivação acerca da existência de uma tonalidade kantiana presente nos poemas de maturidade, assim como na filosofia da tragédia, de Hölderlin.

Mas como inserir Édipo, o herói que Hölderlin perspectiva como sendo arquetipicamente moderno (e já não antigo), no âmbito de tais considerações? Segundo Beaufret, a figura mítica de Édipo assinala a transgressão dos limites do conhecimento humano – a *outrance métaphysique*, como a designará Philippe Lacoue-Labarthe lendo o ensaio de Beaufret –, desrespeitando a distinção entre fenómeno e númeno e o carácter imaculado – porque inteiramente prático, nunca teórico – do elemento supra-sensível. Trata-se, pois, da impossibilidade de unidade e de reconciliação (entre seres humanos e deuses), filosoficamente compreendida à luz de uma transgressão plenamente metafísica, cumprida pelo mais filosófico dos heróis trágicos, o decifrador de enigmas. Tais considerações hölderlinianas em torno de Édipo, assim lidas a uma luz kantiana, poderão parecer demasiado insólitas, mas o centro da nossa atenção deverá deter-se nas seguintes elucidações avançadas por Beaufret: a influência da filosofia kantiana em Hölderlin traduz uma orientação que não se coaduna com os intentos reconciliadores do idealismo que sucede a Kant (referimo-nos especialmente a Schelling e a Hegel), pois, como bem observa Beaufret, a teorização de Hölderlin, ainda que não partilhe do brilhantismo filosófico dos seus contemporâneos, mantém-se fiel à exigência kantiana de tomar em boa consideração os

limites do conhecimento humano – eis a temática do *limite*, capital nas considerações de Hölderlin sobre *Rei Édipo* –, não procurando eliminar as distinções radicais que se inscrevem na e que estruturam a filosofia de Kant. A leitura de Kant por parte de Hölderlin, conquanto se afigure marcada pela fragilidade filosófica e pela obscuridade cifrada, quase secreta, da linguagem e dos conceitos utilizados, traduz uma singularidade interpretativa que merece ser considerada e compreendida enquanto tal: antes das elaborações monistas do idealismo daqueles que sucederam a Kant, Hölderlin apresenta-se como um dos leitores mais fieis da filosofia kantiana, aquele que não procurara desenvolver um novo *sistema* filosófico dela decorrente, mas aplicá-la – preservando as suas linhas de pensamento estruturantes – a uma original filosofia da tragédia, a tragédia de Sófocles, concebendo-a como um prenúncio daquilo que é a modernidade e a sua complexidade metafísica.

Neste ponto, seria pertinente esclarecer, em jeito de breve excuro, o nosso modo de interpretação da filosofia kantiana, que é inteiramente devedor das posições de Dieter Henrich, tal como expostas em *Between Kant and Hegel* (2003): a leitura desenvolvida por Henrich em torno do pensamento de Kant apresenta como pedra de toque a insistência na sua dimensão dualista – não monista –, por contraste com o idealismo dos seus sucessores (especialmente Hegel). Com efeito, segundo o olhar de Henrich, o pensamento kantiano não partilha um sentido de afinidade com o idealismo que se lhe seguiu e que se arrogara da pretensão de se apresentar, a si mesmo, como modo perfeito de continuação ou resolução filosóficas do projecto kantiano: em Kant, sublinha Henrich, deparamo-nos com uma *metafísica* (expressão que Henrich utiliza, mau grado a sua envolvência controversa) profundamente dualista e marcada pela separação entre o elemento teórico e o elemento prático, o mundo sensível e o mundo inteligível, e totalmente privada de um fundamento total e unitário que se afiguraria como conceito-único de todo o pensar. O monismo dos idealistas que sucedem a Kant, alicerçado numa paixão espinosista, não constitui um prolongamento do pensar kantiano, mas, com efeito, uma outra metafísica que é, em última instância, estranha ao espírito do filósofo de Königsberg.

A figura da transgressão metafísica: em torno da modernidade de Édipo

No prefácio que abre a colectânea de ensaios intitulada *Métaphrasis suivi de Le théâtre de Hölderlin* (1998), o eminente germanista Philippe Lacoue-Labarthe dá-nos conta da quase inexistência de estudos académicos, filosóficos ou de outra ordem, dedicados à teoria da tragédia desenvolvida por Hölderlin. Com efeito, se a poesia de Hölderlin se constituía como um objecto de aturada análise por parte dos seus leitores filósofos – pensemos nos incontornáveis comentários heideggerianos, qual névoa que obnubila Hölderlin, e que anulam qualquer possibilidade de perspectivar o diálogo mantido pelo poeta com a filosofia do seu tempo –, a sua teorização em torno da tragédia, tal como delineada nas *Sophokles-Anmerkungen*, permanece, por sua vez, ainda inexplorada e desconhecida.

Em “Métaphrasis”, o primeiro ensaio da mencionada colectânea, a atenção de Lacoue-Labarthe, leitor de Beaufret, centra-se, pois, na figura de Édipo e na sua relevância no âmbito da teorização hölderliniana. Se, após Freud, o Ocidente se sabe edipiano, importará esclarecer que, já nos finais do século XVIII e inícios do século XIX, no período filosófico que convencionalmente designamos de idealismo alemão, tal herói mítico se constituía como um arquétipo – uma *Gestalt* (Lacoue-Labarthe 1998, p.10) – da humanidade moderna, ilustrando a figura filosófica do sábio, no sentido especulativo do termo. Édipo é, assim, o herói da metafísica – e tenhamos presentes as posições de Schelling e de Hegel⁷ a seu respeito, ambas orientadas segundo uma visão do herói sofocliano enquanto representação da afirmação-de-si e da liberdade do humano face ao mundo objectivo ou ao poder superior do destino, uma liberdade que se torna autoconsciente no momento em que decifra o enigma da esfinge. O idealismo alemão, profundamente interessado em pensar a tragédia grega, desenvolve uma perspectivação de Édipo que tende a descrever o herói sofocliano como um arquétipo da consciência filosófica, que se sabe a si mesma e que se afirma na sua liberdade: Édipo como o sábio, ou o herói da metafísica. Ou, por outras palavras: Édipo como a personificação do triunfo do espírito.

A entrada de Édipo na filosofia é, pois, tardia, e acontece no âmbito do idealismo alemão de Schelling e Hegel. Não obstante, e tal como adverte Lacoue-Labarthe, a

⁷ É Schelling o primeiro a introduzir, nas suas *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), a figura de Édipo – e a questão do trágico – no âmbito da filosofia idealista. A respeito da emergência da filosofia da tragédia desenvolvida no contexto cultural de língua alemã, importaria ler o relevante (e canónico) estudo de Peter Szondi intitulado *Versuch über das Tragische* (1961).

interpretação de Édipo desenvolvida por Hölderlin não poderá ser tomada como mais uma contribuição idealista, à maneira dos seus contemporâneos, tendente a traçar uma visão filosófica exaltante e enaltecadora do herói de Sófocles. Em Hölderlin, tudo se passa de outro modo: pois, para Hölderlin, Édipo não é o herói da metafísica, mas a sua “pura e simples vítima” (Lacoue-Labarthe 1998, p.12). Como compreender tal posição de Hölderlin? Segundo Lacoue-Labarthe, a pedra de toque da leitura de Édipo traçada por Hölderlin consiste na singularidade da *hybris* edipiana, uma *hybris* que poderia ser descrita, com total justeza, como uma *hybris* metafísica – da qual Édipo é *culpado*. Segundo a expressão lapidar de Lacoue-Labarthe, a falha de Édipo é uma “outrance métaphysique” (Lacoue-Labarthe 1998, p.15), um excesso trágico se caracteriza pela transgressão metafísica dos limites da condição finita do ser humano estabelecidos pela filosofia kantiana. Por conseguinte, o sentido do trágico em *Rei Édipo* consiste na transgressão metafísica pura e simples, no extravasamento (*dialéctico*, diríamos, usando uma linguagem kantiana) dos limites da experiência finita, tal como perspectivados por Kant na “Dialéctica Transcendental” da *Crítica da Razão Pura* a propósito do uso *transcendente* das categorias sem recurso à experiência empírica, um uso indevido que dá origem, por sua vez, às falsas aparências da dialéctica, ou, por outras palavras, às noções fictícias e ilusórias da metafísica tradicional. A transgressão metafísica – a *hybris* trágica – de Édipo consiste, assim, na afirmação do seu “sobre-conhecimento” [*sur-savoir*] (Lacoue-Labarthe 1998, p.15) – mas um sobre-conhecimento que é, todo ele, inválido, indevido, espúrio e, em última análise, falso. A este respeito, recordemos as palavras de Kant na introdução da “Lógica Transcendental”:

(...) corre o entendimento o perigo de, mediante ocas subtilezas, fazer uso material de princípios meramente formais do entendimento puro e de julgar indiscriminadamente sobre objectos que nos não são dados, e que talvez de nenhum modo o possam ser. Como a lógica, verdadeiramente, deveria ser apenas o *cânone* para ajuizar do uso empírico (do entendimento), é abuso dar-lhe o valor de *organon* para um uso geral e ilimitado, e constitui atrevimento julgar, afirmar e decidir sinteticamente sobre objectos em geral, utilizando somente o entendimento puro. Nesse caso, seria então didáctico o uso do entendimento puro. A segunda parte da lógica transcendental deve ser, por conseguinte, uma crítica da aparência dialéctica e denomina-se dialéctica transcendental, não como arte de suscitar dogmaticamente tal aparência (arte, infelizmente muito corrente, de múltiplas prestidigitacões metafísicas), mas enquanto crítica do entendimento e da razão,

relativamente ao uso hiperfísico, para desmascarar a falsa aparência de tais presunções sem fundamento e reduzir as suas pretensões de descoberta e extensão, que a razão supõe alcançar unicamente graças aos princípios transcendentais, à simples acção de julgar o entendimento puro e acautelá-lo de ilusões sofisticas. (*KrV* B 88: 82.13-32;96)

Se *Rei Édipo* é a “autêntica tragédia moderna” (Lacoue-Labarthe 1998, p.20), tal como escreve Hölderlin numa célebre carta, citada por Lacoue-Labarthe, ao seu amigo Böhlendorf, em Dezembro de 1801, importaria compreendê-la na sua especificidade hespérica, ou ocidental – isto é, não grega, mas inteiramente moderna, segundo a linguagem hölderliniana – relativamente à outra tragédia de Sófocles que Hölderlin também traduziu, *Antígona* (a tradução de Hölderlin desta tragédia fora recebida, como bem sabemos, com enorme estranheza e perplexidade por parte dos seus contemporâneos – entre os quais, Schiller –, tendo em conta que um dos intuitos de Hölderlin seria o de revelar o elemento oriental, selvático, violento e não-olímpico, da linguagem da tragédia ática e, em última instância, de toda a cultura grega). Neste ponto, Lacoue-Labarthe chama a nossa atenção para a introdução do termo *deus immediato* [*unmittelbare Gott*] por parte de Hölderlin. Leiamos o extracto correspondente de *Anmerkungen zur Antigone*:

La présence du tragique repose [...] sur le fait que le Dieu immédiat, tout Un avec l’homme (car le Dieu d’un apôtre est plus médiat, est la plus haute entente au sein de l’esprit le plus haut), que *l’infinie* possession par l’esprit, en se séparant salutairement, se saisit d’elle-même *infiniment*, c’est-à-dire en des oppositions, dans la conscience qui supprime la conscience, et que le Dieu est présent dans la figure de la mort. (Hölderlin 1965, p.79)

Diferentemente de *Rei Édipo*, *Antígona* apresenta-se como uma tragédia puramente grega, no âmbito do qual a noção de *deus immediato* se constitui como determinante: a heroína Antígona identifica-se, de modo imediato, com o divino; a possessão, o entusiasmo, o furor místico, o delírio sagrado, a aspiração infinita de Antígona – a sua *mania* – consiste, pois, na sua identificação, na sua união, sem mediações, com os deuses; Antígona apropria-se de deus. E esta é, com efeito, tal como Hölderlin a analisa, a experiência eminentemente grega do divino. A falha de Antígona é, diríamos, uma falha de teor teofânico. No caso de *Rei Édipo*, tudo se passa de modo diferente: Édipo não se identifica nem se compara a deus; Édipo não se apropria de deus; a sua falta é puramente teórica, intelectual e especulativa,

pois, aqui, a imediatidade não toma forma nem figura. Nem a imediatidade nem a possibilidade de uma afirmação especulativa, de pendor substancialista, acerca da existência de deus, tal como Kant sustentara na “Dialéctica Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*, particularmente no capítulo sobre *o ideal da razão pura*. Permitamo-nos, a este respeito, referir a posição filosófica kantiana acerca da existência de Deus como um postulado da razão prática, nunca enquanto objecto de experiência sensível nem como conteúdo do conhecimento teórico, tal como o filósofo sublinha na *Crítica da Razão Prática*:

Mas estende-se realmente deste modo o nosso conhecimento por intermédio da razão prática e o que era *transcendente* para a razão especulativa é *imane*nte na razão prática? Sem dúvida, mas *exclusivamente sob o aspecto prático*. Com efeito, não conhecemos por esse meio nem a natureza da nossa alma, nem o mundo inteligível, nem o Ser supremo, segundo aquilo que eles são em si mesmos; reunimos apenas os seus conceitos no conceito *prático* do soberano bem, enquanto objecto [*Objekt*] da nossa vontade e totalmente *a priori*, pela razão pura, mas só mediante a lei moral e também simplesmente em relação à mesma, em consideração do objecto que ela ordena. (*KpV*, A 240: 133. 23-32;186)

Tendo em conta tal distanciamento de deus, a *hybris* de Édipo encontra-se totalmente cumprida na afirmação, toda ela trágica, do seu “sobre-conhecimento” – desde logo no momento, decisivo, em que decifra o enigma que a esfinge lhe impusera e, posteriormente, no âmbito do “episódio I” da peça, aquando do conflito com Tirésias, perante quem Édipo se arroga da sua “sabedoria acima do comum” (Sófocles 2016, p.81) e da sua “intuição de espírito” (Sófocles 2016, p.81), capazes de solucionar o mistério que lhe propusera a figura de pedra. Mas a arrogância do “sobre-conhecimento” de Édipo, marcada pela cegueira do seu espírito e manifesta nas suas palavras “proferidas sob o império da cólera” (Sófocles 2016, p.81), tal como adverte o coro, toma outras proporções de pendor igualmente grave ao longo do desenrolar da peça: recordemos o momento, ainda no “episódio I”, em que Édipo acusa Tirésias de ser cúmplice de Creonte no intento de derrubar o rei de Tebas, o próprio Édipo, do seu trono; e também a passagem, no “episódio III”, em que Édipo, recebendo a notícia do Mensageiro de Corinto que o informa de que o seu pai (adoptivo) Pólibo teria morrido velho e de doença – e não às mãos do seu filho, tal como o oráculo de Apolo haveria predito –, recai, em insensata glória, no mais puro ateísmo: “estes oráculos sem valor” (Sófocles 2016, p.116), assim se regozija Édipo. A *hybris* de Édipo é “a reivindicação

insensata de uma forma de capacidade hermenêutica absoluta” (Lacoue-Labarthe 1998, p.26), a arrogância da posse de uma potencialidade de inteligibilidade total. Considerando todos estes momentos da peça, não surpreende que Hölderlin tenha elegido para título da sua tradução a designação *Édipo Tirano*.

Mas a diferença crucial entre *Rei Édipo*, modelo da tragédia moderna, e *Antígona*, modelo da tragédia grega, reside, aos olhos de Hölderlin, no modo como cada um dos protagonistas encontra a morte: com efeito, a morte constitui apenas o fim, ou a resolução, em *Antígona*, e não em *Rei Édipo*. Pois, nesta tragédia, não encontramos a morte que recairia sobre o herói, mas um longo e doloroso exílio, uma errância infinita, própria de um destino moderno, hespérico, ocidental – não-grego. Assim nos narra Sófocles na sua última e estranha tragédia, *Édipo em Colono* – como se a primeira, *Rei Édipo*, não fosse mais do que mero um prelúdio de tal tragédia final, afirma Beaufret (Beaufret 1965, p.21).

A “morte” lenta de Édipo integra uma determinação moderna porquanto introduz um elemento de mediação que escapa ao espírito grego – não se trata de morte, mas de uma expiação (uma *catharsis*, justamente) sem término e sem deus, que, sob o olhar de Hölderlin, expressa a ausência do divino, o seu afastamento ou retraimento categóricos relativamente aos seres humanos. Édipo, vagueando, errando, ao longo de um exílio sem fim, parece não possuir um destino – trata-se de uma ausência de destino, que se revela, por sua vez, tão própria dos hespéricos, ou ocidentais, que nós somos. Antígona sim, possui um destino, morrendo enquanto heroína – como se a sua *hybris*, de pendor teofânico, também encontrasse uma expiação da mesma ordem: o carácter teofânico – imediato – que está presente em *Antígona* também tem lugar no final da peça, no momento em que a heroína morre. Nada disto acontece em *Rei Édipo*, pois, nesta tragédia, a relação entre os deuses e os seres humanos é marcada por uma *infidelidade* [*Untreue*] dos primeiros em relação aos segundos (uma infidelidade divina que se desdobra numa “infidelidade dupla” (Lacoue-Labarthe, 1998, p.35), e que traduz no ateísmo dos seres humanos – o ateísmo de Édipo, precisamente). Leiamos o extracto de *Anmerkungen zum Oedipus* correspondente a tais considerações:

... tout cela en tant que langue pour un monde, où parmi la peste et le dérèglement du sens, et un esprit de divinisation partout exacerbée, en un temps de désœuvrement, le Dieu et l’homme, afin que le cours du monde n’ait pas de lacune, et que *la mémoire de ceux du ciel*

n'échappe pas, se parient dans la figure toute oublieuse de l'infidélité, car l'infidélité divine, c'est elle qui est le mieux à retenir. (Hölderlin 1965, p.65)

Lacoue-Labarthe termina o seu ensaio citando o comentário de Hölderlin a respeito de um fragmento de Píndaro (que Hölderlin também traduziu), certamente escrito no mesmo período em que o poeta alemão se dedicava a pensar Sófocles e as suas tragédias. O comentário, profundamente ilustrativo, é o seguinte: “O imediato, tomado em todo o seu rigor, é, para os mortais, impossível [...]. Mas a mediação rigorosa é a lei” (Lacoue-Labarthe 1998, p.42).

Considerações finais

Tendo presente as posições de Hölderlin em torno do final de *Rei Édipo*, Lacoue-Labarthe, assim como Beaufret, procura sublinhar a sua tonalidade kantiana: o desvio categórico de deus, a fuga de deus, não significa o seu absoluto desaparecimento, mas a sua apresentação enquanto lei – num sentido kantiano. Tal como escreve Lacoue-Labarthe : “Et la Loi, ici, n'est rien d'autre que critique. Ou si l'on préfère, elle est la leçon même, voire le commandement, de la *Critique de la raison pure*” (Lacoue-Labarthe 1998, p.39). Com *Rei Édipo*, a tragédia moderna por excelência, encontramos-nos no âmbito de uma “teofania sem teofania” (Lacoue-Labarthe 1998, p.40). Não se trata de uma teologia negativa, nem da consideração de um *deus absconditus*, mas, sim, da apresentação de deus através da lei, na impossibilidade de qualquer experiência intuitiva do mesmo ou da afirmação da sua existência segundo uma lógica especulativa substancialista.

No seguimento da interpretação de Lacoue-Labarthe, importaria, neste ponto, lançar luz sobre o intento hölderliniano de elaboração de uma teologia subjacente a *Rei Édipo*, uma teologia que se articula, de forma íntima, com a sua filosofia da tragédia. Ou, de outro modo, talvez se afigure mais correcto afirmar que a filosofia da tragédia desenvolvida por Hölderlin se orienta no sentido de uma teologia. De que teologia se trata? Ora, tal teologia delineada por Hölderlin apresenta-se profundamente inspirada pela postura kantiana de redução da religião à moralidade, ou, se quisermos, à lei moral. A teologia moral de Kant – decorrente

da sua contestação filosófica da metafísica tradicional e dos seus modos de tratamento do problema de Deus segundo princípios especulativos – constitui, pois, o quadro teórico à luz do qual Hölderlin traça as suas considerações acerca da relação entre os seres humanos e os deuses na teorização em torno de Sófocles – e ecoando, igualmente, na elaboração do sentido filosófico-poético das expressões hölderlinianas *Gottes Fehl* e *kategorische Umkehr*. Citemos as ilustrativas palavras de Kant presentes no prólogo à primeira edição (1793) do seu escrito capital sobre religião, a *Religião nos Limites da Simples Razão*:

A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionais, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar. [...] Por conseguinte, a Moral, em prol de si própria (tanto objectivamente, no tocante ao querer, como subjectivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão prática. – Com efeito, visto que as suas leis obrigam pela mera forma da legalidade universal das máximas que hão-de assumir-se de acordo com ela – como condição suprema (também esta incondicionada) de todos os fins, a Moral não necessita em geral de nenhum outro fundamento material de determinação do livre-arbítrio [...]. (RGV 3-18; 11)

Por conseguinte, haveria que sublinhar que a fonte kantiana de que Hölderlin se nutre para traçar a sua filosofia da tragédia integra a consideração da necessidade de impugnação da metafísica tradicional, temática fulcral da *Crítica da Razão Pura*, assim como o delineamento de uma teologia dela decorrente, marcada pela centralidade da lei moral que exclui a exigência de uma intuição sensível de um ente supremo e de uma afirmação teórico-especulativa da sua existência, de acordo com a continuidade filosófica entre a *Crítica da Razão Prática* e *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Ora, nas *Anmerkungen zum Oedipus* defrontamo-nos com uma filosofia da tragédia que parece integrar, mau grado o seu teor velado e codificado, uma reflexão profundíssima acerca das principais linhas de pensamento que compõem a filosofia de Kant. Poderá soar bizarro que tal reflexão hölderliniana se cumpra no âmbito de um escrito em torno de uma tragédia sofocliana – mas, a este respeito, insistiria advertir: *Rei Édipo* é, pois, aos olhos de Hölderlin, o prenúncio da tragédia moderna, e Édipo o arquétipo do homem hespérico.

Bibliografia

- Aristóteles (2008), *Poética*. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Portugal.
- Beaufret, J. (1965), “Hölderlin et Sophocle” em F. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe / Remarques sur Antigone*, précédé de “Hölderlin et Sophocle” par Jean Beaufret. Traduction et notes par François Fédier. Paris, UGE Bibliothèque 10/18, France.
- Butler, E. M. (1958), *The Tyranny of Greece over Germany*. Boston, Beacon Press, United States of America.
- Frank, M. (2015), *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, Deutschland.
- Henrich, D. (2003), *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Edited by David S. Pacini. Cambridge, Massachusetts / London, Harvard University Press, United States.
- Hölderlin, F. (1965) *Remarques sur Œdipe / Remarques sur Antigone*, précédé de “Hölderlin et Sophocle” par Jean Beaufret. Traduction et notes par François Fédier. Paris, UGE Bibliothèque 10/18, France.
- Hölderlin, F. (2021), *Todos os Poemas seguido de Esboço de uma Poética*. Tradução, introdução, comentários e notas de João Barrento. Lisboa, Assírio & Alvim, Portugal.
- Kant, I. (1992), *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Eduções 70, Portugal.
- Kant, I. (2008a), *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Edições 70, Portugal.
- Kant, I. (2008b), *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian, Portugal.
- Lacoue-Labarthe, P. (1998), *Métaphrasis suivi de Le théâtre de Hölderlin*. Paris, Presses Universitaires de France, France.
- Sófocles (2008), *Antígona*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Portugal.
- Sófocles (2016), *Rei Édipo*. Introdução, tradução do grego e notas de Maria do Céu Zambujo Fialho. Lisboa: Edições 70, Portugal.

Szondi, P. (2004), *Ensaio sobre o Trágico*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, Brasil

Taminiaux, J. (1995), *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*. Grenoble, Jérôme Millon, France.



**Kants Systems- und Freiheitsbegriffe als Ursprung
Schellings mittlerer Metaphysik der Freiheit**

*Kant's concepts of system and freedom as the origin of
Schelling's middle metaphysics of freedom*

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ¹

Univerzita Karlova, Czech Republic & Bergische Universität Wuppertal,
Germany

Abstrakt

In diesem Artikel werden wir die Begriffe System und Freiheit in Kants *Kritik der reinen Vernunft* im Lichte ihrer späteren idealistischen Entwicklung untersuchen, die zum absoluten Idealismus von Schelling und Hegel führt, und deren anschließende Auflösung, so unsere Hypothese, in Schellings mittlerer Metaphysik. Unsere Hypothese ist, dass eine Rückkehr Schellings zu Kant in seiner Spätphilosophie sich auf den methodologischen und metaphysischen Dualismus bezieht, den letzterer zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Sein und Werden aufstellt und auf dem die Möglichkeit und Wirklichkeit der menschlichen Freiheit, wie Schelling sie ab 1809 denkt, beruht. Wir werden hier die Voraussetzungen von Schellings Rückkehr zu Kant in zwei Momenten aufzeigen. Erstens (§ 1) werden wir die Begriffe System und Philosophie analysieren, die Kant an verschiedenen Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft* einführt, und wir werden kurz zeigen, wie ihre spätere idealistische Entwicklung eine Abkehr von Kants eigenem kosmischen und praktischen Philosophiebegriff hin zu einer Vorstellung von logischer oder idealer Vollkommenheit der Erkenntnis darstellt. Zweitens (§ 2) überprüfen wir die verschiedenen Bedeutungen von Kants Freiheitsbegriff in seinen kritischen Werken im Lichte des Dualismus von Schellings mittlerer Metaphysik, und wir schlagen vor, dass es nur in einem dualistischen System, das den Unterschied zwischen Sein und Sein-soll nicht aufhebt, wahre menschliche Freiheit geben kann.

¹ E-Mail: juanjo_r_012@hotmail.com. Gefördert von *Univerzita Karlova* und *Friedrich Naumann Stiftung für die Freiheit*.

Keywords

Schelling - Kant - System - Freiheit - Metaphysik - Dualismus

Abstract

In this article, we will examine the notions of system and freedom in Kant's *Critique of Pure Reason* in the light of their later idealist development, leading to the absolute idealism of Schelling and Hegel, and its subsequent dissolution, we hypothesise, in Schelling's middle metaphysics. Our hypothesis is that a return of Schelling to Kant in his late philosophy refers to the methodological and metaphysical dualism that the latter posits between theoretical and practical reason, between being and becoming, and on which the possibility and reality of human freedom, as Schelling thinks it from 1809 onwards, is based. Here we will show the preconditions of Schelling's return to Kant in two moments. First (§ 1), we will analyse the concepts of system and philosophy that Kant introduces at various points in the *Critique of Pure Reason*, and we will briefly show how their subsequent idealistic development represents a move away from Kant's own cosmic and practical concept of philosophy towards a notion of logical or ideal perfection of knowledge. Second (§ 2), we review the various meanings of Kant's concept of freedom in his critical works in the light of the dualism of Schelling's middle metaphysics, and we suggest that it is only in a dualistic system that does not abolish the difference between *Sein* and *Sein-soll*, there can be true human freedom

Keywords

Schelling – Kant – System – Freedom – Metaphysics – Dualism

Einführung in der Welt-Freiheit Zusammenhang Problematik

Hier werden wir die Voraussetzungen der Rückkehr Schellings zu Kant in zwei Momenten aufzeigen. Zunächst (§ 1) werden wir die Begriffe System und Philosophie (H. Allison 2020; Deligiorgi 2012; Emundts 2013, pp. 13-15, 119-114, 221-259; Moran 2018; Palmquist 1993, pp. 247-264; Prauss 2017; Silber 2012, pp. 64-115, 225-260) analysieren, die Kant an verschiedenen Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft* vorstellt, und wir werden kurz zeigen, wie ihr anschließende idealistische Werden eine Abkehr von Kants eigenem kosmischen und praktischen Philosophiebegriff hin zu einer Vorstellung von logischer oder idealer Vollkommenheit der Erkenntnis darstellt, die sowohl Kant als auch Schelling im Namen eines metasystematischen Systembegriffs ablehnen.

Zweitens (§ 2) überprüfen wir die verschiedenen Bedeutungen des kantischen Freiheitsbegriffs in seinen kritischen Werken im Lichte des Dualismus der Schellingschen mittleren Metaphysik und schlagen wir vor, dass es nur in einem dualistischen System, das den Unterschied zwischen dem, was ist, und dem, was sein kann oder soll, nicht aufhebt, wahre menschliche Freiheit geben kann.

Wir schlagen daher als Gegenstand weiterer Forschung vor, dass Schellings Begriff der Freiheit als Vermögen zum Gut und zum Böse auf Kants transzendentaler Freiheit als Fähigkeit, eine Kausalkette aus sich selbst anzufangen, beruht. In der späteren Entwicklung der Philosophien von Schelling, Fichte und Heidegger wird diese Freiheit mit dem Faktischen oder Nicht-Rationalen gleichgesetzt, das die Existenz bestimmt und das sowohl dem Empirischen als auch dem Logischen entgegengesetzt ist, das das Hegelsche idealistische System wesentlich zu versammeln sucht.

Nur so können wir Schellings besondere Behauptung verstehen, dass nur diejenigen, die Freiheit erfahren haben, alles zu ihr Analoges machen wollen könnte (SW VII, 351).² Obwohl Autoren wie Heidegger manchmal dazu neigen, die Freiheit unpersönlich zu interpretieren (GA 42, p. 15),³ werden wir hier die These einer strengen menschlichen Freiheit verteidigen, die nur in der Welt im Menschen und dank des Menschen erscheint. Wie wir sehen werden, folgt die menschliche Freiheit einem Fortschritt vom anfänglich nicht rationalen Gefühl zur Vernunft und zum Willen als Eigenschaften, die der Mensch im gesamten Universum verbreitet. Aus diesem Grund sagt uns Schelling, dass die menschliche Freiheit nicht mit dem Begriff des Systems im Widerspruch stehen kann, das als die breiteste Reihe von Bestimmungen angesehen wird, mit denen das reale Individuum verwandt ist. Das Wesentliche wird dann sein, zu klären, was wir unter System verstehen müssen, damit die menschliche Freiheit in ihrem Inneren nicht aufgehoben wird. Das von Schelling vorgeschlagene System stellt in diesem Sinne ein Weltsystem dar, das nicht in den idealen Konstruktionen der Philosophen enthalten ist, sondern für sich existiert; es darf nicht erfunden, sondern entdeckt werden (SW VII, 336; *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in SW VII, 421; *Erlangerer Vorlesungen*, in SW IX, 209-211).

Dies bringt uns zurück zur transzendentalen Philosophie. Freiheit ist der Ausgangspunkt der Reflexion, sich mit der endlichen Vernunft beschäftigt. In dem Maße, dass sie Vernunft ist, impliziert Freiheit ein bedingungsloses Denken. Als menschliche Freiheit ist es jedoch endliche. Heidegger spielt mit seinem Konzept der abgeleiteten Absolutheit oder Göttlichkeit, mit dem Schelling auch den Menschen in seinen Handlungen beschreibt, auf diese Art von Paradoxon eines bedingungslosen endlichen Prinzips an (SW VII, 347. Vgl. GA 42, pp. 122-123; Bieri 2002, pp. 27-37, 152-157, 181-182; Underwood Vaught 2011, p. 201).

Der Begriff transzendental erfasst an sich die Mehrdeutigkeit dieser doppelten Bedeutung. In der traditionellen Metaphysik der Antike und des Mittelalters, bis hin zu Spinoza, waren Transzendentale die allgemeinsten Begriffe, unter denen das, was als Sein, Einheit, Zahl oder Genus verstanden wird. Bei Kant wird der Begriff so umformuliert, dass er die Quellen und Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis anzeigt, und die alte Transzendentale selbst in den Bereich des Transzendenten, der sich außerhalb und jenseits der theoretischen Vernunft befindet, fallen (*KrV*, A 11/B 25, A 236/B 295-A 247/B 303). Jetzt bleibt nur ein Konzept, nämlich der Freiheitsbegriff, als richtig transzendent, aber mit einem legitimen praktischen Bereich bestehen. Aus diesem

² Vgl. Schelling (1856-1861), VII, 351 (= *FS*, in SW VII, 351).

³ Vgl. Heidegger (1988), 15. (= GA 42, 15).

Grund sprechen Exegeten von Kant wie L. Beck von transzendentaler Freiheit oder Spontaneität, das heißt der Fähigkeit, eine Kausalkette zu initiieren, als „transzendente Freiheit“ (Beck 1987, p. 40).

§ 1. – Kant über System und Philosophie im Rahmen des deutschen Idealismus

An dieser Stelle müssen wir bei Schellings Position zum transzendentalen Idealismus stehen bleiben. Nach M. Theunissen (1965, pp. 176, 181-185) ersetzt unser Autor das Konzept der abgeleiteten Absolutheit, der cartesisch-kantischen Wurzeln, durch eine Ansicht des menschlichen Geistes als das Absolute schlechthin. Gleichzeitig findet ab der *Freiheitsschrift* ein Prozess der Vergöttlichung des Menschen statt, der unter anderem durch die Lehre vom transzendenten Rückzug Gottes, das heißt der Kontraktion des Prinzips, erklärt wird.

In seinen *Stuttgarter Privatvorlesungen* bekräftigte Schelling, dass die Kontraktion der Beginn aller Realität sei (*SW VII*, 429), ein Phänomen, das wir mit Heideggers Rückzug der Götter in Verbindung bringen können (Heidegger 2012; Schulte 1992, p. 40). Unter Vergöttlichung sollten wir mit Zizek keinen Prozess der unbegrenzten Subjektivierung verstehen, sondern im Gegenteil der Vergöttlichung oder Objektivierung des Subjektiven (*SW VII*, 351. Vgl. Zizek 2007, p. 56).

In diesem Sinne sagen wir, dass Schelling sich kritisch in die Tradition der kantischen Philosophie einfügt, wenn es darum geht, die Kategorien der menschlichen Freiheit und des Systems zusammen zu denken. Wie wir erwartet haben, haben einige Autoren dieses Phänomen die Rückkehr des absoluten Idealismus zu Kant genannt (*SW VII*, 393, Fußnote 2. Vgl. Courtine 2012, p. 50; Hutter 1996; McGrath 2021, pp. 50, 106, 143, 198; Marquet 1973, pp. 544-545; Vetö 2002, pp. 572-580; *idem.* 1998, I, pp. 451-457; *idem.* 2000, II, pp. 460). Es ist jedoch angebracht, sich zu fragen, zu welchen Themen wir sagen können, dass Schelling zur kantischen Philosophie zurückkehrt. Wir schlagen vor, dass diese Änderung hauptsächlich als Verschiebung von einer für das Identitätssystem typischen monistisch-immanenten Philosophie hin zu einem neuen dualistischen Gedanken erfolgt.

Alle Dualismen, die sich in der mittleren Philosophie entwickeln, sind der ursprünglichen kantischen Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft verpflichtet. Wir kennen das berühmte Kant-Diktum, wonach die Aufgabe der Vernunftkritik darin besteht, theoretische Erkenntnis zu begrenzen, um Raum für Glauben zu erweitern (*KrV B XXX*). Dieses Diktum hat sowohl theistische Konnotationen, da es auf den Glauben an einen übersinnlichen Schöpfer der Welt sich bezieht, als auch auf anthropologische, sofern es den Unterschied zwischen Sein und Handeln oder, in Schellings Worten, zwischen Sein und Werden, erklärt (*SW VII* 358-359. Vgl. *GA* 42, pp. 150-155, 195-196, 202-203, 215-216; Carrasco Conde 2013, p. 101; Vetö 2002, p. 146).

Wir sind daher der Meinung, dass der kantische Dualismus einen negativen Einfluss auf das Systemkonzept hat, nämlich auf den Gedanken der Vernunft, der nach den Kategorien Identität und Einheit konzipiert wurde. Schelling selbst wird sich dieser

Tatsache bereits um 1809 bewusst, als er bestätigt, dass ein dualistisches System ein Zerreißen und Zerstören der Vernunft impliziert (*SW VII*, 354). Wir müssen die Analyse demzufolge mit einer Erläuterung des Systembegriffs beginnen, der sich von Kant zum absoluten Idealismus Schellings und Hegels entwickelt.

Für den Idealismus besteht das System seit Reinhold und Fichte aus einer systematischen Ableitung und Konstruktion von Wissen, ausgehend von einem einzigen fundamentalen und selbstverständlichen Prinzip (Waibel, Danz und Stolzenberg 2018; *idem.* 2018b. Siehe auch Weber 1998, pp. 99-105, 141-147). Wie Reinhardt Lauth in seiner kritischen Analyse von Schelling gegen Fichtes *Wissenschaftslehre* erklärt, besteht ein wissenschaftliches System aus einer klaren und offensichtlichen Ableitung aller abgeleiteten Momente aus einem einzigen obersten Prinzip (Lauth 1975, p. 213; Beiser 1987, pp. 227-232).

Dieser Impuls des Systems findet seine entfernteste Ursache in der erneuten Lektüre und dem Einfluss von Spinoza und Spinozismus in Deutschland ab Mitte der 1780er Jahre und danach, als der *Pantheismusstreit* (1785) begann, das Problem der Systematik und Einheit des Wissens in Form eines metaphysischen Monismus, der die von Kant eröffnete Spaltung korrigieren würde (Moreau 2014, pp. 114-117; Solé 2013, pp. 9-113).

In Kant finden wir jedoch nicht die Forderung nach einer Ableitung von Wissen von einem einzigen und generativen theoretisch-praktischen Prinzip (Falkenburg 2021, pp. 209-270; Guyer 2005, pp. 277-313; Hahmann und Ludwig 2017; Palmquist 1993, pp. 67-106; Tangorra 2018). Vielmehr betrachtete der Philosoph aus Königsberg das System als eine Einheit nach den Zielen der Vernunft, das heißt nach subjektiven Prinzipien der Orientierung der Vernunft im Übersinnlichen. Die Einheit des Denkens als Zugang zu Sätzen ohne Widerspruch, aber ohne objektives Korrelat impliziert die Verwendung dessen, was Kant – nochmals – „Orientierung“ nennt. Die Orientierung ist eine Heuristik, um Referenzpunkte in einem homogenen Raum zu finden, beispielsweise ausgehend von der Körperdifferenz zwischen der linken und der rechten Seite des Körpers (*WDO*, AA 8: 131-147). In dem homogenen Raum des Übersinnlichen, der eine Art Ocean ist, der die Insel des Verstandes umgibt (*KrV A 236/B 295*), beruft sich Kant auf das Recht der Vernunft, sich an praktischen Zielen wie der menschlichen Freiheit und dem Glauben an einen sittlichen Schöpfer der Welt zu orientieren.

In der *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant nach Aristoteles die Einheit der Methode, die verschiedenen Wissenschaften wie Mathematik, Physik oder Philosophie einerseits eigen ist, und des Objekts, das sich auf die theoretischen und praktischen Fähigkeiten bezieht, Natur und Freiheit, abgelehnt (*KrV A 795/B 823-A 831/B 859; A 812/B 843*). Auf diese Weise entfernte sich Kant vom methodischen Monismus von Spinoza (*Ethica III*, Vorwort) und führte einen Dualismus ein, den Autoren wie Beck die Theorie der zwei Welten genannt haben.⁴

⁴ Der Unterschied zu Platon besteht darin, dass es keine Beziehung der Gründung zwischen ihnen geben könnte, wie die es zwischen Erscheinung und Dinge an sich gibt. Vgl. *KrV B 306-307*.

Abschließend möchten wir auf die in der Architektonik der Vernunft eingeführte Kategorie des kosmischen Konzepts oder „Weltbegriff“⁵ der Philosophie verweisen.

Nach Kants Analyse ist der Begriff der Philosophie als Wissenssystem nur ein scholastischer Begriff. Dies bedeutet, dass nur die logische Perfektion des Wissens angesprochen wird, ohne einen anderen Zweck als die formale systematische Einheit. Es gibt jedoch auch ein kosmisches Systemkonzept oder Weltbegriff, der als „Wissenschaft der Bezugnahme allen Wissens auf die wesentlichen Ziele der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)“ verstanden wird (*KrV* A 838-839/ B 866-867), wonach sich der Philosoph als Gesetzgeber der Vernunft verhält, die eine praktische Einheit zum Wissen diktiert (*KrV* A 645 ff./B 673 ff.)⁶

In seinen *Stuttgarter Privatvorlesungen* und in seiner Eröffnungsvorlesung in Erlangen – später im Jahr 1821 - kritisiert Schelling das geschlossene und einzigartige Konzept eines Systems, das Hegel zuzuschreiben ist, als scholastisches und lediglich ideal-abstraktes System (*SW* VII, 421). Wir werden sehen, wie unser Autor einen realistischen Begriff vom System vorschlägt, den er das „System der Welt“ - oder das „Weltsystem“ - nennt, dessen philosophische Systeme partielle und historische Ausdrücke sind (Schwab 2018, pp. 213-217).⁷

Ein solches System, so Schelling, bildet den metasystematischen Rahmen, in dem die Abfolge von Systemen in der Geschichte der Philosophie stattfindet. Dieser Prozess wird von den ungelösten immanenten Problemen jeder Denkschule angetrieben, und der Rahmen oder das Weltsystem selbst darf nicht erfunden, sondern entdeckt werden, weil es sozusagen reell schon existiert (*Erlangerer Vorlesungen*, in *SW* IX, 209-211).⁸ Dieser Begriff des Weltsystems bezieht sich auf die Kategorie der Welt als Gesamtheit aller Sinnfelder, die zum Beispiel vom neuen Realismus von M. Gabriel vorgeschlagen wurden (Gabriel 2013).

§ 2. – Kants Freiheitsüberlegung als Eingangspunkt Schellings neuer Weltansicht der Freiheit ab 1809

Nachdem wir die Entwicklung der Systemgedanke von Kant zum deutschen Idealismus geklärt haben, müssen wir auf die Problematik seiner Verbindung mit dem Begriff der Freiheit im transzendentalen Idealismus und in Schellings mittlerer Metaphysik zurückkommen.

⁵ In Bezug auf den Weltbegriff in der Architektonik der reinen Vernunft vgl. Caimi 2017, pp. 157-170. Sehr bemerkenswert zu betonen ist es die Hypothese von Professor Caimi, nachdem es eine Verbindung zwischen der Weltbegriff der Architektonik und der Konstitution eine neue Art von praktisch-dogmatischen Metaphysik nach dem Faktum der praktischen Vernunft gäbe. Siehe auch McGrath 2021, p. 143; Ypi 2021, pp. 18-36.

⁶ Mehr über die Beziehung zwischen Gewissheit und moralischen Prinzipien in Kants praktischen Philosophie in Emundts 2016, pp. 495-521. Siehe auch Zöllner 2017b, pp. 171-182; Ypi 2021, pp. 132-151.

⁷ Zum Verhältnis des Systems bei Schelling und Hegel zum Differenzbegriff vgl. Schwab 2017, pp. 261-290.

⁸ Fast am Ende des Jahrhunderts wird Nietzsche dieser Gedanke wiederholen, nach dem alle mögliche Philosophien eine bestimmte Reihenfolge in dem Metasystem des Denkens folgen. Vgl. Nietzsche (1967-1977), Band 5, § 20, p. 34. (= KSA 5, p. 34)

Schelling schreibt seine Reflexion über die Freiheit im Rahmen des kantischen Idealismus. In seiner Analyse der Abhandlung von 1809 erinnert Heidegger daran, dass Schelling Kant hier grundsätzlich folgt: die Tatsache der Freiheit ist unvorstellbar und das Einzige, was wir uns vorstellen können, ist dieser enigmatischen Charakter der menschlichen Freiheit. Freiheit ist unvorstellbar, weil, wie wir gesehen haben, ihr Gebiet im Transzendenten liegt, das Heidegger der „Vollzug des Seins“ nennt, und nicht wie alle anderen Erscheinungen im Bereich der Vorstellung (GA 42, p. 281).

Um diesen zentralen Charakter der menschlichen Freiheit als Vollzug des Seins zu verdeutlichen, ist es angebracht, auf Schellings Periode zurückzugehen, der als Naturphilosophie bekannt ist (1797-1806).

Darin beginnt unser Autor damit, die ontologische und praktische Priorität des fichteschen Ichs umzukehren und es eher in die Natur zu setzen, die als objektives Subjekt-Objekt, das heißt als objektive Gründungsidentität gedacht ist (*System des transzendentalen Idealismus*, in SW III, 361-376. Vgl. Schnell 2016, p. 21). Die Merkmale der Aktivität und Spontanität, die dem Selbst zugeschrieben werden, wie die der Objektivität und der unendlichen realen Produktivität der Natur, sind in einem einzigen Prinzip vereint. Der schellingsche Begriff der Vernunft oder des Grundes hat also einen ähnlichen Sinn wie die kantische praktische Vernunft, führt aber auch eine bestimmende Verwendung ein, die Kant nicht zugegeben hat, für die Ideen, die das Subjekt und die Substanz als freien Willen bestimmen (*Bruno*, in SW IV, 245-248; *FS*, in SW VII, 347. Vgl. Beiser 2002, pp. 530-535; Gaudio 2009, pp. 232, 242).

Nun nimmt Schelling 1809 erneut diese Position der Einheit gegen Kant und Fichte ein, als er versucht, die kantische methodologische Lehre der zwei Welten abzulehnen.

Der spätere Idealismus, beeinflusst von der romantischen Kritik an Fichte, insbesondere von Hölderlin und Novalis, hatte im Dualismus die implizite Voraussetzung der Einheit gesehen, die nun ontologisch begründet werden musste, wenn er Spinoza – einem von der deutschen Philosophie seit Jacobi als deterministisch und materialistisch angesehenen Autor – die Position der systematischen Einheit nicht nachgeben wollte (Hölderlin 1795).

Um die von den Romantikern an Kant und Fichte gerichtete Kritik der Einheit besser zu verstehen, die Schelling weitgehend fortsetzt, ist es notwendig, Kants vielfältige Sinne der Freiheit zusammenfassend zu rekonstruieren.

Die Möglichkeit eines transzendentalen Freiheitsbegriffs gegen die deterministische Auslegung der Naturgesetze wurde von Kant in der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* begründet. Dieses Ergebnis wurde teilweise durch die im Diktum des Prologs B angekündigte Verringerung des ontologischen Status der empirischen Erkenntnis angedeutet. Zwar sind die Naturgesetze im Sinne der Newtonschen Physik deterministisch, aber sie regeln die Dinge an sich nicht, sondern die für ein erkennendes Subjekt Erscheinungen (Allison 2020, pp. 250-258; Düsing 2021, pp. 325-327). Wenn ein Objekt von diesen Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung abgezogen wird, gelten die Naturgesetze nicht für es. Dies ist genau der Fall der transzendentalen Freiheit, die sich im Bereich des Denkbaren oder der logischen

Möglichkeit befindet, aber nicht des realen oder metaphysischen (*KrV* A 444/B 472 ff.; A 558/B 586; *KpV*, AA 5: 3-4. Vgl. Beck 1987, pp. 258-286.).

Später in der *Kritik* betrachtet Kant den praktischen Begriff der Freiheit, der aristotelischen Wurzeln, als die Fähigkeit, den Antrieb der Sinnlichkeit im Handeln einzudämmen und ihm Überlegungen oder rein rationale Motive voranzugehen (*KrV* A 533/B 561 ff., A 801-803/B 829-831).⁹ Diese Dualität zwischen der empirischen und der denkenden Betrachtungsweise des Subjekts verstärkt die ontologische und nicht-methodologische Auffassung der sogenannten Lehre der zwei Welten bei Kant (*KrV* A 541/B 569).

Abschließend ist es zu erwähnen, dass Kant in einer berühmten Rezension eines Textes von Schulz beide Freiheitsbegriffe als getrennt beibehält, in der *Kritik der praktischen Vernunft* jedoch die Abhängigkeit des praktischen Begriffs, als Überlegung vom transzendental-transzendenten Begriff als Macht von aufrechterhielt eine Kausalkette von sich selbst anzufangen, verteidigte (*KpV*, AA 5: 95-97; *RezSchulz*, AA 8: 14). Dies ist doch verständlich, da bloße aristotelische Überlegungen nicht als Freiheit angesehen werden können, wenn wir nicht sicher sind, dass ihr Grund unabhängig aus dem Subjekt entsteht. Ohne diese transzendente Dimension der Freiheit kann praktische Freiheit als Illusion oder unvollständige Wahrnehmung der Handlungsgründe betrachtet werden (Spinoza, *Ethica* II, 47-49. Vgl. Allison 2020, pp. 300-309, 377-387).

Schelling fängt seine Analyse, wie wir bemerkt haben, aus dem transzendentalen Begriff von Freiheit oder Spontaneität an. Es versucht jedoch, Elemente der Entscheidungs- und Wahltheorie, an denen Kant in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* und in *Die Anthropologie in pragmatischem Sinne* arbeitet, in eine einheitliche Lehre einzubeziehen. Wir haben bereits den Grund erwähnt: wenn hier keine Position der Einheit mit dem empirischen Subjekt erreicht wird, besteht die Gefahr, dass die von der konkreten Wahl getrennte transzendente Freiheit durch Spinozas monistische Ontologie zur Illusion gebracht wird. Mit anderen Worten, die Position der Einheit muss auf der Seite der menschlichen Freiheit und nicht auf der des Systems oder der Welt erreicht werden (*SW* VII, 336-337).

Gleichzeitig möchte unser Autor zeigen, wie die menschliche Freiheit als Entwicklung der Natur, die als Gottes Selbstobjektivierung betrachtet wird, eingeschrieben oder wirklich möglich ist. Das meinen wir, wenn wir Schellings mittleren Metaphysik als „theo-kosmogonische“ Lehre betrachten.

Dieser anthropologische Standpunkt in Bezug auf die Freiheit und die theo-kosmogonische Sichtweise in Bezug auf die Entwicklung des Weltsystems bilden die schellingsche Antwort auf das Rätsel der Verbindung der transzendentalen Freiheit mit den empirischen Bestimmungen der Erfahrung. Der Idealismus bleibt in der formalen Dimension, das heißt im Wesentlichen der Freiheit, bestimmt aber im Gegenteil nicht als Freiheit das Wesen von allem, was existiert (*SW* VII, 351-352. Vgl. Gerlach 2019, pp. 223-231).

Unser Autor kritisiert Kant gerade deshalb, weil er den transzendentalen Begriff der Freiheit nicht auf die Betrachtung aller Phänomene des Universums ausgedehnt und

⁹ Mehr dazu in Aristoteles 2017, pp. 79-96, insbesondere pp. 87-92; Allison 2020, pp. 286-298.

damit die Freiheit seiner deterministisch-spinozistischen Vernichtung ausgesetzt hat (KpV, AA 5: 94. Vgl. Kosch 2006, pp. 26-31).

Da, wie Heidegger bestätigte, Freiheit der eigentliche Begriff des an-sich oder des Vollzuges des Seins ist, das über die Vorstellung hinausgeht, kann dieser Begriff als Grundlage für alles an sich – nämlich für alles schlechthin – und nicht nur des Subjekts betrachtet werden. Aus diesem Grund bekräftigt Schelling, dass „Um also die spezifische Differenz, d.h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit, zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin.“ (SW VII, 352).

Dieser Anspruch, den freien Charakter oder an sich die Freiheit auf die anderen Bereiche der Wesen auszudehnen, macht Schelling zu einem Vorgänger der Wendung Schopenhauers zum Primat des Willensbegriffs als Grund (Schopenhauer 2009, § 23-25).

Mit den Worten von M. Theunissen schlägt Schelling vor, den formalen und allgemeinen Begriff der Freiheit des kantischen Idealismus zu ergänzen, indem das eigentliche anthropologische Element einer Orientierung an Gut und Böse einbezogen wird (Theunissen 1965, pp. 178-179, 189; Habermas 2006, pp. 159-187).¹⁰ Wie wir wissen, schreibt Heidegger unserem Autor zu, dass er die Eigenschaft des formalen kantischen Freiheitsbegriffs hervorgehoben und gleichzeitig dessen Mangel an radikaler Unabhängigkeit erfasst hat, soweit er in seiner praktischen Bedeutung als eine der Natur entgegengesetzte Rationalität definiert wurde (GA 42, p. 145).

Wir müssen hier kurz auf Schellings Naturphilosophie zurückkommen, wenn wir die Rolle, die unser Autor dieser Lehre bei der Überwindung des unbestimmten Charakters von Kants und Fichtes transzendentaler Freiheit zuweist, vollständig verstehen wollen. Die Frage ist also nicht so sehr, was es heißt, frei zu sein. Wir wissen das gerade: es besteht darin, eine Kausalkette von sich selbst aus anfangen zu können und spontan zu handeln. Ebenso hat Freiheit eine praktisch-psychologische Dimension, nämlich die Fähigkeit, aus ausschließlich rationalen Gründen zu handeln, den unmittelbaren Antrieb der Sinnlichkeit abzulehnen und Überlegungen vor Handlungen zu stellen. Es geht vielmehr darum zu klären, wie eine freie Handlung in der Welt möglich ist, die als „Welt der Sinne“ oder als System empirischer Bestimmungen verstanden wird, in die die Freiheit des Menschen eingeschrieben sich befindet und wirkt.

Die Antwort auf diese Frage lag bereits implizit in der Naturphilosophie, die Schelling als objektive und wirkliche Umkehrung des transzendentalen Idealismus ansah. Laut unserem Autor müssen wir uns vorstellen, wie alles, was wirklich ist, das heißt die Natur oder die Welt der Dinge, auf Tätigkeit, Leben und Freiheit beruht, die grundsätzlich das freie oder praktische Subjekt charakterisieren und nicht nur, wie bei Kant und Fichte, dass freie Tätigkeit reell wirksam ist. Nichts kann außerhalb der Sphäre der Freiheit liegen, die als Grundlage der Welt verstanden wird (SW VII, 337). Es geht daher darum zu klären, inwieweit nicht nur *Ichheit* alles ist, sondern dass *alles* Ichheit ist (SW VII, 351).

A. Bowie interpretiert diese Passagen aus der Schrift von 1809 ähnlich, wenn er bestätigt, dass Schelling versucht, die kantisch-fichtesche Hiatus zwischen Freiheit und Natur in ihnen zu korrigieren, sich im Bereich der vollen Realität niederzulassen und die

¹⁰ Siehe auch ein ähnlicher Einwand gegen den Idealismus in Marx (2016), I, *These über Feuerbach*, These I.

Freiheit „in der Welt“ zu erweitern. Freiheit kann nicht länger nur das Wesen des Subjekts sein, denn wie wir in der romantischen Kritik gesehen haben, kann das Subjekt nur als ein vom Objekt getrenntes Prinzip und folglich in einer nicht begründeten Dualität lokalisiert werden, die eine nicht-thetische Einheit voraussetzt.¹¹ Das Ich oder Subjekt zum Prinzip der Philosophie zu machen, wie Schelling selbst vorgeschlagen hatte, führte in Fichte zu einem Verlust des Absoluten oder, wie Bowie im heideggerischen Jargon feststellt, zu einem Missverständnis der Offenbarung der Welt (Bowie 1993, pp. 88-90).

Schelling muss aber auch die steigende Notwendigkeit überwinden, zu der ihn die monistisch-immanente Logik des spinozistischen Identitätssystems von 1801-1804 führte (*System der gesamten Philosophie*, in *SW IV*, 565-572). Denn in der Tat, wenn Freiheit nur eine Erkenntnis der inneren Notwendigkeit aller Dinge sei, dann wird die Spontaneität des Individuums zur bloßen Erscheinung, und die Freiheit selbst wird in der Entfaltung der Totalität aufgehoben. Das haben wir gemeint, als wir mit Schelling vor der deterministischen Gefahr gewarnt haben, die dem Anspruch zugrunde liegt, das System der Philosophie nach den Kategorien der Identität und Einheit zu denken (Lauth 1975, pp. 214-225).

Dieses System hat auch negative Auswirkungen für die richtige ontologische Einschätzung der Natur, die unser Autor als Prozess, dynamische Entwicklung oder als Realität *extra et praeter deum* konzipieren möchte. Tatsächlich kann eine deterministische und monistisch-immanente Metaphysik, die wie das Identitätssystem der Begriff der Totalität anspricht, keine wirkliche Bewegung oder Entfaltung, in der etwas wirklich Neues entsteht, erklären. Sie muss dies vielmehr in einer bloßen überzeitlichen logischen Bewegung zusammenfassen, die innerhalb der Substanz, Gottes, des Begriffes oder der absoluten Idee stattfindet.¹²

Schlussfolgerungen

In diesem Artikel haben wir uns mit den Begriffen System und Freiheit in Kants *Kritik der reinen Vernunft* befasst, und zwar im Lichte der späteren idealistischen Entwicklung, die zum absoluten Idealismus von Schelling und Hegel führt, und seiner späteren Auflösung, laut unserer Hypothese, in Schellings mittleren Metaphysik. Unserer Hypothese zufolge bezieht sich Schellings sogenannte Rückkehr zu Kant in seiner mittleren und Spätphilosophie auf den methodologischen und metaphysischen

¹¹ Diese nicht-thetische oder vorausgesetzte und undenkbbare Einheit identifiziert Schelling in seiner gesamten mittleren und späten Philosophie (*SW IV*, 358; VI, 185; XIII, 60) mit dem Grund oder dem finsternen Abgrund der Realität. Vernunft und Denken werden zu abgeleiteten Instanzen dieses Unvordenklichen, obwohl das Denken die erkenntnistheoretische Reduplikation oder Umkehrung des Seins durch die Reflexion hindurchgehen lässt, als ob sie das Sein selbst wäre. Vgl. Frank 1992, pp. 193-197; *idem*. 2014, pp. 128, 131-132, 142-143; *idem*. 2018, pp. 238-243; Schulze 1957, p. 578; Tritten 2012, pp. 76-77.

¹² Eine Position die Schelling selbst verteidigt hatte, als er nach Fichte einen ethischen Idealismus präsentierte: *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795), in *SW I*, 198. Siehe auch Vicente Serrano 2008, pp. 193-199.

Zum Unterschied zwischen der rein logischen Denkbewegung in der Reflexion und der wirklichen Bewegung in Natur und Geschichte, deren Unwissenheit Schelling den monistisch-immanenten Systemen Spinozas und Hegels zuschreibt, vgl. Sommer 2015, pp. 109-112, 374-377; Tritten, 2012, pp. 332-333; Gerlach 2019, pp. 131-157; McGrath 2021, pp. 86-108.

Dualismus, den dieser zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, Sein und Werden aufstellt und auf dem die Möglichkeit sowie die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit, wie Schelling sie ab 1809 denkt, beruht.

Hier haben wir also die Voraussetzungen dieser Rückkehr Schellings zu Kant in zwei Momenten gezeigt. An erster Stelle haben wir die Begriffe von System und Philosophie analysiert, die Kant an verschiedenen Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft* vorstellt, und wir haben kurz aufgezeigt, wie der Verlauf des späteren idealistischen Denkens eine Abkehr von Kants eigenem kosmischen und praktischen Philosophiebegriff hin zu einer Vorstellung von logischer oder idealer Vollkommenheit des Wissens darstellt, die sowohl Kant als auch Schelling im Namen eines metasystematischen Systembegriffs ablehnen.

An zweiter Stelle haben wir die verschiedenen Bedeutungen des kantischen Freiheitsbegriffs in seinen kritischen Werken im Lichte des Dualismus von Schellings mittleren Metaphysik überprüft. Wir haben darum vorgeschlagen, dass es nur in einem dualistischen System, das den Unterschied zwischen dem, was ist, und dem, was sein kann oder soll, nicht aufhebt, wahre menschliche Freiheit geben kann. Wir haben als Gegenstand weiterer Forschung auch vorgeschlagen, dass Schellings Begriff der Freiheit als Vermögen zum Gut und zum Böse auf Kants transzendentaler Freiheit als Fähigkeit, eine Kausalkette aus sich selbst anzufangen, beruht.

In der späteren Entwicklung der Philosophien von Schelling, Fichte und Heidegger wird diese Freiheit mit dem Faktischen oder Nicht-Rationalen gleichgesetzt, das die Existenz bestimmt und das sowohl dem Empirischen als auch dem Logischen entgegengesetzt ist, das das Hegelsche idealistische System zu erfassen sucht.

Miklos Vetö hat der Grund bei Schelling - aus der das hier von uns angedeutete vorrationale oder faktische Moment folgt - mit der Materie oder *chora* im platonischen Timaios sowie mit dem Begriff des Noumenon in der kantischen Philosophie identifiziert (Vetö 1998).

Obwohl dieser Vergleich den thematischen Rahmen unserer Arbeit, die sich mit der vergleichenden Analyse der Begriffe Freiheit und System befasst, sprengt, möchten wir dennoch die folgenden Überlegungen zum Zusammenhang zwischen dem Grund bei Schelling und dem Grenzbegriff des Noumenon bei Kant anfügen.

Ihr gemeinsamer Punkt liegt in dem heteronomen Element, das die Welt sowohl in die empirische Erkenntnis als auch in die Erforschung des metaphysischen, übersinnlichen, ultimativen Substrats der Welt selbst einbringt und das als solches nicht in einer Beziehung der Einheit oder Kontinuität mit dem Empirischen oder mit dem bloß Rationalen oder Logischen gefunden werden kann. Deshalb weist Vetö zu Recht darauf hin, dass sich der Bereich des Faktischen nicht auf das Empirische bezieht, sondern auf dasjenige Element, das sich vom Empirischen und Rationalen abgrenzt und die Bedingungen der Möglichkeit beider konstituiert (2002, p. 73).

Sowohl Schellings Grund als auch Kants Grenzbegriff des Noumenon verweisen nach außen hin auf die systematische Grenze des totalisierenden Anspruchs der selbstbewussten Vernunft, die in Hegels System verkörpert ist, und öffnen die Möglichkeit der zeitgenössischen Untersuchungen, die, ausgehend von Kierkegaard und

Heidegger, den rätselhaften und „nie ausgehenden“ Charakter der freien Existenz zu erleuchten suchen.

Literaturverzeichnis

Kants und Schellings Ausgaben

Kant, I., (1900 ff.), *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, Alemania.

Schelling, F. W. J. von (1856–1861), *Schellings Sämtliche Werke*, XIV Bände, Hrsg. K. F. A. Schelling, Cotta, Alemania.

Andere Primärliteratur

Heidegger, M. (1971₁/1988), *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, in: *Gesamtausgabe* 42, Vittorio Klostermann, Alemania.

Heidegger, M. (1935₁/2012), *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Vittorio Klostermann GmbH, Alemania.

Nietzsche, F. W. (1967-1977), *Kritische Studienausgabe*, 15 Bände, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Alemania.

Spinoza, B. (1925), *Opera*, 4 Bände, Winter, Alemania.

Andere Ausgaben

Aristoteles (2017), *Nikomachische Ethik*, trad. G. Krapinger, Reclam, Alemania.

Marx, K. und Engels, F. (2016), *Escritos seleccionados*, vol. 2, Akal, España.

Schopenhauer, A. (1859₁/2009), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Anaconda, Alemania.

Literatur

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

Beck, L. W. (1987), „Five concepts of Freedom in Kant“, en Srzednick y Korner (eds.), *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Martinus Nijhoff Publishers, Países Bajos, pp. 35-51.

Beiser, F. C. (1987), *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Estados Unidos e Inglaterra.

Beiser, F. C. (2002) *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Harvard University Press, Estados Unidos e Inglaterra.

Bieri, P. (2002), *El oficio de ser libre*, Ariel, España.

Bowie, A. (1993), *Schelling and modern european philosophy. An introduction*, Routledge, Inglaterra.

Caimi, M. (2017), „Der Begriff der praktisch-dogmatischen Metaphysik“, en Hahmann y Ludwig (eds.), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik*, Hamburg, Alemania, pp. 157-170.

Carrasco Conde, A. (2013), *La limpidez del mal*, Plaza y Valdés, España.

- Courtine, J.-F. (2012), *Schelling entre temps et éternité. Histoire et préhistoire de la conscience*, Vrin, Francia.
- Deligiorgi K. (2012), *The Scope of Autonomy. Kant and the Morality of Freedom*, Oxford University Press, Inglaterra.
- Düsing, E. (2021), *Gottvergessenheit und Selbstvergessenheit der Seele. Religionsphilosophie von Kant zu Nietzsche*, Brill, Alemania.
- Emundts, D. (2013), *Self, World, and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel*, Walter de Gruyter, Alemania y Estados Unidos.
- Emundts, D. (2016), „Über Gewissen und Gewissheit“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 64,4, pp. 495-521.
- Falkenburg B. (2021), *Kant's Cosmology From the Pre-Critical System to the Antinomy of Pure Reason*, Springer, Países Bajos.
- Frank, M. (1992), *Die unendliche Mangel am Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Wilhelm Fink, Alemania.
- Frank, M. (2014), " 'Identity and non-identity': Schelling's path to the 'absolute system of identity' ", en L. Ostaric (ed.) *Interpreting Schelling: Critical Essays*, Cambridge University Press, Inglaterra, pp. 120-144.
- Frank, M. (2018), *Reduplicative Identität: der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Frommann-Holzboog, Alemania (*Schellingiana* 28).
- Gabriel, M. (2013), *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein Buchverlage GmbH, Alemania.
- Gaudio, M. (2009), "Schelling. En el vientre de Dios", en B. von Bilderling (ed.), *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, Eudeba, Argentina, pp. 229-254.
- Gerlach S. (2019), *Handlung bei Schelling. Zur Fundamentaltheorie von Praxis, Zeit und Religion im mittleren und späten Werk*, Vittorio Klostermann, Alemania.
- Guyer, P. (2005), "The Unity of Nature and Freedom: Kant's Conception of the System of Philosophy", en *idem.*, *Kant's System of Nature and Freedom. Selected Essays*, Oxford University Press, Inglaterra, pp. 277-313.
- Habermas, J. (2006), "Libertad y determinismo", en *idem.*, *Entre el naturalismo y la religión*, Paidós, España, pp. 159-187.
- Hahmann, A. und Ludwig, B. (2017), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie*, Felix Meiner, Alemania.
- Hutter, A. (1996), *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Alemania.
- Kosch, M. (2006), *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Clarendon Press, Inglaterra.
- Lauth, R. (1975), *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftlehre*, Karl Alber, Alemania.
- Lauth, R. (2006), *La concepción del sistema de la filosofía en Descartes*, Universidad de Málaga, España.

McGrath, S. J. (2021), *The Philosophical Foundations of the Late Schelling*, Edinburgh University Press, Escocia.

Madore, J. (2011), *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant. Deceiving Reason*, Continuum, Inglaterra.

Marquet, J.-F. (1973), *Liberté et existence*, CERF, Francia.

Matthews, P. M. (1997), *The Significance of Beauty. Kant on Feeling and the System of the Mind*, Springer, Países Bajos.

Moran, K. (2018), *Kant on Freedom and Spontaneity*, Cambridge University Press, Inglaterra.

Moreau, P.-F. (2014), *Spinoza et le spinozisme*, Presses Universitaires de France, Francia.

Palmquist, S. R. (1993), *Kant's System of Perspectives. An architectonic Interpretation of the Critical Philosophy*, University Press of America, Estados Unidos e Inglaterra.

Prauss, G. (2017), *Kant über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klosterman, Alemania.

Rodriguez, J. J. (2022), *L'abîme de l'imagination: L'essor et la chute de l'idéalisme esthétique chez Kant et Schelling*, Traugott Verlag, Alemania (im Druck).

Schwab P. (2018), „Vom Prinzip zum Indefiniblen. Schellings Systembegriff der Weltalter und der Erlanger Vorlesung im Lichte der Auseinandersetzung mit Hegel“, en Waibel, Danz y Stolzenberg, J. (eds.), *Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811–1821)*, Felix Meiner, Alemania, pp. 199-224.

Schwab P. „A = A. Zur identitätslogischen Systemgrundlegung bei Fichte, Schelling und Hegel“, en D. Emundts, y S. Sedgwick (eds.), *Logik Logic*, Walter de Gruyter, Alemania y Estados Unidos, pp. 261-290.

Schnell, A. (2016), « La légitimation de la “nécessité logique”: la position de Hegel face à Fichte et Schelling dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* », *Revue germanique internationale* [Online], 24 | 2016, eingestellt am 01.01.2020, eingesehen am 07.05.2021. URL: <http://journals.openedition.org/rgi/1617>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rgi.1617>.

Schulte, C. (1992), „Zimzum in the Works of Schelling“, *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41, pp. 21-40.

Schulze, W. A. (1957), „Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11,4, pp. 575-593.

Silber J. (2012), *Kant's Ethics. The Good, Freedom, and the Will*, Walter de Gruyter, Alemania y Estados Unidos.

Solé, M. J. (2013), “Estudio preliminar. *La polémica del spinozismo*. Antecedentes, desarrollo y consecuencias”, in: *idem.*, *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, pp. 9-112.

Sommer, K. (2015), *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik. Heidegger, Schelling und Jacobi*, Meiner, Alemania (*Paradeigmata* 33).

Tangorra, M. (2018), *Sistema y libertad en la filosofía crítica de Kant*, Teseo Press, Argentina.

Theunissen, M. (1965), “Schellings anthropologischer Ansatz”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47, 174-189.

Tritten, T. (2012), *Beyond Presence. The Late F. W. J. Schelling's Criticism of Metaphysics*, Walter De Gruyter, Alemania y Estados Unidos.

Underwood Vaught, A. (2011), *The Specter of Spinoza in Schelling's Freiheitsschrift*, UMI, Estados Unidos.

Vetö, M. (2002), *Le fondement selon schelling*, L'Harmattan, Francia.

Vetö, M. (1998/2000), *De Kant a Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, 2 Bände, Jérôme Millon, Francia.

Vicente Serrano, M. (2008), *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*, Plaza y Valdés, España.

Waibel, V. L., Danz C. y Stolzenberg, J. (2018), *Systembegriffe um 1800-1809. Systeme In Bewegung. System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus*, Band IV, Felix Meiner, Alemania.

Waibel, V. L., Danz C. y Stolzenberg, J. (2018b), *Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811–1821). System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus*, Band V, Felix Meiner, Alemania.

Weber, J. (1998), *Begriff und Konstruktion. Rezeptionsanalytische Untersuchungen zu Kant und Schelling*, Georg-August-Universität Göttingen, Alemania.

Ypi, L. (2021), *The Architectonic of Reason. Purposiveness and Systematic Unity in Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford University Press, Estados Unidos.

Zizek, S. (2007), *The indivisible remainder. An essay on Schelling and related matters*, Verso, Inglaterra.

Zöller, G. (2017), "German Realism: The Self-Limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer", en K. Ameriks (ed.), *Cambridge companion to german idealism*, Cambridge University Press, Estados Unidos, pp. 292-313.

Zöller, G. (2017b), "Von der Wissenschaft zur Weisheit. Kant über die Fortschritte der Metaphysik", en Hahmann y Ludwig (eds.), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik*, Felix Meiner, Alemania, pp. 171-182.



Kant's world according to Jauernig

LARA SCAGLIA¹

University of Warsaw, Poland

Review of: Jauernig, Anja, *The World According to Kant: Appearances and Things in Themselves in Critical Idealism*, Oxford, Oxford University Press, 2021, xiv +pp. 384 ISBN. 13:978-0-19-969538-6

The main aim of the six chapters of the book is to provide an understanding of the ontological implications of Kant's theoretical philosophy, by clarifying the relation and distinction between things in themselves and appearances. In contrast to neo-Kantian interpreters, who considered Kant as the main opponent and destroyer of metaphysics, Jauernig follows the path of Friedrich Paulsen, Max Wundt and Martin Heidegger, by regarding Kant as having introduced a new kind of metaphysics. It is Kant himself, as the author stresses, who declares that his efforts are not directed against the metaphysics of Wolff and Leibniz, but rather they have the very same destination (see Letter to Kästner, August [?] 5, 1790, 11:186).

The research is led by six questions concerning the relation between things in themselves and appearances and their classification. More specifically, the author inquires: if things in themselves and appearances are numerical and ontological identic; the status of the transcendental distinction and empirical objects; in which sense Kant is an idealist and if things in themselves exist.

¹ Postdoc, University of Warsaw. E-mail for contact: lara.scaglia@gmail.com

² This review is a result of the research project No. 2019/33/B/HS1/03003 financed by the National Science Center, Poland.

Citations to Kant will be to the *Akademie Ausgabe* by volume and page, except for the *Critique of Pure Reason* where citations will use the standard A/B edition pagination. English quotations will be from the Cambridge edition of the Works of Immanuel Kant.

In the first chapter, the author already reveals very clearly her position, which can be classified as a two-world view, i.e. the realm of appearances and the realm of things in themselves are two worlds which contain different kinds of entities. Besides, they are organized according to different laws, and we have cognitive access to them in different ways. For this, the author's answers to the main questions above-mentioned can be summarized as follows: 1) Appearances and things in themselves are not numerically identical, but rather distinct existents. Also, both things in themselves and appearances are things although not in the same sense. 2) From an ontological point of view, appearances and things in themselves are not the same things even if they are closely related insofar as things in themselves ground appearances. 3) The transcendental distinction must be considered an ontological distinction. 4) Empirical objects are appearances. 5) Kant's position is idealist in the sense that appearances (empirical objects included) are mind-dependent. 6) Things in themselves are mind-independent and they actually exist.

In the second chapter, which deals with the ontological nature of appearances, Jauernig argues that, on the one hand, appearances are mind-dependent existents and have specific features through which they can meet the requirements of objectivity, on the other hand, things in themselves are mind-independent existents. To defend the argument that there are no ontological common features belonging to both of them, the author refers to passages in which Kant states that appearances and things in themselves are distinct or ontologically non-overlapping, e.g.: "these [appearances] really relate to something that is distinct from them (and thus completely dissimilar), insofar as appearances always presuppose a thing in itself and thus give an indication of it..." (Prol, 4:355); "one has to admit and assume behind the appearances still something else that is not appearance, namely, things in themselves..." (GMS, 4:451); "behind the appearances there must still be the things in themselves as grounds (although hidden)" (GMS, 4:459).

In this view, the transcendental distinction means that things in themselves and appearances are numerically distinct existents and that the former are independent from the mind, while the latter is dependent. The world, then, intended as the sum of everything which is real, has different dimensions of reality (es. mind-dependent or mind-independent level). Furthermore, the author inquires about the nature of appearances and objectivity. More specifically, appearances are regarded as a kind of intentional object, which are completely mind-dependent: all their properties and their existence are dependent on the mind (or, at least, on the possibility to be represented by the mind). In contrast, things in themselves are mind-independent because their determinations, ontological features and existence are independent from the mind. Besides, the conditions to represent objects are the conditions for the possibility of experience (time, space, categories): Kant, namely, argues that to have representations of proper objects, these must be presented with some specific properties, namely: to be unified, outside us and included in a system of objects. After having specified further the characteristics of the transcendental object (i.e., an X distinct from the cognizer and the representation, which persists through time), the author focuses on the stages of the construction of experience, which includes, as a fundamental recurring step, the transition

from intentional objects of perception to those of experience and of the correspondent judgements (from perception to experience). In this passage, one moves from mere subjective representations to representations which hold objectivity, i.e., public objects in their relations. This is possible by the application of concepts grounded in Kant's relational categories: for instance, the representation of a blue lily as existing in the empirical world implies my assumption that the lily is the cause of my sensations of the color and the shape of the flower.

Chapter 3 focuses on the main claims of transcendental idealism, namely that empirical objects are not things in themselves and that space and time are forms of sensibility. This leads to a revolution in the way of thinking, which is deeply ontological: concepts, which are intentionally related to objects, are the conditions of possibility of experience. The author compares Kant and Berkeley, and comes to the conclusion that, unlike Berkeley, Kant is both a genuine idealist and a genuine realist about empirical objects. More specifically, Kant is relationalist about empirical space and time in assuming that empirical space and time are constituted by the spatial and temporal determinations of empirical objects. However, this relationalism is more refined than the ordinary one, because Kant's view of spatial and temporal determinations of empirical objects is very rich, since it includes, for instance, pure intuitions of space and time, which are prior to the empirical objects.

In chapter 4, the author considers Kant's arguments for transcendental idealism and empirical realism. She focuses on the argument from *Transcendental Aesthetic* concerning that we have a priori intuition of pure space and time, which are then to be considered as transcendently ideal and as mere forms of sensibility. More specifically, space and time cannot but be mind-dependent because of the three steps of the argument so resumed by the author: 1) according to the metaphysical exposition any spatial and temporal determination are contained respectively in pure space or pure time, thus leading to 2) spacetime-containment, i.e. any time or space are identical or contained in pure time or space and 3) if x is in space and time, the ontological ingredients of x are the same of the mode of being of space and time, i.e. mind-dependent. To Kant, anything that is regarded as a kind of time or space is the same as or is contained in pure time and space.

Furthermore, in chapter 5 Jauernig discusses Kant's critical idealism, by arguing that things in themselves, which exist, are the grounds for appearances and affect sensibility. She wants to demonstrate that things in themselves and appearances are not the same, but both exist: the former being the supersensible basis of appearances. Besides, Jauernig delves into the distinction and relation between the transcendental and the empirical self in a way which integrates the two-world reading. Kant is described as assuming that everyone has a transcendently real part, the "I" in the formula "I think" or the transcendental mind. This transcendental mind can affect the empirical self and both, together with the body, come to compose human beings.

Chapter 6 delves into Kant's fictionalism about things in themselves and its reconciliation with his realism about things in themselves. The core point seems to be that things in themselves are useful fictional objects, i.e., they have the same status of ideas, namely they are heuristic tools (the reality of which cannot be demonstrated), to provide a coherent and

somehow meaningful account of the world and ourselves. The author, then, asked herself if the conditioning principle addressed by Kant in several passages (such as B364/A307-308) is contained in Kant's view on things in themselves. Among other arguments to support this thesis, Jauernig focuses on passages where Kant seems to suggest that the conditioning principle is a principle concerning a connection of things in themselves, thought through pure reason (20:290).

This work has the merit to provide in a very clear way a two-world interpretation of the world according to Kant. The world, in Jauernig's view, consists of different ontological levels: while the empirical one is mind-dependent, the transcendental (i.e. of things in themselves, according to the author) is mind-independent. Besides, there might be a variety of appearances as intentional objects intended (such as dreams and illusions) but just the ones which conform to the formal conditions of objectivity are existing in a genuine sense and they have as their grounds things in themselves, which provide the matter for appearances. Now, the basis for this account of transcendental idealism is provided by an account of the human mind as finite: it necessarily includes a passive component which produces representations once it has been affected. So, Kant is a realist about things in themselves as the ground of appearances and, at the same time a fictionalist if things in themselves are conceived as objects of pure understanding, i.e. a useful fiction that we need for epistemic purposes.

Still, it remains controversial the way in which the author describes things in themselves as existing. It is true that Kant makes the example of an object as a thing in itself (KrV A 29 / B 45), but he does not use here the notion of things in themselves in a transcendental sense, but just in an empirical commonsensical one. Kant seems to suggest, namely, that the perception of an empirical object, such as a rose, depends on the differences concerning the senses of the perceiving subjects, even if it can be recognized as such (as a thing in itself) by every subject. But this is not the transcendental sense of the term, but rather an empirical one, as Kant puts it: "For in this case that which is originally itself only appearances, e.g. a rose, counts in an empirical sense as a thing in itself, which can appear different to every eye in regard to color". (KrV A 30 / B 45).

Now, Kant is not an absolute idealist, i.e. a priori functions do not create objects, but define the limits of our possible experience. (KrV A 771 / B 799). For this, we need to refer to something which is beyond those limits, it is a natural and necessary movement of our reason. This, however, does not mean that one is obliged to assume an ontological second realm. As Kant states it: "*Das Ding an sich (ens per se) ist nicht ein anderes Objekt sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Objekt*" (22:26). Things in themselves are then mere negative concepts used to set boundaries. (KrV A 255 / B 310).

Besides, I am not sure how to understand that things in themselves can be used as heuristic notions: ideas and principles, namely, are heuristic in the sense that they help in finding unity in the empirical experience. But to do so, they have specific content, for instance, the sameness of kind in the manifold under a higher genus (A658/B686). If things in themselves are mind-independent, then it is quite difficult to understand how they can do this job.

In conclusion, these concerns demonstrate the fruitfulness of the book, which regards one of the most controversial topics on which Kant scholars still have a lot of space for debate.





Interrupting Kant's Dogmatic Slumber

KATHERINE DUNLOP*
University of Texas at Austin, USA

Review of: Anderson, Abraham, *Kant, Hume, and the Interruption of Dogmatic Slumber*, New York, Oxford University Press, 2020, 180+xxii, 978-0-19-009674-8

This book's stated purpose is to "understand" Kant's claim, in his Preface to the *Prolegomena to any Future Metaphysics*, that his "dogmatic slumber" was "interrupted" by "the objection of David Hume" (1, quoting 4:260). The claim is challenging to understand for several reasons. Before Kant's Critical turn, he had access to Hume's *Treatise* only through secondhand reports of its content and some translated excerpts; his discussion of Hume in the first *Critique* is brief, unsympathetic, and appears marginal; and in a letter of 1798, he credits the antinomy of pure reason with awakening him from dogmatic slumber. Through meticulous examination of relevant passages from *Prolegomena*, Anderson shows how to resolve these problems, and sets both Hume's view and Kant's understanding of it in the context of Enlightenment thought.

The point of departure for Anderson's interpretation is Norman Kemp Smith's view (1923) that Kant was woken by Hume's attack, which Kemp Smith locates in the *Treatise*, on the principle that every event has a cause. Anderson considerably simplifies the biographical account by locating the attack that woke Kant in the *Enquiry* (which appeared in German translation in 1755), and takes its target to be the "rationalist principle of sufficient reason". What makes this target rationalist is that it is "supposed to be known by reason" and, crucially, that it is "not restricted to experience" (xii). Hence, Anderson departs from the tendency to identify the Second Analogy—which defends a causal principle governing objects of experience—as Kant's reply to Hume. Anderson holds, rather, that the effect of Hume's objection on Kant was, first, "securing his agreement, and stimulating him to generalize Hume's attack on metaphysics as a knowledge of

* Department of Philosophy, University of Texas at Austin. Email: kdunlop@utexas.edu.

supersensible things” (86). On this reading, Kant remains concerned with knowledge of things beyond experience where he disagrees with Hume. Kant’s “motive in defending the rational origin of the concept of cause”, against Hume’s impugning of its supposed rational ancestry (4:257-8), “was to defend the possibility of using the categories beyond experience against Hume’s attack on such use” (21; see also p. 87).

Anderson takes Kant to be especially concerned with theological knowledge. On his reading of *Prolegomena*’s Preface, “Kant depicts Hume’s attack on metaphysics as a contribution to Enlightenment—the liberation of the mind, both public and individual, from theological authority”, so that in the context of the Preface, “‘dogmatic slumber’ ... involves subjection to theological illusion, a lack of Enlightenment” (44). Attributing this focus of concern to Kant, and to Hume, allows Anderson to resolve the second and third of the above-mentioned difficulties. First, Anderson holds that the publication (in 1779) and reception of Hume’s *Dialogues Concerning Natural Religion* made Kant leery of acknowledging a debt to Hume in the *Critique* (50-53). But the appearance of the Garve-Feder review of the *Critique*, which “associated Kant’s doctrine with Berkeley and Hume, the two prominent targets of the common-sense philosophy”, “convinced [Kant] that he had nothing to lose by forthrightness about his debt to Hume; that on the contrary, the best way to secure a hearing for the *Critique* was by throwing down the gauntlet to the commonsensists by acknowledging himself the heir to” Hume (55; see also p. 64). Second, Anderson takes up Lorne Falkenstein’s (1995) suggestion that Kant’s awakening was a lengthy process. This allows Anderson to reconcile Kant’s claim that Hume’s objection awakened him with the textual evidence of the 1798 letter and *Reflexion* 5037, where Kant says in regard to the antinomy that he received “great light” in 1769 (18:69). In particular, Anderson takes it that “Hume’s critique of theology is distinct from, but gave rise to, the Antinomy that, according to the letter [of 1798], first [irrevocably] woke Kant from dogmatic slumber” (68).

It seems fair to say that a concern with theology does not leap off the pages to which this book devotes its chapters: Kant’s Preface to *Prolegomena* (in Chapters 1 and 2); Hume’s discussion of causation in Section 4 of *Enquiry Concerning Human Understanding* (in Chapter 3) and Book I, Part 3, Chapter 3 of the *Treatise on Human Nature* (in Chapter 4); and four passages from the first *Critique* which Anderson regards as its “hidden spine” (in Chapter 5). But in fairness to Anderson, he finds signs of a debt to Hume’s attack on theology within Kant’s texts, even while holding that Kant had reason to obscure this debt (see, in addition to pp. 50-51, p. 83).

Some of these signs are clues left for a sufficiently curious reader (in place of the direct acknowledgment that Kant wished to avoid). These include allusions, in *Prolegomena*’s Preface, to Hume’s anti-theological “blow for Enlightenment” (44). Kant defends Hume against common-sense philosophers by saying that “chisel and hammer may suffice to work a piece of wood, but for etching one must use the etcher’s needle” (4:259). Anderson observes that “‘chisel and hammer’ was an expression used to refer to the imposition of theological dogma”, citing an example in Hume (44). Anderson further links Kant’s reference to a poem by Horace which mentions “robbers” (4:257n.) to Hume’s

comparison, in Section 1 of the *Enquiry*, between “robbers” and “those who make use of superstition to delude the multitude” (47). These examples illustrate the thorough consideration given to passing references and allusions.

In the *Critique*, Kant refers explicitly to Hume’s “undermining” of “the persuasion” that “the insight of [human] reason is adequate for the assertion and determinate concept of a highest being” (A745/B773), and speaks two pages later of “dialectical debate” as giving rise to “a mature critique” (A747/B775). Following Dieter-Jürgen Löwisch (1964), Anderson sees Kant as here “tying” the “crystallization of his own critical philosophy to Hume’s critique of theology” (67). Anderson proceeds to argue that the role of the publication of Hume’s *Dialogues* in “precipitating” the first *Critique* is explained by the supposition “that what first interrupted Kant’s dogmatic slumber was the critique of theology that was at the heart of Hume’s attack on metaphysics in the *Enquiry*”, stimulating Kant to develop the view that he finally brought forth when the *Dialogues* “present[ed] a dazzling sequel” (68; see also p. 70).

Anderson argues that “it will be more plausible to take my reading of Kant as accurate” if “my reading of Kant’s description [of Hume’s attack on metaphysics] can match that description with the actual argument of the *Enquiry*—in other words, if it turns out that the understanding of Hume I ascribe to Kant is true” (82). This approach yields a detailed, if narrowly focused, interpretation of Hume which deserves some comment. Since Anderson takes Kant to follow Hume in objecting to metaphysics—understood as knowledge of “what Kant calls objects of the pure understanding or noumena” as distinct from “objects of experience” (xiv; see also p. 103)—this argumentative strategy requires Anderson to attribute the distinction between these two kinds of objects to Hume. I would have welcomed more explanation of what resources Hume can use to draw this distinction, and in what terms.

Kant’s discussion of Hume in the *Prolegomena*’s Preface has been taken as evidence (perhaps most notably in Strawson 1989) for a skeptical realist (“New Hume”) reading of Hume on causation. Anderson does not take up this issue in his (avowedly selective) treatment of the secondary literature, which strikes me as a missed opportunity for clarification. There are some indications that Anderson takes Hume to deny only (rational or *a priori*) knowledge of causation, not the intelligibility of a rationalist understanding of causation, which would make Hume more of a skeptical realist. Speaking for Kant, Anderson takes Hume to deny only “that we could *know through pure concepts and merely a priori* that there was a necessary connection between the existences of different things”, not that such connections exist or can exist, or that our thought of them is coherent (22). Similarly, Anderson says he does “not think Hume claims to have refuted the truth of [the rationalist] principle [of sufficient reason]; rather, he only rejects it as a ... principle of human knowledge”; accordingly, he does “not think that Hume holds that any event can exist without any other”, but only that Hume “denies that we can know causal necessity *a priori*” (110). But in his account of Kant’s claim that Hume regarded concepts of reason as “mere fictions”, Anderson claims Kant is right that for Hume “any attempt to

think [a necessary] connection that goes beyond constant conjunction and habit is a mere fiction" (90). This implies not merely that Aristotelian or early modern conceptions of necessary connections *are* fictions (as Anderson claims on p. 91 that Hume has shown)—which might be perfectly intelligible even if nothing real falls under them—but that they cannot even be thought of by us. This stronger construal of Hume's objection would be more traditional ("Old Hume").

However we are to understand Hume's attitude toward the rationalist understanding of cause, Anderson makes clear that he takes Hume to reject only the application of causal notions to items beyond experience. Anderson holds that for Kant, the "origin of the concept of cause ... will determine the range of its application" (xiv, n.8; see also p. 82), and the same goes for causal principles, for both Kant and Hume. This collapses the question of whether causal thinking originates in the understanding or in imagination into the question of whether it has application beyond experience. Accordingly, Anderson's main objection to identifying the Second Analogy as Kant's reply to Hume is that because the "law of understanding" Kant defends there applies only to objects of experience, Hume never rejects it. On the contrary, this causal principle "was ... heartily embraced by Hume, though not, of course, as 'a law of the understanding'" (7). At this juncture, I found myself unconvinced by Anderson's considerable and impressive efforts to show that Hume rejects only the extra-experiential use of causal notions. It seems to me that more is at stake in Kant's and Hume's dispute over the concept's origin than just the scope of its application. For even within the bounds of experience, it seems that for Kant our causal thought and its associated principle involve a kind of necessity that is made possible by the concept's rational origin, and which Hume cannot admit. But even if there is more at stake, Anderson deserves much credit for detailing the importance that the issue of the concept's scope of application had for Hume, and for those who would align their views with or distance them from his.

References

- Falkenstein, Lorne. (1995), "The Great Light of 1769—A Humean Awakening? Comments on Lothar Kreimendahl's Account of Hume's Influence on Kant". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, no. 77, pp. 63-79.
- Kemp Smith, Norman. (1923), *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Macmillan and Co., Great Britain.
- Löwisch, Dieter-Jürgen. (1964), *Immanuel Kant und David Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, Universität Bonn, Germany.
- Strawson, Galen. (1989), *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*, Oxford University Press, Great Britain.





CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 16, December 2022, pp. 266-268
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.7404280

Werte, Güter und Zwecke in Kants Moralphilosophie

Values, Goods and Ends in Kant's Moral Philosophy

FELIX MAIWALD*

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Deutschland

Buchbesprechung von: Horn, Christoph/dos Santos, Robinson (Hg.), *Kant's Theory of Value* (Kantstudien-Ergänzungshefte 219), Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2022, 292 pp. ISBN 978-3-11-079598-1.

Es ist ein Wesensmerkmal der Kantischen Moralphilosophie, dass die Frage danach, was eine gelingende menschliche Lebensführung ausmacht, nicht anhand eudämonistischer Faktoren beantwortet werden kann: das Konzept der Handlung aus reiner Pflicht schließt sämtliche materialen Interessen, die sich auf die Erlangung von Glückseligkeit richten, von der Moralphilosophie aus bzw. misst ihnen eine nachrangige Bedeutung bei. Insofern hierunter alle diejenigen Interessen fallen, die zwar unter bestimmten Gesichtspunkten als 'gut' für das Individuum gelten können, etwa Gesundheit, Wohlstand, allgemein der Genuss des Lebens, die aber für Kant niemals als *schlechthin gut* gelten können, muss sich die Frage stellen, welcher Status derartigen 'Gütern' in seiner Moralphilosophie zukommt bzw. in welchem Verhältnis diese zur *moralischen* Güte stehen. Im Hinblick auf die durchaus wünschenswerten, wenn auch an die Neigung appellierenden Annehmlichkeiten des menschlichen Lebens scheint die Kantische Theorie also ein Defizit in ihren Wertbegriffen aufzuweisen: sie expliziert sie kaum.

* Institut für Philosophie der Universität Bonn, E-Mail: f.maiwald@uni-bonn.de

Der im Jahr 2022 als Ergänzungsheft (Nr. 219) zu den ‚Kantstudien‘ veröffentlichte internationale Sammelband widmet sich in dreizehn Beiträgen nicht nur der systematischen Funktion des Wert-Begriffs in Kants Moraltheorie, sondern auch seiner kontextspezifischen Verwendung in den zentralen Passagen der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘, der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘, der ‚Metaphysik der Sitten‘ und kleineren Schriften.

Im Vorwort der Herausgeber Christoph Horn und Robinson dos Santos wird zunächst eine zwar knappe, für die Lektüre einzelner Kapitel allerdings sehr hilfreiche Gesamtübersicht über die Themen der einzelnen Forschungsbeiträge gegeben. Daran schließen sich die Aufsätze von Gerhard Schönrich (*Kant's Conception of Value - realistic enough?*) und Oliver Sensen (*Kant's Value Prescriptivism*) an, welche sich beide dezidiert dem Kantischen Wert-Begriff (concept of value) widmen. Ersterer im Spannungsfeld von Realismus und Anti-Realismus, letzterer in dem von Präskriptivismus und Deskriptivismus.

Mitherausgeber Robinson dos Santos (*Kant on Moral Value in the ‚Groundwork‘*) geht ausführlich der Frage nach der Funktion des Wert-Begriffs in der moraltheoretischen ‚Grundlegung‘ nach: der Begriff werde von Kant primär verwendet, um das Konzept der moralischen Handlung zu qualifizieren und habe für den Argumentationsgang insgesamt eine sekundäre Bedeutung. Der Begriff des moralischen Wertes liege der Untersuchung nicht zugrunde, sondern werde erst aus dem moralischen Gesetz und dem kategorischen Imperativ abgeleitet. Der Status der moralischen Maximen im Speziellen wird im darauf folgenden Artikel von Steffi Schadow analysiert (*Acting for a Reason. What Kant's Concept of Maxims Can Tell Us about Value, Human Action, and Practical Identity*). Corinna Mieth und Jacob Rosenthal (*Blind Spots in the Formulas of Humanity: What Does It Mean Not To Treat Someone as an End?*) untersuchen gemeinsam den negativen Teil der Menschheit-als-Selbstzweck-Formel: was genau heißt es, jemanden nicht als ‚Zweck an sich selbst‘ zu behandeln? Zum Abschluss dieser ersten Gruppe von Aufsätzen über die Kernthemen der ‚Grundlegung‘ untersucht Rocco Porcheddu (*The Relationship between Dignity and The End in Itself in Kant's ‚Groundwork for the Metaphysics of Morals‘*) den engen Zusammenhang zwischen Würde und Zweck der Menschheit und argumentiert für das Vorliegen einer konsistenten Verwendung dieser Begrifflichkeiten bei Kant.

Bei einer zweiten Gruppe von Texten steht die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ im Vordergrund. Federica Basaglia (*Some Remarks on the Concept of Good in the Second Chapter of the Analytics in Kant's CPR*) analysiert den Argumentationsgang im zweiten Hauptstück des ersten Buches und fokussiert dabei den Begriff des Guten sowohl unter seinem materialen als auch unter seinem metaphysischen Aspekt. Der Ursprung des Guten und des Bösen sei unter Berücksichtigung des starken Kantischen Formalismus als hyperphysische, nicht-natürliche Gegebenheit anzusehen. Stephan Zimmermann (*The Moral Value of the Will. The Concepts of Good and Evil in the Second Chapter of Kant's ‚Critique of Practical Reason‘*) erweitert und ergänzt in seinem Beitrag die Analyse von

‚gut‘ und ‚böse‘ als werthafte Willensbestimmungen. In besonderem Ausmaß untersucht Zimmermann die sprachliche Ausdrucksweise Kants im Rahmen der Semantik seiner Zeit und erklärt das gänzliche Fehlen einer Explikation des Wertbegriffs. Ewa Wyrębska-Dermanović (*Kant's Cosmopolitanism and the Value of Humanity – Implications for a Universal Right to Citizenship*) leitet anschließend hinüber zur Rechtsphilosophie. Ausgehend vom Wertbegriff des kategorischen Imperativs, welcher den intelligiblen Wert des Menschen als ‚Würde‘ charakterisiert, interpretiert sie den moralischen Wert der Person anhand des Konzepts des Weltbürgerrechts ebenso als *legalen* Wert. Der kategorische Imperativ gebiete demnach, die universale moralische Pflicht zugleich als universale Bedingung der personalen juristischen Teilhabe anzusehen.

Eine dritte Gruppe von Texten fokussiert anschließend die ‚Metaphysik der Sitten‘, besonders die ‚Rechtslehre‘. Sofie Møller (*Honeste Vive‘ and Legal Personality in Kant's Metaphysics of Morals*) stellt der Untersuchung von Wyrębska-Dermanović eine weiterführende Interpretation des Begriffs der *Person* zur Seite, welche diesen als gemeinschaftliches Element der Moral- wie auch der Rechtsphilosophie ausweist: indem der Begriff der Person das Konzept der moralischen Verantwortlichkeit einschließt, kann dessen sittliche Konzeption in eine juristische übertragen werden. Beide rekurren auf die *Würde*. Mitherausgeber Christoph Horn (*Kant's Problematic Theory of the Value of Marriage*) widmet sich Kants Interpretation von Sexualität und Ehe. Es ist bekannt, dass Kants Position, nach welcher die Ehe ein sittliches Vertragsbündnis darstelle, weit überwiegend mit Ablehnung zur Kenntnis genommen wurde. Im vorliegenden Aufsatz setzt Horn sich ausführlich mit der Kantischen Vorstellung auseinander, dass juristische Pflichten in eminentem Sinn als ‚Pflichten gegen sich selbst‘ verstanden werden müssen, und kritisiert eben diesen befremdlichen Anschein des ‚moralischen Solipsismus‘.

Der Beitrag von Guido Löhrer (*Is Whatever Diminishes the Hindrances to an Activity a Furthering of this Activity Itself? Kant on Moral Value from Respect for the Law*) thematisiert den Begriff des moralischen Wertes im Zusammenhang mit Kants Handlungstheorie. Er analysiert Kants in Analogie zur Newtonschen Mechanik formulierte Auffassung, dass eine Verminderung des Widerstandes zu einer Handlung gleichzeitig eine Förderung derselben darstelle, auf ihre Geltung hin. Diese müsse restringiert werden, da die Kantische Formel nicht geeignet sei, um Handlungsmotivationen hinreichend zu erklären. Eine wesentliche Schwierigkeit liege dabei in der Ambiguität der Begriffe *hindrance*, *resistance* und *furthering*.

Den Schlussstein bildet die Untersuchung von Micha H. Werner (*Manipulation and the Value of Rational Agency*), welcher sich mit der Rezeption der Kantischen Positionen zum Konzept der Manipulation, vor allem bei Robert Noggle, auseinandersetzt. Diesem wirft er vor, dass seine Position in einem methodischen Subjektivismus gründe, und hält ihm entgegen, dass sich die Kantische Auffassung auch in einem *intersubjektiven* Rahmen verteidigen lässt.



Kant's Critique of Pure Reason as a Reform of Metaphysics

MIGUEL HERSZENBAUN*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Review of: de Boer, Karin, *Kant's Reform of Metaphysics. The Critique of Pure Reason Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 280, ISBN 978-1-108-84217-4

As its title clearly expresses, the main concern of Karin de Boer's new book is to provide a reading on Kant's critical philosophy which proves that the German philosopher did not intend to *destroy* metaphysics but to *reform* metaphysics, namely, to turn it into a proper science and, thus, make it invulnerable against attacks.

In order to prove this, de Boer starts by reconsidering Wolff's philosophy. According to de Boer, Wolff himself was a *reformer* of metaphysics. His intentions were to reform seventeenth-century metaphysics and provide this discipline with a solid systematic structure. Wolff's intent was to turn metaphysics into a science by adopting the mathematical method. Kant's position on this matter is not as clear as we might think. Yet as *reformers* of metaphysics they both aimed to assure religious and moral goals and to recognize severe errors in previous philosophical intents, but they also recognize an intellectual core of metaphysics that must be preserved. As we see, Kant and Wolff's plans coincide in many aspects.

Wolffian metaphysics' grounds are to be found in empirical psychology. Wolff starts the construction of his system by reflecting on our mental content. As these elements are clear and certain, they provide the starting point from which ontology, rational psychology, cosmology, and theology develop. Ontology provides the general predicates

* CONICET-UNIFE/UBA herszen@hotmail.com

that can be predicated of all things as such. However, even though Wolff believed that these intellectual concepts actually correspond to things as such, he also conceived of ontology as a discipline involved with the concepts that ground our objective cognition. According to de Boer, this is an important element that shows Wolff's influence on Kant and the continuities between their works: Wolffian ontology can be taken as a precursor of Kant's transcendental analytic. This implies understanding Kant's transcendental analytic as a reformed ontology, insofar as it limits the use of pure understanding to objects of possible experience.

As de Boer explains, Crusius is another relevant influence on Kant. De Boer states that Crusius seemed to have had a distorted picture of Wolffian metaphysics. He conceived of Wolff as an 'archi-rationalist' who built his whole system based only on dogmatic method. Against this, Crusius intended to build a metaphysical system which its first grounds are basic elements presupposed and required in any cognition of objects.

The influence of Wolff and Crusius on Kant is to be found in their common mistakes too, mistakes that led Kant to the *Dissertation*. According to de Boer, the *Dissertation* is an intent to reform metaphysics by solving some of its main errors. Kant tries to do so by separating purely intellectual concepts and pure intuitions. This means attacking Wolff and Crusius' assumptions regarding the *continuity* between intellect and sensibility. Moreover, Kant rejected another common mistake: the use of concepts proper to ontology in regard to the soul, the world, and God.

De Boer explains that Kant became aware of this issue by considering Crusius' intent to predicate *existence* of the soul and God. As Crusius understood 'existence' as 'existence *somewhere*', by predicating existence of God and the soul he was led to several incongruences. In order to solve them, Kant divorced *continuism* and proposed a purely intellectual metaphysics. This was intended to save the purely intellectual core of metaphysics, which would be assured as long as we use purely intellectual concepts and protect the conceptual realm of metaphysics against the invasion of sensibility. According to de Boer, this aspect of Kant's project still will be present in his *Critique of Pure Reason*. Indeed, this explains very clearly why in the *Critique* (A294/B350-1) Kant thinks that the origin of transcendental illusions rests on the influence of sensibility over understanding.

After presenting a thoughtful and detailed reconstruction of Kant's predecessors and the development of his own philosophy, de Boer turns to a thorough treatment of the *Critique of Pure Reason*.

De Boer considers the first *Critique* to continue the project planned in the *Dissertation*. By studying the two prefaces and the introduction of the *Critique*, and several letters and reflections of the period, de Boer shows that Kant's work planned to set metaphysics on the secure path of a science. Of course, there are important differences between the *Critique* and the *Dissertation*. Possibly, the most relevant difference is Kant's abandonment of purely intellectual cognition. However, even with this difference, there are several aspects of the *Critique* that can be traced back to the *Dissertation*.

During the 70's, Kant was occupied with the question of how concepts a priori are related to objects. This becomes a great concern and a main aspect of his reform of metaphysics. As we know, Kant intended the transcendental analytic to replace traditional ontology. But this replacement is only done after answering the abovementioned question. The key answer is Kant's transcendental deduction. De Boer proposes an innovative reading of the "A" Deduction. According to her, the main goal of the Deduction is not to prove that pure categories are capable of being applied to *empirical objects* due to being their *conditions of possibility*. Rather, Kant's main goal consists in establishing the ground according to which a concept can be referred or related to objects as such. Understood in this way, we see the relation between Kant's transcendental Deduction and Wolff and Crusius' ontology. Kant's concern is metaphysical. Dealing with the conditions of possibility of experience is only an indirect goal, a means to answer the more profound question: how purely intellectual concepts may refer to things.

Kant's answer does not lead back to Wolffian metaphysics. Kant appeals to pure sensibility and proves that pure categories are conditions of the possibility of objects, as long as the act of synthesis is carried out in pure time and, thus, that they have objective validity in regard to such objects. This implies positive and negative results: ontology is possible, but the valid use of pure concepts is restricted to the realm of experience. In this regard, de Boer also considers the "Schematism" chapter and shows that schemata and pure categories are facets of the same intellectual activity.

In regard to the second part of the Transcendental Logic, de Boer claims that Kant intended the Transcendental Dialectic to restrain the tendency to objectify the unconditioned. Here we find a discussion of the predication of concepts of the soul and God. Kant's critique of special metaphysics is concerned with pointing out this putative misuse of categories, a topic that was already present in the *Dissertation*. Overcoming this misuse of categories would leave room for a purely intellectual metaphysics. In sum, de Boer shows that the *Critique* does not exclude the possibility of metaphysics. As its propaedeutic, the *Critique* is supposed to set the ground for the construction of a metaphysical system.

Kant's Reform of Metaphysics presents an innovative reading on Kant's *Critique of Pure Reason* that must be read by any scholar working on Kant's theoretical philosophy. Karin de Boer has found the right path that emerges from Kant's pre-critical writings and goes through the *Critique* toward the planned metaphysical system. Her interpretation lets us understand Kant's philosophical evolution and provides an excellent explanation on how to place the *Critique* in Kant's cultural and philosophical context. The book provides a comprehensive interpretation of the *Critique*, paying special attention to various underinvestigated sections. Moreover, de Boer puts together her analyses in a detailed and systematic reconstruction of Kant's theoretical thought that clarifies both the *Critique's* main goal and the way his arguments contribute toward reaching this goal.





CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 16, December 2022, pp. 272-274
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.7404315

Kant's Anthropology

HOLLY L. WILSON*

Louisiana State University in Alexandria, USA

Review of Louden, Robert, *Kant's Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, pp. 1-53, 9781108742283.

Robert Louden's short 53-page book is an excellent introduction to Kant's thinking on anthropology. It covers the origin, structure and key features, some contested issues, and the importance of the anthropology as a kind of philosophy that humanizes us. The book contains many significant quotes from Kant that help the reader grasp that anthropology was an important way Kant was doing philosophy. Louden gives a cursory overview of the origin of Kant's work on anthropology in the lectures he gave at Königsberg University. These lectures were very popular, and Kant came to think of anthropology as a kind of popular philosophy that appealed to the interests of everyone. The lecture transcriptions from his students and his announcement of lectures indicated that he considered his anthropology lectures and physical geography lectures to be *Weltkenntnis* (Cosmopolitan philosophy) which is meant for enlightenment for life and not just for the university.

Louden has championed the interpretation of the anthropology lectures and Kant's book, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, as containing a moral anthropology which provides the second empirical half of Kant's moral philosophy. He gives some examples of how Kant deals with "human only" norms that would not apply to just a rational being but only to the human being because its nature is both intelligible and sensible. Kant scholars such as Brandt and Stark (Brandt and Stark, 1997, pp. xlvi-vii, xlvi), as well as Zammito (Zammito, 2002, p. 301) deny that Kant ever produced this empirical moral

* Louisiana State University in Alexandria – hwilson@lsua.edu

anthropology so this is one of the contested points of scholarly interpretation. In support of his thesis, Loudon provides an example of the distinction between affects and passions in the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Understanding the way the human being is, can be key to knowing how to apply the moral norms of the moral law to human beings. Human norms apply only to human beings because of their nature as sensible and intelligible.

The second contested scholarly issue is whether Kant provided the transcendental anthropology he mentions in Reflection 903 (Kant, 15: p. 395) and whether Kant provided a theory of human nature. Loudon summarizes the various positions that argue that Kant did not provide an answer to the question he posed: "What is the human being?" Loudon believes nonetheless that there is a wealth of information regarding human nature in the anthropology lectures and the book, but Kant does not appear to have reduced all philosophy to the question of "What is the human being" as Kant suggests in a series of questions about the whole of philosophy. Some authors attempt to identify transcendental anthropology with the various critiques, the *Critique of Pure Reason*, the *Critique of Practical Reason*, and even the *Critique of Judgment*, but none succeeds conclusively in showing that this is what Kant meant by transcendental anthropology. Transcendental anthropology cannot also be identical with the pragmatic anthropology, since the anthropology is not *apriori*, but empirical.

Finally, Loudon addresses the question of the significance of the type of philosophy Kant was doing in his lectures and in the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, that he published in 1798. Although some authors like Schleiermacher reviewed the published book as a "collection of trivialities" it does appear that Kant believed it was an important type of philosophy. Loudon evaluates the sexism and racism in the book and also in the writings surrounding his work on anthropology. There are very serious weaknesses in some of Kant's empirical observations. Loudon covers the attempt by Kant scholars to explain that Kant developed away from his racist beliefs about non-Europeans over time, but Loudon does not think these attempts have shown that Kant did overcome his racist prejudices even though he clearly objected to colonialism. Kant's views of women are also "riddled" with sexist prejudices.

One might wonder at this point if there is any value to the Kantian approach to anthropology. Loudon has an affirmative response. Pragmatic anthropology, nonetheless, as a type of philosophy can provide the "true eye" to what would otherwise be "cyclopic" philosophy. Kant distinguishes philosophy done in a style of scholastic philosophy and another style done as *Weltkenntnis*. Cosmopolitan philosophy has the value of supplying the second eye to scholastic philosophy giving it its dignity and inner worth. How does it do this? It is applying philosophy to the human being.

This short book gives a great introduction to the scholarship out there on Kant's anthropology with some exceptions. Loudon does not cover the proposal by Wilson

(Wilson, 2006: pp. 61-92) that Kant does have a theory of human nature in his theory of the four natural predispositions. These predispositions are teleological and characterize human nature in a way that preserves human freedom and the possibility of moral action.

Bibliography

Brandt, Reinhard and Werner Stark (1997). "Einleitung," in *Vorlesungen über Anthropologie*, ed. Berlin-Brandenburg Academy of Sciences. Berlin: De Gruyter, vii-clii (= vol. 25 of *Kant's gesammelte Schriften*).

Wilson, Holly L. (2006). *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. Albany, NY: State University of New York Press.

Zammito, John H. (2002). *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.



Una exploración de los procesos de subsunción y aplicación a la luz de la determinación trascendental del tiempo

An Exploration of Subsumption and Application Processes in the Light of Time Determination

JAVIER LAPUERTA GAYO*

Universidad Complutense de Madrid, España

Reseña de: Jiménez Rodríguez, Alba M., *Deducción y aplicación de las categorías en la filosofía de Kant*, Granada, Comares, 2021, pp. 278. ISBN 978-84-1369-217-3

Con el subtítulo de “El ingreso de la lógica en el tiempo a través de la imaginación trascendental” Alba M. Jiménez nos anticipa la base que sirve de hilo conductor de este trabajo: la sección del esquematismo trascendental como elemento hermenéutico imprescindible para explicar la operación crítica de la deducción trascendental de las categorías y la capacidad de aquella para explicar retrospectivamente la cuestión de la aplicación de los conceptos. Por tanto, se trata de una aportación más en la línea de trabajo que la autora sigue desde hace años en el ámbito del estudio de la filosofía kantiana teniendo como principal objeto —pero no único— la deducción de los conceptos que el mismo Kant calificó de oscura. En esa medida el ritmo del libro se mide según tres partes: en un primer momento —que medimos entre §1 y §2— la autora hace relucir otra de las bien desarrolladas tareas de su investigación, es decir, la investigación de las fuentes precríticas del esquematismo y del problema de la aplicación de los conceptos. Para ello, se sirve de un análisis genealógico de algunos de los problemas que se encuentran en el origen de las particulares tomas de posición del regiomontano en la *KrV*, y lo hace a partir de la consideración del problema de la construcción del conocimiento en el seno de la

* Doctorando en la Universidad Complutense de Madrid. javilapu@ucm.es

matemática y a su aparición particular en la *Deutlichkeit* y la *Dissertatio*. La medida de los cambios y gérmenes polémicos la realiza acompañada, a su vez, de las originales lecturas de Martin Heidegger en obras como *La interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura*, *Kant y el final de la metafísica* o *La pregunta por la cosa*, por mencionar algunas.

En un segundo momento el texto se ceñirá —en lo que a nuestro parecer resulta uno de los episodios más ricos e iluminadores del libro, que comprende entre el §3 y el §6— a un análisis de la vinculación entre esquematismo y tiempo, análisis del que resulta la tesis fuerte de la interpretación de la autora: la determinación trascendental del tiempo como la acepción preeminente de las operaciones que en el seno de la síntesis trascendental y la imaginación se ejecutan en orden a eso que, en el subtítulo, se llamaba una flexión temporal de las categorías y del que se deriva la *natura formaliter spectata*. Sin ni un solo atisbo de miopía la autora despliega todo un aparato hermenéutico que recurriendo a un análisis de las diversas interpretaciones —entre las que se incluye, de forma paradigmática, como foco polémico del libro (aun sin caer en un reduccionismo simplista del que la autora se zafa por medio de un trabajo de cada una de los razonamientos y tesis subsidiarias) la interpretación modal— tiene como fruto una interpretación dinámica de los esquemas, junto a una no reificante de las potencias del alma que han venido llamándose “facultades”. En consecuencia, surge uno de los mayores rendimientos de su lectura, que es la consideración dinámica de la imaginación como el entendimiento orientado a la intuición y el esquema como la faz vectorial de las funciones lógicas en su inscripción procedimental en el tiempo. Ya que nada es más inerte que una consideración literal del lenguaje mítico del que Kant se sirve para dar cuenta de las propias operaciones cuyo fundamento difícilmente arrancaremos a la naturaleza.

En esta sección del libro la autora discute presupuestos como el carácter prescindible del esquematismo respecto de la deducción por su supuesto carácter asertórico, argumentando en contra la complementariedad de las explicaciones de ambas secciones mientras concede la lectura del esquematismo como una precisión de la efectividad de los procesos que en el orden de la posibilidad de la exposición de la *synthesis speciosa*, precisión que, sin embargo, no quita el sentido problemático —sentido que, “en la medida en que expresa la coincidencia sólo ‘posible’ entre cierta trama de relaciones ideales con sus correlatos reales-efectivos” (p. 277)—.

Posteriormente se acentúa la principalidad de la *transzendente Zeitbestimmung* como acepción principal y original del esquema trascendental. Por tanto, se propone mostrar cómo el tiempo es la instancia última para explicar la síntesis y la capacidad de las funciones del entendimiento para aplicarse sobre los fenómenos; para explicar, en definitiva, los dos aspectos de esta peliaguda parte de la *KrV*: tanto la posibilidad de explicar la correspondencia entre nuestras representaciones y las cosas, como la sancionabilidad de la aplicación de los conceptos y la subsunción de los fenómenos bajo la cartografía categorial. Así también se discute el carácter mediador del esquema por medio

de la discusión de la operación de subsunción, haciéndonos testigos del sentido complementario de ser *tertium quid* del esquema. Igualmente, las operaciones de subsunción son determinadas por la autora en términos análogos a los de la subsunción e inferencia judicativas —de manera que el papel de la premisa menor lo cumpliera el tiempo determinado trascendentalmente—, lo que conecta con la reconsideración del lugar de la exposición del esquematismo en el contexto de la Doctrina trascendental del Juicio en la *KrV*. Consecuentemente, el tiempo de la *Analítica trascendental* se manifiesta como el tercer término de la síntesis y el tercer término entre concepto puro e intuición pura; a su vez, el esquema trascendental se declama en razón de su carácter dinámico como la mediación misma que nace de la aplicación (y vivificación) de las funciones lógicas del entendimiento en su esencial correspondencia con el tiempo, en un proceso en el que las formas lógicas del entendimiento devienen trascendentalmente categorías y la forma de la intuición deviene intuición formal y objeto. En definitiva, lo que está en juego en la preeminencia de la acepción de determinación trascendental del tiempo del esquema es la anterioridad procesual de la síntesis figurativa o *speciosa* respecto de su función mediadora, sensibilizante o significativa —funciones que no agotan la operación sintética de la imaginación trascendental pero que juegan un papel fundamental en el proceso de conocimiento y de exposición y aplicación de conceptos puros, matemáticos y empíricos—

Por último, en un tercer momento del escrito —que localizamos entre el §7 y el §11—, la autora recorrerá el vínculo que se da entre la “tabla de los esquemas” y, retrospectivamente, la tabla de las categorías y de los juicios, además de la prospectiva con los Principios del entendimiento. A este respecto responde la estrategia que la autora sigue en esta sección: recorrer el tránsito de las condiciones de la experiencia a nivel formal partiendo de la trascendentalidad de los Principios hasta llegar al sustrato empírico, mostrando así la conexión entre los *Grunsatze* y la tabla de los esquemas con sus respectivos modos o escansiones del tiempo. Por medio de este camino se logra enriquecer la comprensión de eso que Kant consideraba una tarea cuasi-mecánica y de la que no se ocupó larga y tendidamente, esto es: cómo los esquemas vinculados con las funciones del entendimiento articulan una suerte de escansiones temporales de las que cada uno de los cuatro títulos de los principios, y sus correspondientes ramificaciones, arrojan el saldo de los modos en los que el tiempo se pliega para dar su propia contextura ontológica a la experiencia. De esa manera, Jiménez Rodríguez desarrolla minuciosamente cada uno de los títulos que encabezan dicho aparato configurador según la serie, el contenido, el orden y la complejidad del tiempo.

En muy resumidas cuentas, el libro se presenta como el paradigma de un trabajo serio de la literatura kantiana y del diálogo ininterrumpido con la tradición. Y solo por eso se puede afirmar que el principal rendimiento que arroja el escrito es la discusión actualizada de diferentes posiciones dentro de la oscuridad de la relación entre esquematismo y deducción, coherentemente reconducidas a una lectura dinámica seria del esquematismo —única lectura que puede comprender las aparentemente ambiguas o potencialmente

contradictorias acepciones del esquema como *tertium quid*, concepto sensible, elemento híbrido, condición de aplicación, condición de subsunción, procedimiento, regla para la construcción de imágenes o determinación trascendental del tiempo—. Esta última nos compromete con una lectura dinámica y, a su vez, su centralidad dentro de la faz de diferentes declinaciones permite hacerse cargo de las dimensiones más mecánicas de los procesos esquemáticos. Por tanto, la exposición de la *synthesis speciosa* como la determinación trascendental del esquematismo permite dar carta de ciudadanía a toda esa miríada de acepciones que emanan de la consideración crítica del tradicional problema de la mediación de la dualidad intelectual e intuitiva sin hacer contradictoria la complementariedad de deducción objetiva y subjetiva, o de deducción trascendental de las categorías y esquematismo. Y, como en una nota se afirma: “la conclusión aquí sugerida no es más que un corolario de la interpretación sostenida [...] según la cual la posición media del esquematismo es la expresión crítica de romper la tendencia de fundamentación del conocimiento que [...] trataría de establecer un fundamento siguiendo la estrategia de reducir uno de los elementos a otro” (p. 201). Por tanto, la toma de partido por la determinación trascendental del tiempo como acepción principal y originaria del esquema nos permite reconducir un hilo conductor de los procesos de síntesis que sea inclusivo con las demás acepciones del término bajo condiciones concretas —como puedan ser el caso de un concepto matemático, empírico o procedimientos de aplicación de los conceptos puros del entendimiento a los fenómenos—. Porque los esquemas devienen de esta manera en “la condición para cualquier modo posible de reunión de la pluralidad como unidad sintética de la multiplicidad intuible gracias a la acción del tiempo” (página 276), condición que gobierna las restantes funciones de la imaginación en orden a constituir mediaciones. A su vez, el libro despliega una valiosísima caracterización de la conexión entre algo así como una primordial tabla de los esquemas y las categorías, enriqueciendo lo que el cuerpo textual de la *Doctrina trascendental del juicio* mostraba de forma más mecánica por medio de la precisión de lo que comporta una lógica del tiempo. *Zeitreihe*, *Zeitinhalt*, *Zeitordnung* y *Inbegriff* se constituyen como modos del tiempo en su calidad de imagen pura de la trama categorial.

En definitiva, la disección del problema de la aplicación de los conceptos, su vinculación con el esquematismo y el estudio del sentido de la *transzendente Zeitbestimmung* como una lógica el tiempo, todo ello en permanente diálogo con las diversas interpretaciones y con la propia historiografía de la génesis de los problemas de la legitimidad de la construcción matemática y filosófica o la discusión crítica con el psicologismo de corte empirista y el dualismo de corte platónico; todo ello, decimos, hace de este texto una muy importante aportación dentro de la investigación de la filosofía kantiana que, lejos de sedimentarse en la repetición doctrinal, sirve para tomar el pulso a un pensamiento tan vivo como sigue siendo hoy en día —y como era tras la necesariamente petrificante exposición dogmática de las Críticas— el de Immanuel Kant. El libro ante el que nos encontramos es uno de los trabajos más completos y minuciosos dentro de los estudios kantianos en lengua castellana de la época reciente; ya no solo porque la autora sea capaz de trasladar a la

lengua de Cervantes debates y conflictos interpretativos que se suelen dar con más ocasión en el contexto del *Kantsforschung* de la tradición germanoparlante, sino también porque ingresa en él con una audaz y perfectamente autoconsciente interpretación de uno de los puntos más conflictivos de la filosofía crítica. A caballo entre la revisión de la tradición kantiana —sobresaliendo por la escrupulosidad de su disección crítica de las tesis expuestas— y la originalidad de una competente recreación de la filosofía de Kant, la autora Alba M. Jiménez logra poner en nuevo movimiento el pensamiento que siempre se mantuvo vivo por debajo de la superficie de los textos del regiomontano.





La normatividad regulativa del orden cosmopolita kantiano

The Regulative Normativity of Kant's Cosmopolitan Order

NURIA SÁNCHEZ MADRID*

Universidad Complutense de Madrid, España

Reseña de: Corradetti, Claudio, *Kant, Global Politics and Cosmopolitan Law. The World Republic as a Regulative Idea of Reason*, New York/Oxon, Routledge, 2020. ISBN: 978-0-367-03050-6

Diversos trabajos anteriores permiten considerar a Claudio Corradetti, investigador y docente en la Universidad de Roma “Tor Vergata” y antes investigador en la Universidad de Oslo, como uno de los intérpretes más rigurosos y consistentes de la propuesta cosmopolita kantiana. Si bien el autor de esta monografía es un profundo conocedor de la historia del pensamiento jurídico, como puede comprobarse por la reconstrucción que el volumen contiene de la aportación de la Escuela de Salamanca y de juristas como Grotius, Achenwall y Vattel a la primera Globalización, elige el dispositivo de lo regulativo como eje vertebrador del balance realizado de la normatividad cosmopolita. En efecto, la argumentación elegida para subrayar las fortalezas del derecho cosmopolita como derecho a una movilidad global sobre la Tierra rechaza el tipo de lectura que con frecuencia se ha realizado de la ausencia de coacción en esta dimensión de lo jurídico en Kant, al poner de relieve que precisamente es la configuración de un objetivo ideal lo que motiva la transformación de toda relación de fuerza por obra del derecho, por decirlo en términos de Arthur Ripstein. Una de las principales fuentes de originalidad de la monografía, compartida con intérpretes como Elizabeth Ellis y Paula Keating, reside en la proyección del rendimiento que la representación de un horizonte regulativo posee para el progreso cognoscitivo del entendimiento sobre el espacio ocupado por el derecho público estatal e interestatal. De la misma manera en que el científico o el filósofo natural no podrían avanzar de la misma manera si no tuvieran confianza en el horizonte de determinación que

* Profesora Titular del Departamento de Filosofía y Sociedad de la UCM. Coordinadora de la Red Iberoamericana RIKEPS y directora del Grupo de Investigación UCM GINEDIS. E-mail de contacto: nuriasma@ucm.es.

les permiten las ideas de la razón que iluminan su exploración, tampoco el orden del derecho realizaría los mismos progresos si no se considera factible, si bien en un futuro asintótico, el logro de una relación entre sujetos, pueblos y Estados sometido a instancias jurídicas. De esa manera, se entiende el derecho cosmopolita como una dimensión transformativa de la política fáctica de los Estados, que cree en lo hacedero de la paz como fin final de las formas del derecho. Asimismo, el republicanismo de Kant se interpreta a la luz de una «constitución cosmopolita» [*weltbürgerliche Verfassung*], cuya configuración subyacería al proyecto de una confederación interestatal de pueblos [*Völkerstaat*].

La primera parte del volumen presenta de manera oportuna para el lector interesado en Kant una parte de la historia del pensamiento jurídico que no tiene por qué resultarle conocida, como es el caso de la Escuela de Salamanca, en la que teólogos dominicos como Domingo de Soto y Francisco de Vitoria debatieron y argumentaron a favor de un derecho de movilidad [*ius peregrinandi*] y de comunicación [*ius communicationis*], cuya autoridad global legitimaba por de pronto la empresa colonial de la monarquía hispánica y su acceso a las tierras del continente americano. Como señala con razón Corradetti, la pertenencia común de todos los seres humanos a la Tierra como hipótesis jurídica permitió argumentar a Vitoria que, si las poblaciones indígenas rechazaban los intentos de los conquistadores y sacerdotes españoles para penetrar en sus territorios, esa hostilidad bastaría para declararse una guerra supuestamente justa. Debe reconocerse, con todo, que Vitoria admite que “los indios” serían los propietarios inalienables de las materias primas de su suelo, aunque esa legitimidad no les permitiría prohibir la entrada en él de extranjeros pertrechados de la intención de colonizarlos. Kant declarará posteriormente en su *Metafísica de las costumbres* que todo asentamiento europeo en tierras usadas por pueblos nómadas como los hotentotes, los tunguses o los indígenas americanos debe producirse mediante la firma de un contrato en el que no se hurte el trasfondo de la operación a ninguna de las partes (RL 6: 353), a pesar de que las poblaciones nómadas no conozcan ni siquiera el derecho de propiedad. La exposición de estas fuentes de la primera Modernidad evidencia el carácter de *think tank* que estos teólogos ejercieron para la monarquía de Felipe II, al justificar la dominación por la fuerza de los pueblos indígenas en caso de no aceptar una suerte de invasión pacífica en nombre de una suerte de sociabilidad general cuyas primeras fuentes se remontaban al pensamiento estoico. Basta atender a la importancia que Kant dedica en *La paz perpetua* y en la *Metafísica de las costumbres* a defender el derecho de las poblaciones indígenas a impedir el acceso de viajeros que no merecen su confianza (34) para calibrar la distancia de lo que este pensador llega a calificar como «jesuitismo», a saber, la legitimación de acciones reprobables en virtud de objetivos espurios. En la argumentación de Vitoria la movilidad geográfica motivada por el comercio funciona como la única vía para declarar de manera legítima una guerra a las poblaciones amerindias, en nombre de una *totius orbis auctoritas*. Corradetti subraya la transformación de operadores que en Vitoria funcionan como principios metafísicos en condiciones a priori de la vida civil (95), si bien sin aclarar suficientemente las llamadas de atención del propio Kant sobre la naturaleza “metafísica” de principios como la voluntad

omnilateral o la posesión común de la Tierra, que rehúsan toda genealogía histórica, toda vez que su fuente se encuentra en la propia consistencia de la racionalidad práctica. Resultan en cambio muy oportunas todas las menciones realizadas al único curso de derecho natural impartido por Kant en Königsberg del que nos quedan apuntes, como es el conocido como *Naturrecht Feyerabend* (1784). Allí se establece que la libertad es un presupuesto metafísico de nuestra agencia moral, inderivable de la mera razón (102).

La reflexión sobre la paz y la crítica del colonialismo protagonizan la segunda y tercera parte del volumen, dando paso a la funcionalidad que el orden de lo regulativo posee en la configuración del derecho en Kant, de manera análoga al cierre que esta dimensión había proporcionado a la fundamentación trascendental del conocimiento como un todo en la primera *Crítica*. La reducción del presunto derecho de asentamiento y hospedaje [*Gastrecht*] a un mero derecho de visita [*Besuchsrecht*] sería así una evolución coherente con la intención de Kant de transformar el sentido de un derecho que consideraba mal planteado por autores como Achenwall. De la misma manera, la consideración de la comunidad de la Tierra para todos los seres humanos como una *communio primaeva*, tal y como la había denominado Grotius, constituye un error para Kant, que pretende ver en esa posesión originaria una estructura a priori en condiciones de hacer valer su autoridad como *lex iusti*. Como advierte Corradetti —y no ha sido suficientemente subrayado por la interpretación kantiana— Kant solo admite una excepción en la crítica general que realiza al legado conceptual de la primera Modernidad. Y esa excepción la suministra la *civitas maxima* propuesta por Wolff (72), en la que parece basarse Kant para articular la idea regulativa de la *civitas gentium*, sin dejar de sustituir su validez constitutiva por una regulativa y de conceder el debido protagonismo a los Estados, llamados a modificar los vínculos que suelen adoptar entre sí. Corradetti lo resume de manera ilustrativa: «[Kant] salva la libertad de los Estados en la autodeterminación de su propio destino y política exterior (de acuerdo con el principio republicano de autolegislación y soberanía autónoma), al mismo tiempo que mantiene abierta la posibilidad de un deber natural de entrar en una condición jurídica regulada por los principios de justicia» (80). Hay un punto ciego en esta línea de argumentación, consistente en la ambivalencia con que Kant elabora sus consideraciones sobre la guerra, que tan pronto deja de ser el más temible enemigo de la doctrina del derecho para convertirse en un instrumento del que la naturaleza se sirve para conseguir que la humanidad avance en la dirección marcada por la paz perpetua (83). Es este un punto relevante de la interpretación de la obra jurídico-política de Kant que merecería recibir una mayor atención hermenéutica. Corradetti no participa de la polarización discursiva que ha llevado a intérpretes como Kleingeld y Bernasconi a sostener posiciones encontradas acerca de la valoración que a Kant le merece la práctica del colonialismo. El autor de esta monografía sí afirma, sin embargo, que la elaboración progresiva de una teoría jurídica cosmopolita genera consecuencias en la consideración de la diversidad de capacidades y facultades que Kant asigna a las diferentes razas que reconoce en sus *Lecciones de Antropología* (91). Esta tesis no explica, sin embargo, la persistencia del regiomontano en

la atribución de rasgos como una pereza endémica a la población amerindia, al tiempo que una incapacidad de los sujetos negros para la civilidad, que con todo no les impide contar con un instinto y una disposición a la disciplina suficientes para trabajar en beneficio de otros. Al final de la tercera parte del volumen, Corradetti se centra en el aspecto más relevante de su argumentación, como es la dependencia de la teoría política de Kant de la apertura del ámbito regulativo en la *Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica*. El autor entiende a la luz de las ideas de la razón la célebre distinción kantiana entre lo que sería deseable *in thesi* —una república mundial [*Weltrepublik*]— frente a lo hacedero *in hypothesi* (ZeF 8: 357) —una federación [*Föderation*] o liga de Estados [*Völkerbund*]— en *La paz perpetua* (115). Lo mismo ocurre en la artificiosa contraposición entre moral y política que Kant critica en la misma obra (139). Entre ambas dimensiones se establecería una relación de transición, pero no debe olvidarse con todo que la diferente naturaleza de los principios constitutivos y los regulativos impide que los últimos puedan resultar la traducción trascendental de una realidad objetiva. Quiere decirse con ello que la brecha entre lo ideal y lo real no puede cerrarse nunca en términos kantianos, lo que podría introducir alguna inconsistencia en una lectura eminentemente regulativa del derecho cosmopolita, por mucho que el derecho provisional pueda despertar la ilusión de una mayor materialidad de ese orden normativo (127). El hecho de que la presuposición de las ideas de la razón permita reunir a las leyes necesarias y a las más contingentes bajo la misma unidad sistemática en la *Crítica de la razón pura* no debe, pues, hacer olvidar que desde esta lectura la instancia jurídica cosmopolita no podrá contar nunca con un referente institucional determinado (147). Corradetti parece ser consciente de esta cuestión cuando subraya la «inherente forma de pluralismo» (142) que aguarda en el carácter transicional del derecho cosmopolita, en la línea apuntada anteriormente por Garrett Brown, si bien se refiere a una «única constitución global» como el resultado de la vigencia regulativa de la *Weltrepublik*, que va de la mano de su falta de congruencia objetiva con un *Völkerbund*. Por otro lado, considerar el orden internacional deseable a esta luz regulativa comporta efectos que deben ser analizados, pues podrían debilitar la autoridad del derecho internacional a los ojos de los Estados y los pueblos o, al menos, no dejar suficientemente claro cómo proceder en caso de que ciertos Estados —como el caso de Rusia y tantos otros hoy en día— no se dejen persuadir de la conveniencia de ingresar en un colectivo iluminado por el principio de la paz perpetua.

La cuarta parte del volumen se concentra en una formulación constructivista del cosmopolitismo kantiano, que encuentra en este un elemento que fomenta la progresiva salida de los Estados de un estado de naturaleza indeseable para ingresar en una federación conforme a los principios del derecho. Como otros intérpretes han indicado con anterioridad, la ausencia de coacción en este orden normativo del derecho no debe ser considerado como una falta, desde el momento en que su fuerza residiría en la capacidad para inspirar, una vez adoptada como *lingua franca*, un cambio de comportamiento de envergadura en las relaciones internacionales. Corradetti califica de «cognitiva» (136) esta función del estatuto regulativo del orden político internacional deseable desde los ideales

republicanos, lo que desplegaría un modelo de racionalidad no-ideal —en el sentido que otorga a este término Rawls— y sensible a las variaciones contextuales en el pensamiento político de Kant. Como se lee en la p. 155 «la confederación multiestatal, al suministrar un estándar formal para la regulación de las relaciones interestatales, *transforma* las mismas relaciones legales de la federación haciendo progresar el proyecto constitucional», un pasaje que podría tener su correlación kantiana en otro de *La paz perpetua*, en el que se prevé que la extensión del derecho a la hospitalidad universal debería conducir a la humanidad a una «constitución cosmopolita» (8: 359), que sin embargo no parece suponer en Kant una «“transferencia de soberanía externa”» como la que Kleingeld atribuye a una federación global de Estados (188-189). El autor está especialmente interesado en enfocar esta transformación de las relaciones entre Estados que comporta la adhesión a los principios del cosmopolitismo, si bien la especificidad de la racionalidad política quizás no permita un progreso tan carente de fricciones en el campo de la historia como en el de la investigación natural a la que Kant se refiere originalmente al mostrar la consistencia regulativa de las ideas racionales. Con todo, al autor del volumen no se le escapa que «una tensión irresuelta» atraviesa la relación entre el ideal cosmopolita de no-dominación, en el sentido que Rawls, Pettit y Ripstein conceden a este término, y su reflejo positivo. Como se afirma en la p. 204: «Kant no proporciona ninguna ayuda con respecto a los mecanismos constitucionales para realizar una integración transnacional positiva entre pueblos». La dimensión ideal del derecho de visita desemboca por ello en esta parte del ensayo en una visión constructivista del orden político global, que hace del *commercium* —no desprovisto por otra parte de abusos, como la crítica kantiana del colonialismo pone de manifiesto— una forma incipiente de ciudadanía que carece de un principio de «soberanía mundial» (183). Conuerdo enteramente con Corradetti en el hecho de que la persistencia de estas tensiones y retos irresueltos es la matriz de la persistencia contemporánea de un pensador clásico, lo que apunta de lleno a la normatividad cosmopolita en Kant, cuyo alcance constitucional merece ser ulteriormente revelado con ayuda de propuestas conscientes de tomar inspiración en la obra jurídico-político de Kant más que de traducir implícitos presentes en sus escritos.



Lista de evaluadores / Reviewers' List

Giulia Battistoni (Univ. degli Studi di Verona, Italia)
Emmanuele Cafagna (Univ. di Chieti, Italia)
Mariannina Failla (Univ. di Roma Tre, Italia)
Antonino Falduto (Univ. di Ferrara, Italia)
Federico Ferraguto (Pontificia Univ. Católica do Paraná, Brasil)
Martín Fleitas (Univ. de la República, Uruguay)
Juan Francisco Franck (Univ. Austral, Chile)
Francesco Ghia (Univ. di Trento, Italia)
Ana Marta González (Univ. de Navarra, España)
Ricardo Gutiérrez Aguilar (Univ. de Alcalá de Henares, España)
Laura Herrero Olivera (UNED, España)
Claudia Jáuregui (UBA, Argentina)
Paulo Jesus (CFUL, Portugal)
Vojtech Kolomy (Univ. de Navarra, España)
Efraín Lazos (UNAM, México)
Silvia del Luján (Univ. de San Martín, Argentina)
Luciana Martínez (CFUL, Portugal)
Lino Meli (Università Pontificia Salesiana, Italia)
Eduardo Molina (Universidad Alberto Hurtado, Chile)
Pablo Muchnik (Emerson College, USA)
Julia Muñoz (UNAM, México)
Matías Oroño (Univ. de Buenos Aires, Argentina)
Romina Perni (Univ. di Perugia, Italia)
Rafael Reyna (Univ. de Málaga, España)
Paola Romero (Univ. de Fribourg, Suiza)
Gianluca Sadun Bordoni (Univ. di Teramo, Italia)
Nuria Sánchez Madrid (Univ. Complutense de Madrid, España)
Fernando F.M. Silva (CFUL, Portugal)
Benedetta Spigola (Univ. di Roma Tre, Italia)
Marcos Thisted (UBA, Argentina)
Holly L. Wilson (Louisiana State University in Alexandria, USA)
Sandra Zakutná (Univ. de Prešov, Eslovaquia)





Política Editorial

Este proyecto editorial sólo podrá salir adelante propiciando una nutrida participación presidida por la más absoluta pluralidad y obviando exclusiones de ningún tipo.

Se trata de una revista electrónica en torno a los estudios kantianos que tendría una periodicidad bianual y alternará los números monográficos (al cuidado de uno o dos editores invitados) con otros donde se publicarán los trabajos que obtengan informes favorables por el sistema de par ciego. El español será el idioma principal, pero también se podrán publicar trabajos en inglés, alemán, francés, italiano y portugués.

Los manuscritos deberán ser originales inéditos en cualquier idioma, que no estén bajo consideración en ningún otro lugar. Deberán remitirse por correo electrónico en Word a:

contextoskantianos@gmail.com

Preparación del Manuscrito

La extensión de los artículos no deberá exceder las 12.000 palabras, la de las discusiones 8.000 palabras las críticas de libros 4.000 palabras. En caso de que el interés y calidad del manuscrito lo aconseje, el equipo editorial podrá tomar en consideración la publicación manuscritos de una longitud mayor o menor.

Tanto los artículos como las discusiones deberán incluir un resumen en la lengua en que estén redactados y en inglés de unas 150 palabras. Igualmente deberán incluir tres o cinco palabras clave en ambas lenguas, adjuntando además el título del trabajo en inglés. El título del artículo, en la lengua en que esté redactado y en inglés, y el nombre y apellidos del autor, que estará en VERSALES, constarán en letra *Times New Roman*, tamaño 16, apareciendo únicamente el título en **negrita**. La vinculación institucional aparecerá en letra *Times New Roman*, tamaño 14. El resumen y palabras clave, en la lengua del artículo y en inglés, aparecerán en *Times New Roman*, tamaño 11. Si la lengua del trabajo es el inglés, título, resumen y palabras clave aparecerán también en traducción al español.

Las reseñas llevarán un título, en la lengua en que estén redactadas y en inglés, relativo a su contenido y describirán la obra reseñada del siguiente modo: Autor, *título*, lugar, editorial, año, número de páginas e ISBN.

En todos los casos los autores deberán adjuntar unas breves líneas curriculares (250 palabras) donde, aparte de consignar su adscripción institucional, den cuenta de sus principales publicaciones y reflejen igualmente los ámbitos temáticos cultivados, sin dejar de proporcionar una dirección de contacto electrónica. Por favor prepare el manuscrito para un referato ciego quitando toda auto-referencia.

Estilo

Todas las contribuciones han de emplear tipo de letra *Times New Roman*, tamaño 12 y espaciado 1,15 (texto y notas). Las notas deben estar numeradas consecutivamente (números volados, no

entre paréntesis) y aparecer como notas a pie, usando la fuente *Times New Roman*, tamaño 10 y espaciado simple. El número de nota que remite a la información contenida en la nota a pie aparecerá directamente después del signo de puntuación que cierra la cita en el cuerpo del texto. Las palabras y sintagmas que el autor considere necesario recalcar, irán en *cursiva*, nunca en **negrita**.

Citas y referencias

Las referencias a autores y publicaciones en el cuerpo del texto aparecerán entre paréntesis, incluyendo el apellido del autor, el año de publicación de la obra y las páginas citadas. Ejemplo: (Jáuregui 2008, p. 25)

Los pasajes de obras citados a lo largo de los artículos aparecerán, con justificación a la izquierda de 1,5, en *Times New Roman*, tamaño 11, sin dobles comillas. Las reseñas no extraerán pasajes con justificación: en caso de que el autor desee citar extractos de la obra reseñada lo hará entre dobles comillas en el cuerpo del texto y respetando su tamaño, empleando la modalidad indicada de referencia entre paréntesis al autor, año de la publicación y página.

Las partes omitidas en citas se señalarán con tres puntos entre paréntesis cuadrados — [...]—, separados por un espacio simple de la palabra anterior y siguiente.

* Las referencias de las obras de Kant deberán hacerse según las pautas fijadas por la Edición de la Academia:

http://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_en.pdf

* La bibliografía se debe organizar alfabética y cronológicamente al final del texto. Si se citan varias obras del mismo autor, éstas deben ordenarse de manera cronológica, de la más reciente a la más antigua, repitiendo el apellidos y nombre del autor (no usar guiones).

Ejemplos:

Libro:

Stepanenko Gutiérrez, P. (2008), *Unidad de la conciencia y objetividad: ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México.

Artículo:

Parra París, L. (1987), “Naturaleza e imperativo categórico en Kant”, *Ideas y valores*, no. 74-75, pp. 35-60.

Capítulo en una obra colectiva:

Gómez Caffarena, J. (1994), “Kant y la filosofía de la religión”, en D. M. Granja Castro (coord.), *Kant, de la "Crítica" a la filosofía de la religión: en el bicentenario de "La religión en los límites de la mera razón*, Anthropos, España, pp. 185-212.

Trabajos disponibles en la web:

Waldron, J. “The Principle of Proximity”, *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* 255 (2011), p. 19
http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu_plltwp, acceso mes, día y año).

Editorial Policy

We would like to acquaint you with a journal project that can only go forward with the greatest possible participation of Kant scholars, without exclusions of any kind.

This periodical will be a biannual electronic journal in Kantian studies, which will alternate between open-submission issues and single-topic issues coordinated by one or two editors. All submitted manuscripts would undergo peer review.

Though Spanish is the Journal's primary language, manuscripts in English, German, French, Italian, and Portuguese are also welcome.

Submissions must not have been previously published, nor should they be under consideration anywhere else in any language. Please send your manuscript as a Word attachment to the following e-mail address:

contextoskantianos@gmail.com

Manuscript Preparation

Articles must not exceed 12.000 words, discussions 8.000 words, and book reviews 4.000 words (including footnotes and bibliography in all cases). Longer manuscripts could also be considered by the editorial team, if the interest and quality of the contribution justifies its acceptance.

Articles and discussions should include an abstract both in the language of the submitted paper and in English that should not exceed 150 words as well as three to five keywords, with the title also in English. The title of articles, in the language of the submitted text and in English, and the author (in SMALL CAPS) will appear in *Times New Roman* 16 and in **bold type**. The institutional affiliation will have font *Times New Roman* 14. The *abstract* and *key words*, also in the language of the submitted and in English, will have font *Times New Roman* 11. If the language of the article or discussion is English, the title, abstract and key words will be also translated into Spanish.

Book reviews should have a title both in the language of the submitted paper and in English. They should also refer to the work under review as follows: Author, *title*, place, publishing house, year, number of pages and ISBN.

Please include a brief biographical note (250 words) that includes institutional affiliation, the titles of some publications, areas of specialization, and an e-mail address. Please prepare the manuscript for blind review deleting all self-references.

Style

For any contribution, the author should use letter type *Time New Roman* 12 and lines should be spaced 1.15 (text and notes). Notes should be numbered consecutively (superscript, no brackets) and appear as footnotes, using *Times New Roman* 10. The number of the annotation which points to the bibliographic information contained in the footnote has to appear directly after the quotation mark closing the citation.

Stress required in the text should be done through the use of *italics*, never in **bold type**.

Citations and references

References without excerpting throughout the manuscript must appear in parenthesis in the main text with the following information: author's last name, year of publication, and quoted pages.

Example:

(Jáuregui 2008, p. 25)

Excerpts cited throughout articles will use *Times New Roman* 11, without quotation marks and 1,5 left indented. Reviews shall not include indented excerpts, only brief citations, if necessary, with quotation marks and the reference in parenthesis of author's last name, year of publication, and quoted pages.

Omissions in citations are marked by three dots placed in square brackets which are separated from the preceding and the following word by a single space.

When citing Kant's Complete Works the usage within the *Akademie Edition* is mandatory http://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_en.pdf

*Bibliography must be included at the end and organized alphabetically. Several works by the same author must be ordered chronologically beginning with the most recent one, repeating the surname and name of each author (not use hyphens).

Examples:

Book:

Stepanenko Gutiérrez, P. (2008), *Unidad de la conciencia y objetividad: ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México.

Article:

Parra París, L. (1987), "Naturaleza e imperativo categórico en Kant", *Ideas y valores*, no. 74-75, pp. 35-60.

Chapter in a collective work:

Gómez Caffarena, J. (1994), "Kant y la filosofía de la religión", en D. M. Granja Castro (coord.), *Kant, de la "Crítica" a la filosofía de la religión: en el bicentenario de "La religión en los límites de la mera razón"*, Anthropos, España, pp. 185-212.

Paper available in websites:

Waldron, J. "The Principle of Proximity", *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* 255 (2011), p. 19 http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu_plltwp, accessed month, day year).

