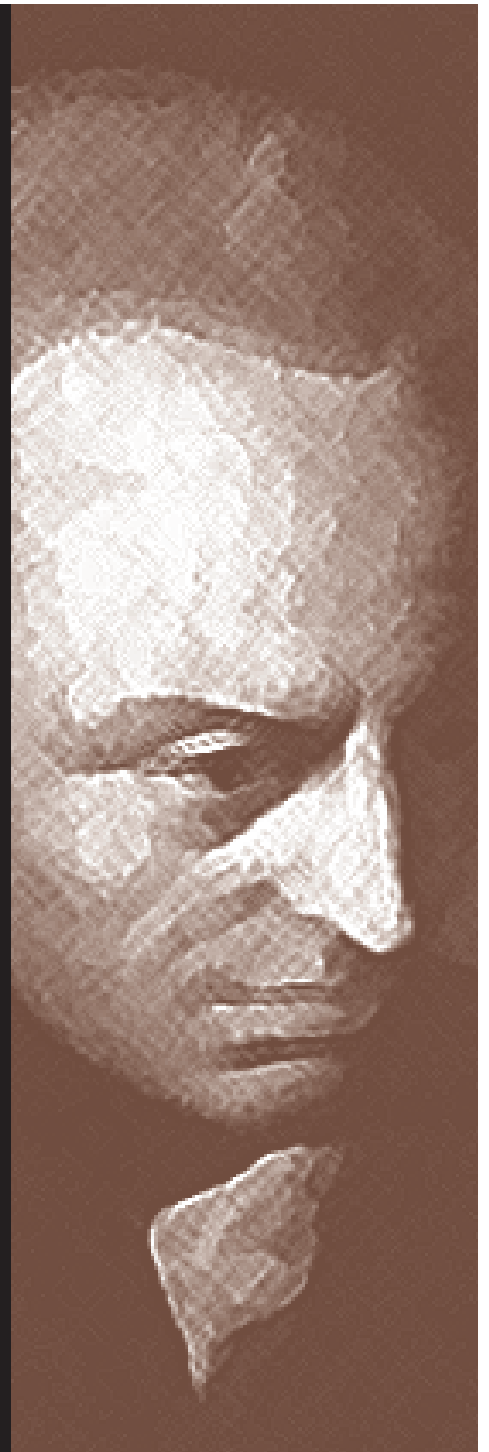


CTK

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



n° 8 ■ Diciembre 2018 ■ ISSN 2386-7655



Equipo editorial / Editorial Team

Editor Principal / Main Editor

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

Secretaria de redacción / Executive Secretary

Nuria Sánchez Madrid, UCM, España

Editores Asociados / Associated Editors

Maria Julia Bertomeu, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas / Universidad de La Plata, Argentina

Catalina González, Universidad de Los Andes, Colombia

Eduardo Molina, Univ. Alberto Hurtado, Chile

Efraín Lazos, IIF-UNAM, México

Editores de reseñas / Book Review Editors

Pablo Muchnik, Emerson College, Estados Unidos

Margit Ruffing, Universidad de Mainz, Alemania

Ileana Beade, Universidad Nacional del Rosario, Argentina

Marceline Morais, Cégep Saint Laurent, Montréal, Canadá

Antonino Falduto, Univ. de Halle, Alemania

Cinara Nahra, UFRN, Brasil

Editora de noticias / Newsletter Editor

Ana-Carolina Gutiérrez-Xivillé, Philipps-Universität Marburg / Universidad de Barcelona, España

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 A. 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, University of Tromsø – The Arctic University of Norway, 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, Trinity College Dublin, Irlanda
Hernán Pringe, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Faviola Rivera, IIF-UNAM, México
Concha Roldán, IFS-CSIC, España
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
Salví 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
Luís Eduardo Hoyos, Universidad Nacional, Colombia
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
Alberto Vanzo, University of Warwick, Reino Unido
María Jesús Vázquez Lobeiras, Universidad de Santiago de Compostela, España
José Luís Villacañas, UCM, España



SUMARIO / TABLE OF CONTENTS

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

[ES / EN] «Sumario» / «Table of contents»
pp. 1-5

[ES] «Editorial de *CTK 8*», *Roberto R. Aramayo* (Instituto de Filosofía / CSIC, España)
pp. 6-7

[EN] «*CTK 8* Editorial Note», *Roberto R. Aramayo* (Institute of Philosophy / CSIC, Spain)
pp. 8-9

NÚMERO MONOGRÁFICO «Kant y Marx» / SPECIAL ISSUE «Kant and Marx»

[ES] «Presentación de la editora del número monográfico *Kant y Marx*. Kant y Marx. Repensando la teoría y la praxis», *Clara Ramas San Miguel* (Univ. Católica de Valencia, España)
pp. 10-16

[DE] «Die ersten Begegnungen von Karl Marx mit der Philosophie Immanuel Kants», *Michael Heinrich* (Hochschule für Technik und Wirtschaft zu Berlin, Deutschland)
pp. 17-27

[ES] «La concepción del método en Marx y su relación con la filosofía de Kant», *César Ruiz Sanjuán* (Universidad Complutense de Madrid, España)
pp. 28-44

[EN] «Kant, Marx, and the Money of Metaphysics», *Joseph Tinguely* (Univ. of South Dakota, USA)
pp. 45-68

[ES] «Del sujeto trascendental al sujeto revolucionario», *Carlos Schoof* (Pontificia Univ. Cat. del Perú, Perú)
pp. 69-91

[EN] «The Mirage of Kantian Human Rights», *Cristoph Hanisch* (Ohio University, USA)
pp. 92-112

[ES] «Poder legislativo y propiedad. Una aproximación desde Kant y Marx», *Luis Alegre Zahonero* (Universidad Complutense de Madrid, España)
pp. 113-133

[ES] «Marx y Kant: sobre la igualdad de oportunidades», *Óscar Cubo* (Universitat de València, España)
pp. 134-157

[ES] «Kant y Marx sobre el trabajo», *Soledad García Ferrer* (Universidad Complutense de Madrid, España)
pp. 158-175

[ES] «¿El derecho contra la economía?: excepción jurídica y revolución en la filosofía política de Immanuel Kant», *Miguel León* (UNED, España)
pp. 176-199

[DE] «Die unabschließbare Aufgabe des endlichen Marxismus: Eine materiell verankerte Arbeit des Begriffs ohne Essentialismus oder Reduktionismus», *Frieder Otto Wolf* (Freie Universität Berlin, Deutschland)
pp. 200-217

[EN] «Kantianism and Anti-Kantianism in Russian Revolutionary Thought», *Vadim Chaly* (Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia)
pp. 218-241

[PT] «Socialist-reformist project of Lange and Bernstein: zurück auf Kant», *Fábio César Scherer* (Univ. Londrina, Brasil)
pp. 242-259

[ES] «De la comunidad al comunismo (Nota sobre Kant y Marx)», *Jesús Ezquerro* (Universidad de Zaragoza, España)
pp. 260-267

DOSSIER «Dialectica della ragione, teleologia e idea di mondo in Kant» (segunda parte) /DOSSIER «Dialectics of Reason, Teleology and the Ideas of World in Kant» (second part)

[IT] «Dialectica della ragione, teleologia e idea di mondo in Kant», *Cassandra Basile* (Univ. degli Studi di Pisa, Italia)
pp. 268-270

[IT] «La definizione kantiana del concetto di “mondo” nei *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*», *Emanuele Cafagna* (Univ. di Chieti-Pescara, Italia)
pp. 271-290

[IT] «Libertà, teleologia, mondo», *Gerardo Cunico* (Univ. di Genova, Italia)
pp. 291-302

[IT] «Uso logico e uso reale della ragione: origine e ruolo regolativo delle idee», *Lorenzo Sala* (Univ. degli Studi di Pisa, Italia)
pp. 303-318

NOTAS Y DISCUSIONES «Malestar con la libertad transcendental» / NOTES AND DISCUSSIONS «Transcendental Freedom and Its Discontents»

[EN] «Transcendental Freedom and its Discontents», *Joe Saunders* (Durham Univ., UK)
pp. 319-322

[EN] «The 'Ought' and the 'Can'», *Katerina Deligiorgi* (Univ. of Sussex, UK)
pp. 323-347

[EN] «Another Look at Kant and Degrees of Responsibility», *Patrick Frierson* (Whitman College, USA)
pp. 348-369

[EN] «A Defense of First-Personal Phenomenological Experience: Responses to Sticker and Saunders», *Jeanine Grenberg* (Saint Olaf College, USA)
pp. 370-376

DIÁLOGOS «La idea de mundo en Kant» / DIALOGUES «The Idea of World in Kant»

[IT] «Antropologia come “*general Weltkenntniß*”. Kant e la concezione cosmica dell'umano», *Angelo Cicatello* (Univ. di Palermo, Italia)
pp. 377-392

[IT] «*Homo cosmicus*. Considerazioni su un saggio di Angelo Cicatello», *Marco Russo* (Univ. di Salerno, Italia)
pp. 393-405

CRÍTICA DE LIBROS / BOOK REVIEWS

[ES] «El Proyecto de Transición kantiano entre empiricidad y trascendentalidad. Una “Estética de la moral”», *Nantu Arroyo* (Univ. Autónoma de Madrid, España). Reseña de: Thorndike, O., *Kant's Transition Project and Late Philosophy. Connecting the Opus postumum and Metaphysics of Morals*. London. Bloomsbury. 2018
pp. 406-410

[ES] «El Kant post-crítico. Comprendiendo la filosofía crítica a través del *Opus postumum*», *Leonardo Mattana Ereño* (Univ. Autónoma de Madrid, España). Reseña de: Bryan Wesley Hall, *The Post-Critical Kant. Understanding the Critical Philosophy through the Opus Postumum*, Routledge, New York, 2015
pp. 411-415

[ES] «Recuperar el Estado a través de la hegemonía», *Cristopher Morales Bonilla* (Investigador independiente, España). Reseña de: Carlos Fernández Liria, *En defensa del populismo*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016
pp. 416-422

[ES] «Realismo y antirrealismo en la filosofía moral de Kant», *Vojtěch Kolomý* (Univ. De Navarra). Reseña de: Santos, Robinson dos / Schmidt, Elke Elisabeth (eds.), *Realism and Antirealism in Kant's Moral Philosophy*, Kantstudien-Ergänzungshefte, 199, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2018
pp. 423-431

[EN] «Kant on "Other" Rational Beings», *Tomasz Kupś* (Nicolaus Copernicus University, Poland). Review of: Klinge, H., *Die moralische Stufenleiter. Kant über Teufel, Menschen, Engel und Gott*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2018
pp. 432-436

[EN] «Kant on the doctrines of virtue and right», *Marta Śliwa* (University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland). Review of: Jeffrey Edwards, *Autonomy, Moral Worth, and Right. Kant on Obligatory Ends, Respect for Law, and Original Acquisition*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2018
pp. 437-439

[ES] «La fundamentación deontológica de la doctrina del Sumo Bien en Kant», *César Casimiro Elena* (Univ. Cardenal Herrera-CEU, España). Reseña de: Marwede, F.: *Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik*, KantstudienErgänzungshefte 206, De Gruyter, Berlin, 2018
pp. 440-447

[IT] «Kant nella filosofia contemporanea», *Federico Rampinini* (Univ. di Roma "Tor Vergata", Italia). Recensione a: C. La Rocca (a cura di), *Imparare a filosofare oggi. Kant e la filosofia oggi. In ricordo di Silvestro Marcucci*, Edizioni ETS, Pisa 2017
pp. 448-455

[ES] «Revisando la Ilustración. Una aproximación a los lugares inexplorados del Siglo de las Luces», *Irene Muñoz Vita* (Univ. Complutense de Madrid, España). Reseña de: Nuria Sánchez Madrid (ed.), *Poéticas del sujeto, cartografías de lo humano*, Madrid, Ediciones Complutense, 2018
pp. 456-459

[ES] «El papel de los sentimientos en la filosofía práctica kantiana», *Silvia del Luján di Sanza* (Univ. de San Martín, Argentina). Reseña de: Nuria Sánchez Madrid, *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant*. (Con un prólogo de José Luis Villacañas y un epílogo de Pablo Oyarzun), Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2018
pp. 460-465

Listado de evaluadores /Reviewers' List
pp. 466

Normas editoriales para autores / Editorial Guidelines for authors
pp. 467-470



Editorial CTK 8

Nuestra revista no podía pasar por alto el bicentenario de Marx y por eso este número contiene una parte monográfica dedicada a *Kant* y *Marx* que ha coordinado Clara Ramas, investigadora postdoctoral de la Univ. Católica de Valencia (España), donde se incluyen trece colaboraciones realizadas por estudiosos del pensamiento de Kant y Marx, aparte de la presentación de la coordinadora. Por otro lado, Cassandra Basile, investigadora de la Univ. de Pisa (Italia), nos entrega la segunda parte del Dossier dedicado a la *Dialéctica de la razón, teleología e idea de mundo en Kant*, mientras que Joe Saunders, profesor de la Univ. de Durham (UK), nos brinda una *Discusión* polifónica sobre el *Malestar con la libertad transcendental* y, finalmente, Marco Russo, profesor de la Univ. de Salerno (Italia), dialoga con un trabajo de Angelo Cicatello, profesor de la Univ. de Palermo (Italia). A todo ello se suma el habitual capítulo de reseñas. Faltan en esta ocasión la traducción de un texto kantiano y la entrevista o conversación con algún tornakantiano, pero cada número cuenta con su propia idiosincrasia.

Debe dejarse constancia de la creación de la Red Iberoamericana sobre *Kant: Ética, Política y Sociedad* (<https://kantrikeps.es>), con apoyo de la AUIP y coordinada por nuestra secretaria ejecutiva, Nuria Sánchez Madrid, con sede en el Dpto. de Filosofía y Sociedad de la UCM (España), al ser una nueva faceta de *CTK*, al igual que lo son los *Encuentros internacionales CTK* y la Biblioteca Digital Kantiana *CTK E-Books*.

Entre los días 17 y 21 de junio de 2019 se celebrará en México la cuarta edición de los citados encuentros bajo el rótulo de *Kant y los ideales regulativos: De la epistemología a la historia* y lo hará en el marco del V. Congreso Iberoamericano de Filosofía. Además, en otoño de ese mismo año la RIKEPS promoverá un congreso sobre *Derecho y sociedad en Kant* a celebrar en Madrid.

Por otro lado, *CTK E-Books* cuenta en su haber con dos nuevos títulos. El volumen colectivo *La filosofía práctica de Kant* (<https://ctkebooks.net/dialectica/la-filosofia-practica-de-kant/>), coordinado por la profesora de la UNAM (Mexico) Faviola Rivera y

quien suscribe, en una coedición con la UNAM y la UNALCO, y una nueva traducción española de *Hacia la paz perpetua* (<https://ctkebooks.net/translatio/hacia-la-paz-perpetua-un-diseno-filosofico/>).

Roberto R. Aramayo
Editor principal de *CTK*
Berlín, Diciembre 2018



CTK 8 Editorial Note

CTK could not neglect to take into account the Bicentenary of Marx, as shows the special issue in which we decided to address this topic with the title of *Kant and Marx*, coordinated by Clara Ramas, postdoctoral researcher at the Catholic Univ. of Valencia. The especial issue contains 13 articles by outstanding international scholars specialized in Kant and Marx, introduced by the coordinator. Cassandra Basile, researcher of the Univ. of Pisa (Italy), coordinates the second part of the dossier focusing on the topic *Dialectics of Reason, Teleology and Idea of World in Kant*, whereas Joe Saunders, professor of Durham Univ. (UK), gathered a polyphonic *Discussion on Transcendental Freedom and Its Discontents*, and Marco Russo, professor of the Univ. of Salerno (Italy), opens a new section —*Dialogues*— with his comment to a paper of Angelo Ciatello, professor of the Univ. of Palermo (Italy). The issue contains the usual number of reviews. As each CTK issue has its own shape, this time the issue does not deliver neither an interview with a prominent Kant scholar nor a translation of Kant's texts.

It is my pleasure to highlight that the first Iberoamerican Web of Scholars *Kant: Ethics, Politics and Society* (RIKEPS) (<https://kantrikeps.es>) has been released, supported by the AUIP, coordinated by the executive secretary of CTK, Nuria Sánchez Madrid, and housed at the Department of Philosophy and Society of the UCM (Spain). This is a new endeavour promoted by the editorial team of CTK, as the CTK international workshops and the Kant Digital Library *CTK E-Books*.

The fourth edition of CTK Workshops will be held at the UNAM (Mexico) from 17 to 21 June 2019, with the tile *Kant and Regulative Ideals: from Epistemology to History*, within the framework of the Vth *Iberoamerican Congress of Philosophy*. In autumn of 2019 the RIKEPS will organize an international Congress focusing on the topic *Right and Society*, to be held at the Univ. Complutense of Madrid (Spain) in autumn 2019.

Finally, I would like to mention that *CTK E-Books* has been enriched with two new titles. The collected volume *Kant's practical philosophy* (<https://ctkebooks.net/dialectica/la->

[filosofia-practica-de-kant/](#)), coedited by professor Faviola Rivera (UNAM, Mexico) and me with the support of UNAM (Mexico) and the UNALCO (Colombia) and a new translation of *Perpetual Peace* (<https://ctkebooks.net/translatio/hacia-la-paz-perpetua-un-diseno-filosofico/>).

Roberto R. Aramayo
CTK Editor-in-Chief
Berlin, December 2018



Kant y Marx: repensando la teoría y la praxis¹

Kant and Marx: Rethinking Theory and Praxis

CLARA RAMAS SAN MIGUEL*

Universidad Católica de Valencia, España

Abstract

En este texto se presentan los artículos contenidos en el número 8 monográfico de *Con-Textos Kantianos* dedicado a la relación entre la filosofía de Kant y de Marx. Las contribuciones desarrollan, desde distintos puntos de vista y escuelas de pensamiento, contraposiciones, lecturas en paralelo o puestas en diálogo entre ambos filósofos. Se organizan en tres secciones temáticas: epistemología y metafísica, filosofía política y jurídica y tradición marxista. En su conjunto, iluminan el modo en que la Modernidad ha pensado la razón teórica y la razón práctica y sus relaciones mutuas.

Palabras clave

Kant, Marx, metafísica, epistemología, filosofía política, marxismo.

Abstract

This texts presents the papers conforming the monographic issue number 8 from *Con-Textos Kantianos*, which tackles the bound between Marx' and Kant's philosophy. The contributions, grounding on diverse standpoints and thought traditions, develop discussions, parallel readings or dicussion between both philosophers. The papers are organised in three sections: epistemology and

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco de los siguientes Proyectos de Investigación: *Naturaleza y comunidad IV: El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades, o la filosofía en la crisis de la humanidad europea del Siglo XXI* (Ref. FFI2017-83155-P), financiado por Ministerio de Economía, Industria y Competitividad; *POSTORY: Historiadores, Mnemohistoria y artesanos del pasado en la era posturística* (AGREEMENT NUMBER: 2013 - 1572 / 001 - 001 CU7 MULT7), financiado por CE. EACEA. Culture. Multianual Cooperation Projects. 2007-2013; y *Precariedad, exclusión y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo. Innovación docente en Filosofía* (Ref.: Innova-Docencia, Proyecto N° 148), financiado por la Universidad Complutense de Madrid..

* Investigadora post-doctoral en la Universidad Católica de Valencia. E-mail: clara.ramas@pdi.ucm.es

metaphysics, political and juridical philosophy and marxist tradition. As a whole, they shed light on how theoretical and practical reason are thought in Modernity.

Keywords

Kant, Marx, metaphysics, epistemology, political philosophy, marxism.

Con ocasión del 200 aniversario del nacimiento de Marx, el presente número de *Con-Textos Kantianos* está dedicado a la relación entre la filosofía de Kant y de Marx. Contiene contribuciones de diversos investigadores que exploran la relación entre ambos desde diversos enfoques, que abarcan desde la filosofía política a la metafísica o la epistemología; se explora también la relación con Kant de la tradición marxista posterior a Marx. Los artículos se organizan en tres secciones.

La primera sección contiene artículos que analizan algunos conceptos fundamentales de Kant y Marx desde el punto de vista de la metafísica y la epistemología. Se pregunta así por la cuestión del método, el sujeto o algunos conceptos de carácter marcadamente metafísico que se encuentran en la filosofía de Marx.

En “Die ersten Begegnungen von Karl Marx mit der Philosophie Immanuel Kants”, **Michael Heinrich** (Hochschule für Technik und Wirtschaft zu Berlin) reconstruye la influencia que tuvo la lectura de Kant, mucho menos estudiada que la de Hegel, en el joven Marx. Mediante un exhaustivo trabajo de fuentes y la presentación de notas, cartas y fragmentos biográficos, Heinrich desarrolla la influencia del padre Heinrich Marx en la transmisión de la filosofía kantiana a su hijo; la lectura de Kant y los autores del idealismo alemán que realizó Marx en sus años universitarios en Bonn y Berlín; y, finalmente, la presencia de Kant en su disertación doctoral *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y de Epicuro*. A la disertación se adjuntaba un Anexo, hoy perdido, que contenía una discusión sobre la crítica kantiana del argumento ontológico. En él se advierte ya la preocupación de Marx por la “realidad efectiva” [*Wirklichkeit*] y la existencia social de los fenómenos, que prolongaría más tarde en su crítica de la economía política. Este artículo, una contribución exclusiva para *Con-textos kantianos*, constituye una muestra del tipo de trabajo que está realizando Heinrich para el descomunal proyecto en que se haya embarcado: la escritura de una biografía intelectual de Marx (Heinrich 2018) que constituirá, sin duda, la obra de referencia sobre el pensamiento de Marx en las próximas décadas.

En “La concepción del método en Marx y su relación con la filosofía de Kant”, **César Ruiz Sanjuán** (Universidad Complutense de Madrid) estudia la concepción metodológica de Marx y sus convergencias con Kant, de nuevo ensombrecida por la atención prestada a las afinidades con la filosofía hegeliana. Ruiz Sanjuán sostiene que, si bien el pensamiento de Hegel es el referente fundamental de la concepción del método de Marx, es necesario atender a su relación con la filosofía kantiana para aprehender su singularidad teórica. Sin embargo, esta cuestión no ha sido estudiada sistemáticamente. En un análisis de la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857, Ruiz Sanjuán

destaca la importancia dada por Marx a la abstracción en el proceso del conocimiento y la distinción entre orden del conocimiento y orden de lo real. Finalmente, calibra en qué aspectos se acercan y en cuáles se distancian las posiciones de Kant y Marx: Marx asume la escisión irreductible entre intuición y concepto, pero historiza la concepción del *a priori* kantiano, en lo referido tanto al aparato de razonamiento conceptual como a las estructuras perceptivas. Desde aquí, Ruiz Sanjuan plantea una reflexión general sobre la relación entre el ser y el pensar en ambos autores.

Joseph Tinguely (Univ. of South Dakota) en “Kant, Marx, and the Money of Metaphysics” aborda la cuestión de la relación entre el materialismo de Marx y el idealismo de Kant. Arguye que esta cuestión se ha malinterpretado al ubicarla en la filosofía práctica, siendo así que pertenecería a la filosofía teórica y por ello en la tradición de la metafísica moderna en la que también se ubica Kant. Tinguely traza por tanto las relaciones entre la crítica de la economía política de Marx y la crítica de la metafísica de Kant. Para ello, se fija en el concepto de Dinero, y muestra la gran carga metafísica que posee la constelación de conceptos de la crítica de la economía política de Marx (valor, forma-mercancía, abstracción real, dinero), siguiendo la corriente inaugurada por Alfred Sohn-Rethel. Tinguely investiga así las cuestiones que atrajeron las preocupaciones de Hans-Georg Backhaus y Helmut Reichelt en la *Neue Marx-Lektüre*. Por último, discute la acusación de que Kant hubiera tomado la forma-mercancía como objeto trascendental de la experiencia, para sostener que el dinero es un presupuesto histórico y conceptual de la propia noción de metafísica. Esto le permite resituar el idealismo kantiano y el materialismo marxiano como dos modos de tematizar la experiencia fundamental de la Modernidad (hemos apuntado una línea de lectura similar en Ramas San Miguel 2015, pp. 382 y ss., Sección “¿Qué materialismo? Teoría del fenómeno/aparición [*Erscheinung*]”).

En “Del sujeto trascendental al sujeto revolucionario”, **Carlos Schoof** (Pontificia Univ. Cat. del Perú) compara la concepción de sujeto en Kant y Marx a propósito de los temas de lo humano, la primacía de la praxis, la libertad y la dignidad. A parecer del autor, en Kant se forja un paradigma de la subjetividad que supera su carácter individual-teórico y adquiere uno eminentemente práctico-colectivo, que abre la posibilidad de la subjetividad revolucionaria marxiana. Si bien el concepto de dignidad universal kantiano abre el camino a la inscripción del sujeto colectivo (las masas), la limitación de Kant es que aborda los problemas estructurales como en última instancia remitidos a la voluntad individual, impidiendo que la críticas a dichas estructuras sean de índole meramente moral.

La segunda sección está dedicada a los artículos que confrontan la filosofía política y jurídica de Kant con el pensamiento de Marx.

En “The Mirage of Kantian Human Rights”, **Cristoph Hanisch** (Ohio University) discute la asunción frecuente de que la filosofía jurídica de Kant podría ser un marco teórico para albergar la noción contemporánea de derechos humanos: por el contrario, sostiene, en Kant los derechos presuponen siempre un ámbito que es ya jurídico. Con ayuda de autores como Byrd, Brudner, Edmunson o Ypi, Hanisch aborda la discusión

sobre el estatuto del derecho innato en la filosofía del derecho kantiana y su ubicación en el espectro que abarca desde el derecho natural al positivismo jurídico, para concluir que incluso éste posee siempre un estatuto ya jurídico. En las últimas secciones del texto, Hanisch confronta la objeción de que esta visión impediría defender políticamente la existencia de derechos individuales pre-institucionales. El texto de Hanisch se sitúa así en la línea de autores contemporáneos que discuten críticamente la noción de derechos humanos a partir de posiciones kantianas (cf. Sánchez Madrid y Satne 2018).

En “Poder legislativo y propiedad. Una aproximación desde Kant y Marx”, **Luis Alegre Zahonero** (Universidad Complutense de Madrid) defiende que Kant comparte la postura de Marx respecto de la primacía del poder legislativo como expresión de una voluntad general frente al derecho patrimonial de los individuos, es decir, la organización legal del terreno de la producción. Aquí sitúa Alegre el corazón de la posición republicana, como ha defendido en otros lugares (Alegre y Fernández Liria 2018). Partiendo de la defensa kantiana de la libertad, la igualdad y la independencia como principios de la “constitución civil”, que es un deber incondicionado, Alegre argumenta que para Kant la subsistencia material del individuo no puede depender de la voluntad arbitraria de ningún particular; lo cual sólo es posible si se da la existencia de un poder legislativo que la garantice para toda la ciudadanía. Alegre argumenta en su texto cómo ésta sería la herencia kantiana en Marx.

En “Marx y Kant: sobre la igualdad de oportunidades”, **Óscar Cubo** (Universitat de València) discute las tres concepciones de la igualdad de oportunidades presentes en G. A. Cohen: la “burguesa”, la “liberal de izquierda” y la “socialista” (Cohen 2014, p. 179 y ss.). Cubo se sirve de esta distinción para situar la posición filosófica de Kant y de Marx. Cubo analiza las líneas interpretativas que sitúan a Kant en una concepción burguesa o liberal de izquierda para, a continuación, explorar el modo en que Marx concibe la igualdad socialista de oportunidades a partir de algunos pasajes sobre la sociedad post-capitalista, especialmente del importante texto *Crítica del Programa de Gotha* (Marx 1971).

En “Kant y Marx sobre el trabajo”, **Soledad García Ferrer** (Universidad Complutense de Madrid) se centra en el concepto de trabajo en los dos filósofos y sus interconexiones, para recrear una posible conversación entre ambos. García Ferrer se centra en los textos de Kant *Antropología desde el punto de vista pragmático* y en los escritos sobre *Pedagogía*. De ellos rescata el concepto de “disposición” [*Anlage*], que relaciona con el concepto de trabajo y de trabajo alienado en Marx, en esta ocasión a partir de los *Manuscritos* de París. De este modo, la autora complementa los estudios más habituales que utilizan los textos de la filosofía del derecho y de *El capital* para la confrontación entre Kant y Marx, como es el caso de Hanisch, Alegre y Cubo.

En “¿El derecho contra la economía? Excepción jurídica y revolución en la filosofía política de Immanuel Kant”, **Miguel Leon** (Doctorando en la UCM) se centra en la cuestión del tratamiento kantiano de la desigualdad material de los ciudadanos, que es explorada mediante una comparación entre los conceptos trascendentales de la filosofía práctica -deber, derecho y dignidad de ser feliz- y su contrapunto empírico -deseo, prudencia y felicidad-. A partir de aquí el autor detecta un desfase entre el deber de

obediencia a la autoridad política, ordenado *a priori* por la razón, y el derecho de propiedad; un desfase emparentado, a su juicio, con la antinomia entre libertad humana y necesidad natural, que nos lleva a una “zona gris” donde, atendiendo a la cuestión de la revolución y de los “derechos dudosos” como el derecho a la resistencia, se exige replantear ese desfase como “antagonismo” y repensar la relación constitutiva entre derecho y excepción. Desde aquí, también, ofrece algunas indicaciones sobre la lectura del capitalismo que realiza Marx en *El capital*, especialmente de la cuestión de la “acumulación originaria”.

En la tercera sección, los artículos exploran la impronta y la recepción de Kant en la tradición marxista, así como las posibilidades y límites de una filosofía marxista.

En “Die unabschließbare Aufgabe des endlichen Marxismus: Eine materiell verankerte Arbeit des Begriffs ohne Essentialismus oder Reduktionismus”, **Frieder Otto Wolf** (Freie Universität Berlin) reflexiona sobre los fundamentos filosóficos de un “marxismo finito” para proponer una renovación de la “filosofía marxista” alejada de la recepción de la Escuela de Frankfurt, el marxismo soviético o la línea gramsciana. De inspiración althusseriana (Althusser, 1998), la renovación que defiende Wolf busca posibilitar una praxis en los campos tanto del trabajo científico (la “crítica de la economía política” y la “crítica de la política”) como de la política transformadora: para ello, el marxismo debería aliarse con fuerzas feministas, dependencialistas y ecologistas. Se incorpora así a las discusiones recientes sobre el llamado “marxismo posmoderno” que entroncan con la emergencia de nuevas formas de movilización social una vez agotado el paradigma de movilización del movimiento obrero más tradicional. En el plano filosófico, Wolf subraya la continuidad de Marx con el proyecto kantiano de encontrar las “condiciones de posibilidad” del conocimiento científico, la moral o el juicio estético, subrayando su determinación histórica por la praxis humana.

Vadim Chaly (Immanuel Kant Baltic Federal University), en “Kantianism and Anti-Kantianism in Russian Revolutionary Thought”, estudia la recepción y discusión de la filosofía práctica de Kant que tuvo lugar en el entorno marxista y populista de la Rusia pre-revolucionaria. Chaly muestra cómo el influjo de los conceptos morales de Kant fue una fuerza significativa en los movimientos revisionistas y populares del cambio de siglo, pero asimismo resultó apropiada por movimientos que los bolcheviques consideraban reaccionarios. Así, desde el marxismo de Plekhanov o Lenin se critica el Kantismo como “arma espiritual” del pensamiento burgués reaccionario que reforzaría el personalismo e idealismo del populismo (los *Narodniks*: véase Pedler 1927) y del marxismo revisionista. Se retoma aquí, desde otro punto de vista, la cuestión planteada en el artículo de Schoof a propósito del potencial kantiano para pensar el sujeto revolucionario. Esta complicada relación de la herencia kantiana con Rusia continua hoy, como se ha manifestado en las recientes polémicas a propósito de su tumba y estatua en la ciudad de Kaliningrado.

“Socialist-reformist project of Lange and Bernstein: zurück auf Kant”, de **Fábio César Scherer** (Univ. Londrina, Brasil), estudia la vuelta a Kant que realizan Eduard

Bernstein y Friedrich Albert Lange, dos autores del movimiento obrero socialdemócrata alemán y a la vez pertenecientes a la tendencia neokantiana que se despliega entre 1850 y 1870 (Giesecke 1990). Scherer se pregunta en qué medida su orientación socialista reformista, que pretendía ser una alternativa al socialismo revolucionario o científico, puede entenderse como una retoma de la teoría kantiana de reforma del Estado. Scherer muestra como Lange y Bernstein, pese a ciertas coincidencias generales en el concepto reformista del Estado, en rigor están apoyando su máxima “*auf Kant zurückgehen*” más en la filosofía teórica de Kant que en una lectura textual de su filosofía moral y jurídica.

El texto de **Jesús Ezquerro** (Universidad de Zaragoza), “De la comunidad al comunismo (Nota sobre Kant y Marx)”, contiene una indagación sobre el concepto de comunismo en Marx y sus relaciones con el concepto de comunidad en Kant. El autor sostiene que el sentido de comunismo que encontramos en el joven Marx de 1844 es deudor del concepto de comunidad entendida como *commercium* –y no como *communio*–, la *Gemeinschaft* kantiana que encontramos en la tabla de las categorías de la *Crítica de la razón pura* como “acción recíproca entre lo que actúa y padece”. Se apoya para sostener esta tesis en indicaciones filológicas y hermenéuticas sobre el concepto de *Gemeinschaft* y su campo semántico, que retrotrae a Aristóteles y a la *Ilíada*. Este es el sentido que para Ezquerro querría restaurar el joven Marx en la relación no alienada entre ser humano y naturaleza: el comunismo, la coincidencia entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, donde el ser humano encuentra lo que propiamente es.

Bibliografía

- Alegre, L. y Fernández Liria, C. (2018), *Marx desde cero... para el mundo que viene*, Tres Cantos, Akal.
- Althusser, L. (1998), „Le marxisme comme théorie finie“ (1978), in: Ders., *La solitude de Machiavel et autres textes*, hg. v. Y. Sintomer, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 281-296.
- Cohen A. G. (2014), *Por una vuelta al socialismo o cómo el capitalismo nos hace menos libres*, Argentina, Siglo XXI.
- Giesecke, P. (1990), *Kant und der Sozialismus: Studien zum Marburger Neukantianismus, philosophischen Kritizismus und kritischen Rationalismus*, München Univ., Diss.
- Heinrich, M. (2018), *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung. Band 1: 1818-1841*, Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Marx, K. (1971), *Crítica del programa de Gotha*, Madrid, Ricardo Aguilera.
- Pedler, A. (1927), “Going to the People. The Russian Narodniki in 1874-5.” *The Slavonic Review*, no. 6 (16), pp. 130–41.
- Ramas San Miguel, C. (2015), *Hacia una teoría de la apariencia. Fetichismo y mistificación en la crítica de la economía política de Marx*, Madrid, UCM [online: <https://eprints.ucm.es/34214/>]

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 8, Diciembre 2018, pp. 10-16

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.2298562

Sánchez Madrid, N. y Satne, P. (eds.) (2018), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O'Neill*, Valencia, Tirant lo Blanch.



Die ersten Begegnungen von Karl Marx mit der Philosophie

Immanuel Kants

Karl Marx' First Encounters with the Philosophy of Immanuel Kant

MICHAEL HEINRICH*

Hochschule für Technik und Wirtschaft zu Berlin, Deutschland

Zusammenfassung

Der vorliegende Aufsatz untersucht die Rolle, die für den jungen Marx die Begegnung mit Kants Philosophie spielt. Anhand von Briefen, Exzerpten und biographische Details wird dokumentiert, dass Marx schon sehr früh in seiner Studienzeit sich mit Kants Philosophie auseinandergesetzt hat, die berühmte Diskussion des Gottesbeweises in der *Kritik der reinen Vernunft* eingeschlossen. Schon da erscheint Marx' Interesse an der Analyse der Gesellschaft, die sich später als Kritik der politischen Ökonomie kristallisieren wird.

Stichwörter

Karl Marx, Rechtsphilosophie, Marx-Biographie, Idealismus, ontologischer Gottesbeweis.

Abstract

The present paper examines the role that the confrontation with Kant's philosophy played for the young Marx. Based on letters, excerpts and biographical details, Marx' discussion of Kant since his very early study years is documented, including his reflections on the famous proof of God's existence in the *Critique of pure reason*. Marx's interest in the analysis of society is already present then, and will later evolve to crystallize in the critique of political economy.

Keywords

Karl Marx, Philosophy of Right, Marx' Biography, Idealism, ontological argument.

* Former Political Economy Professor in Hochschule für Technik und Wirtschaft Berlin, Michael.Heinrich@HTW-Berlin.de

Vorbemerkung

Während im marxischen Werk der direkte wie auch der indirekte Bezug auf die hegelsche Philosophie sehr deutlich ist, was immer wieder neue Debatten über den Charakter dieses Bezugs veranlasst hat, ist die Beziehung zur Philosophie Kants alles andere als offensichtlich. Es bedarf schon einer gewissen Dechiffrierung, um solche Bezüge aufzuzeigen, die dann aber durchaus interessante Ergebnisse liefern können. Es sei hier nur an Vesa Oittinens Aufsatz „Commodity Fetishism as a Transcendental Illusion? From Kant to Marx and Back“ (Oittinen 2017) erinnert. Im vorliegenden Papier will ich mich jedoch nicht auf die Suche nach kantianischen Problematiken in Marx‘ Kritik der politischen Ökonomie machen, ich will vielmehr den allerersten Begegnungen nachspüren, die Marx mit dem Werk Kants hatte. Vor allem durch die Arbeit am ersten Band meiner Marx-Biographie (Heinrich 2018) wurde mir die Bedeutung dieses Abschnitts in der frühen intellektuellen Entwicklung von Marx deutlich.

1. Der Einfluss des Vaters Heinrich Marx

Die erste Bekanntschaft mit der Philosophie Kants machte Karl Marx wahrscheinlich durch seinen Vater Heinrich Marx (1777-1838). Dieser war in Trier ein hochgeachteter Anwalt, auch der Trierer Oberbürgermeister Wilhelm Haw gehörte zu seinen Mandanten (Heinrich 2018: 78). Über die Ausbildung von Heinrich Marx wissen wir jedoch nicht viel. 1813, am Ende der napoleonischen Zeit, erwarb er in der Rechtsschule von Koblenz, das damals unter französischer Herrschaft stand, das „Certificat de Capacité“, den niedrigsten der dort angebotenen Abschlüsse“ (Monz 1979: 133). Allerdings gab Heinrich Marx in einem Schreiben an den Präfekten Keverberg (abgedruckt bei Schöncke 1993: 193) an, dass er bereits früher in Berlin studiert habe.¹

In Berlin kann er sich neben juristischen auch philosophische Kenntnisse angeeignet haben. Die Bildung von Heinrich Marx ging jedenfalls weit über seine juristischen Fachkenntnisse hinaus. Karl Marx‘ Tochter Eleanor beschrieb Heinrich Marx als einen Mann „durchdrungen von den französischen Ideen des 18. Jahrhunderts über Religion,

¹ Jonathan Sperber versucht in seiner Marx-Biographie Heinrich Marx als Lügner hinzustellen: dieser habe fälschlicherweise behauptet, „er habe, ehe die Universität Berlin überhaupt gegründet war, in Berlin Jura studiert“ (Sperber 2013: 28). In der Tat wurde die Berliner Universität erst 1810 gegründet und die Aussage von Heinrich Marx, dass er sich in Berlin zu „Studien“ aufgehalten habe, bezieht sich sehr wahrscheinlich auf das Jahr 1807. Dies ist aber nur ein Teil der historischen Fakten. Nach der preußischen Niederlage von 1806 besetzten die Franzosen Halle und schlossen die dortige Universität, die bis dahin für die Ausbildung der preußischen Beamten eine zentrale Rolle gespielt hatte. Viele Professoren übersiedelten daraufhin nach Berlin und nahmen dort noch vor der offiziellen Universitätsgründung den Lehrbetrieb auf. Theodor Schmalz (1760-1830), der spätere Gründungsrektor der Berliner Universität, hielt seit 1807 juristische Vorlesungen. Die bei Köpke (1860: 141) aufgeführten Vorlesungspläne aus dieser Zeit machen deutlich, dass es sich um juristische Fachvorlesungen gehandelt hat. In Berlin waren juristische Studien also auch schon Jahre vor Gründung der Universität möglich. Von 1806 bis 1808 war Berlin von französischen Truppen besetzt, daher konnte auch Heinrich Marx, damals noch französischer Bürger (Trier war zu dieser Zeit Französisch) in Berlin Studien betreiben, ohne dass er Probleme mit preußischen Behörden zu fürchten hatte.

Wissenschaft und Kunst“ (E. Marx 1883: 32). Insofern verwundert es nicht, dass Heinrich Marx einige Kenntnisse der Kantischen Philosophie gehabt haben muss, was aus den Briefen hervorgeht, die er an seinen in Bonn und Berlin studierenden Sohn Karl geschrieben hat. Was Heinrich in einem Brief vom 12./14. August 1837 als Prinzip der Lebensführung beschreibt, kann man durchaus als eine Übersetzung der Kantischen Pflichtethik ins alltägliche Leben auffassen:

Die erste aller menschlichen Tugenden ist die Kraft und der Wille sich zu opfern, sein Ich hintanzusetzen, wenn Pflicht, wenn Liebe es gebietet, und zwar nicht jene glänzenden, romantischen oder heldenmüthigen Aufopferungen das Werk eines schwärmerischen oder heroischen Augenblicks. Dazu ist selbst der größte Egoist fähig, denn grade *das Ich* glänzt alsdann hoch. Nein jene täglich und stündlich wiederkehrenden Opfer sind es, die aus dem reinen Herzen des guten Menschen, des liebenden Vaters, der zärtlichen Mutter, der liebenden Gatten, des dankbaren Kindes entspringen, welche dem Leben den einzigen Reiz verleihen, und es trotz aller Widerwärtigkeiten verschönern. (MEGA III/1: 312, Hervorhebung von H. Marx)

Es gibt allerdings auch einen ganz direkten Hinweis auf Heinrich Marx' Kenntnisse der kantischen Philosophie. In einem an seinen Sohn Karl gerichteten Brief vom 18.-29. November 1835 erwähnt Heinrich beiläufig die Kantsche Anthropologie, als er sein Unverständnis über ein von Karl erhaltenes Gedicht² ausdrückt:

Dein Gedicht habe ich buchstabierend gelesen. Ich gestehe Dir ganz unumwunden, lieber Karl, ich verstehe es nicht, weder dessen wahren Sinn, noch dessen Tendenz. Im gemeinen Leben ist es ein unbestrittener Satz, daß mit der Erfüllung der heißesten Wünsche der Werth des Gewünschten sehr abnimmt und öfters ganz aufgehoben wird. Das wolltest Du wohl nicht sagen. Das wäre auch höchstens als moralischer Grundsatz beherzigenswerth, weil man durch diesen Gedanken geleitet, unmoralische Genüsse verscheucht, und selbst Erlaubte verschiebt, um in der Aufschiebung den Wunsch festzuhalten, oder gar einen erhöhten Genuß. Etwas dergleichen sagt g[la]ub ich Kant in seiner Anthropologie. (MEGA III/1: 291f.; MEW 40: 618)

Bei Kant heißt es in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“:

Junger Mann! Versage Dir die Befriedigung (der Lustbarkeit, der Schwelgerei, der Liebe u.d.g.), wenn auch nicht in der stoischen Absicht, ihrer gar entbehren zu wollen, sondern in der feinen epikurischen, um einen immer noch wachsenden Genuß im Prospekt zu haben. Dieses Kargen mit der Barschaft deines Lebensgefühls macht dich durch den Aufschub des Genusses wirklich reicher, wenn Du auch dem Gebrauch derselben am Ende deines Lebens grobenteils entsagt haben solltest. (ApH AA 165)

² Nach dem, was Heinrich Marx schreibt, könnte es sich vielleicht um das Gedicht „Wunsch“ (MEGA I/1: 718-720) gehandelt haben.

Gerade die Beiläufigkeit, mit der Heinrich Marx auf Kant verweist, lässt vermuten, dass seine Kenntnisse noch weit umfangreicher waren und dass die kantische Philosophie auch schon häufiger im Gespräch mit Karl zum Thema geworden war. Wahrscheinlich hat Karl Marx bereits als Abiturient über erste, elementare Kenntnisse zumindest von Teilen der Philosophie Kants verfügt.

2. Karl Marx‘ Brief vom 10. November 1837

Aus der Studienzeit von Karl Marx sind fast alle Briefe, die er geschrieben hat, verloren gegangen. Neben einer kurzen Mitteilung an seinen Freund *Adolf Rutenberg* (1808-1869)³ ist lediglich ein einziger, allerdings recht ausführlicher Brief vom 10. November 1837 an seinen Vater erhalten geblieben und dort kommt Kant gleich mehrfach vor.

Karl Marx hatte im Sommer 1835 im Alter von 17 Jahren die Abiturprüfung abgelegt und im Oktober des gleichen Jahres in Bonn – von Trier aus die nächst gelegene preußische Universitätsstadt – das Studium der Rechtswissenschaften aufgenommen. Nach zwei Semestern wechselte Marx 1836 an die Berliner Universität, damals nicht nur die bedeutendste preußische, sondern auch die bedeutendste deutsche Universität. Sowohl in Bonn als auch in Berlin belegte Marx nicht nur einschlägige rechtswissenschaftliche Vorlesungen, sondern auch Seminare über Kunstgeschichte, Philosophie und Anthropologie, was in der damaligen Zeit keineswegs ungewöhnlich war.⁴ Im Gegensatz zu heute sollte ein Universitätsstudium damals nicht bloß ein eng umgrenztes Fachwissen vermitteln, sondern auch zur Bildung beitragen.

Im Sommer 1837 hatte Heinrich Marx von seinem Sohn bereits mehrfach einen Report über seine Studienfortschritte angefordert. Mit dem Wintersemester 1837/38 war Karl im 5. Semester angelangt; wenn man berücksichtigt, dass die damals übliche Studiendauer ca. 6 Semester betrug, ist klar, dass den Vater interessierte, wie weit sein Sohn inzwischen gekommen war, ob er sein Studium tatsächlich mit dem 6. Semester beenden konnte oder ob vielleicht noch ein weiteres Semester erforderlich war. Das Studium stellte für die Familie eine enorme finanzielle Belastung dar, ein Semester mehr oder weniger war daher keine Kleinigkeit. In jenem Brief vom 10. November gibt Karl einen Überblick, der jedoch weniger von den besuchten Vorlesungen handelt, als von seinen eigenen Studien. Unter anderem berichtet er, dass er auf „300 Bogen“ (wahrscheinlich meinte er Seiten, unter einem „Bogen“ verstand man zu dieser Zeit normalerweise einen Druckbogen zu 16 gedruckten Seiten) eine Rechtsphilosophie formuliert habe, der er als Einleitung eine „Metaphysik des Rechts“ vorangestellt habe (MEGA III/1: 10; MEW 40: 5). Bereits diese Bezeichnung erinnert an Kants

³ Dieser spät aufgefundene Brief ist in keiner Werkausgabe enthalten, er ist abgedruckt bei Hundt (1994).

⁴ Ausführlich gehe ich in im ersten Band meiner Marx-Biographie sowohl auf die von Marx besuchten Vorlesungen als auch auf die jeweiligen Dozenten ein (Heinrich 2018: 142ff.; 193ff.)

„Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“, den ersten Teil seiner 1797 erschienenen „Metaphysik der Sitten“. Marx stellt den Bezug zu Kant aber auch explizit her. Mit seinem eigenen Entwurf zutiefst unzufrieden, schrieb er an seinen Vater, am Ende „sah ich die Falschheit des Ganzen, das im Grundschemata an das Kantische grenzt, in der Ausführung gänzlich davon abweicht“ (MEGA III/1: 15, MEW 40: 7).

Es ist bemerkenswert, dass sich der junge Marx Anfang 1837 zwar mit der kantschen Rechtsphilosophie auseinandergesetzt hatte, aber offensichtlich noch nicht mit der hegelschen. Zumindest wird letztere im ganzen Brief nicht erwähnt, obgleich sein grundsätzlicher Übergang zur Hegelschen Philosophie ein wichtiges Thema in diesem Brief ist. Ein Grund für die zunächst erfolgte Vernachlässigung der hegelschen Rechtsphilosophie dürfte im Marxschen Studienverlauf liegen. An der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Berliner Universität war *Eduard Gans* (1797-1839) der hervorragendste Vertreter des Hegelianismus. In seiner regelmäßig gehaltenen Vorlesung über Naturrecht und Universalrechtsgeschichte (sie wurde aus verschiedenen Mitschriften von Johann Braun rekonstruiert, siehe Gans 1997) fand sich eine bedeutende Konkretisierung und Fortsetzung von Hegels Rechtsphilosophie. Diese Vorlesung, die Gans auch im Wintersemester 1836/37 anbot als Marx nach Berlin kam, wurde von diesem jedoch nicht belegt. In Bonn hatte er Naturrecht bereits bei *Eduard Böcking* (1802-1870) gehört, einem Schüler *Friedrich Carl von Savigny*s (1779-1861), des konservativen und hegelskritischen Gegenspielers von Gans in Berlin. Bei Gans hörte Marx im Wintersemester 1836/37 lediglich Kriminalrecht, bei Savigny jedoch dessen berühmte Vorlesung über die Pandekten (eine spätantike Sammlung römischer Rechtssätze). D.h. Marx allererster Zugang zur Rechtswissenschaft war offensichtlich nicht von Hegel, sondern von Kant und der historischen Rechtsschule von Savigny bestimmt.

Im Brief vom 10. November wird Kant aber auch noch in einem anderen Zusammenhang erwähnt. Marx erste Leidenschaft gehörte in den Jahren 1835-37 eindeutig der Dichtung. Er schrieb eine Vielzahl von Gedichten, auch das Fragment eines Romans sowie eines Dramas sind erhalten geblieben. In der MEGA machen diese poetischen Versuche ca. 300 Druckseiten aus – und dabei handelt es sich nur um einen Teil der marxschen Dichtungen, im Herbst 1837 hatte er viele Entwürfe verbrannt (MEGA III/1: 16f.; MEW 40: 9). Trotz Jurastudium scheint der erste Berufswunsch des jungen Marx wohl eher Dichter als Jurist gewesen zu sein. Im Jahr 1837 begann er allerdings an seinen Dichtungen zu zweifeln, sie kommen ihm „idealistisch“ vor, womit er meinte, dass sie dem schlechten Sein ein abstrakt konstruiertes (ideales) Sollen gegenüberstellen würden. Einen solchen Idealismus erkennt Marx nun als ungenügend, philosophisch schlägt er einen neuen Weg ein. Im Brief an den Vater schreibt er dazu: „Von dem Idealismus, den ich beiläufig gesagt, mit kantischem und fichte'schem verglichen und genährt, gerieth ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. (MEGA III/1: 15f.; MEW 40: 8)“.

Mit dem Vorhaben „im Wirklichen selbst die Idee zu suchen“ begibt sich Marx in Richtung Hegel, was eine bedeutsame Wendung ausdrückt. Nur wenige Monate vor

seinem Brief hatte Marx die Hegelsche Philosophie geradezu verachtet. In seinen wahrscheinlich Anfang 1837 entstandenen Hegel-Epigrammen wollte Marx das Ungenügen der hegelschen Philosophie in humoristischer Weise darstellen. Im dritten Epigramm heißt es (das dort sprechende „ich“ ist nicht Marx, sondern Hegel):

Kant und Fichte gern zum Aether schweifen

Suchten dort ein fernes Land.

Doch ich such‘ nur tüchtig zu begreifen,

Was ich – auf der Strasse fand! (MEGA I/1: 644; MEW 40: 608)

Hegel wurde hier offensichtlich deshalb abgelehnt, weil er im Vergleich mit Kant und Fichte zu wenig idealistisch war. Das, was im Epigramm als Suche auf der Straße verhöhnt wurde, wird dagegen jetzt als neue Orientierung – im Wirklichen die Idee zu suchen – geschätzt.

Dass der junge Marx dem „Idealismus“ von Kant und Fichte die hegelsche Philosophie als nicht-idealistisch gegenüberstellt, mag uns heute merkwürdig erscheinen, haben wir uns doch daran gewöhnt, Kant, Fichte, Hegel (und Schelling) als Repräsentanten des „Deutschen Idealismus“ zu sehen. In der Zeit als Marx dies schrieb, war dieser Begriff aber noch nicht einmal geprägt. Zwar wird er von Marx und Engels in der „Heiligen Familie“ (MEW 2: 132) und der unveröffentlicht gebliebenen „Deutschen Ideologie“ 1845/46 (MEGA I/5: 804; MEW 3: 14) beiläufig und in einem sehr weiten Sinn benutzt, im heute gebräuchlichen Sinn hat er sich aber erst seit den 1860er Jahren durchgesetzt, wie Walter Jaeschke (2000) zeigte. Zwei von mir zu Rate gezogene Konversationslexika aus den 1840er Jahren bestätigen diesen Befund. Unter dem Eintrag „Idealismus“ wird in beiden Werken betont, dass man zwar die kantische und die fichtesche Philosophie als „Idealismus“ bezeichnen könne, aber keineswegs die hegelsche (vgl. Heinrich 2018: 178f.).

3. Dissertation

Im Brief an den Vater hatte Marx erwähnt (MEGA III/1: 15), dass er sich zur Angewohnheit gemacht habe, Bücher nicht nur zu lesen, sondern auch Exzerpte anzufertigen – diese Angewohnheit sollte Marx bis an sein Lebensende beibehalten. Auch aus seiner Berliner Studienzeit sind einige Exzerpte erhalten. Die 1839/40 entstandenen „Hefte zur epikureischen Philosophie“ dienten unmittelbar der Ausarbeitung seiner Dissertationsschrift „Differenz der epikureischen und demokritischen Naturphilosophie“, die sogenannten „Berliner Hefte“ von 1840/41 enthalten vor allem Exzerpte zu Aristoteles, Leibniz, Hume und Spinoza und dienten wahrscheinlich der Vorbereitung auf die mündliche Doktorprüfung in Berlin. Da Marx seine Dissertation in Jena einreichte und dort „in absentia“ promovierte (ein in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland keineswegs ungewöhnliches Verfahren), konnte er eine mündliche Prüfung jedoch

umgehen. Zu Kant existieren keine Exzerpte, lediglich zu einem Buch von Rosenkranz über die Geschichte der Kantschen Philosophie existieren ein paar wenige Notizen. Das heißt aber nicht, dass Marx Kant nicht studiert hätte. Wie Schmidt (1980: 264-266) anhand der Hefte zur epikureischen Philosophie und der Dissertation deutlich machte, verfügte Marx über eingehende Kenntnisse verschiedener aristotelischer Werke, es sind aber nur Exzerpte aus „De Anima“ erhalten. Ein Teil der Exzerpte muss also verloren gegangen sein.

Auch in der Dissertation spielt Kant eine Rolle. Peter Fenves (1986) stellte sogar die These auf, dass die Gegenüberstellung von Demokrit und Epikur in der marxschen Dissertation lediglich eine maskierte Konfrontation von Kant und Hegel sei. Allerdings ist seine Argumentation nicht sehr überzeugend, sie entspringt vor allem einem sehr vereinfachten Bild sowohl von Hegel als auch von Kant.

In Marx' Dissertation findet sich jedoch ein expliziter Bezug auf Kant. Um den Kontext dieses Bezugs zu verstehen, muss ich kurz auf die überlieferte Textgestalt von Marx' Dissertation eingehen. Diejenige Fassung der Dissertation, die Marx an die Universität Jena geschickt hatte, um den Dokortitel zu erwerben, konnte nicht mehr aufgefunden werden. Erhalten geblieben ist lediglich eine Abschrift der Dissertation von unbekannter Hand, die offensichtlich der Vorbereitung einer Veröffentlichung diente, zu der es aber nie kam. Für diese Fassung war auch ein Anhang „Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie“ vorgesehen. Für das eigentliche Dissertationsthema, den Vergleich der Naturphilosophie Demokrits mit derjenigen von Epikur, war dieser Anhang irrelevant, daher gehörte er wahrscheinlich nicht zu der in Jena eingereichten Fassung der Dissertation. In der Abschrift fehlt der Text des Anhangs, lediglich die Anmerkungen zum ersten Teil des Anhangs sind erhalten. Im Inhaltsverzeichnis der Dissertation sind allerdings die Gliederungspunkte des Anhangs enthalten, so dass sich sein Inhalt mit Hilfe der in den „Heften zur epikureischen Philosophie“ enthaltenen Bemerkungen zu Plutarch grob rekonstruieren lässt. In der Vorrede der für den Druck vorbereiteten Fassung der Dissertation kritisierte Marx Plutarchs Versuch, die Philosophie von der Religion beurteilen zu lassen (MEGA I/1: 14; MEW 40: 262) – der selbe Versuch war auch im zeitgenössischen Preußen unternommen worden und hatte zu heftigen Debatten geführt. Der von Marx skizzierte Anhang zielte also unmittelbar auf ein damals aktuelles Thema.

Vielleicht hatte Marx sogar vorgehabt, diesen Anhang in einer Weise zuzuspitzen, wie er es gegenüber dem in Bonn lehrenden Theologen *Immanuel Hermann Fichte* (1796-1879), dem Sohn von Johann Gottlieb Fichte, geäußert hatte. In einem Brief vom 24. Juli 1841 schrieb Fichte an den mit ihm befreundeten Theologen Christian *Hermann Weiße* (1801-1866), dass ein „Neuhegelianer“, ein Dr. Marx, sich in Bonn als Privatdozent habilitieren und ihn (Fichte) stürzen wolle. Fichte weiter: „Obiger Marx läßt nach seiner Erklärung, ein Buch in Leipzig (probablement bei O. Wigand), drucken, dessen Schluß lauten soll: ‚Aus allem bisherigen folgt, daß es absurd sei noch an Gott zu glauben!‘ “ (zit.

n. Schöncke 2002: 282). Bei diesem geplanten Buch, das nie gedruckt wurde, kann es sich eigentlich nur um die marxsche Dissertation gehandelt haben.

Für die marxsche Kantrezeption in dieser Zeit ist insbesondere die letzte der Fußnoten zu dem verlorenen Anhang aufschlussreich. Dort kommt Marx auch auf die Debatte über die Gottesbeweise zu sprechen. Interessant ist dabei sein Umgang mit Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis. Dieser besagte, dass aus der Vorstellung eines vollkommenen Wesens auf dessen Existenz geschlossen werden könne, denn ohne Existenz sei dieses Wesen nicht vollkommen. Dagegen hatte Kant bestritten, dass durch die bloße Existenz einer Sache an ihrer Begriffsbestimmung irgendetwas geändert werde: „... es kann daher zu dem Begriff, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich diesen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche“. (KrV AA A599-B627) Hundert Taler bleiben (ihren begrifflichen Bestimmungen nach) hundert Taler, ob sie nun existieren oder ob ich sie mir nur vorstelle. Unter einem rein logischen Gesichtspunkt ist das kantsche Argument nicht anzugreifen: aus Gründen der begrifflichen Bestimmung kann ich nicht auf die Existenz einer Sache schließen, somit beruht der ontologische Gottesbeweis auf einem logischen Fehlschluss. Auch Marx will die kantische Kritik am ontologischen Gottesbeweis nicht widerlegen, allerdings geht er über sie hinaus, indem er sie in ein neues Koordinatensystem stellt. Die Gottesbeweise würden nämlich, so Marx, auf „hohle Tautologien“ hinauslaufen:

... z. B. der ontologische Beweis hiesse nichts als: ‚was ich mir wirklich (realiter) vorstelle, ist eine wirkliche Vorstellung für mich‘, das wirkt auf mich und in diesem Sinn haben *alle Götter*, sowohl die heidnischen als christlichen eine reelle Existenz besessen. Hat nicht der alte Moloch geherrscht? war nicht der delphische Apoll eine wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik nichts. Wenn jemand sich vorstellt, hundert Thaler zu besitzen, wenn diese Vorstellung ihm keine beliebige, subjektive ist, wenn er an sie glaubt, so haben ihm die hundert eingebildeten Thaler denselben Werth, wie hundert wirkliche. (MEGA I/1: 90; MEW 40: 371)

Die „Wirklichkeit“ einer Vorstellung macht Marx an ihrer praktischen Wirksamkeit fest. Dies gilt aber nicht nur für die tatsächlichen Einbildungen, dies gilt auch für die physisch existenten Gegenstände – sofern es um ihr gesellschaftliches und nicht bloß physisches Dasein geht:

Wirkliche Thaler haben dieselbe Existenz wie eingebildete Götter. Hat ein wirklicher Thaler anders wo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen? Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papiers nicht kennt und jeder wird lachen über Deine subjektive Vorstellung. Komme mit Deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten und man wird Dir beweisen, daß Du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. (Ebd.)

Gesellschaftliche Wirksamkeit eines Gegenstands hängt also an den gemeinschaftlichen Vorstellungen der Menschen und dies gilt sowohl für die Wirksamkeit wirklich existierender als auch nur eingebildeter Gegenstände. Mit diesen Überlegungen hat Marx einen gewaltigen Schritt über Kant hinaus gemacht, hin zu einer Analyse der Gesellschaft gemacht. Statt abstrakt die Frage der Existenz oder Nicht-Existenz von Göttern zu diskutieren, fragt Marx hier im Grunde nach den gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit einer gesellschaftlichen Wirksamkeit des Gottesglaubens. Auf diesem Weg treibt er seine Überlegungen dann noch ein Stück weiter: „*Was ein bestimmtes Land für bestimmte Götter aus der Fremde, das ist das Land der Vernunft für Gott überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört.*“ (Ebd., Hervorhebung von Marx).

Im „Land der Vernunft“ entfallen die gesellschaftlichen Bedingungen für die gesellschaftliche Wirksamkeit des Gottesglaubens. Die Analogie zum Geld wird allerdings nicht weiter verfolgt. Die Frage, ob nicht nur die besonderen Formen des Geldes ihre Existenz verlieren können, sondern auch das Geld überhaupt, wird von Marx hier nicht aufgeworfen. Zu ihrer Beantwortung fehlen ihm 1841 auch alle Voraussetzungen. Es wird noch mehr als zwei Jahrzehnte dauern, bis Marx durch die Auseinandersetzung mit dem Proudhon-Schüler Darimon erkennt, dass die Warenproduktion ein selbständiges Tauschmittel nötig macht. Daraus folgt, dass eine Gesellschaft, die ihren Produktionsprozess nicht mehr in der bewussten Form der Warenproduktion organisiert, sondern in einer bewussten und gesellschaftlich koordinierten Weise auch keine Verwendung mehr für eine der Gesellschaft gegenüber verselbständigte Vermittlung wie dem Geld hat. Aber das ist dann eine ganz andere Geschichte.

Bibliographie

Fenves, Peter (1986): *Marx's Doctoral Thesis on two Greek Atomists and the Post-Kantian Interpretations*. In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, 433–452.

Gans, Eduard (2005): *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte. Vorlesungen nach G.W.F. Hegel*. Herausgegeben und eingeleitet von Johann Braun, Tübingen: Mohr Siebeck.

Heinrich, Michael (2018): *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung. Band 1: 1818-1841*, Stuttgart: Schmetterling Verlag.

Hundt, Martin (1994): *Karl Marx an Adolf Friedrich Rutenberg. Ein unbekannter früher Brief*. In: *MEGA-Studien 1994/1*, 148–154.

Jaeschke, Walter (2000): *Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht*, in: Arndt, Andreas; Jaeschke, Walter (Hg.): *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*. Hamburg: Meiner, 219–234.

Kant, Immanuel (1902ff.): *Kant's gesammelte Schriften*, (Hrsg. von der Preußischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín.

Kant, Immanuel (1798): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: AA 07 (ApH).

Kant, Immanuel (1781): *Kritik der reinen Vernunft*, in: AA 03-04 (KrV, zitiert nach Originalpaginierung A/B).

Köpke, Rudolf (1860): *Die Gründung der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Berlin: Schade.

Marx, Eleanor (1883): *Karl Marx (Erstveröffentlichung: Progress May 1883, 288-294, June 362-366)*, in: Rjazanov, David (1928): *Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär*, Frankfurt/Main: Makol 1971.

Marx, Heinrich (1835): *Brief vom 18.-29. November an Karl Marx in Bonn*, in MEGA III/1, 290-292 (MEW 40: 616-619).

Marx, Heinrich (1837): *Brief vom 12./14. August an Karl Marx in Berlin* MEGA III/1, 311-314.

Marx, Karl. (ca. 1835): „*Wunsch*“ (*Gedicht*), in: MEGA I/1: 718-720.

Marx, Karl.(1837): *Hegel. Epigramme*, MEGA I/1: 644; MEW 40: 607-608.

Marx, Karl (1837): *Brief vom 10. November an Heinrich Marx*, MEGA III/1: 9-18; MEW 40: 3-12.

Marx, Karl (1839/40): *Hefte zur epikureischen Philosophie*, MEGA IV/1: 5-152 (MEW 40: 13-255).

Marx, Karl (1840/41): *Exzerpte aus Werken klassischer Philosophen (Berliner Hefte)*, MEGA IV/1: 153-288.

Marx, Karl (1841): *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie [Dissertation]*, MEGA I/1: 5-92; MEW 40: 257-373.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1845-47): *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*, MEGA I/5; MEW 3.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1845): *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, MEW 2: 3-233.

Monz, Heinz (1979a): *Advokatanwalt Heinrich Marx - Die Berufsausbildung eines Juristen im französischen Rheinland*, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte Bd. 8*, Tel Aviv, 125-141.

Oittinen, Vesa (2017): “Commodity Fetishism as a Transcendental Illusion? From Kant to Marx and Back“, in: Stefano Breda, Kaveh Boveiri, Frieder Otto Wolf (Hrsg.): *Materialistische Dialektik bei Marx und über Marx hinaus*, Freie Universität Berlin, 19-34.

Schmidt, Ernst Günther (1980): *MEGA 2 IV/1. Bemerkungen und Beobachtungen. In: Klio, Jg. 62, H. 2, S. 247–287.*

Schöncke, Manfred (1993): *Karl und Heinrich Marx und ihre Geschwister*, Bonn: Pahl-Rugenstein Nachfolger.

Schöncke, Manfred (2003): *Unbekannte Dokumente über Marx aus der Zeit seines zweiten Bonner Aufenthalts 1841-1842*. In: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge* 2002, S. 278–286.

Sperber, Jonathan (2013): *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, München: Beck.



**La concepción del método en Marx
y su relación con la filosofía de Kant**

*Marx's Understanding of Method
and its Relationship to Kant's Philosophy*

CÉSAR RUIZ SANJUÁN*

Universidad Complutense de Madrid, España

Resumen

En el presente artículo analizamos los elementos fundamentales de la concepción metodológica de Marx, a partir de lo cual trazamos las líneas de convergencia que se presentan con el pensamiento kantiano. Tradicionalmente se han buscado los fundamentos de la concepción marxiana del método básicamente en la filosofía hegeliana, mientras que la relación con Kant respecto a esta cuestión no ha sido objeto de investigación sistemática. Ciertamente el pensamiento de Hegel constituye el referente fundamental de la concepción del método en Marx, por lo que resulta necesario hacerse cargo de la relación con él para alcanzar una correcta comprensión de esta dimensión de su pensamiento. Pero analizar también su relación con la filosofía kantiana puede arrojar luz sobre aspectos importantes de la concepción metodológica de Marx y ayudar a comprender la singularidad de su posición teórica.

Palabras clave

Método, abstracción, concepto, intuición, historia.

Abstract

In this paper we analyze the fundamental elements of Marx's methodological understanding, from which we draw the lines of rapprochement that it has with Kantian thought. Traditionally the foundations of the Marxian understanding of method have been sought essentially in Hegelian philosophy, while the relationship with Kant on this issue has not been systematically researched. Certainly Hegel's thought is the fundamental reference of the Marx's understanding of method, so

* Profesor de la Facultad de Filosofía de la UCM. E-mail de contacto: ceruiza@filos.ucm.es

it is necessary to take care of the relationship with him to reach a proper comprehension of this dimension of his thought. But analyzing also its relationship with Kantian philosophy can shed light on important aspects of Marx's methodological understanding and help to clarify the special features of his theoretical position.

Keywords

Method, abstraction, concept, intuition, history.

Introducción

La relación entre Kant y Marx ha sido objeto de investigación desde hace más de un siglo, cuando los teóricos neokantianos intentaron vincular la filosofía moral de Kant con el socialismo de Marx. El libro de Vorländer *Kant y Marx*, publicado en 1911, constituye la primera gran exposición sistemática de la relación entre ambos pensadores dentro de la tradición del denominado “socialismo ético”, a cuya difusión colaboró también en gran medida Max Adler. Dentro de la tradición marxista también se había acentuado ya, en el contexto de la Segunda Internacional, el paralelismo entre Kant y Marx en relación a sus concepciones éticas, si bien no se elaboró aquí ningún estudio sistemático sobre ello. Bernstein insistió en la ineludible dimensión moral del socialismo, y siguiendo esta dirección Franz Mehring buscó introducir la filosofía práctica kantiana en la socialdemocracia alemana, llegando a afirmar que la asociación de hombres libres que propugnaba Marx era la traducción a nivel político del imperativo categórico de Kant. Si bien las investigaciones posteriores sobre la relación entre ambos se han distanciado en gran medida de los postulados de estas corrientes interpretativas, han estado orientadas igualmente hacia cuestiones éticas y políticas. Por mencionar algunos estudios recientes que pueden considerarse representativos de las líneas de investigación que existen al respecto, la relación entre el pensamiento de Kant y el de Marx es abordada en referencia a la cuestión de la revolución (Kouvelakis, 2003), la moralidad y el problema de libertad (Negt, 2004) o la alienación como violación de la dignidad moral (Forst, 2017).

No es posible encontrar, sin embargo, ningún estudio completo y sistemático que se ocupe de la relación entre Kant y Marx en lo que respecta a la *cuestión del método*. Lo único que existe son referencias más o menos tangenciales a esta cuestión en la obra de determinados autores, a algunas de las cuales aludiremos a lo largo del presente trabajo. El objetivo que en él perseguimos es analizar la relación entre ambos pensadores desde una perspectiva metodológica, lo que constituye un punto ciego en la investigación de dicha relación. Para ello vamos a realizar, en primer lugar, una caracterización de la concepción del método en Marx tal y como se presenta en su denominada “obra de madurez”, con el fin de poner de manifiesto sus elementos fundamentales. A partir de ahí, pasamos a analizar los nexos existentes entre dicha concepción y la filosofía de Kant, lo cual permitirá aclarar aspectos centrales de la construcción teórica de Marx. En el análisis de esta relación, resulta ineludible transitar a través de la mediación que constituye la filosofía hegeliana, la cual es el verdadero referente teórico de la concepción metodológica

marxiana. Es a ella a la que se remite directamente la crítica de Marx y con la que polemiza explícitamente, por lo que será a partir de dicha confrontación desde donde haya que reconstruir la relación que existe entre el pensamiento marxiano y el kantiano, al cual no se refiere en ningún momento Marx expresamente en este contexto.

La obra de madurez de Marx se inaugura precisamente con la redacción de un texto metodológico de importancia decisiva, en el que expone los principios que están a la base del conocimiento científico de la realidad social. En el contexto de esta exposición, Marx establece los elementos fundamentales de su nueva posición teórica, en lo cual desempeña un papel central la recurrente polémica con la filosofía hegeliana. Esta nueva confrontación con Hegel presenta importantes diferencias respecto a las anteriores ocasiones en las que Marx se había enfrentado al idealismo hegeliano. Ahora Hegel no va a ser criticado porque su pensamiento se desarrolle a un nivel puramente *abstracto*, tal y como había sido usual en los primeros textos de juventud de Marx, en los que siguiendo los planteamientos de Feuerbach hacía valer la dimensión sensible de la realidad material frente a las abstracciones especulativas de la filosofía hegeliana. Pero tampoco se va a mantener la estructura de la crítica que Marx desarrolló tras el abandono de la filosofía feuerbachiana, que supuso la asunción de una posición básicamente empirista. En esta fase de la evolución teórica de Marx que se inicia tras la ruptura con Feuerbach, se produce el rechazo de las categorías abstractas a partir de la afirmación irrestricta de la observación empírica, que según la concepción marxiana en este momento es lo único que puede poner en condiciones de conocer objetivamente la realidad sin caer en la mistificación idealista. En el programa de investigación empírica que se plantea a partir de aquí, se rechaza que las abstracciones puedan tener ningún valor cognoscitivo en cuanto tales, y su utilidad se reduce a la ordenación del material obtenido de la observación de las relaciones materiales de existencia. Desde esta posición, la dimensión teórica de la investigación queda restringida a favor de la aproximación positivista a los hechos que son objeto de análisis.

Cuando Marx comience la elaboración de su obra de madurez, comprenderá que la función de las abstracciones no puede limitarse a la ordenación del material empírico, sino que las abstracciones cumplen una *función teórica* fundamental en el proceso cognoscitivo. Este reconocimiento de la necesidad del momento teórico-abstracto para la exposición de la realidad social supondrá el rechazo de la posición empirista que había sostenido Marx hasta ese momento, en tanto que constata que desde ella no resulta posible exponer las relaciones sociales que son objeto de su investigación. Puesto que dicha exposición es un producto conceptual y como tal tiene que partir necesariamente de abstracciones, la anterior crítica a la filosofía hegeliana queda anulada en su misma base. Ahora que Marx ha reconocido la dimensión positiva de la abstracción, su posición teórica experimentará una aproximación al pensamiento de Hegel, lo que le obligará a replantear su crítica desde otros supuestos para establecer su separación respecto al idealismo hegeliano, al que sigue considerando mistificador e inoperante para llevar a cabo la crítica de las relaciones sociales.

El elemento medular de la nueva concepción teórica de Marx, que será el que le permita erigir un dique de contención frente a la especulación hegeliana, estriba en la referencia sistemática de los conceptos abstractos a las *condiciones históricas* de las que han sido abstraídos. Esto implica que las categorías han de remitirse, para tener validez cognoscitiva, a la realidad exterior que es objeto de conocimiento. Lo cual permite establecer las condiciones para evitar el uso especulativo de las mismas, en el que incurre ineludiblemente la filosofía hegeliana al suprimir toda referencia a un afuera, que queda en última instancia incorporado al concepto en el proceso de desarrollo del pensamiento. Las diferencias que existen en este sentido con la filosofía de Hegel se ponen de manifiesto con particular claridad si se aborda la relación que tiene el pensamiento de Marx con el de Kant. Ello permitirá constatar que la concepción marxiana de la relación entre el pensamiento y la realidad está más próxima a Kant que a Hegel en determinados aspectos fundamentales. A partir de esta constatación, el análisis de la convergencia de las posiciones teóricas de ambos pensadores permitirá a su vez clarificar importantes elementos constitutivos de la concepción del método en Marx.

Caracterización general de la concepción metodológica de Marx

El texto en el que Marx expone de manera más exhaustiva su concepción del método científico es la denominada *Introducción a la crítica de la economía política*, escrita en 1857 al comienzo de su elaboración de los *Grundrisse*. La importancia fundamental de este texto metodológico llevó a Althusser a denominarlo el “Discurso del método” de Marx. Aquí establece los elementos esenciales de lo que considera el método científico correcto, y aunque algunos aspectos del mismo se vieron modificados en textos posteriores, las coordenadas básicas del método que aparecen aquí expuestas se mantienen en lo fundamental, por lo que puede ser considerado como el texto de referencia decisivo para la comprensión del método marxiano.

El eje en torno al cual giran los planteamientos fundamentales de Marx en este texto lo constituye la proposición de que “el método [...] consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto” (Marx, 2001, p. 22). En ello estriba para Marx el camino que ha de recorrer la ciencia para alcanzar el conocimiento objetivo de la realidad, que queda netamente distinguido del que sigue el pensamiento no científico. Este toma como punto de partida la representación directa de la realidad exterior, lo que le hace incapaz de determinarla conceptualmente, en tanto que se trata de “una representación caótica del conjunto” (p. 21). Esta representación inmediata tiene que ser sometida a un proceso de *análisis*, a través del cual se han de extraer de ella en un movimiento progresivo de *abstracción* los elementos constitutivos más simples, que serán los que conformen el punto de partida de la ciencia como tal. Estos conceptos abstractos totalmente simples son susceptibles de un desarrollo teórico que permite generar a partir de ellos conceptos cada vez más concretos, los cuales pueden expresar teóricamente la realidad que es objeto de investigación. Este proceso de producción de conceptos progresivamente más complejos a

partir de los más simples es precisamente lo que Marx denomina “elevarse de lo abstracto a lo concreto”. Se llega así a la reproducción teórica de lo “concreto real” a través de la producción de lo “concreto del pensamiento” (p. 22).

Con ello se pone claramente de manifiesto la comprensión que ha alcanzado Marx de la función teórica que tienen las abstracciones en el proceso de conocimiento, lo que implica la superación de la concepción empirista que había sostenido hasta ese momento (Heinrich 2001, p. 153). Ahora considera que las abstracciones tienen un papel determinado en la construcción de la exposición sistemática, con lo que deja de sostener, como era el caso en *La ideología alemana*, que las abstracciones únicamente sirven para organizar el material obtenido de la observación empírica (Marx; Engels 2014, p. 32). Ello supone el abandono por parte de Marx de su anterior posición teórica y el comienzo de un nuevo planteamiento irreductible al anterior, según el cual el punto de partida del conocimiento han de ser las abstracciones más simples. Estas abstracciones no tienen ningún correlato empírico inmediato, de modo que queda abandonada toda posición empirista a partir de la cual el conocimiento pueda ser considerado como un reflejo directo de la realidad exterior en el pensamiento. Por el contrario, el conocimiento ha de comenzar con conceptos abstractos, y mediante un proceso de *síntesis* producir a partir de ellos conceptos más concretos con los que aprehender teóricamente la realidad exterior. Esta síntesis de las determinaciones abstractas en determinaciones concretas es lo que genera lo concreto de pensamiento como *totalidad conceptualmente determinada*, a diferencia de la representación difusa que constituía la referencia inmediata a la totalidad real (della Volpe 1972, p. 146).

Esta nueva posición teórica de Marx implica, por tanto, atribuirle una función positiva a la abstracción en el proceso de conocimiento, si bien insiste en la necesidad de referir las categorías abstractas a la *realidad histórica* concreta de la que han sido abstraídas. Es precisamente el carácter abstracto de estas categorías lo que permite que puedan ser utilizadas para comprender distintas épocas históricas, pero ello no implica que se puedan suprimir las diferencias entre las distintas épocas en una concepción suprahistórica. La plena validez intensiva y extensiva de estas categorías sólo se presenta para la sociedad histórica de la que se han abstraído. A este respecto señala Marx que estas categorías tienen una “existencia histórica” (Marx 2001, p. 23), e incide sobre ello en el desarrollo ulterior de los *Grundrisse* afirmando que su existencia es “real” (p. 410).¹ Con estas afirmaciones no se refiere Marx a que dichas abstracciones existan como cosas materiales que se pueden captar a través de la aprehensión sensorial, sino que existen realmente como *relaciones sociales*. Pero una abstracción sólo tiene plena validez dentro de un contexto social real si se ha desarrollado dentro de una totalidad concreta. En este sentido es un producto histórico, que sólo aparece como resultado de determinadas relaciones sociales: “Así, las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde

¹ Respecto a lo cual observa que si bien “lo universal es por una parte sólo una *differentia specifica ideal*, es a la vez una forma real *particular* al lado de la forma de lo particular y lo singular”, indicando en relación a ello que aunque esta consideración es “de índole más lógica que económica, se mostrará empero como muy importante en el desarrollo de nuestra investigación” (p. 410).

existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos” (p. 25).

El sociólogo alemán Alfred Sohn-Rethel ha acuñado el término *abstracción real* para referirse a este tipo de abstracciones efectivamente realizadas en la práctica de las relaciones sociales que establecen entre sí los individuos en un determinado contexto histórico (Sohn-Rethel 1989, p. 46). Esta abstracción real constituye la base de abstracción conceptual que es la categoría abstracta de la ciencia. Lo que significa que las abstracciones a las que Marx se refiere no son meramente abstracciones del pensamiento, en el sentido de una cualidad común a una multiplicidad de individuos empíricos que el sujeto abstrae en el pensamiento a partir de la comparación entre ellos, sino que son abstracciones que están efectivamente realizadas en la realidad social. La abstracción lógica es en este caso el resultado de la elaboración conceptual de la abstracción real (Ripalda 2005, p. 90). Estas abstracciones son producto de la actuación social de las personas, de modo que no pueden reducirse a la conciencia que las personas tengan de ellas. Esta relación existente entre la abstracción realizada a través de la praxis social de los individuos y la categoría en la que se expresa conceptualmente establece la base para la crítica de aquellas concepciones de las categorías que las dotan de una validez atemporal.

Esta nueva concepción de Marx implica un cambio de posición respecto a la filosofía de Hegel. En este momento, Marx ha comprendido la *función sustantiva* que tiene la abstracción en el conocimiento, lo que supone una aproximación al pensamiento hegeliano en relación a la posición que Marx había sostenido anteriormente. Pero tanto el proceso a través del cual se generan los conceptos abstractos, como el modo en que operan en el conocimiento, son completamente distintos en Marx y en Hegel (Heinrich 2001, p. 170). En efecto, ahora comprende Marx que no es posible un conocimiento de la realidad como reflejo especular de la misma en el pensamiento, pues la referencia inmediata a lo real constituye una representación que no es más que una masa difusa y caótica de datos. Se trata de alcanzar las determinaciones conceptuales más simples y tomarlas como punto de partida del conocimiento científico, el cual opera derivando de ellas determinaciones progresivamente más complejas, que en su respectiva articulación pueden reproducir la totalidad real en el pensamiento. Pero ello no implica en ningún caso la producción de esa totalidad concreta, la cual subsiste en tanto que concreto real fuera del pensamiento y constituye, de hecho, el *supuesto* de lo concreto mental que lo reproduce en el ámbito del conocimiento, con lo que queda establecida la diferencia fundamental entre posición marxiana y la hegeliana.²

Ahora Marx va a criticar nuevamente la reducción de la realidad sensible al pensamiento que tiene lugar en el idealismo hegeliano, pero no asume para ello una

² La relación existente entre ambos supone que Marx acepta “el punto de vista de Hegel acerca de la concreción del concepto, a través de la cual se revela la plenitud de las relaciones y normatividades vigentes en el objeto. Por cierto que con una corrección esencial: el concepto permanece ligado a la conciencia cognoscente y finita, por lo cual tampoco puede presentarse como «demiurgo de lo real». Las consideraciones metodológicas surgidas en relación con la crítica de la economía política sostienen expresamente contra Hegel que el «movimiento de las categorías» debe distinguirse estrictamente de la realidad que estas reproducen” (Schmidt 1983, p. 131).

posición empirista en la que haga valer los hechos frente a las abstracciones, ni sigue la crítica de Feuerbach según la cual “el camino que ha seguido hasta ahora la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto [...] es un camino invertido” (Feuerbach 1989, p. 54). Marx entiende en este momento que el método científico correcto consiste precisamente en ascender de lo más abstracto a lo más concreto. Los conceptos de los que hay que partir para expresar científicamente la realidad social son resultado de un proceso de abstracción en virtud del cual se generan conceptos de una simplicidad creciente a partir de las representaciones inmediatas de la realidad sensible. Estas representaciones inmediatas proporcionan una *representación vacía* y carente de toda determinación, por lo que no es posible partir directamente de ellas para alcanzar el conocimiento científico de la realidad social. El proceso de conocimiento debe empezar necesariamente con las *abstracciones más simples*, y a partir de ellas derivar conceptos cada vez más concretos a través de los cuales pueda aprehenderse la totalidad real en el pensamiento:

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento (Marx 2001, p. 21).

Marx separa así el orden del conocimiento y el orden de lo real, en tanto que rechaza toda posición empirista en la que el conocimiento se considere como resultado de una reproducción directa de la realidad en el pensamiento. Con ello queda implícitamente impugnada su anterior crítica a Hegel, que se articulaba a partir de una concepción básicamente empirista. Marx va a seguir oponiéndose a la identificación entre el nivel de pensamiento y el de la realidad constitutiva de la filosofía hegeliana, pero ahora es rebatida desde una posición filosófica distinta. Critica que la reducción hegeliana de la realidad sensible al pensamiento tiene como resultado la anulación del *presupuesto concreto del pensamiento*, y afirma que ello es lo que llevó a Hegel a caer en la “ilusión” de un pensamiento sin supuestos, concibiéndolo como un proceso a través del cual el pensamiento se produce a sí mismo.³ La crítica que realiza Marx del modo en que se lleva a cabo la reducción de la realidad sensible al pensamiento en la filosofía hegeliana va a hacer posible sacar a la luz sus supuestos implícitos y rebatir su pretensión de un pensamiento autónomo carente de supuestos fuera de sí mismo (Janoska 1994, p. 76). Frente a ello sostiene Marx que la producción de lo concreto en el pensamiento mediante la

³ Marx señala a este respecto que “Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo” (p. 22).

ascensión de lo abstracto a lo concreto es sólo el modo de *apropiación* de lo concreto en el pensamiento, pero de ninguna manera su proceso de génesis.

Así pues, la prioridad que Marx establece de lo material sobre lo ideal tiene que ser entendida en el sentido de que el progreso de lo abstracto a lo concreto es para él solamente el modo en que el pensamiento aprehende lo real, que como tal subsiste en todo momento como algo exterior e independiente de dicho proceso (Marx 2001, p. 27). Lo que tiene lugar en este proceso es la *producción* de lo concreto mental, que constituye la *reproducción* de lo concreto real en el ámbito del pensamiento. En definitiva, lo que Marx rechaza es la identificación que tiene lugar en la filosofía hegeliana entre lo lógico y lo ontológico, que lleva a Hegel a definir lo real como una especie de lo lógico. El esfuerzo teórico de Marx en este sentido va dirigido a establecer una concepción de la realidad en la que no quede subsumida en el proceso de pensamiento, sino que mantenga su anterioridad y autonomía.

A partir de aquí es posible aclarar el sentido del *materialismo* de Marx y lo que quiere decir cuando afirma que su método es la “antítesis directa” del método de Hegel (Marx 1995, p. 19). La crítica materialista de Marx al idealismo hegeliano está dirigida a la ausencia de supuestos del pensamiento, lo que lleva a Hegel a concebir el proceso del pensar como algo subsistente que se desarrolla por sí mismo sin necesidad de ningún supuesto exterior. Frente a ello, Marx sostiene que el conocimiento es la expresión ideal de la realidad material que es reproducida conceptualmente en el proceso de pensamiento. Esto es lo que significa la prioridad de lo material sobre lo ideal que Marx reivindica como lo definitorio de su posición teórica, que tiene como objetivo fundamentar en términos materialistas el proceso de conocimiento. Y considera que dicha fundamentación constituye la condición de posibilidad misma del conocimiento científico, frente a la concepción de Hegel de la filosofía idealista como la verdadera ciencia.

Concordancias y diferencias entre las posiciones teóricas de Marx y Kant

La concepción marxiana del método, cuyos elementos fundamentales hemos esbozado en el apartado anterior, presenta importantes paralelismos con la filosofía kantiana. En lo que se refiere a la relación existente entre el pensamiento y la realidad, ambos pensadores establecen una *diferencia irreductible* entre el orden de lo real y el orden del conocimiento, lo que constituye el núcleo mismo de sus respectivas posiciones teóricas. En este sentido, puede constatarse cómo los planteamientos con los que Kant se separa del racionalismo leibniziano encuentran una inequívoca analogía con los argumentos que Marx esgrime contra el logicismo hegeliano. Ahora bien, hay que tener en cuenta que aunque Marx se esfuerza por establecer una cesura fundamental con la filosofía de Hegel, al mismo tiempo su propia posición teórica depende en buena medida de la apropiación que realiza del pensamiento hegeliano. Aquí tiene un papel fundamental la cuestión del *carácter histórico de la razón*, en lo que Marx está mucho más próximo a la filosofía de Hegel que a la de Kant. En referencia a esta compleja posición de Marx

respecto a los dos grandes pensadores con los que se consuma la filosofía moderna, Alfred Schmidt observa que en “el pleito entre Kant y Hegel, Marx toma una posición intermedia, sólo delimitable con dificultad” (Schmidt 1983, p. 135).

Para determinar la posición de Marx en este sentido es preciso tener presente la relación que establece entre lo abstracto y lo concreto en el proceso de conocimiento científico. Es fundamental a este respecto su afirmación de que la progresión de lo abstracto a lo concreto es sólo el modo en que el pensamiento humano se apropia de la totalidad concreta, pero en ningún caso es el proceso de formación de esta, lo que le lleva a rechazar la identificación que tiene lugar en la filosofía hegeliana entre el movimiento del pensamiento y el movimiento real. No se trata, sin embargo, de que para Marx lo concreto de pensamiento que reproduce lo concreto real constituya un reflejo inmediato de la realidad extramental, sino que es el resultado del proceso a través del cual el pensamiento aprehende lo real a partir de la *trasposición conceptual* del conjunto de datos referidos directamente a la realidad: “La totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es in fact un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos” (Marx 2001, p. 22).

En cierto sentido, la posición teórica de Marx, tal y como aparece aquí expresada, está más cerca de Kant que de Hegel. En efecto, mientras que Hegel determina que “la idea que es *para sí*, considerada según esta su unidad consigo, es *intuir*” (Hegel 1997, p. 299), Marx establece una escisión irreductible entre *intuición* y *concepto*. Esta escisión puede ser considerada como el punto de convergencia fundamental entre las concepciones de Kant y Marx. En ambos pensadores, esta cesura entre intuición y concepto está encaminada a mantener la separación infranqueable entre el orden de lo real y el orden del conocimiento, cuya distinción no queda suprimida en ningún momento del proceso de conocimiento: “Kant y Marx saben que no hay posibilidad de hacerse cargo de ese problema si no se comienza por distinguir, en el propio conocimiento, *dos tipos de representaciones*: intuición y concepto” (Fernández Liria 1998, p. 97).

Es en este sentido en el que coincide plenamente la posición teórica de Marx con la de Kant. El propósito fundamental de Marx es impedir que lo real quede eliminado en el conocimiento de lo real y conservado únicamente como uno de sus momentos, en el sentido propio de la *Aufhebung* hegeliana, que hace que la distinción entre el pensamiento y la realidad quede reducida a una *diferencia interior* al pensamiento mismo. Marx le critica en este sentido a la filosofía de Hegel que en ella las categorías lógicas se presentan como abstracciones generales en las que queda subsumido todo objeto particular, cancelando todas las determinaciones concretas que le son propias al objeto y estableciendo su especificidad únicamente en relación a las determinaciones abstractas tomadas de la esfera de la lógica. Esta supresión del objeto de conocimiento en el conocimiento del objeto que tiene lugar en la filosofía hegeliana constituye el frente

polémico fundamental de Marx, a lo que le opone la irreductibilidad de las intuiciones y representaciones inmediatas de lo real a los conceptos que operan en el proceso de conocimiento. Una posición semejante es la que está asimismo a la base de la filosofía de Kant, para quien el “conocimiento es, más bien, relatividad a (servidumbre respecto de) la cosa que se trata de conocer, la cual es siempre anterior a su conocimiento. Por eso dice Kant que nuestro conocimiento no es sólo despliegue lógico clara y distintamente definido, no es sólo concepto, sino concepto e intuición” (Navarro Cordón 2002, p. 36).

Puede constatar, pues, que la línea de ruptura que establece Marx entre su posición materialista y el idealismo hegeliano tiene un referente inmediato en la filosofía kantiana. Hay que tener presente a este respecto que Kant distingue de manera inequívoca entre su *idealismo trascendental* y el *idealismo* en sentido estricto como posición filosófica, una distinción desde la que es posible reconstruir la respuesta que podría haber dado Kant a la filosofía idealista hegeliana. Mientras que Hegel establece sin ambages que la “idealidad de lo finito es el principio capital de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello idealismo” (Hegel 1997, p. 199), Kant marca en los *Prolegómenos* la distancia que le separa de dicha posición filosófica:

El idealismo consiste en la afirmación de que sólo hay seres pensantes; las otras cosas que creemos percibir en la intuición serían solamente representaciones en los seres pensantes, a las cuales en verdad no les correspondería ningún objeto que se encontrase fuera de estos. Yo, al contrario, digo: Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos [...] ¿Se puede llamar idealismo a esto? Es precisamente lo contrario (Kant 1999, p. 101; Prol, AA 04: 288-289).

El paralelismo de la posición de Marx con la afirmación kantiana puede constatar con particular claridad en la célebre afirmación del epílogo a la segunda edición de *El Capital*, donde sostiene que para él “lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana” (Marx 1995, p. 20). Lo que aquí denomina Marx “lo material” tendría su equivalencia en el texto de Kant citado en los “objetos situados fuera de nosotros”. La representación inmediata referida a esos objetos sería en la filosofía kantiana la *intuición*, que constituye, por tanto, la mediación necesaria de toda forma de pensamiento. A este respecto dice Kant en la *Crítica de la razón pura* que “todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente, a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma” (Kant 1998, p. 65; KrV, A 19/B 33). Las consideraciones de Marx en la *Introducción de 1857* relativas a la necesidad de que los conceptos estén referidos a las intuiciones y representaciones directas expresan a su modo los planteamientos kantianos referentes a la necesidad de la intuición, por consiguiente, del darse del objeto, en referencia al cual afirma Marx que constituye “formas de ser, determinaciones de existencia”, de modo que “su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella *como tal*” (Marx 2001, p. 27).

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 8, Diciembre 2018, pp. 28-44

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.2300466

El filo polémico de la argumentación de Marx va dirigido a la absoluta primacía que adquiere la lógica en la filosofía hegeliana, lo que en última instancia lleva a Hegel a identificar lo lógico con lo ontológico, reduciendo así la realidad sensible al pensamiento.⁴ Marx se opone de manera tajante a dicha reducción, estableciendo la *independencia* de la realidad material frente al proceso de conocimiento. Desde una posición similar a la que asume Marx en su refutación de la filosofía hegeliana, se había enfrentado Kant a la filosofía leibniziano-wolfiana y denunciado el predominio de lo lógico que tiene lugar en ella: “La filosofía de Leibniz y Wolf ha introducido, pues, un punto de vista completamente equivocado en todas las investigaciones sobre la naturaleza y sobre el origen de nuestro conocimiento al considerar la diferencia entre la sensibilidad y lo intelectual como puramente lógica, siendo así que es evidentemente trascendental” (Kant 1998, p. 84; KrV, A 44/B 61).

La posición teórica de Marx tiene un paralelismo inequívoco en este sentido con la filosofía de Kant. La crítica marxiana a la filosofía de Hegel establece de manera taxativa la independencia de la realidad sensible frente al pensamiento, enfatizando en todo momento la *anterioridad* de aquella sobre este, con el fin de impedir la operación hegeliana que asimila el ser y el pensar a través de una reducción de la ontología a la lógica. El mismo objetivo se presenta en la filosofía de Kant, que denuncia en términos semejantes el paradigma filosófico dominante en su época: “La clave de la crítica kantiana a la ontología «wolffiana» o «leibniziano-wolffina» reside, en efecto, en el diagnóstico de que en ella se quiere hacer pasar por ontología, es decir, por una teoría del ser, lo que no es más que una lógica hipertrofiada” (Navarro Cordón 2002, p. 55).

Sin embargo, a pesar de estas afinidades entre las concepciones de Kant y Marx, existen diferencias incuestionables entre ambos. En primer lugar, por lo que respecta al modo en que se opera la transposición al ámbito conceptual de lo sensible o material.⁵ Para Kant esto tiene lugar a partir de las estructuras *trascendentales* de conocimiento del ser humano, que como tales son independientes de la experiencia y anteriores a toda experiencia concreta, esto es, son *a priori*. En efecto, Kant llama “trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (Kant 1998, p. 58; KrV, A 12/B 25). En la concepción de Marx, el *a priori* kantiano queda transformado en algo que *se transforma históricamente*. Frente a la concepción suprahistórica de Kant, la concepción marxiana establece la consistencia estrictamente histórica de toda forma de conocimiento, en tanto que para Marx no existe una naturaleza humana independiente de la historia, sino que el ser humano es el resultado de devenir sí mismo a través del proceso de trabajo social, lo

⁴ Como señala Ernst Bloch en relación a esta dimensión del pensamiento de Hegel, “la expansión universal de la conceptualidad en su conjunto tiene su origen en el panlogismo hegeliano, en la ecuación íntegra entre el pensar verdadero y el ser real” (Bloch 1983, p. 129). Es justamente esa ecuación la que el planteamiento marxiano pretende anular.

⁵ Ciertamente existen diferencias fundamentales entre ambos conceptos, pero para el presente trabajo los hemos considerado asimilables entre sí y creemos haber justificado suficientemente, por referencia al contexto respectivo en que operan ambos conceptos en los textos de Kant y Marx, la legitimidad de realizar tal equivalencia.

que establece la dimensión esencialmente histórica de todo lo humano, tanto lo relativo a la teoría como a la praxis. Ello se opone evidentemente a la dimensión trascendental del conocimiento en la filosofía kantiana, en tanto que implica que “tiene *a priori* una cierta *possibilitas*, constitución, esencia, naturaleza, forma” (Marzoa 1992, p. 26). Se trata, por tanto, de estructuras que pertenecen a la naturaleza misma de la razón, y en tanto que tales, son independientes del devenir histórico. Frente a ello, el conocimiento humano es para Marx una forma segregada de la actividad de los hombres en sus condiciones materiales de existencia, lo que significa que toda forma de pensamiento está arraigada en el proceso de vida que realizan los hombres en una sociedad históricamente determinada.

La “trasposición” que tiene lugar en la mente humana se realiza para Kant, por tanto, a partir de las estructuras trascendentales que pertenecen a la naturaleza o esencia misma de la razón, mientras que para Marx dicho proceso de trasposición depende de las condiciones materiales de vida de la sociedad y, con ello, de la evolución histórica. La objetividad de la experiencia para Kant viene determinada por la identidad de una conciencia ahistórica, que se encuentra estructurada por la unidad sintética originaria de la apercepción (Kant 1998, p. 153; KrV, B 132). Mientras que para Marx el conocimiento objetivo es posible dado el carácter histórico de la conciencia, que se transforma conjuntamente con las condiciones sociales de las que la conciencia es expresión. Marx lleva a cabo así una *historización* de las estructuras trascendentales de la filosofía kantiana, en tanto que “la facultad del conocimiento racional, que Marx llama «elaboración de la intuición y la representación en conceptos», representa algo no ya dado rígidamente en la conciencia, sino surgido en la historia y en curso de transformación” (Schmidt 1983, p. 124). Marx rechaza, por consiguiente, toda dimensión suprahistórica del conocimiento y las estructuras cognoscitivas a las que él se refiere no constituyen ningún tipo de forma pura de carácter ahistórico, sino que se modifican históricamente en tanto que están vinculadas a las relaciones sociales y a las condiciones materiales de existencia. Marx habla en este sentido de “formas de pensamiento objetivas” (*objektive Gedankenformen*), que lejos de ser formas suprahistóricas, vienen determinadas por las condiciones de la sociedad histórica correspondiente (Marx 1995, p. 93). De este modo, la autonomía de la razón es impugnada a favor de su enraizamiento en las condiciones sociales.⁶

Así pues, a pesar del paralelismo existente entre las posiciones fundamentales de Marx y Kant, existe una diferencia ostensible entre la concepción ahistórica de la conciencia en Kant y la historización de la misma que se opera en Marx, lo que supone que mientras las categorías kantianas son estructuras *a priori* independientes de todo contenido empírico y, por tanto, *exentas de la transformación histórica* derivada del devenir fáctico de las sociedades humanas, las categorías marxianas son operativas en el marco de la sociedad históricamente determinada de la que son abstraídas, y tienen su validez sólo dentro de los *límites de las relaciones sociales* que constituyen dicha forma de sociedad.

⁶ Ello implica que para Marx no puede haber ninguna investigación del pensamiento desligada de las condiciones materiales en las que necesariamente ha de anclar. Una concepción semejante caería dentro de lo que Marx designa propiamente como ideológico (Marx; Engels 2014), por lo que la fundamentación kantiana del conocimiento científico sería considerada en este sentido por Marx como ideología.

Esta convergencia entre las concepciones de Kant y de Marx, así como la distancia que al mismo tiempo las separa, es expresada con claridad por Jindrich Zeleny:

En su reconocimiento fundamental de las barreras y limitaciones de la razón humana, Marx está más cerca de Kant que de Hegel [...] si bien este carácter no absoluto de la facultad humana de conocimiento es comprendida de manera esencialmente distinta por ambos pensadores, por Kant en conexión con su distinción suprahistórica entre ciencia de la experiencia y «cosa en sí», por Marx como resultado de su concepción histórico-práctica de la realidad” (Zeleny 1976, p. 340).

Es preciso tener en cuenta que la historización que lleva a cabo Marx no afecta sólo al aparato de razonamiento *conceptual* del hombre, sino también a sus estructuras *perceptivas*. En relación a ello hay que observar que el término “intuición” (*Anschauung*) tiene significados distintos en el contexto de los planteamientos metodológicos de Marx y en la filosofía kantiana. En cuanto intuiciones puras, en Kant se refiere a formas universales y necesarias de la sensibilidad (Kant 1998, p. 66; KrV, A 20/B 34), que como tales son comunes a todos los hombres e independientes del devenir histórico. En cambio, Marx entiende por intuición el conjunto de representaciones inmediatas que tiene una sociedad histórica, por lo que dichas representaciones vienen configuradas por las condiciones materiales de existencia de esa sociedad. De modo que Marx no comprende por “datos de la intuición y la representación lo que el individuo intuye y se representa como imagen sensible”, sino que “Marx entendía siempre por datos de la intuición y la representación la masa de experiencia histórica socialmente acumulada” (Ilenkov 2007, p. 105). Para Marx, por consiguiente, tales representaciones inmediatas, lejos de tener un carácter universal y necesario, como las formas *a priori* de la sensibilidad en la filosofía de Kant, están *históricamente determinadas*. Esto es, el proceso de objetivación a través del cual se constituyen las representaciones inmediatas de una sociedad histórica, que es a lo que Marx alude propiamente con el término intuición, se transforma junto con el proceso material de vida de la sociedad correspondiente de la que son expresión.

En definitiva, para Marx no existe en ningún sentido una naturaleza humana, sino que el ser del hombre viene determinado por su devenir histórico. Es la actividad de los individuos en las relaciones de vida que establecen a lo largo de la evolución histórica lo que constituye su esencia, no habiendo nada anterior a este proceso a través del cual el hombre deviene sí mismo en tanto que se constituye como ser social. Y esta constitución social del hombre mediante la que se genera a sí mismo lo determina como un ser histórico, determinación que viene dada no sólo a nivel práctico, sino también a nivel teórico. Lo que distancia de manera irremisible a Marx de Kant, por tanto, es la *dimensión histórica* que tienen para Marx tanto las formas perceptivas del hombre como sus formas de conciencia, frente a la *naturaleza ahistórica* que tienen las mismas en la filosofía de Kant.

En cualquier caso, para entender correctamente el sentido de los planteamientos de Marx, es preciso tener presente el contexto en que se encuentran ubicados, así como el

nivel extremadamente general al que los expresa. Y es que Marx no quiere formular un principio fundamental del conocimiento humano en cuanto tal, sino simplemente establecer el *fundamento epistemológico* de su teoría crítica de la sociedad, la cual supone un alejamiento de toda forma de filosofía tradicional, que al permanecer ajena a la base material de la que se deriva, es inoperante para llevar a cabo una crítica de la misma. Marx no está interesado en absoluto en elaborar una nueva concepción filosófica de la relación entre la realidad y el pensamiento, sino en comprender el modo en que se articulan para poder sacar a la luz el condicionamiento material de las formas de conciencia. Sólo de este modo es posible alcanzar una comprensión de las formas de pensamiento de la sociedad y de su constitución histórica que haga posible realizar una crítica fundamental de las mismas. En este sentido, Marx subraya que las consideraciones metodológicas que realiza están dirigidas a la “ciencia histórica, social” (Marx 2001, p. 27).

Las distinciones filosóficas generales entre el ser y el pensar fueron usuales precisamente dentro del marxismo tradicional, que elaboró a partir de aquí una concepción del conocimiento como reproducción directa de la realidad material en el pensamiento, y estableció que ello constituía el núcleo de la posición filosófica materialista (Engels 1997). Esta es la concepción que se impuso en el marxismo ortodoxo a partir de las simplificaciones del Engels tardío y que Lenin se encargó de difundir en la tradición marxista (Lenin 1974). Pero tal concepción es ajena a Marx, que lejos de entender el conocimiento como una *imagen especular* de la realidad exterior a él, lo comprende como un proceso de producción de conceptos progresivamente más *concretos* a partir de los conceptos *abstractos* que constituyen el comienzo del conocimiento científico, los cuales no tienen ningún correlato inmediato en la realidad empírica. En este sentido, el referente de la concepción marxiana lo constituye la filosofía hegeliana: “El curso de lo abstracto a lo concreto abarca en la filosofía de Hegel no sólo el camino del conocimiento científicamente relevante, sino también el curso de las determinaciones relevantes en el sistema científico (exposición) [...] En su declaración sobre la ascensión de lo abstracto a lo concreto puede anudar Marx con este figura de pensamiento ya muy elaborada conceptualmente por Hegel” (Janoska 1994, p. 49). La afinidad entre la concepción metodológica de Marx y el pensamiento hegeliano puede verse con claridad en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, donde Hegel establece:

El principio se halla en lo que es en sí, en lo inmediato, lo abstracto, lo general, en lo que aún no se ha desarrollado; lo más concreto y más rico viene después; lo primero en el tiempo es lo más pobre en determinaciones [...] La conciencia sensible es siempre, evidentemente, más concreta y, aunque sea la más pobre en pensamientos es, en cambio, la más rica en contenido. Debemos, por tanto, distinguir lo natural concreto de lo concreto del pensamiento, lo que, a su vez, es pobre en sensibilidad (Hegel 1995, pp. 42-43).

Hegel entiende el conocimiento científico como un proceso que transcurre desde la *sensibilidad* hasta el *pensamiento*, y que en la articulación de las determinaciones conceptuales es más concreto que la referencia inmediata a la sensibilidad. Este modo de

referirse directamente a lo sensible no puede llevar a cabo determinación conceptual alguna, por lo que se queda en una referencia vacía. De manera similar, Marx establece que toda referencia a la realidad empírica a través de las intuiciones y representaciones directas permanece en la más pura vacuidad, y no puede determinar conceptualmente el objeto al que se refiere (Marx 2001, p. 21). Las abstracciones a partir de las que debe comenzar el proceso de conocimiento, por el contrario, pueden producir lo concreto de pensamiento que lleva a cabo la aprehensión conceptual de lo concreto real. En este sentido, Marx está próximo a la filosofía hegeliana, en tanto que considera también que “la ciencia es más concreta que la intuición” (Hegel 1995, p. 43).

Siendo patente este paralelismo, existe una diferencia fundamental entre Hegel y Marx que separa inapelablemente ambas concepciones, pues mientras que la filosofía hegeliana fundamenta el desarrollo conceptual *en sí mismo*, la teoría marxiana lo hace en las *relaciones materiales* que están a la base de las formas de pensamiento. En efecto, el desarrollo conceptual en Hegel contiene el propio origen de su movimiento, es la idea lógica misma la que “se *resuelve* a *despedir* libremente *de sí*, como naturaleza, al momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro, la *idea inmediata* como su propio reflejo” (Hegel 1997, p. 299), y tras este tránsito a la naturaleza, retorna luego a sí misma como espíritu que conserva la naturaleza como momento superado dentro de sí (p. 430). Por su parte, Marx rechaza la concepción hegeliana del automovimiento de las categorías lógicas, y sostiene que “el movimiento de las categorías [...] recibe únicamente un impulso desde el exterior” (Marx 2001, p. 23). A diferencia de Hegel, Marx no concibe lo concreto sólo como *resultado*, sino también como *punto de partida*, lo que implica que el pensamiento no tiene en sí el principio de su automovimiento, sino que depende de la realidad que es reproducida por él. La exterioridad sensible permanece como algo independiente del proceso de pensamiento, en lo que se puede constatar con claridad la dimensión kantiana de la posición teórica de Marx. En este sentido, Lucio Colletti define la compleja relación que existe entre el pensamiento de Marx y las filosofías de Hegel y Kant respectivamente en los siguientes términos:

Marx deriva de Hegel sobre todo la enseñanza del papel y la estructura del proceso lógico deductivo (un proceso que en Kant, en cambio, no ha sido plenamente desarrollado) [...] Por otro lado, de Kant deriva Marx claramente – consciente o no de ello y de cuáles pudieran haber sido, en caso contrario, las intermediaciones – la instancia de la existencia real como un “de más” respecto a todo aquello que está contenido en el concepto: instancia que al volver el proceso real irreductible al proceso lógico, impide también olvidar que si el concepto es lógicamente lo primero, por otro lado, es él mismo un resultado: el resultado, precisamente, de “la elaboración de la intuición y la representación en conceptos”, esto es, el punto de llegada de aquel tránsito del no saber al saber o proceso de formación de la conciencia (Colletti 1971, pp. 282-283).

La concepción de Marx coincide con la de Kant en la *irreductibilidad* del orden de lo real al orden del conocimiento que ambos sostienen. Con la de Hegel coincide en que la

exposición es entendida por ambos como construcción del objeto, y esta construcción tiene lugar como *desarrollo conceptual*. Se trata de un proceso de desarrollo que tiene un carácter sistemático, el cual expresa a través de la conexión de los conceptos expuestos la totalidad real. Pero a diferencia de la exposición hegeliana, para Marx el desarrollo conceptual tiene que reproducir la estructura del objeto de investigación, el cual es anterior e independiente del proceso de conocimiento. La exposición marxiana no cancela sus presupuestos, sino que estos permanecen en todo momento como algo exterior al proceso de conocimiento. Este puede ser considerado propiamente como el momento kantiano de Marx.

Bibliografía

- Althusser, L. (1977), *Posiciones*, Anagrama, Barcelona.
- Bloch, E. (1983), *Sujeto-objeto*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Colletti, L. (1971), *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari.
- Engels, F. (1997), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, DeBarris, Barcelona.
- Fernández Liria, C. (1998), *El materialismo*, Síntesis, Madrid.
- Feuerbach, L. (1984), *Principios de la filosofía del futuro*, Humanitas, Barcelona.
- Forst, R. (2017), “Noumenal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination”, *Kantian Review*, 22 (4), pp. 523-551.
- Hegel, G. W. F. (1995), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1997), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid.
- Heinrich, M. (2001), *Die Wissenschaft vom Wert*, Westfälisches Dampfboot, Münster.
- Ilenkov, E. V. (2007), *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en “El Capital” de Marx*, Edithor, Quito.
- Janoska, J. et al. (1994), *Das “Methodenkapitel” von Karl Marx. Ein historischer und systematischer Kommentar*, Schwabe & Co., Basel.
- Kant, I. (1902 y ss.), *Kant’s gesammelte Schriften*, (Ed.) Preußischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín.
- (1998), *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid.
- (1999), *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid.
- Kouvelakis, S. (2003), *Philosophy and Revolution. From Kant to Marx*, Verso, London.
- Lenin, I. (1974), *Materialismo y empiriocriticismo*, Ayuso, Madrid.
- Martínez Marzoa, F. (1992), *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona.
- Marx, K. (1995), *El Capital*, Libro I, Siglo XXI, México.
- (2001), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Siglo XXI, México.

- Marx, K.; Engels, F. (2014), *La ideología alemana*, Akal, Madrid.
- Navarro Cordón, J. M. (2002), “Facticidad y trascendencia”, en R. Rodríguez (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis, Madrid, pp. 21-87.
- Negt, O. (2004), *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Trotta, Madrid.
- Ripalda, J. M. (2005), *Los límites de la dialéctica*, Trotta, Madrid.
- Schmidt, A. (1983), *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, México.
- Sohn-Rethel, A. (1989), *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, VCH Verlagsgesellschaft, Weinheim.
- Volpe, G. della (1972), *Rousseau y Marx, y otros ensayos de crítica materialista*, Martínez Roca, Barcelona.
- Zeleny, J. (1976), “Kant und Marx als Kritiker der Vernunft”, *Kant-Studien*, 56 (3-4), pp. 329-341.



Kant, Marx, and the Money of Metaphysics

JOSEPH J. TINGUELY*

University of South Dakota, USA

Abstract

This paper discusses the relationship between Kantian idealism and Marxian materialism. Part I examines the reasons this relationship is misconstrued to be predominantly a matter of practical philosophy and turns to the neglected works of Alfred Sohn-Rethel and Richard Seaford to outline the importance of money for understanding Kant's theoretical work. Part II considers an objection that Kant confuses the commodity form for the transcendental object of experience. I am ultimately concerned with defusing the accusation that the identity of the commodity with a Kantian thing renders Kantian idealism "bourgeois" in the pejorative sense. Money is implicated, historically and conceptually, in the very intelligibility of metaphysics. In that case, Kantian idealism and Marxian materialism are two sides of the same coin.

Keywords

Kant, Marx, Money, Metaphysics

On passing...to the transcendental employment of the understanding, we find that this idea of a fundamental power is not related merely as a problem for the hypothetical use of reason, but claims to have objective reality, as postulating the systematic unity of the various powers of a substance, and as giving expression to an apodeictic principle of reason...In all such cases

* Associate Professor of Philosophy at the University of South Dakota. USA. Email for contact: joseph.tinguely@usd.edu

reason presupposes the systematic unity of the various powers, on the ground that...parsimony in principles is not only an economical requirement of reason, but is one of nature's own laws. (Kant, *Critique of Pure Reason*)

A commodity appears, at first sight, a very trivial thing, and easily understood. Its analysis shows that it is, in reality, a very queer thing, abounding in metaphysical subtleties and theological niceties. (Marx, *Capital*)

Part I: On the Relation between Kant and Marx

Directions of Inheritance

A common and sensible way to consider the relation between Kant and Marx is one of forward historical development. It seems only natural to think that in plain virtue of the fact that Kant came before Marx that the philosophical direction of influence is one of inheritance and development. That is, Kant set the terms of a philosophical agenda in which Marx was made to operate. The relevant question for historians of philosophy, then, is how he did so: which Kantian themes did Marx reinforce, which did he subvert?

Although natural, this forward-looking direction of fit is not philosophically innocent. If one begins by asking how Marx's "Critique of Political Economy" (the subtitle of *Capital*) inherits and transforms Kant's "critical" project, it seems obvious that one is asking about the reception of Kant's practical philosophy (as laid out, for instance, in the *Critique of Practical Reason*) which is organized around the notion of autonomy. This line of thought is not unprofitable. After all, the basis of Marx's criticism of the alienating and exploitative effects of capitalism is that it inhibits human freedom, once freedom is properly understood not as the absence of restrictions in the pursuit of one's desires but as the capacity to take ownership of the ends of human action. Coming to understand freedom aright, then, requires one to see a considerable degree of similarity between Marx's critique of capitalism and Kant's notion of autonomy. Since this forward developing line of thought has the advantage of being correct (i.e., there really is a developing notion of freedom that runs from Rousseau and Kant through German Idealism to Marx), it is not surprising that this view is, in fact, what one finds in contemporary scholarly discussions about the relation between Kant and Marx.¹

But as common and natural as it may appear, this line of thought is no more obligatory than it is innocent. After all, it is at least possible to construe the philosophical relation between Kant and Marx in the other direction, that is, as backwards looking. A retrospective analysis of Kant from the perspective of Marx would be in order if there is something philosophically important, without which one is not in a position to appreciate

¹ It is the common orientation, for instance, of each of the articles of the 2017 special issue of *Kantian Review* on Kant and Marx. (Volume 22, Issue 4, December 2017)

the forces acting on and shaping the Kantian turn of thought, but which only becomes available or perspicuous in Marx's writings. Imagine, for instance, that one were willing to entertain the thought, "It is not the consciousness of men that determines their being, but on the contrary, their social being that determines their consciousness".² If that core thought of historical materialism is at least possibly true, but not fully expressed until Marx, then one can raise a number of questions which are theoretical as much as practical about the nature of any philosophical pursuit, Kantian or otherwise. A historical materialist, backwards looking critique of the metaphysics and epistemology of Kant's transcendental idealism can be ruled out of bounds only if one rejects, or at least ignores, Marx's core claim about the nature of philosophical activity.

Historical Materialist Critiques of Kantian Idealism

Although there are some traces in contemporary theory of this second, retrospective direction of fit between Marx and Kant which considers theory as much as practice,³ this methodology (backwards, as it were) was ascendant in mid-century Critical Theory when it was fashionable to cast Kant as the philosopher of the bourgeoisie.⁴ But as much as it was common practice to assume that being bourgeois was a bad thing and that Kant was guilty as charged, the actual case against him was rarely accompanied with much by way of dispositive exegetical evidence. (And the lack of defenders disputing the charge that transcendental idealism is bad, bourgeois ideology may well be a reflection of the lack of prosecutors willing to present an actual case.) Innuendo and polemic seem to have been enough to presume that Kant was guilty until proven innocent, or at least until the conversation moved on (on, that is, to the forward-directed development of the proper understanding of freedom).

One notable exception to these intellectual currents is the curious case of Alfred Sohn-Rethel, who mounted something of an argument for the claim that Kantian idealism "is itself an intellectual reflection of...the form of exchangeability of commodities underlying the unity of money"⁵. Sohn-Rethel is a figure who may require some introduction, at least among contemporary Kantians. Prior to earning a doctorate in economics in 1928 from Heidelberg, he studied philosophy for a time and had contact with several leading members of what would become the Frankfurt school, including Benjamin and Adorno, on whom he appears to have had some impact. His analysis of the relation between the form of a commodity and the form of thought was said by a young Adorno to have been one of the single most important intellectual experiences of his philosophical career.⁶ But Sohn-Rethel did not have anything near that level of influence on a wider readership. His main work, *Geistige und Körperliche Arbeit*, did not appear in print until 1970 or in English translation as *Intellectual and Manual Labor* until 1978. And just as

² From the "Preface" to *A Contribution to the Critique of Political Economy* of 1859. (1989, 11-12)

³ Lotz (2016) and (2014), Karatani (2005), Wayne (2014).

⁴ Adorno (2001), Goldman (2011), Lukacs (1971).

⁵ (2001, 77).

⁶ Lotz (2014, 25 n4), cites Reichelt (2002, 181 n5) who cites Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel (1991, 32). See also p 177 of *Negative Dialectics* (1973).

Sohn-Rethel's work arrived late in the English-speaking world, it also left early. *Intellectual and Manual Labor*, whose first part attempts possibly the only historical materialist critique of Kant's theoretical philosophy, is currently out of print in English. Suffice it to say, a historical materialist critique of transcendental idealism does not appear to be a serious option in contemporary Anglophone philosophy. It does not even register as a minor irritant that needs to be brushed away.

A historical materialist critique of theoretical philosophy is, however, a serious intellectual option outside of philosophy. Classicist Richard Seaford's seminal study, *Money and the Early Greek Mind*, argues for a direct link between the first formation of commercial society in 6th century BCE Ionian city-states and the simultaneous emergence of a specific intellectual enterprise identifiable as philosophy. Although Seaford's sustained comparison of Ionian political economy and philosophy has not yet garnered the attention of philosophers, it has made an impression in the fields of anthropology and economic history.⁷ It is not surprising that Seaford's work wouldn't automatically register as relevant to scholars of modern philosophy since his specific argument concerns the nature of philosophy at its inception in 6th century Ionia; but he notes in a recent paper the resemblance between his own views about the relation between monetary society and pre-Socratic philosophy and Sohn-Rethel's analysis of the materialist underpinnings of Kantian idealism. It is with this fortuitous constellation of factors that we find ourselves today, 200 years after the birth of Marx, coming into position for a backwards looking critical reappraisal of Kantian idealism and its relation to political economy. Although the intellectual tools for such a critique are not directly on hand, they are at least ready for assembly.

The Subject and Object of Money

A wider challenge for any such historical materialist critique of transcendental idealism is not simple ignorance about how to put together the components of analysis but rather a pervasive incredulity about why such an effort would matter. Granted, there may be historical gaps to fill in or counterfactuals to entertain, but what, if anything, of philosophical significance hangs in the balance? A direct answer, however, may prove surprisingly difficult to state upfront if it turns out, as Marx suggests, that the very idea of "philosophical significance" is not a self-standing category but is itself the product of social and historical conditions from which it is not easily detachable. In other words, it may well be the case that we inhabit a form of life in which it is difficult to imagine how one could be surprised to discover that the transcendental conditions for a possible object of experience map directly on to medium-sized dry goods, the kind of commodities bought and sold on the open market. After all, what else could an object be? Setting aside the question of whether some things *should not* be bought and sold, what kind of object *could not* be bought or sold?

⁷ It has accrued to date a sum total of six citations as registered by PhilPapers. Contrast that reception with the influence of Seaford on the work of Graeber (2014) and Martin (2013).

A historical materialist critique of transcendental idealism will eventually need a reply to these questions. In the meantime, however, an answer to both “what it is” and “why it matters” can be started by sketching two axes along which Seaford compares his own analysis of pre-Socratic philosophy with Sohn-Rethel’s analysis of Kantian epistemology.⁸ The first concerns the *object* of money itself together with the global cosmology needed to make sense of money’s distinctive ontological qualities. The second is the nature of the *subject* who uses money along with an attendant notion of *psuche*, selfhood, or “transcendental unity of apperception” absent from pre-monetary societies. It is on the latter, subject-pole that Seaford spots the greatest overlap between his analysis of the pre-Socratics and Sohn-Rethel’s critique of Kantian idealism. And it is indeed on this point that Sohn-Rethel directs his most explicit comments about how the specific terms of Kantian idealism are grounded in the material conditions of commercial life. Sohn-Rethel thus brings Part I of *Intellectual and Manual Labor*, “Critique of Philosophical Epistemology”, towards a conclusion with a rather picturesque claim:

A closer analysis would reveal that the ‘transcendental unity of self-consciousness’, to use the Kantian expression for the phenomenon here involved, is itself an intellectual reflection of one of the elements of the [commercial] exchange abstraction, the most fundamental one of all, the form of exchangeability of the commodities underlying the unity of money and of the social synthesis. I define the Kantian ‘transcendental subject’ as a fetish concept of the capital function of money.⁹

Just as Seaford traces the emergence of a doctrine of *psuche* as a unitary site of consciousness to members of the first city-states adopting a fully monetized market economy, so too does Sohn-Rethel implicate the Kantian transcendental unity of apperception at the inception of modern capitalist society.

It is about the subjectivity required by money considered as a “transcendental unity of apperception” that Sohn-Rethel is in Part I most directly focused on Kant. But direct attention to Kant drops out of Parts II-IV which are more concerned with the relation between money and developing notions of objectivity.¹⁰ There is nothing that would prevent Sohn-Rethel from directly exploring the relationship between the commodity form and Kant’s analysis of the transcendental conditions for possible objects of experience. In fact, that line of thought seems especially promising given that the central concept of Part I is that the essence of money lies in what Sohn-Rethel calls its “real abstraction”, and it is precisely that abstraction which for Sohn-Rethel sets the course of the subsequent

⁸ Seaford (2012, 78-82).

⁹ (1978, 77) [brackets added].

¹⁰ It understates the point to say, as did a helpful anonymous reviewer, that this reading does not attend to the critique of Sohn-Rethel’s view given by Horkheimer and others. In fact, it is beyond the intention of this essay even to analyze Sohn-Rethel’s critique of Kant. What is central for present purposes is only that Sohn-Rethel is sensitive to the way Marxian materialism (its “ideology critique”) recasts the philosophical importance of Kantian core theoretical notions (unity of apperception, categories), and that he is the lonely figure who bothered to try working out argument. Granted, Sohn-Rethel may in fact have failed in executing that argument (as I am myself suggesting), but what matters is that he fails in the right direction, an accomplishment that eluded his critics.

programs of philosophy, math, and science. On this view it is the abstraction first required by real practices of exchange that makes possible the ideal or mental abstraction characteristic of theory. In other words, a materialist account of the commodity form provides the basis for an idealist account of objectivity.

Real Abstraction

“Real abstraction” is Sohn-Rethel’s term of art for explaining how it is that money and commodities are ontologically unique—unique enough, that is, to require a revolution in thought to comprehend them. By “real” Sohn-Rethel means that the objects and relations that factor into commodity exchange do not first exist, as it were, in our heads or in consciousness, but rather they inhere in actual social practices which precede and elicit a certain kind of self-conscious understanding. But by “abstract” Sohn-Rethel means that any description of what the objects of exchange *really are* cannot be accounted for in terms of their physical, empirical properties or practical functions. The essential philosophical claim is that the objects of exchange, such as commodities and coinage, can only *be* the objects they *really are* insofar as they are essentially abstract (or perhaps “ideal”).

One way to appreciate this essential abstractness (or ideality) is to see that in order to consider any two distinct objects as somehow equivalent as required for commercial exchange, the standard or unit of equivalence between objects must be something totally different from their use or function in practice.¹¹ For example, it is not in virtue of its ability to cut that a particular bowl would be equivalent to a certain knife. Cutting and drinking are not equivalent practices. Thus exchangeability of a bowl and a knife is abstract in the direct sense that whatever it is that makes them equivalent is categorically different than the usability of either object. After all, if two objects had an equivalent use, say both were perfectly suited for drinking a particular sort of wine, why would you ever exchange them on the market?

Another way to consider the abstractness inherent in the actual practices of commercial exchange is to consider the medium of exchange, namely, coinage or currency.¹² Coins are ontologically distinctive in the sense that, although as material and objective as anything could be, an answer to the question “what they really are” is necessarily different than an inventory of their empirical attributes. This ontological abstractness of coinage remains obscured by conventional theories of money for which a suitable medium of exchange would have to be one whose properties are independently valuable to each party (something, like livestock or metal, they would have use for or need of anyways, and so have an external reason to accept as terms of payment). But Sohn-Rethel shared with the newly emerging credit theories of money that it is not in virtue of its portability, material content, or any other physical property that a coin functions *as money* but rather only for the role it plays in facilitating social exchange relations (a standard

¹¹ See especially §4, “The Phenomenon of the Exchange Abstraction” (1978, 22-9).

¹² See §7, “The Evolution of Coined Money” (1978, 58-60).

mechanism for accounting who owes what to whom).¹³ Hence, as holders of Confederate dollars found out after the American Civil War, one and the same object can be money or not be money depending on changes in social circumstances but without the slightest alteration to the physical composition of the object. It is in virtue of its essential abstractness that there is no end to the physical forms money can take: shells, coins, bills, cigarettes, balance sheets, electronic digits. And this bit of monetary history becomes relevant to the history of philosophy because it is by this very abstractness that an empirical investigation is especially unsuited to understand the nature of money. What kind of metaphysics would one need in order to comprehend what money really is?

How to Relate Marx and Kant?

The description of money and exchange relations as “real abstraction” is one example of why Marx is right to say that a commodity “appears, at first sight, a very trivial thing” but “[i]ts analysis shows that it is, in reality, a very queer thing, abounding in metaphysical subtleties”.¹⁴ How is it that actual objects can be most *real*, that is, answering most directly to what they “really are”, only when they are grasped in abstraction from their practical use and empirical properties? How is it that an abstract quality such as equivalence can set the limits and conditions for what can count or show up as real or what does or does not function as money? Money and commodities are very queer things, indeed. There is cause, then, to turn the conceptual arsenal of Kantian and post-Kantian philosophy in the service of a thoroughgoing critique of capital. In other words, once an elaborate logical and metaphysical framework has been worked out, it is just a matter of time until someone trains those concepts on economic phenomena. That is one way to construe Marx and to place his project in a forward developing post-Kantian tradition. This rendering would naturally look for connections to Kantian idealism primarily in Marx’s analysis of capital.

But if Seaford and Sohn-Rethel are right, to say that the central lesson of Marx is that money stands in need of metaphysical analysis is to get things the wrong way around. It is metaphysics that stands in need of a monetary analysis. That is, what it means to say that “[i]t is not... consciousness... that determines...being, but... social being that determines... consciousness”¹⁵ is that metaphysical and logical categories are not pure or self-standing standards capable of leveraging a critique of capital but rather stand themselves in need of “ideology critique”. Thus for Seaford and Sohn-Rethel it is a non-trivial fact about philosophy that it arises together not with the modern phenomenon of

¹³ As one pioneer of a credit theory of money, Alfred Mitchell Innes, puts the point: “The eye has never seen, nor the hand touched a dollar” (2004, 56). It would be an instructive project at the intersection of philosophy and economics to reconstruct how Sohn-Rethel’s philosophical critique of modern epistemology is consistent with and influenced by the emergence in economics of credit theories of money, presumably through the influence of his dissertation director, Emil Lederer.

¹⁴ The first sentence of “The Fetishism of the Commodity and its Secrete”, section 4 of Chapter 1 of *Capital*, (1990, 163).

¹⁵ (1989, 11-12)

capitalism but with ancient emergence of *money* and commercial exchange.¹⁶ This alternative way of considering the relation between Marx and Kant, then, departs not from Marx's critique of capital but rather from his critique of ideology. What matters most for reappraising Kant, to put the point somewhat crudely, are the impulses of the young, philosophical Marx rather than the sustained efforts of the elder, scientific Marx.¹⁷

On the alternative reading, there is more to say about the tightness of fit between the commodity form of objects and the Kantian transcendental account of the form of any possible object of experience. So when Sohn-Rethel claims, "In a purely formal way Kant's transcendental *subject* shows features of striking likeness to the exchange abstraction in its distillation as money",¹⁸ he could have also added that Kant's transcendental *object* likewise shows striking likeness to the exchange abstraction. In that case, Kant's notion of the transcendental object, would turn out to be the right *kind* of notion one would need to approach the "real abstract" quality of money and commodity exchange. That open but unexplored argument would reinforce Sohn-Rethel's goal of demonstrating "not only an analogy but true identity"¹⁹ between the material conditions of commercial life and the ideal conditions of epistemology, first correctly *articulable* by way of Kant's transcendental idealism but only *appreciable* from the perspective of Marx's historical materialism.²⁰

If one could establish, or at least entertain, an identity between social practices inherent in commercial life and the abstract forms articulated in philosophical idealism, one could then raise a question about how to account for this similarity. In what direction does the influence run? Do we have the kind of objects we do because of the way we understand the world, or do we understand the world to be a certain way because we have the kinds of objects we do? Is this a case of consciousness determining being or being determining consciousness? In either case, how would one decide? As Sohn-Rethel puts

¹⁶ That something important is lost when we lose sight of the fact that money is logically and historically prior to capitalism see, e.g., Martin (2013, 65). That metaphysics is a corollary not of capitalism but of monetization is a theme I return to in Part II of this paper when I deny that a post-capitalist utopia would be a post-monetary one and therefore would be a post-metaphysical one.

¹⁷ It is Marx's historical materialism in general, and the scrutiny "ideology critique" brings upon the nature of philosophy, rather than the specifics of his analysis of capital in particular that sets the course of the alternative reading I think one finds in Seaford and Sohn-Rethel. From this general perspective, what takes center stage is money and commercial life rather than the specific forms of value under the conditions of capitalism. Of course, this high level of altitude abstracts away from much of the specific details and innovations of Marx's theory of value. But I do not think a general and profitable way of reading Kant waits on the details of that project. Even if Marx has the wrong view about money, he was still right to attend to the social-economic basis as the condition out of which systems of understanding (philosophy) emerge. It is the legacy of historical materialism rather than the critique of capitalism that best allows the continuity between Kant and Marx to emerge.

¹⁸ (1978, 7) (*emphasis added*).

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ An account of the correspondence between a Kantian Copernican turn to transcendental idealism and credit theories of money, where the latter would have been made available by historical materialism, is complicated by the fact that Marx himself held a commodity theory of money in opposition to early credit theories. But Fleetwood (2006), Kennedy (2006), and Nelson (2016 and 2005) each demonstrate where Marx could take on board elements of a developed credit theory.

the point: “Kant might at his time have been introduced to an English public as the Adam Smith of epistemology, and at the same period Smith could have been recommended to a German audience as the Immanuel Kant of political economy.”²¹ This question of influence, in any event, mirrors the one between Kant and Marx. Is Marx’s critique of political economy simply the program of Kant’s Copernican turn applied to social life? Or is Kant’s critique of pure reason rather the intellectual, ideological upshot one would expect if historical materialism is true? Or, finally, are Kantian idealism and Marxian materialism two sides of the same coin?

Part II. Money and Metaphysics

Objects and Commodities

It is certainly provocative for Sohn-Rethel to claim that “Adam Smith’s *Wealth of Nations* of 1776 and Kant’s *Critique of Pure Reason* of 1781...strive towards the same goal: to prove the perfect normalcy of bourgeois society.”²² But is it true? Beyond the polemic, what’s the argument? It’s hard to say what kind of direct textual argument one could give here since Smith didn’t write about epistemology and Kant didn’t write about political economy, and Kant only occasionally uses monetary or economic examples to illustrate a metaphysical point. Adorno is keen to suggest that “what may seem...to be rather philistine analogies from the bourgeois world of commerce play a major role in Kant and the *Critique of Pure Reason*.”²³ But whether or not the role such economic examples play in expositing the central doctrines of Kantian idealism is a major one, it is certainly not explicit or self-conscious.²⁴ So even Adorno is cautious: “[I]t is wholly impermissible simply to twist what is *said* in a text like the *Critique of Pure Reason*, and to turn it upside down. But even more important is the question of how to justify the claim that *more* is said in such an interpretation than can be found on the page.”²⁵ But if direct exegesis is of no avail because Kant did not discuss money, the question remains: what would it be to argue that there is anything approaching an “identity” between the transcendental object of experience and the form of a commodity?

²¹ (1978, 14).

²² (1978, 35).

²³ (2001, 11). The passage quoted in the epigraph to this paper (A650/B678) is one example where there is a structural homology between an economic principle (*ökonomischer Grundsatz der Vernunft*) and a key function of the “ideas” of reason, that of systematic unity. And there are other similar passages, e.g., A306/B362, A653/B681. Perhaps the most sublime example comes at the heart of “The Impossibility of an Ontological Proof of the Existence of God” where Kant suggests that any purported ontological proof for God’s existence is a metaphysical version of the accounting trick of cooking the books. (A599/B627).

²⁴ The fact that money and political economy remain a subtext for Kant goes some way in explaining why these themes are largely passed over in contemporary Kant scholarship which is largely occupied with the analysis and reconstruction of Kant’s arguments as well as their historical genesis. Given that Kant doesn’t make any overt arguments about money [excepting the brief and derivate section, “What is Money?” in *The Metaphysics of Morals* (1996, 434-6)], the theme won’t show up in a history of philosophy devoted to such pursuits.

²⁵ (2001, 79).

In the absence of clear textual guidance, there is a mistake one can make in setting about to argue for the significance of the overlap between the transcendental object of idealism and the commodity form of materialism; but it is hard to see at the outset that it is a mistake rather than good, sound practice. For reasons that can only become compelling with hindsight, the mistake is to think that any such argument would have the requirement of tracing a general or pure conception of objectivity which is somehow prior to or uncontaminated by the commodified form of the object in order to show how Kant's narrow, bourgeois or commodified concept of objectivity falls short of the real thing. In other words, it is tempting to think that the argument would have the form of showing that Kant's bourgeois idealism confuses the species (*res venalis*, as it were, a thing bought and sold) for the genus (*res*). But from a later vantage point it will prove to be a mistake to think the burden of proof for the argument that Kant's transcendental object maps on to the commodity form turns on sketching an alternative notion of objectivity: what objects *really are*, say as they would appear prior to the emergence of market economies or as they would factor into life lived in a socialist utopia. (To anticipate the conclusion, the mistake would be to think that as a matter of course members of a socialist utopia would have to engage in an intellectual activity we call metaphysics, but they would have been liberated from our bad, bourgeois notions of objectivity.)

It is not immediately obvious why the attempt to establish a metaphysically neutral conception of a "thing" against which a commodified object will appear as privative will, as an argument, end in failure. But a start in this direction can be made if instead of beginning in pursuit of a metaphysically pure object, one inquires first into the transcendental conditions for the possibility of commodities. What does an object have to be like in order to function as a commodity, to be the kind of thing one can buy or sell with money? If it turns out that an answer to that question requires the metaphysical apparatus of Kant's idealism, we would then be in a better position to inquire into the reasons for the overlap between the Kantian transcendental object of experience and the commodity form.

The Myth of the Monetary Monastery

The text of Kant's *Critiques* is not immediately helpful in explaining the similarity between the transcendental object of idealism and the form of a commodity, nor will it prove fruitful to start with the metaphysical question "What is a thing?" and work backwards to a purportedly inferior, commodified form. With no other recourse, it may be expedient (in the manner of Rousseau) to construct a myth about the origins of commercial life.²⁶ That is, perhaps a start can be made by asking a loosely historical or genetic question about what has to happen for a society to come to have commodities and money. A first step in the construction of such a myth is to posit a time prior to the invention of money and markets in order to appreciate that money and commodity exchange are not

²⁶ As Rousseau says in the "Preface" to the second *Discourse*: "[I]t is no light undertaking to disentangle what is original from what is artificial in man's present Nature, and to know accurately a state which no longer exists, which perhaps never did exist, which probably never will exist, and about which it is nevertheless necessary to have exact Notions in order accurately to judge our present state." (1997, 125)

necessary features of human life. That is, there are possible forms of life in which people would not reproduce themselves through the production and exchange of commodities. Such non-monetary forms of life are not only possible but in fact they are actual, whether in the historical form of pre-monetary civilizations of ancient Mesopotamia or Homeric Greece or in present social arrangements such as a monastery or a kibbutz. The difference between these social forms and commercial life is that the sustenance of each member and of the group as a whole is not dependent on the existence of a market where one commodity can be exchanged for any other. Imagine, then, for the sake of argument that one of these non-monetary societies wanted to introduce money and commercial markets into their lives. What would be required for them to do so?

The difference between a non-monetary society, say the one depicted in Homeric epics, and a thriving market economy, like that of Classical Age Greece, cannot be traced to the invention of some new object unavailable in earlier times. Even the objects used as early forms of money, such as cowry shells or metal spits, were already on hand and in use in pre-monetary societies. The same goes for the objects that would later be brought to the market. The issue that determines whether a social arrangement is commercial concerns not the existence of given objects but rather the manner or form in which the objects are arranged in relation to each other. It is a matter not of the objects' existence but of their placement or arrangement. In other words, the introduction of the market requires not new material or content but rather a new *form* of the relation between objects.

Although a pre-monetary society might have all of the goods that will come to be traded in a commercial society, what they lack compared to commercial life is a particular way of arranging those objects such that any one thing can take the place of another in an act of exchange.²⁷ As Marx puts the point in *A Contribution to a Critique of Political Economy*: "A commodity functions as an exchange-value if it can freely take the place of a definite quantity of any other commodity, irrespective of whether or not it constitutes a use-value for the owner of the other commodity."²⁸ Of course there might be need for some calibration or haggling over the ratios, say of barley to pigs;²⁹ but the thought that any one object, of sufficient quantity, can take the place of any other is taken as a matter of course for commercial societies.

A much different sense of the possible arrangements of objects structures the pre-monetary world of, say, the Homeric Age where objects featured prominently as gifts or prizes. It is, infamously, the unstitutability of the captive Briseis which sets off the feud between Agamemnon and Achilles in the *Iliad*. The difference between the enslavement of Briseis and the commercial slave trade like the one Plato found himself caught up in is not that humans couldn't be treated as objects but that some objects couldn't be commercially exchanged. Plato was, after all, redeemable and his freedom is reputed to have been purchased by the aspiring Libyan philosopher Annikeris; but there

²⁷ See especially Marx's essay "The Value-Form" (1978).

²⁸ (1976: 43-4)

²⁹ David Graeber (2014, 238) points out the etymological link between calculating "ratios" and the nature of "rationality". A similar notion is expressed by Nietzsche in §8 of Essay II of *Genealogy of Morals*.

was not and could not be a ransom for Briseis. The conflict between Achilles and Agamemnon would have been avoided if there was a prize comparable to the right to enslave Briseis, but such an arrangement was inconceivable.³⁰ A less literary and more metaphysical way to characterize the difference from the commercial arrangement of objects is to say that a normal feature of pre-commercial life is the phenomenon of incongruent counterparts—that is, objects which no amount of twisting or turning, stretching or squishing, cajoling or haggling, can be made to take the place of an other. Commercial life, by contrast, requires a notion of space or place according to which all counterparts are congruent; any object can potentially take the place of any other in free exchange.

The Transcendental Aesthetic of the Marketplace

Following a mythical account of the origins of money, one feature that is absent from non-monetary society is a particular notion of arranging or arraying objects. In other words, what pre-commercial life lacks is a distinctive notion of space or placement, literally that of a “marketplace”. The relevant notion of space absent from non-commercial life is not physical proximity by which any object *could* be physically placed side by side with another (whether in actuality like in a museum or potentially, as in thought). Rather what’s missing is a notion of space in which any two random objects ever *would* be so placed in practice much less in principle. That is, the kind of space required for commercial life is an as it were “transcendental” space which structures how one can consider any object as being able to occupy the place of any other in the “marketplace”.

The recent rise of e-commerce in which everything is available for purchase “on the internet” makes it especially easy to appreciate the sense of a “marketplace” in which two objects can both be “on the market” even though they are not anywhere near each other geographically. The spatiality of the prepositions used to describe transactions in the marketplace—e.g., “on” the market, “in” contract negotiations—are not simply metaphors. They speak to the aesthetic conditions by which some thing registers as an object for attention. Such a mode of placement is a transcendental condition for the possibility of things appearing as objects qua commodity (*res venalis*). An additional question will be whether the transcendental “place” of the market is also a condition for objects to appear at all (*res*).

³⁰ Graeber points out (176 and 425 n57) that the Greek word used to describe the incommensurability of honor in pre-commercial life, *timē*, becomes the very word used in commercial life to describe the notion of “price” by which all objects are commensurable. See also Seaford (2004, 198 n46). Although Graeber also discusses the plight of Briseis (209), his focus there is not on incommensurability but on reinforcing an earlier argument that the similarity between the enslavement of humans and the commodification of objects is not coincidental. Each requires that something be torn from its context and made to stand apart as an object (127-64, esp. 146, 158-62). To work through the metaphysics of objectivity implied by Graeber’s anthropology one would need some notion like Heidegger’s account of the present-at-hand as a privative mode of the ready-to-hand. See ¶15 of *Being and Time* and a good discussion in chapter 5 of Haugeland (2013, 99-120).

Marx will ultimately be skeptical about whether the “marketplace” form of space is a *necessary* condition for appearance as such, but he is explicit that the property in virtue of which an object is a commodity is every bit as much phenomenological or aesthetic as it is logical. In his essay “The Value-Form” (which was appended to the first edition of *Capital*), Marx describes the commodity as bearing a literal *form* or “shape”. Objects come to have monetary value insofar as they exhibit a particular “shape of value” (variously, *Gestalt von Wert*, *Wertgestalt*, *Wertform*). There is for Marx then a kind of aesthetic or phenomenology which characterizes the form or shape which structures the way objects in a commercial market are arrayed: “what concerns the commodity functioning as *equivalent* [to another object with which it can be exchanged] is that it counts for another commodity as the *shape of value* (*Wertgestalt*), a body in *immediately exchangeable* form.”³¹

There is, on this account, a distinctive essence to objects considered as commodities which determines how they can *appear* and what they can *be*. And it is when this essence becomes *common* to any and all objects, when any one thing exists in a common space and is therefore in principle not of a different kind than any other, that an object can be bought and sold. This common essence is expressed as an object’s value or price (*aestimatio*). But in the “Value-form” essay, such a price is not described by Marx as an internal property, its content, but rather its external form. The essence or priceability of an object is an aesthetic or phenomenological matter of outward form, how it can appear in a world of other possible objects, how it will strike us at first glance, what possible movement or circulation it can actualize. In the marketplace, the essence of a thing is a matter of its shape, but shape considered not as *res extensa* but as *res aestimata*.

But what would it mean for the marketplace to be a transcendental space in the Kantian sense of a necessary condition for any and all appearing? An indication that this marketplace notion of space has become constitutive not just of some class of objects we call “commodities” but of objectivity as such (that is, blocking the possibility of a metaphysics of the pure or natural object) would be if a counter-claim that some thing was irreplaceable or priceless is taken as a mark not against the universal shape of the market space but rather against the reality of the supposedly unique thing, existing in isolation outside of the marketplace as if it were a monetary monad. Imagine, for example, a starry-eyed graduate telling her career counselor that she wants to combine her interests in fashion and botany by producing fashion accessories for plants. “Be realistic,” her counselor would caution her, “that’s not even a thing.” Even if the counselor’s phrase “not a thing” was meant figuratively, it would be true literally or metaphysically if the market space figures in place of a “transcendental aesthetic”—the necessary form in which any object must be placeable in order to *appear* as a “thing” at all. If the space of the marketplace is transcendental, then what it is to be a “thing”, to count as “objective”, must be literally cashed out in terms of its market placement. There would be no other space in which it could appear and thus no way to detach the *res* from the *aestimatio*.

³¹ (1978, 143) [brackets added].

For the marketplace to be a transcendental space means that any other claim about the object becomes metaphysically downgraded to a merely subjective status. In that case, any object, say a ring kept as a memento of someone's grandmother, really *is*, as a matter of fact, worth whatever price it can fetch on the market, although an individual may continue to attach some additional sentimental value to it. But such sentimental value derives not from the object but, in the manner of Humean aesthetic properties, from the subject "gilding or staining ... natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment."³² In short, the marketplace is a transcendental space to the extent that an object's veritable qualities are coextensive with its vendible properties: the thing *is* a *res venalis* or a *res aestimata*. Without the *aestimatio* there is no *res* to speak of.

Bourgeois Philosophy

It is easy to be incredulous about a metaphysics that cannot distinguish between an object and a commodity. It is one thing to say that the qualities of vendibility are essential to the form of a commodity, but it would appear to be another thing to say that they are constitutive of the brute objectivity of a thing. And so Kant would appear to be liable to criticism if a close analysis were to show that the object of transcendental idealism tracked with the commodity form rather than a prior, brute form of an object.

Although we haven't yet seen any detailed argument that Kant does, in fact, conflate objectivity with the conditions of commercial exchange, one can begin to see the outlines of how such an argument could go. The demands of a commodity form capable of circulating within a commercial economy become inflected at various points in Kantian idealism: the requirement that all objects be locatable in a common, universal space in the transcendental aesthetic is the notion of space required for a "marketplace"; the category of community in the analytic by which all objects exist in relations of reciprocity with all others is the form of relation needed for the universal exchangeability of commodities; the ideas of reason in the dialectic which postulate that all events must cohere in a unified field of experience (and in particular the rational idea of God in the first *Critique* or the reflective principle of purposiveness without a purpose in the third *Critique*) have the same logical functions as Adam Smith's providential "invisible hand" which guides the market towards optimal outcomes; a transcendental unity of apperception such that one can identify a single subject through time is required to ensure that a debtor is responsible for repaying tomorrow what she borrowed today; and the restriction that we know things as appearances only not as they are in themselves is of one piece with saying we know objects by their price (*res aestimata*) not by themselves in isolation (*res*). The overarching accusation would be that it is contestable whether these features of transcendental idealism are, in fact, necessary conditions for the possibility of any and all experience but it is not contestable that they are necessary conditions for commercial exchange. The question is whether Kant uncannily, albeit unwittingly, takes the economic conditions necessary for commercial exchange and inflates them into a universal metaphysics.

³² Appendix I, §5 (2007, 82).

To consider a particular example, take the case of the subject of experience considered as the transcendental unity of apperception.³³ It is debatable whether continuity of subjectivity is a condition of any possible experience, but it is clear why the notion of a unified subject which subsists through time is needed for commercial exchange. Imagine, for instance, that you gave out a loan to someone who did not share Kant's conviction that there is a logical subject which unites various experiences through time. What would it be like to loan money to someone, who, when the loan came due, professed a Humean denial of underlying personal identity? (I take it that the second essay of Nietzsche's *Genealogy* is just such an attempt to show why it fails to imagine credit and debt relations without an underlying notion of stable subjectivity and thus how it came to be that subjectivity is invested in a transactional logic of guilt and redemption.) Walt Whitman may well be able to contradict himself in his "Song of Myself" ("I am large, I contain multitudes"), but which line on a promissory note does the multitude co-sign? The point being, the notion of a stable subject, before it is ever a logical term for the transcendental unity of apperception is, as Locke put it, "a forensic term, appropriating actions and their merit" to an actor engaged in relations with others:

This personality extends itself beyond present existence to what is past, only by consciousness,—whereby it becomes concerned and accountable; owns and imputes to itself past actions, just upon the same ground and for the same reason as it does the present.... And therefore whatever past actions it cannot reconcile or appropriate to that present self by consciousness, it can be no more concerned in than if they had never been done... [Judgments of praise or blame] shall be justified by the consciousness all persons shall have, that they themselves, in what bodies soever they appear, or what substances soever that consciousness adheres to, are the same that committed those actions, and deserve that punishment for them.³⁴

The case indicting Kant as the philosopher of the bourgeoisie could say the "transcendental unity of apperception" is exactly the kind of notion one needs "to have the right to make promises" as Nietzsche puts it, that is, to be a credible trading partner or capable of standing surety for a loan or standing liable for punishment in case of default. But it isn't otherwise necessary that a person understand himself this way, as Nietzsche, Hume, Whitman or countless others (including Nietzsche, Hume, and Whitman) would insist. Here would be an instance in which Kant's philosophical innovations are in the service of justifying the material conditions of commercial life rather than articulating the ideal (possibly utopian) conditions for experience itself. Saying something analogous about the way key features of the aesthetic, analytic, or dialectic track the commercial requirements of objects as exchanged on a market would corroborate such a historical materialist indictment of transcendental idealism.

Original Space

³³ For a handling of a different aspect of the relation between commercial exchange relations and the transcendental unity of apperception, see Sohn-Rethel §6, section a, (1978, 38) and Seaford (2012, 78-82).

³⁴ *Essay* Chapter XXVII, section 26 (1996, 148-9). [brackets added]

The case impugning *The Critique of Pure Reason* as in the service of a metaphysical campaign to prove the normalcy of bourgeois life turns, in effect, on the abnormality of commercial life. That is, there is some other way objects, persons, and the space of the world should be—a metaphysical Garden of Eden before the fall of commercial corruption or perhaps a metaphysical Promised Land waiting for us after a long wandering in the deserts of capitalism. After all, it certainly seems to overstate the case to say that the space of the marketplace belongs to a transcendental aesthetic the way that the extension of height, depth, and breadth belong to any possible form of space. A more natural explanation surely is that the space of the market is a later derivation or development of a prior natural, pure, or empty space—the one illustrated by a Cartesian grid or described by Euclidean geometry. Isn't there, after all, another way for objects to appear such as they did in pre-commercial life or such as they would in a post-commercial utopia? Wouldn't there have to have been some other way that objects factor into life such that a counterfactual Homeric metaphysician or geometer could have described the essential form of objects in terms that do not map directly on to the commodity form? Can't we at least identify how objects appear in a mythical state of nature?

Marx seems to think we can. In the "Value-form" essay Marx contrast the *Wertgestalt* to another, prior shape objects can exhibit which he calls their *Naturalform*.³⁵ This "natural shape" looks to fit the description of a prior, uncontaminated form of an object we would need to contrast with and criticize the commodified deformation of objects. In that case the "value-form" of commodities would be a contingent development, a disfigurement, one we need not be beholden to simply in virtue of trying to make sense of a world populated with objects. If one could then show that the Kantian transcendental object tracks the shape of the *Wertgestalt* but misses its *Naturalform*, there appears to be an opening to fault Kant for inflating the commodity form into a metaphysical notion of objectivity. The charge that Kantian idealism is bad, bourgeois ideology would stick.

The charge would not stick, however, if the shape or form of an object in the market place can be shown to be a necessary or transcendental form of space, in the Kantian sense, that is, if it comes to be the case that locatability within it is a condition for the possibility of any object to appear, show up, or count as an "object" at all. In Rousseauian terms, we may well need a notion of a mythical *Naturalform* by which we could be said "to know accurately a state which no longer exists, which perhaps never did exist...in order accurately to judge of our present state";³⁶ but that is a different matter than saying that objects can actually exist in a "natural form" against which we can measure the depravity of the "commercial form".

It did happen, as a matter of historical fact, that domestic commercial markets preceded Euclid by several hundred years, and earlier geometrical studies don't appear to have been abstracted away from technical problems related to concrete social practices like

³⁵ (1978, 143).

³⁶ (1997, 125).

parceling fields or constructing granaries.³⁷ In other words, there is no record of anyone thinking about space as pure or empty prior to a commercial consideration of objects as existing in a common marketplace. But, still, we wouldn't want to confuse the *ratio cognoscendi* by which pure space came to be understood after the advent of commercial society with the *ratio essendi* by which there must be, it seems, a wider empty space in which the agora or marketplace would be located. But how to judge which space is original and which is derivative? How would we determine whether the "value form" is a product of a contingent shape, place, or space or whether it is a necessary, transcendental condition for the possibility of any object at all, natural or not? Here again a myth about the origins of commercial life may be serviceable.

Ousia

In order for a society to find itself with functioning commercial markets, we have seen, it must already be operating with a unified notion of space in which anything and everything must, so to speak, live and move and have its being in order to be accounted for as an object at all. A further consequence of the "transcendental" space of the marketplace is that every object which appears "in" or "on" the market, despite the wildest diversity of appearances and attributes, will register as different instances of the same basic *kind* of thing and therefore will be describable using the same set of concepts (or categories).³⁸ Each and every commodity has the same basic nature as a *res venalis* or *res aestimata*. It is only under such conditions that any two objects (of a certain ratio) can be deemed equivalent and exchanged. Standing behind the mundane ability to buy or sell things is a shared metaphysical conception of what it is in virtue of which anything counts as a "thing". It is in virtue of its fungibility or venality that one can pick out or discriminate what counts as a real thing (say, one's grandmother's ring) from what does not (the sentimental attachment to it).

There is, then, a very concrete sense in which if a society is going to have functioning commercial markets, it is also going to need a functioning metaphysics—a

³⁷ For Sohn-Rethel's discussion of the origins of geometry as a science of pure space as opposed to an element of technical craft, see §13, "Head and Hand in the Bronze Age", (1978, 88-94).

³⁸ One highly academic and Kantian way to put the point here is to say that along with a "transcendental aesthetic" of the "marketplace" (how objects would appear) there must also be a "transcendental logic" (what concepts are needed to understand what those objects are) culminating in something like a "transcendental deduction" which would show why objects cannot but appear in the ways we understand them. I put the point this way as a broad indication how the contemporary debates concerning Kantian epistemology would have bearing on the phenomenology and metaphysics of commercial life. For instance, the conceptualism/non-conceptualism debates about whether aesthetic form and perceptual givenness are self-standing or rather dependent on the categories, whether the B-deduction is gap-crossing or gap-denying, and so on, inflect debates in political theory and economics. For instance, a political version of this debate concerns whether there is a possibility of a non-commercial "state of nature" (e.g., Locke) or whether such a prospect is a political version of the "myth of the given" (Rousseau). A monetary version of this debate would consider whether the value of money is a real property (Locke in *Further Considerations*) or ideal (Berkeley in *The Querist*). And that issue has implications for the economic debate between conventional and credit theories of money about whether money is preceded by barter. But, still, it is not obvious if the metaphysical and epistemological debates are proxy for political-economic differences or whether it works the other way around.

shared answer to the question “What is a thing?” To be a “thing” at all is to be of the nature that it can be bought (appropriated) and sold (expropriated, alienated).³⁹ Anything that cannot be appropriated or capitalized, say gravity or sentiment, is also not properly speaking a substantial “thing” at all. Perhaps such words describe a mode of a thing or a relation between objects, but neither are themselves a substantial object. Thus, in a non-trivial sense, the exchange relation requires a metaphysics of *substance*, that is, a notion of some essential thing that stands under or “stands behind” any given appearance or attribute, the *res* of *res venalis*. It is that substantiality that makes any thing the thing it is. In that case, there are no markets without a metaphysics of substance and accident. Commodities on the market are so many different accidental forms of a basic, underlying substance.

So there is a clear way in which commercial life is attended by a metaphysics of substance. But someone like Kant would not be automatically implicated as a bad, commercialized metaphysician simply in virtue of having a notion of substance which had all and only the hallmarks of a commodity, a *res venalis* or *res aestimata*. After all, it’s possible that is just what objects are and all there is for them to be. Commodities are objects and vice versa. The *res* just is a placeholder for whatever it is to which we can attach a price, *aestimatio*. There is nothing else to say about them, so there is no need for a conspiratorial tone when pointing out that Kant didn’t say anything more about them. A conspiratorial tone, however, would be in order if Kant’s metaphysics overlooked another way for objects to be and to appear.⁴⁰ But what would it be to contrast this commercial substance (*res venalis*) with some alternative notion of a thing as a pure, uncommodified *res*?

Money and Metaphysics

The first thing to say about what notions of objectivity actually preceded the commodified form is that we don’t know. History cannot help us here. As Richard Seaford and George Thomson have pointed out, the first stirring of the kind of intellectual activity that we recognize as metaphysics arose concurrently with the issuance of money for domestic commercial markets in 6th century BCE Ionian city-states. And as a matter of historical fact, Seaford has argued in elaborate detail, the first metaphysical notions of substance just are the notions one would need to understand commodity form and monetary circulation. Although the history of writing is not easily detachable from the

³⁹ Rousseau says at the head of Part II of the Second *Discourse*: “The first man who, having enclosed a piece of ground, to whom it occurred to say *this is mine*, and found people sufficiently simple enough to believe him, was the real founder of civil society” (1997, 161). It is not much of a gloss to add that such a person was the founder of metaphysics as well.

⁴⁰ The case that Kant is a bad, bourgeois philosopher would have two parts. The first would be to show that his notion of substance or objectivity maps onto the metaphysics of a commodity. But secondly one must also show that the transcendental deduction of the categories of this commodified object fails because there is a way for objects to appear and to be that eludes those commercial categories. Most of the polemic against Kant concerns the first part, although I am not aware of any careful argument. But it is really the second part that would be more important. Without it, the first part doesn’t say anything interesting.

history of accounting, it is especially notable that a historical record of a pre-commercial notion of substance is missing since many pre-monetary societies were highly literate. Civilizations in ancient Mesopotamia, Homeric Greece, and medieval Iceland all had sophisticated religious beliefs (or worldviews more generally) and had advanced forms of writing, but yet members of these societies didn't seem especially concerned to record any positions on what it was in virtue of which something counted as a "thing". That is, they did not do metaphysics.

Judging from the written record it looks to be the case that any time someone set about to answer the question "What is a thing?" the author was a member of a commercial society, and he ended up with a notion of substance which tracks closely with the conditions of being a commodity. Money and metaphysics are found together or not at all. If one sets about carving up the world into discrete and stable objects which are different instances of the same underlying substance, for what principled reason could those objects not be bought and sold? The scarcity of exceptions makes the connection between substance and the commodity form look to be obligatory. What doesn't appear obligatory, however, is that one would have to carve up the world into discrete and stable objects as different instantiations of an underlying substance. In other words, it's not metaphysics which shows us that money is a contingent feature of human life, rather it is money that shows us that metaphysics is contingent. In the treatment of Seaford, Thomson, and Sohn-Rethel, the actual history of metaphysics corroborates the core philosophical claim of historical materialism: it is our social mode of being which determines how we understand ourselves and the world.

It is not hard to be skeptical of such sweeping conclusions. Can one really entertain the thought of a human form of life that effectively lacked a concept of "thing" as a basic way of distinguishing reality from illusion? For historical materialism to have any traction, the answer would need to be an unabashed, "Yes, of course". The question is whether such unabashedness is really so outrageous. The world of Homeric Greece, for example, is populated by all kinds of stuff, but there is no trace of a demand that all of this stuff be accounted for as so many tokens of one basic, underlying type of thing.⁴¹ There is a similar lack of reflex towards universalism in other areas of pre-monetary life. Sohn-Rethel describes how pre-commercial societies such as Egypt had incredibly sophisticated units of measurement, for example, for the width of a field or the height of a pyramid.⁴² Likewise pre-monetary Mesopotamia had precise ways of measuring economic productivity ranging from units of barley to "laborer-days".⁴³ But neither society appears to have felt obligated to posit some underlying, universal unit of measurement such that a

⁴¹ Graeber (2014, 36 and 403) points to the anthropological literature on pre-commercial gift economies which can group objects in "spheres of exchange" where some objects are considered the same *kind* of thing as some others. But there doesn't appear to be any further (metaphysical) assumption that any object is the same basic kind of thing as any other object.

⁴² Again, §13, "Head and Hand in the Bronze Age", (1978, 88-94).

⁴³ Martin (58) cites the discussion of "Surveying and Administrating Fields" in Nissen, Damerow, and Englund (1993, 55-69). For the claim that ancient Mesopotamia and Egypt, although they had large and highly bureaucratic economies, still lacked money and commercial markets, see Seaford, "Appendix: was money used in the Near East?" (2004, 318-37).

quantity of barley and, say, the number of fish caught in a day were somehow different expressions of the same kind of thing or that calculating the height of a pyramid as compared to its base reckoned the same kind of thing as when one determined the amount of fallow land a laborer could till in a single day.⁴⁴ The thought about metaphysics is, just as highly advanced civilizations operated without an abstract, universal measure of distance or value, they also seem to have gotten by just fine without an unified theory of objects such that all the stuff they encountered was different instances of a basic, underlying substance.

And why shouldn't they have gotten by without a notion of substance? Why think, as a matter of course, that one needs a universal concept of a "thing" to pick out anything much less everything?⁴⁵ What kind of practical problem gets stalled on an *aporia* until one strikes upon the idea of an underlying metaphysical substance? The answer, it turns out to be, is money.

The broadly historical materialist critique of metaphysics shared by Seaford and Sohn-Rethel is that it is not until the domestic circulation of coinage and the pervasion of commercial markets in domestic life (such that one cannot effectively maintain a household without regular market exchanges mediated by money) that there is any occasion to consider whether all of the assorted stuff of life is really the same basic kind of thing. Only at this point following commercialization and not before (*post festum* of exchange, as Sohn-Rethel puts it) does it even sound like one is stating a meaningful question in asking, "What is a thing?" Listening to a given metaphysical answer to the question, "What is a thing?", it is not hard to imagine a member of a pre-commercial life unabashedly replying, "We have no such 'thing'."

So while it is true that in order to exchange two commodities, a society needs to have a generic notion of thing such that two different objects are both instances of a same basic "thing", that appears to be half the story. It is also the case that the tightness of fit between markets and metaphysics runs in the opposite direction. Without the demand that any and all stuff be exchangeable for any and all other stuff, the notion of a "thing" doesn't factor into human life. It is not otherwise obligatory to think that the world carves itself up into discrete and stable objects of one basic kind, the sort of medium-sized dry goods arrayed on store shelves. But in that case, an intellectual attempt to understand oneself and the world in which one lives would not end up with a neutral conception of a thing (*res*) of which the commodity (*res venalis*) is a disfigured form. And if *res venalis* is the first form

⁴⁴ Sohn-Rethel, §13, *op. cit.* The origins of the standardization of units of measurement is the subject of Martin, chapter 2, (32-50). On the relevant unit of length deriving from the cultivation of fields, Martin cites Kula (1986, 42).

⁴⁵ A poignant statement of skepticism about whether the category "thing" tracks anything real is Hegel's famous passage in the *Phenomenology* about the "Eleusinian Mysteries": "For he who is initiated into these Mysteries not only comes to doubt the being of sensuous things, but to despair of it; in part he brings about the nothingness of such things himself in his dealings with them, and in part he sees them reduced themselves to nothingness. Even the animals are not shut out from this wisdom but, on the contrary, show themselves to be most profoundly initiated into it; for they do not just stand idly in front of sensuous things as if these possessed intrinsic being, but, despairing of their reality, and completely assured of their nothingness, they fall to without ceremony and eat them up." ¶109 (2013, 65)

in which the *res* appears, then “bad, bourgeois” metaphysics of the commodity form is metaphysics in its original, pure form.

It can, of course, look like just another version of the genetic fallacy to suggest that because metaphysics arose out of such base, material origins that it cannot ever break free of them. It is one thing to think that members of non-commercial societies *wouldn't* normally think of the world as divided up into “things”, but it appears to be another to say that they *couldn't* do so if, say, in a moment of leisure an ancient Sumerian or a future utopian of a particular intellectual bent turned a budding speculative eye towards the universe. In such a state of wonder, unburdened by the demand that the nature of things answers to the exchangeability of commodities, one might think that metaphysics is salvageable or redeemable: things in the world really are one way rather than another, and we can make some headway in describing them.

This kind of metaphysical aspiration goes wrong when it takes as its bogeyman not a question about the intelligibility of the category “thing” but a skepticism that we can ever adequately describe the way things are, knowing at best answers to the second-rate question of how things appear. But members inhabiting a pre-commercial life, such as the one described in the Homeric epics or medieval Icelandic sagas, don't fit that description of skepticism. That is, they don't take it for granted that all the stuff of experience congeals into discrete instances of the same basic underlying thing. So there is no question about whether they know how “things” are in themselves or only how they appear. Rather they seem entirely unperturbed by the prospect that there are different orders or kinds of stuff such that it makes no sense to exchange them as equivalent or ask after their common substance.⁴⁶ It is not as if the Homeric world is committed to a rival metaphysics, an alternative notion of “stuff” at odds with the commodified “thing” emerging in the commercialized city-states just around the historical corner. Rather non-monetary societies appear to be unindebted to the kinds of questions to which metaphysics takes itself to answer. (As such they would exhibit a kind of metaphysical innocence not unlike the morally “innocent” (*unschuldig*) of Nietzsche's *Genealogy* who are not those who have relieved their feeling of guilt (*Schuld*, debt) but who have avoided incurring it.⁴⁷) And if the historical record shows that the burden of asking questions about things and substances is felt to be mandatory wherever commercial life sets up shop, then money and metaphysics are two sides of the same coin. They either come together or not at all.

Historical Materialism and Transcendental Idealism

One of the attractive features of Seaford's and Sohn-Rethel's historical materialist critique of metaphysics is that it is falsifiable. It would be undone by a single, unequivocal example of a society which hewed to a robust universal notion of substance but which lacked money. But until that combination can be established this line of materialist critique of metaphysics should continue to feature at least as a minor irritant that needs to

⁴⁶ Again, consider the anthropological literature on “spheres of exchange” in gift economies in which certain kinds of things are *not* exchangeable with other kinds of things. Graeber (2014, 36 and 403).

⁴⁷ Second Essay, §20 (1992, 527).

be brushed off before one can return to business as usual—an irritant, that is, to the assumption that commerce and philosophy operate in different spheres, an assumption which has been in place at least since Socrates’ “Apology” defined true philosophical activity as disclaiming money.⁴⁸

But until such time as metaphysics can be divorced from money, the idealism of Kant and the materialism of Marx are considerably more entwined than they are normally taken to be. It is not just the case that the Kantian notion of autonomy underwrites a normative critique of the exploitative and alienating effects of commercial life. Nor is the final word that Marx’s ideology critique shows the extent to which Kantian “pure reason” has social and material bases. It is also true that a careful Marxian analysis can deflate the pretense that it is possible to stand outside of the commodity form and fault the Kantian object for failing to measure up to the real thing. And the philosophical gift can be reciprocated. Without a “Copernican turn” to Kantian idealism one lacks the intellectual framework needed to disabuse the conventionalist theories of money misguiding liberal political-economics. That is to say, just like money and metaphysics, Marx and Kant are two sides of the same coin. Transcendental idealism and historical materialism are just as fused together at the head of our monetary and metaphysical form of life as were the gold and silver of the electrum alloy used to mint the very first Greek coins.

Bibliography

- Adorno, T. (2001), *Kant’s Critique of Pure Reason*, ed. Tiedemann, trans. Livingstone. Stanford University Press, Stanford.
- Adorno, T. and Ashton, E. (1973), *Negative Dialectics*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Adorno, T. and Sohn-Rethel, A. (1991), *Briefwechsel 1936 – 1969*, Christoph Gödde, München.
- Berkeley, G. (1910), *The Querist in George Berkeley on several queries proposed to the public, 1735-37* (A reprint of economic tracts, ed. by J. H. Hollander), The Lord Baltimore Press, Baltimore Fleetwood, S. (2006), “A Marxist theory of *commodity* money revisited” in Smithin, ed. *What is Money?* Routledge, New York, pp 174-93.
- Goldman, L. (2011), *Immanuel Kant*, Verso, London.
- Graeber, D. (2014), *Debt: The First 5,000 Years* (Updated and Expanded Edition), Melville House Publishing, Brooklyn.
- Haugeland, J. (2013), *Dasein Disclosed: John Haugeland’s Heidegger*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Heidegger, M. (1962), *Being and Time*, trans. Macquarrie & Robinson. New Harper and Row, New York.
- Hegel, G. W. F. (2013), *Phenomenology of Spirit*, trans. Miller, Oxford Univ. Press, Oxford.

⁴⁸ Plato, *Apology* (33a-b).

- Hume, D. (2007), *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Echo Library, Middlesex.
- Innes, A. (1913), "What is Money?" in Wray, L. Randall, ed. 2004. *Credit and State Theories of Money: The Contributions of A. Mitchell Innes*, Edward Elgard, Northhampton, MA, 14-49.
- Innes, A. (1914), "The Credit Theory of Money" in Wray, L. Randall, ed. 2004. *Credit and State Theories of Money: The Contributions of A. Mitchell Innes*, Edward Elgard, Northhampton, MA, 50-78.
- Kant, I. (2003), *Critique of Pure Reason*. trans. Kemp Smith, Palgrave Macmillan, New York
- Kant, I. (1996), *The Metaphysics of Morals in Practical Philosophy*, ed. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge.
- Karatani, K. (2005), *Transcritique on Kant and Marx*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Kennedy, P. (2006), "A Marxist account of the relationship between commodity money and symbolic money in the context of contemporary capitalist development" in Smithin, ed. *What is money?* Routledge, New York, 194-216.
- Kula, W. (1986), *Measures and Men*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Locke, J. (1996), *An Essay Concerning Human Understanding*, Hackett, Indianapolis.
- Locke, J. (2001), *Further considerations concerning raising the value of money: wherein Mr. Lowndes's arguments for it in his late report concerning an essay for the amendment of the silver coins, are particularly examined*, University of Virginia Library, Charlottesville, VA.
- Lotz, C. (2016), *Capitalist schema*. Lexington Books, New York.
- Lotz, C. (2014), "The Transcendental Force of Money. Social Synthesis in Marx," *Rethinking Marxism*, vol. 26, no. 1, pp. 130-139.
- Lukács, G. (1971), *History and class consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Marx, K. (1990), *Capital: Volume I*, trans. Fowkes. Penguin, New York.
- Marx, K. (1989), *A Contribution to the Critique of Political Economy*, International Publishers, New York.
- Marx, K. (1978), "The Value-Form" trans. Roth and Suchting, *Capital and Class* no. 4, pp. 130-50.
- Martin, F. (2013), *Money: The Unauthorized Biography from Coinage to Cryptocurrencies*, Vintage Books, New York.
- Nissen, H., Damerow, P., Englund, R., and Larsen, P. (1993). *Archaic Bookkeeping Early Writing and Techniques of Economic Administration in the Ancient Near East*, University of Chicago Press, Chicago.
- Nietzsche, F. (1992). *The Genealogy of Morals in The Basic Writings of Nietzsche*, ed. and transl. Kaufmann, The Modern Library, New York.
- Nelson, A. (2016). "Marx's Theory of the Money Commodity," *History of Economics Review* vol. 33, no. 1, pp. 44-63.
- Nelson, A. (2005). "Marx's Objections to Credit Theories of Money" in: Moseley F. eds. *Marx's Theory of Money*, Palgrave Macmillan, London, pp. 65-77.

- Plato. (1981), *Apology in Five Dialogues*, trans. Grube, Hackett, Indianapolis.
- Reichert, H. (2002). "Die Marxsche Kritik ökonomischer Gegenständlichkeit," in *Kapital & Kritik. Nach der 'neuen' Marx-Lektüre*, eds. Bonefeld and Heinrich, VSA Verlag, Hamburg, pp. 232-57.
- Rousseau, J. (1997), "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men or Second Discourse," in *The Discourses and Other Early Political Writings*, ed. Gourevitch. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 111-222.
- Seaford, R. (2012), "Monetisation and the Genesis of the Western Subject," *Historical Materialism* vol. 20, no. 1, pp.78-102.
- Seaford, R. (2004), *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Smithin, J., ed. (2006), *What is Money?* Routledge, New York.
- Sohn-Rethel, A. (1978), *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ.
- Thomson, G. (1961), *The First Philosophers*, 2nd ed. Lawrence and Wishart, London.
- Wayne, M. (2014), *Red Kant*, Bloomsbury, London and New York.
- Ypi, L. and Williams, H. eds. (2017), Special Issue on Kant and Marx, *The Kantian Review* vol. 22, no. 4.



Del sujeto trascendental al sujeto revolucionario

From the transcendental subject to the revolutionary self

CARLOS SCHOOF ALVAREZ*

Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

Resumen

El presente artículo expone algunos elementos comparativos entre Kant y Marx que permitan identificar un tránsito desde la noción de sujeto trascendental a la de sujeto revolucionario. Los aspectos que se comparan en sus respectivos programas emancipatorios son su consideración sobre lo humano, la primacía de la praxis, la libertad, la dignidad y cómo estos les permiten atribuirle un papel medular a las masas como ejecutoras de la acción revolucionaria y el progreso histórico-moral.

Palabras clave

subjetividad, revolución, Modernidad, Kant, Marx

Abstract

The present article exposes some comparative features between Kant and Marx that allow us to identify a transition from the notion of transcendental subject to that of revolutionary subject. The features that are compared in their emancipatory programs are their consideration of the human, the primacy of praxis, freedom, dignity and how these allow them to attribute a central role to the masses as executors of revolutionary action and historical-moral progress.

Keywords

subjectivity, revolution, Modernity, Kant, Marx

* Pontificia Universidad Católica del Perú, cgschoof@pucp.pe

“El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, solo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista”¹

José Carlos Mariátegui

Introducción

No sería insensato afirmar que el espíritu de la filosofía hegeliana se cifra en una de las famosas sentencias de la *Fenomenología*: “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto” (Hegel, 2000, p. 15). Hay que tomar literalmente la doble conjunción: lo verdadero debe aprehenderse y expresarse (primera conjunción) como sustancia y sujeto (segunda conjunción). Si aprehendemos lo Verdadero sin expresarlo, olvidamos que “la fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización” (Hegel, 2000, p. 11). Defenderíamos una suerte de lenguaje privado usado tendenciosamente por aquellos que apelan a lo inefable para esconder su fideísmo y evitar “dar razón” [διδόναι λόγον] de sus prejuicios a través de la publicidad del discurso. Si expresamos lo Verdadero sin haberlo aprehendido, enunciamos un *flatus vocis* y nos perdemos en el mero hablar según las entidades nominales de la lengua y los relatos (*cfr.* Grondin, 2009, p. 47). A pesar de la importancia de la primera conjunción, la segunda ha gozado de mayor interés. Recordemos la lección hegeliana: si consideramos lo Verdadero sólo como sustancia, permanecemos en el horizonte de la universalidad y la inmediatez no desarrolladas, es decir, de la inmovilidad estéril, sin captar la actividad del Espíritu. Rühle ha insistido en que toda interpretación de dicha sentencia debe situarla en la reflexión hegeliana sobre la historicidad de la verdad y el saber: “el cambio histórico... es expresión de la *subjetividad* que se realiza y al mismo tiempo desarrolla una dinámica *substancial* propia, en la que la subjetividad permanece retenida y en la que sufre transformaciones... una filosofía que aspira a comprender su época debe tener en cuenta... ambos momentos” (Rühle, 2010, p. 21)². Que Hegel hable de momentos³ y no de partes revela su tentativa de mostrar la naturaleza de lo dialéctico, esto es, su carácter orgánico y no mecánico. En su progreso, la conciencia se realiza libremente en cada una de sus figuras impregnándolas de racionalidad, pero a costa de engendrar simultáneamente un conjunto de estructuras e instancias que la condicionan operando a sus espaldas y cuya producción olvida. De allí la insistencia de concebir la filosofía como anámnesis, que no es la reproducción de representaciones adquiridas en una vida pasada sino la “interiorización” y “apropiación” de lo sustancial por el pensamiento (*cfr.* Hegel, 1979, p. 163). En suma, mientras *sustancia* remite al momento histórico de la fijación, donde hallamos condiciones aparentemente objetivas y ajenas a nuestro control, *sujeto* remite al momento de la praxis, donde descubrimos que dichas condiciones son más bien posiciones sedimentadas que se producen y reproducen. La actividad del sujeto siempre puede intervenir en dicha sustancialidad para modificarla, modificación que devendrá luego una nueva fijación, reiniciando *ad infinitum* el trabajo del Espíritu. Por ello, “la subjetividad histórica es...

¹ Mariátegui, 1976, p. 60.

² Las cursivas son mías.

³ “ellos [ser y nada] son en cuanto no entes; o sea, son momentos” (Hegel, 2011a, p. 238).

ambas: experiencia inmediata en la historia, en la que el devenir histórico simultáneamente se sedimenta, y reflexión de esa experiencia, la cual constituye y continúa el devenir histórico” (Rühle, 2010, p. 21). No podemos obviarnos de la historia. Contra los que acusan a los filósofos de sentirse sus protagonistas, debemos decir que todo sujeto –por su propia constitución ontológica– pertenece a la historia y puede devenir su lugar de enunciación y transformación. La primacía del filósofo está en que él *lo sabe* y además sabe que sólo sabiendo algo puede ese algo devenir una verdad: “la verdad siempre es la verdad consciente, es decir, momento de un saber, y al mismo tiempo, es presupuesta al saber como horizonte incondicionado de todo pensamiento verdadero” (Rühle, 2010, p. 21). Además, el fin de la historia no es su clausura cronológica, sino la realización de un *telos* postulado por la propia razón. La necesidad histórica no es una categoría lógico-modal, sino que “necesario” es aquello cuyo reconocimiento de su validez normativa obliga al sujeto racional, libre y digno a realizarlo. En Hegel, hallamos un talante crepuscular: el filósofo accede a la Verdad y es clari-vidente, pero llega tarde⁴ para cambiar el mundo o ni tendría por qué hacerlo ya que “la tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, [no] un mundo tal *como debe ser*, [pues] éste existirá... sólo en su opinar”⁵ (Hegel, 2005, p. 61). En Marx, hallamos un talante matinal: no podemos descifrar la historia, pero sí desarrollar una subjetividad colectiva para transformar lo sustancial sin quedar a la zaga. Situemos historiográficamente ambos momentos experienciales de la Verdad en los escritos de Hegel. Spinoza aparece como el referente paradigmático de la sustancialidad⁶ y Kant como el de la subjetividad⁷. A mi parecer, en Kant se cifra un paradigma de la subjetividad que, emancipándose de su carácter individual-teorético y adquiriendo uno eminentemente práctico-colectivo, derivará en la subjetividad revolucionaria marxiana. Para Kant, la subjetividad se sabe a sí misma en su praxis, que consiste en su libre pero reglamentado “hacer una experiencia”. Así, la experiencia [Erfahrung] es descubierta filosóficamente en todas sus esferas y estratos porque nos remite a un Yo racional y libre que la realiza y constituye, determinando a través de ella tanto al mundo como a sí mismo. En términos de la sentencia hegeliana –que usaré continuamente–, con Kant el sujeto se emancipa de la sustancia y deviene su instancia crítica. Un aporte insoslayable de la Modernidad es que los sujetos toman distancia de sus formas de vida para juzgarlas normativamente (*cf.* Mertel, 2018, p. 74), adquiriendo conciencia de la posibilidad de ejercer una praxis sobre ellas a la vez que las reconocen como productos de una praxis

⁴ “éste [el filósofo] sólo aparece como el órgano en que el que cobra conciencia posteriormente, después de transcurrir el movimiento, el espíritu absoluto, que hace la historia. A esta conciencia aposteriorística del filósofo se reduce su participación en la historia... El filósofo viene, pues, post festum” (Camino, 1993 p. 23).

⁵ Las cursivas son mías. Hegel no legitima el *status quo* desacreditando toda crítica, sino que rechaza una “crítica trascendente” que oponga a *lo que es un deber ser* abstracto. Aboga por una “crítica inmanente” que destruya lo criticado desde sus propios presupuestos.

⁶ “...el spinozismo, la filosofía en que Dios viene determinado sólo como sustancia y no como sujeto y espíritu” (Hegel, 1999, p. 67).

⁷ “Es una de las más profundas y justas intelecciones... la de que la unidad... sea reconocida como la unidad originariamente sintética de la apercepción, como unidad del Yo piensa, o sea de la autoconciencia” (Hegel, 2011b, p. 132).

anterior. La crítica puede llevar o bien a su reforma o bien a su abolición revolucionaria, pero lo central es que el sujeto moderno es intrínsecamente crítico del mundo y de sí mismo. Para ver cómo dibujan Kant y Marx la “subjetividad” en este tránsito desde lo trascendental a lo revolucionario, expondré hasta qué punto comparten un motivo humanista (I) y una primacía de la praxis (II) y luego cómo a pesar de diferir en sus nociones de libertad y dignidad (III) convergen en su apreciación de la revolución y en la atribución del protagonismo a las masas en todo proyecto emancipatorio (IV).

I. El motivo humanista

Las dos preguntas guía son: ¿qué tan humana se perfila la subjetividad en Kant y en Marx? ¿Acaso una determinada imagen del hombre ha dirigido sus respectivas filosofías? La primera es contestada por la oposición entre idealismo (Kant) y materialismo (Marx), sugerida por el mismo Marx: “del... idealismo de Kant y Fichte, llegué a la búsqueda de la idea en la realidad misma” (Marx, 2007, p. 53)⁸. La segunda es más problemática. En el caso de Kant, Foucault sospecha que “había, ya desde 1772... una cierta imagen concreta del hombre” que “ha, si no organizado y dirigido, al menos guiado y en cierto modo orientado secretamente [la filosofía kantiana]” (Foucault, 2009, p. 41). En el caso de Marx, la cuestión gira alrededor de los *Manuscritos*, cuyo humanismo fue sobreestimado por el “marxismo humanista” y subestimado por Althusser. Quiero sugerir que hay un “motivo humanista” en Kant y Marx en tanto defienden programas de emancipación articulados en torno al protagonismo del sujeto (dado su papel constitutivo de la experiencia) pero que esto no implica que suscriban el “humanismo”. Al igual que Althusser, lo juzgo ideológico y además incompatible con la letra crítica de Kant y el espíritu revolucionario de Marx.

I.1 Kant. Una ubicuidad difusa de lo “humano”

En el *Canon de la razón pura*, Kant señala que “todo interés de mi razón” se cifra en las preguntas: “¿qué puedo saber?”, “¿qué debo hacer?” y “¿qué me está permitido esperar?” (Kant, *Krv.* A805-B833, pp. 693-693)⁹. Estas preguntas corresponden a las esferas experienciales que Kant privilegia y que sirven de horizonte para sus investigaciones. La primera corresponde a la experiencia teórica: es de índole epistemológica y nos confronta con la naturaleza y los límites del conocimiento; es respondida en la *Crítica de la razón pura*. La segunda corresponde a la experiencia práctica: es de índole moral y nos confronta con las dimensiones de la acción humana (la autonomía, el deber, las inclinaciones y la intersubjetividad); es respondida en la *Crítica de la razón práctica* y la *Metafísica de las*

⁸ Es de la *Carta a su padre* (1837). Nótese que Marx no dice “del idealismo pasé a la realidad”, sino “del idealismo pasé a la búsqueda de la idea en la realidad”, lo cual sugiere una continuidad y que el materialismo es la hegeliana negación determinada del idealismo.

⁹ De aquí en adelante citaré a Kant en el cuerpo del texto señalando la edición de la AA y su numeración, y después de la coma indicaré la página de la edición en español que uso, cuyo año y detalles puede hallar el lector en la bibliografía.

costumbres. La tercera corresponde a la experiencia religiosa: nos confronta con nuestro puesto en el cosmos entre lo mundano y lo divino; es contestada en *La religión dentro de los límites de la mera razón* y la *Crítica del juicio*. Sin embargo, estas preguntas están referidas a una más: “¿qué es el hombre?” (cfr. Kant en Foucault, 2009, pp. 87-90). Esta señala la ubicuidad de la experiencia antropológica y de una determinada imagen del hombre en las demás esferas experienciales: el ser humano se interpreta a sí mismo a través de los modos en los que despliega su libre ser-en-el-mundo¹⁰ y como filósofos nos interesa “lo que él, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (Kant, *Anth.* AA 07: 120, p. 3). Insisto en caracterizar estas esferas como ámbitos experienciales y no como meras disciplinas, porque su división muestra la unidad que las engloba y porque en cada esfera está presente la espontaneidad del sujeto en una manera a priori y específica de constituir la. Además, la personificación de la razón humana como figura trágica (cfr. Kant, *KrV*, AVII, p. 5) no me parece un mero recurso retórico. A partir de Kant, la razón se vuelve objeto explícito del saber filosófico y la filosofía se convierte en la ciencia de la relación de la razón con los fines esenciales de la humanidad, esto es, con su Destino [*Bestimmung*], privilegiando como “fundamento” al Yo libre (cfr. Dastur, 2016, p. 38). Cuando Hölderlin caracteriza a Kant como “el Moisés de nuestra nación” (Dastur, 2016, p. 19) y Fichte señala el privilegio histórico de Alemania porque cumplirá la misión filosófica griega, no hacen sino expresar el entusiasmo romántico, ilustrado y antropocéntrico por el descubrimiento del Yo como principio. Sin embargo, el motivo humanista, programático del sistema en *espíritu*, es problemático en la *letra* de la esfera práctica, que sabemos núcleo del sistema.

Kant dice que “[lo humano] no cabe en una *Crítica de la razón práctica en general*, la cual solamente pretende establecer por completo los principios de la posibilidad, la extensión y los límites de la razón práctica sin referencia particular a la naturaleza humana”¹¹ (Kant, *KpV*. AA 05: 8, p. 9) y que “el *fundamento de la obligación* no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino a priori exclusivamente en los conceptos de la razón pura”¹² (Kant, *GMS*. AA 04: 389, p. 64). Como se aprecia, ambos pasajes donde se excluye lo humano tienen que ver con la tarea “crítica” y de “fundamentación”, es decir, con el propósito de elaborar una metafísica de las costumbres y de hacer inteligible la obligatoriedad de la ley moral. Reposando esta en su necesidad y universalidad, y dado que estas propiedades no son empíricas, se entiende por qué debemos obviar al hombre como “ente mundano” y tomarlo como “razón pura práctica”. En aras de la científicidad de la filosofía, lo humano debe elidirse, a pesar de que dicho sistema sea erigido *por* y *para* lo humano. Como queda patente por el programa kantiano y nociones como “dignidad” o “reino de los fines”, hay una ubicuidad de lo antropológico, pero omitida para no incurrir en el relativismo, el eudemonismo o el

¹⁰ “el conocerle [al hombre]... merece llamarse particularmente un conocimiento del mundo aun cuando el hombre sólo constituya una parte de las criaturas terrenales” (Kant, *Anth.* AA VII: 119, p. 3). Estos modos serían precisamente dichas esferas experienciales.

¹¹ Las cursivas son mías.

¹² Las cursivas son mías.

utilitarismo. El interés que puso Kant en su *Opus posthumum* en el fondo de la razón humana, así como la “revisión” a la que somete el proyecto trascendental al abordar cuestiones antropológicas (cfr. Foucault, 2009; Dastur, 2016) dan apoyo a esta idea.

I.2 Marx. El humanismo anti-humanista.

Es difícil negar que un proyecto como el marxismo no presuponga un “motivo humanista” en tanto crítica a un sistema que sume en condiciones “infrahumanas” a sus sujetos¹³. Sin embargo, como teoría y práctica revolucionaria, no puede abrazar irreflexivamente una “moral humanista”. Toda idea tiene un sello de clase y el “humanismo” puede ser invocado por los explotadores para desacreditar dogmáticamente la revolución. Veremos esto en otro apartado, por lo que me centraré en qué imagen del hombre ofrece Marx y qué tanto esta podría haber dirigido sus reflexiones¹⁴.

Un pasaje de *La Sagrada Familia* reza: “como la verdad, la historia deviene [en la filosofía de Hegel]... una persona aparte, un sujeto metafísico del cual los individuos humanos reales no son más que simples representantes” (Marx y Engels, 2017, p. 104). La reivindicación de los sujetos de carne y hueso frente al sujeto hipostasiado del idealismo es un punto de partida del “humanismo” de Marx y su generación. Las críticas de la época se dirigían al Espíritu hegeliano y no tanto al “sujeto trascendental” kantiano, pero pueden aplicársele. La crítica a la subjetividad kantiana ya se remontaba al mismo Hegel o a Hamann, quien lamentaba su falta de carácter histórico, natural, lingüístico y cultural. A pesar de que Hegel ya había elaborado brillantes críticas al sujeto moderno, por avatares historiográficos (cfr. Pardo, 2011, p. 68), el sujeto hegeliano seguía pareciendo demasiado abstracto y homologable al sujeto trascendental. Además, ambos eran vistos como modelos tergiversados de subjetividad e ineptos para la participación política y la transformación social (cfr. Hamann, 2007). En términos de la sentencia hegeliana, no eran lo suficientemente “sujetos” para luchar contra la “sustancia”, porque ellos mismos eran todavía “sustancia”. Uno de los momentos centrales para la conquista de la verdadera subjetividad es la antropología de Feuerbach elaborada contra las caricaturas especulativas. Marx la dotó luego de mayor contenido para configurar un “sujeto revolucionario”, y esta “reivindicación” más completa del sujeto fáctico es lo que creo constituye en el fondo su “motivo humanista”.

Entre los méritos que Marx atribuye a Feuerbach está que “... hace igualmente de la relación social ‘del hombre al hombre’ el principio fundamental de la teoría” (Marx, 2016,

¹³ “el obrero se hace cada vez más dependiente exclusivamente del trabajo, y de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal. Y así, del mismo modo que se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la *condición de máquina*, y de hombre queda reducido a una actividad abstracta y un vientre” (Marx, 2016, p. 69); “de esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas *se siente como animal*. Lo animal es convierte en lo humano y lo humano en lo animal” (Marx, 2016, p. 139). Las cursivas son mías.

¹⁴ Al igual que en Kant, creo que lo “humano” queda algo eclipsado en una filosofía científica (el materialismo dialéctico), sin perder por ello un papel importante.

p. 225). El idealismo había desdibujado lo humano por perderse en la abstracción: “abstraer significa situar la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del hombre fuera del hombre, la esencia del pensamiento fuera del acto del pensamiento” (Feuerbach en Stedman, 2007, p. 75), es decir, alienándolo. Abordar al hombre como sujeto trascendental/razón pura práctica, Espíritu o Yo, significaba pensar al Hombre y no a los hombres (cfr. Arendt, 2005). Feuerbach reemplaza el Espíritu absoluto por el hombre-en-la-naturaleza, que es racional y libre *porque* sensitivo. No es un ser exclusivamente activo, sino también pasivo. Dado su carácter natural, es también un ser de necesidades y por ende un ser comunitario. Por ello, “la esencia del hombre sólo tiene cabida en la comunidad, en la unidad de un hombre con otro hombre” (Marx en Stedman, 2007, p. 76), lo cual implica que todo intento de definir a priori su esencia puede ser cómplice de la naturalización de determinadas propiedades que son fruto de la socialización. En contra de este tipo de tergiversaciones se alza el análisis de Marx de cómo la economía política y el derecho naturalizan el egoísmo o la competitividad y forjan al *homo oeconomicus* (cfr. Walton, Gamble y Coulter, 1970). Marx defiende que el hombre es ante todo un ser comunitario [*kommunistisches Wesen*] y evita incurrir en abstracciones: “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1845, versión en línea). Para expresar este carácter intersubjetivo del sujeto, utilizaba la expresión *Gemeinwesen*, que significa tanto “persona en una relación social” como “comunidad”, es decir, el individuo *es* la relación social porque se desenvuelve de manera relacional con la naturaleza y los demás adoptando la forma de la objetividad a través del trabajo y la producción de un mundo. Me parece que esto permite el tránsito semántico a la noción de *Gattungwesen* [ser universal-genérico]. En Feuerbach, esta designaba una categoría práctica, por el trabajo productivo del sujeto, y teórica, porque involucra su consciencia. Marx lo emplea para referirse al trabajador voluntario que realiza su esencia en un proceso histórico. Cabe resaltar una diferencia medular con Feuerbach, quien abrazaba según Marx un materialismo mecanicista donde el hombre está determinado por su entorno. Marx le opone un ser humano que se auto-determina y determina al mundo a la vez que es determinado por él, es decir, que es tanto sustancia como sujeto. Como en Kant, vemos que el “motivo humanista” adopta también la forma de una reivindicación de la espontaneidad (racionalidad y libertad), sólo que dentro de un marco material. Sin embargo, para Althusser el joven Marx es un feuerbachiano que aplica una problemática ética a la historia humana, y que abandonará luego en su período científico estos motivos para elaborar una ciencia rigurosa.

La confrontación entre las posiciones paradigmáticas de Sartre y Althusser (cfr. Yazbek, 2012, versión en línea)¹⁵ en torno al “humanismo” puede mostrarnos que se trata de una cuestión de énfasis entre los dos momentos de la sentencia hegeliana. El propósito de Sartre era hacer de la comprensión de la existencia el fundamento de la antropología marxista. El existencialismo proporcionaría un conocimiento del hombre en su dimensión social y práctica, y aprehendería la acción humana en el contexto de una experiencia

¹⁵ En las líneas siguientes resumiré ambas posturas a partir de lo expuesto por Yazbek.

histórica no regulada por leyes mecánicas, sino donde la praxis fuera entendida como un proyecto organizador que sobrepasa las condiciones materiales en dirección a un fin. Sartre combatía el presunto determinismo del marxismo ortodoxo (donde el sujeto aparecía como algo pasivo y sometido a un *telos* extrínseco) apelando a una teoría de la historia fundamentada en la noción heideggeriana del hombre como proyecto. Así entendido, el “humanismo” no es falso sino unilateral¹⁶. Sartre parece querer pensar sobre todo cómo el sujeto *qua* individuo puede sobrepasar a la sustancia, tematizando su espontaneidad radical desde presupuestos fenomenológicos. En contraparte, Althusser privilegia el motivo sustancialista de la estructura. Fiel al socialismo científico –quiero recordar que Marx ya decía que “la ciencia del hombre es la ciencia de la sociedad y el humanismo activo es la revolución” (Marx, 2016, p. 16)–, aborda *Capital* y los *Grundrisse*, atendiendo a la descripción de las estructuras. Por este énfasis, se hace susceptible de críticas según las cuales refuerza una pasividad frente a las estructuras de las que somos prisioneros.

II. La primacía de la praxis

Lo que he llamado “motivo humanista” nos ha dirigido directamente al motivo de la praxis como sello distintivo de la subjetividad. Veamos cómo se formula en algunos pasajes centrales de Kant, cómo el marxismo cree recoger dicha noción y cómo la experiencia se reformula a través de esta.

II.1 Kant. Uso teórico y práctico de la razón.

Kant distingue dos usos de la razón que no vulneran su unidad: el uso teórico, a través del cual determina sus objetos y *los conoce*; y el uso práctico, a través del cual además *los hace efectivamente reales* (cfr. Kant, *Krv.* BX) Kant no habla de un aprehender objetos, sino de un “determinar” [*Bestimmen*]. Desde la deducción trascendental de las categorías y su corrección en la *Lógica* hegeliana, sabemos que las determinaciones del pensamiento son también determinaciones de la realidad, y que en ello radica la objetividad del pensamiento. La razón no se limita a recibir pasivamente a los objetos, sino que los configura determinándolos, y dado que conocer algo es conocer sus determinaciones, la *ratio* de la cognoscibilidad de los objetos es la espontaneidad del entendimiento (las categorías) y la sensibilidad (tiempo y espacio), es decir, de la razón en sentido amplio. Por ello, Hegel se permite identificar lo “a priori” con lo “libre”¹⁷, e interpreta el giro copernicano como la versión teórica del ideal práctico de la autonomía ilustrada (algo que refuerza que podamos hablar de esferas experienciales y no de meros ámbitos del saber). El mismo uso teórico de la razón ya sería en cierta manera práctico porque no es contemplativo, y esto reformula la noción de experiencia.

¹⁶ Aunque Hegel diría que es falso precisamente porque es unilateral.

¹⁷ “... la filosofía es deudora de su propio desarrollo a las ciencias empíricas, confiere ella al contenido de estas ciencias la forma máximamente esencial de la libertad (de lo apriórico) del pensamiento y la acreditación de la necesidad...” (Hegel, 1999, p. 116).

Esta última aparece enquistada en la Modernidad dentro de reflexiones epistemológicas y se formula como “lo otro” de la conciencia, como el espacio donde se corrobora la objetividad del conocimiento. Es algo meramente dado, frente a lo cual nos comportamos pasivamente y que a lo mucho podemos organizar a través del uso metódico de nuestras facultades. Por ello, la revolución kantiana consistió en considerar la experiencia más bien como un “resultado” de la constitutiva del Yo¹⁸. Dicha revolución se da desde el nivel de la experiencia sensible al introducir en ella elementos a priori. En la tradición leibniziana, lo sensible era lo inteligible confusamente representado, un conocimiento a priori era exclusivo de lo inteligible y la noción de una sensibilidad a priori era una contradicción. Los Modernos, en su vertiente racionalista y empirista, sólo pueden trazar la correspondencia a priori entre conceptos y objetos saliendo del ámbito de la subjetividad y sacrificando su carácter constitutivo, apelando a un fundamento extrínseco (Descartes, Leibniz y Crusius) o no ofreciendo fundamento general alguno (Hume) (Cfr. Stanguennec, 1985, pp. 58-59). Desde la introducción de una sensibilidad a priori, la revolución kantiana abrirá una nueva perspectiva donde todas las dimensiones experienciales adquieren sumo interés para el pensamiento porque en ella se imprime la espontaneidad de este. Todo elemento a priori no se aplica posteriormente a la experiencia, sino que ha intervenido en su constitución. Como recuerda Amengual, la experiencia *es* el comienzo del conocimiento, es decir, ya es conocimiento: “aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso surge todo él *de* la experiencia” (Kant, *Krv*, B1, p. 49)¹⁹. Kant estudia las condiciones de posibilidad de la experiencia y el papel que las facultades cognitivas cumplen en ello, lo cual lleva al descubrimiento de una legalidad a priori que regula la experiencia y que es fruto del Yo.

Ahora bien, parece quedar un elemento irreductible a la praxis: la materia (sensación). Asumiré que en efecto es un residuo sustancial, y que por ello la razón teórica no llega a ser genuinamente “práctica”. Nos queda todavía la indudable razón práctica, donde se abandona toda pasividad. Kant no dice que existan una razón práctica y una razón teórica, sino que es una misma razón con dos usos, y además dice que “la razón pura es por sí sola práctica” (Kant, *KpV*. AA V: 32, p. 36). No podemos subestimar esto, porque nos revela que la subjetividad kantiana es práctica “por naturaleza”. El Yo que “tiene que poder acompañar todas mis representaciones” (Kant, *KrV*, B131) es bifronte: por una parte, expresa el motivo subjetivo de la autoconciencia como condición de la conciencia de

¹⁸ “En el marco del empirismo y el escepticismo, la experiencia se interpreta como el punto de partida del proceso cognoscitivo y como su contenido. Para Kant (1724-1804), en cambio, la experiencia aparece fundamentalmente como el resultado, como el producto de la actividad cognoscitiva, en la que necesariamente interviene como soporte todo el conjunto de condiciones interpuestas por la subjetividad humana” (Amengual, 2007, versión online). Sugiero la lectura del artículo para comprender la noción de experiencia en la Modernidad y su revisión por Kant, a partir de cuya lectura y del apoyo textual original que ofrece he elaborado parte de esta sección.

¹⁹ Las cursivas son mías. Confirmación de esta lectura la hallamos en los siguientes pasajes: “la experiencia es, sin ninguna duda, *el primer producto surgido de nuestro entendimiento* al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles” (Kant, *KrV*, A1); “no se le ocurrió [a Hume] que quizá el entendimiento podía ser, mediante esos conceptos, él mismo autor de la experiencia en la que se encuentran los objetos de él” (Kant, *KrV*, B127).

objetos, dada su espontaneidad; por otra, retiene el motivo sustancial en tanto resulta inefable y parece engendrar una antropología dualista y formal. En consonancia con la primacía de la praxis, Fichte dirá que “afirmamos una relación de la ley moral con la razón teórica, un primado de la primera sobre la última, tal como Kant lo expresa” (Fichte en Pardo, 2011, p. 67) y que “nuestro idealismo no es dogmático, sino práctico: no determina lo que es, sino lo que debe ser” (Fichte en Pardo, 2011, *ibíd.*). Con Schelling, la libertad se vuelve el motivo filosófico antonómico, y hasta Marx se va configurando una subjetividad práctica en oposición al infame “sujeto cartesiano”. Por ello, Engels²⁰ no se equivoca cuando divide la historia de la filosofía en un periodo metafísico (donde el pensamiento es contemplativo porque deja intactos sus objetos) y un período dialéctico (donde el pensamiento toma conciencia de su carácter espontáneo y se vuelca a la transformación de sus objetos). Un desarrollo lo hallamos tanto en Lukács²¹ como en revolucionarios como Lenin o Mao. Si bien Kant inaugura la dialéctica moderna (*cfr.* Mariátegui, 1976, p. 39) e insiste en la unidad de la razón, los marxistas se hacen eco de las objeciones de Hegel (2009, p. 51) según las cuales la actitud crítica, con su noción de “conocimiento” como mero instrumento (*cfr.* Jaeschke, 2010, p. 41), implica una disociación entre el pensamiento y el ser, entre el método y la realidad, es decir, entre la teoría y la praxis, extrayendo de esto el imperativo de superar esta oposición.

II.2 Teoría y práctica desde una perspectiva marxista

Frases descontextualizadas como “cada paso de movimiento real vale más que una docena de programas” (Marx citado en Lenin, 2015, p. 24) o “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1845, Tesis 11, versión online) suscitan la apariencia de la preferencia unilateral de Marx por la práctica. Sin embargo, esto es falso porque el quehacer científico de Marx lo contradice, y peligroso porque lleva a subestimar la necesidad de elaborar una teoría comprensiva de la sociedad para su ulterior transformación. Parafraseando a Kant, una manera marxista de abordar la relación teoría-praxis implica defender que “la praxis sin teoría es ciega, y la teoría sin praxis es vacía”. El marxismo aspira a su unidad, no entendiéndolas metafísicamente como partes, sino dialécticamente como momentos. La escisión entre teoría y praxis parece consecuencia de la noción de “conocimiento” como mero instrumento, por lo que el marxismo debe presentar su solución reformulándolo. Haciendo suyo el descubrimiento del pensamiento como vehículo de transformación²² e instancia crítica, el marxismo aborda la relación teoría-praxis desde una peculiar noción de científicidad:

“sólo si para esa clase [el proletariado] su autoconocimiento es al mismo tiempo un conocimiento recto de la entera sociedad; y sólo si, consiguientemente, esa clase es al mismo

²⁰ Anti-Dühring, 1878.

²¹ Lukács, G., Historia y conciencia de clase, 1975.

²² *Ideology and praxis*, p. 101

tiempo, para ese conocimiento, sujeto y objeto del conocer y la teoría interviene de este modo inmediata y adecuadamente en el proceso de subversión de la sociedad: sólo entonces es posible la unidad de la teoría y la práctica” (Lukács, 1975, p. 3).

El sujeto no es un espectador neutral como en las ciencias positivas, sino un sujeto imbuido en su determinación de clase; su teoría no versa unilateralmente sobre un objeto, sino a la vez sobre sí mismo porque su condición “acompaña todas sus representaciones” (deuda kantiana); este carácter bifronte de su conocer muestra que el sujeto cognoscente y lo conocido se condicionan mutuamente (deuda hegeliana); la rectitud de la teoría es *sui generis* porque no obedece a los requisitos epistémicos usuales sino que se ve guiada por un propósito práctico-revolucionario (deuda marxiana). Estos rasgos mientan la unidad de teoría y praxis en el marxismo, que ya está en *La ideología alemana*, donde se dice que “Feuerbach aspira... como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta de un hecho existente mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo existente” (Marx y Engels, 1974, p. 45). Esto puede escandalizar si se cree que hay un imperativo de hacer que los hechos calcen con el *telos* de la teoría. Sin embargo, aunque esto depende a fin de cuentas de la honradez del teórico, el marxismo se esfuerza en mostrar que todo “saber” ya constituye de por sí una forma de operar en el mundo conforme a un fin, lo que hace que toda teoría ya sea en sí misma praxis y hasta ideología. Sin perder de vista su propio condicionamiento, corresponde al materialismo dialéctico asumir el *telos* revolucionario de manera científica.

Esta relación entre teoría y práctica es expresada también por los revolucionarios. Todos parten, me parece, de la sentencia de Marx de que “es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocar por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto se apodera de las masas” (Marx, 2014, p. 35). Así, para Lenin, “sin teoría revolucionaria no puede haber tampoco movimiento revolucionario” (Lenin, 2015, p. 25); Mao hace suya una cita de Lenin según la cual “la práctica es superior al conocimiento (teórico), porque posee no sólo la dignidad de la universalidad, sino también la de la realidad inmediata” (Lenin en Mao, 2013, p. 82); y para Stalin “la teoría es la experiencia del movimiento obrero de todos los países, tomada en su aspecto general” porque proporciona la “capacidad para orientarse y la comprensión de los vínculos internos entre los acontecimientos que se producen en torno nuestro” (Stalin, 1975, p. 22). Que estas figuras tematizan la teoría como el anverso de la praxis, y que consideren la labor teórica como la explicitación de las estructuras y regularidades de la experiencia denota una deuda implícita con Kant.

III. Perspectivas sobre la subjetividad libre y digna

Feuerbach dijo que “la libertad es lo necesario, pero no Hegel ni Fichte ni Kant... Que Kant, Fichte y Hegel sean nuestros maestros, pero no nuestra razón” (Feuerbach en Cabada, 1980, p. 38). Kant expresa paradigmáticamente el ideal moderno de libertad, y sus

sucesores extraen lecciones de él para lograr su óptima consecución. Según Robespierre, “no hay dos formas de ser libre: o se es enteramente o se vuelve a ser esclavo” (Robespierre, 2007, p. 80). Podemos leer dicho aprendizaje post-kantiano como intentos sucesivos de devenir enteramente libres, siendo Marx uno de sus hitos.

III.1 De la libertad trascendental a la libertad fáctica

La libertad era el corazón del pensamiento kantiano:

“el concepto de libertad... es la piedra angular de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los otros conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales, como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva” (Kant, *KpV*. AA 05: 4, pp. 3-4).

Ella articula el motivo humanista y la primacía de la praxis en un programa de emancipación fundamentado en la autonomía. Una de las diferencias que se suelen señalar entre Kant y Marx es que mientras para el primero la libertad es un “hecho de la razón pura práctica”, para el segundo es una propiedad socialmente construida.

Inmerso en una concepción determinista de la naturaleza, Kant considera que “una voluntad [libre] tal debe ser pensada, respecto de la relación mutua con la ley de los fenómenos, i.e. la causalidad, como totalmente independiente de ésta... una independencia tal se llama libertad en el sentido más estricto, es decir, trascendental” (Kant, *KpV*. AA 05: 29, p. 32). Aunque las ciencias lograsen señalar todas las causas naturales de una acción, seguiríamos emitiendo juicios morales debido a lo que en la *Fundamentación* (cfr. Kant, *GMS*, AA 04: 451-452) se llama “doble punto de vista”: por una parte, nos vemos como fenómenos insertos en la causalidad natural; por otra, como “causas libres” exentas de ella. Parece que la independencia de las leyes naturales constituye la libertad, y que el sujeto sólo es sujeto porque no es sustancia. Sin embargo, Kant nos recuerda que “aquella independencia es la libertad en sentido negativo; en cambio, esta legislación propia de la razón pura y, como tal, práctica, es la libertad en sentido positivo” (Kant, *KpV*. AA 05: 33, p. 39). No es entonces la exención de la Naturaleza, sino nuestra autonomía, que “es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden” (Kant, *KpV*. AA 05: 33, p. 38), lo que constituye el sello de nuestra libertad. Quiero señalar que es sintomático que Robespierre, sujeto revolucionario por antonomasia, caracterizaba la libertad en los mismos términos: “la libertad consiste en obedecer leyes voluntariamente adoptadas y la servidumbre en verse obligado a obedecer una voluntad exterior” (Robespierre, 2007, p. 77). La filosofía práctica kantiana muestra su dimensión o potencial revolucionario.

En Marx, la libertad no es ninguna propiedad trascendental, sino, como en Hegel, algo histórico y social. Desde textos tempranos, ya nos dice que “el primer principio del socialismo profano rechaza, como una ilusión, la emancipación puramente teórica y

revindica para la libertad real, además de la voluntad idealista, condiciones absolutamente tangibles, absolutamente materiales” (Marx y Engels, 2017, p. 122). Notemos que Marx no rechaza la “voluntad idealista”, es decir, el voluntarismo kantiano, sino que exige pensar sus condiciones fácticas. Con emancipación puramente teórica, Marx se refiere seguramente al “arte de transformar cadenas reales, objetivas y exteriores... en cadenas puramente ideales, subjetivas e interiores, y de mudar todas las luchas... sensibles en simples luchas ideales” (Marx y Engels, 2017, p. 108). Tal arte era esgrimido paradigmáticamente por la religión²³ y la filosofía hegeliana, pero me atrevo a decir que adopta una extraña forma en lo que coloquialmente se llama la “moralidad kantiana”²⁴.

Hegel advertía que la filosofía práctica de Kant era viciosa porque coincidía con la perspectiva de la moralidad, según la cual “todo depende de mi comprensión y mi propósito, de mi finalidad, mientras que la exterioridad es puesta como indiferente” (Hegel, 2005, p. 200). En la *Ideología Alemana*, Marx opina que el voluntarismo kantiano es la versión filosófica de la impotencia de los burgueses alemanes, quienes subdesarrollados en sus dimensiones materiales optan por entronizar una voluntad abstracta e individual, incapaz de llegar a un punto de vista universal (Marx y Engels, 1974, p. 223). La perspectiva moral toma al individuo como la instancia ontológicamente decisiva, porque en ella el sujeto trascendental aprehende la inmediatez de su propia individualidad y concibe su libertad como un hecho de la razón. Esto puede llevar a la fe en una plena auto-determinación de la voluntad y a ignorar las condiciones fácticas que la hacen posible o la obstaculizan y la manera en que diversas estructuras determinan sus fines, medios, ideas, voliciones y afectos. La moralidad kantiana concibe lo verdadero solo como sujeto. Por ello, aborda los problemas estructurales como si fueran cuestión de la voluntad individual, lo cual propicia que las críticas a dichas estructuras sean de índole meramente moral. Encontramos ocurrencias de una versión de dicha perspectiva por doquier. En la violencia de género, cuando es abordada desde la asunción de una plena auto-determinación individual, lo cual hace que se juzgue que el maltrato en una relación puede ser “solucionado” con la toma de decisión de abandonar a al hombre; en el juicio sobre la violación sexual, cuando es atribuida a la “inmoralidad” y “perversidad” de los sujetos que las ejercen, negando que existan condiciones estructurales que propicien la producción y reproducción de dichas prácticas patriarcales; cuando se dice que no hay sistema político malo o bueno intrínsecamente, sino que son los individuos quienes lo determinan; en el mito neo-liberal del emprendedurismo, donde basta la fuerza de voluntad para lograr movilidad social y prosperidad económica; etc. Frente a esto, se alza la

²³ “El Evangelio anunció al esclavo que tiene un alma semejante a la de su dueño, e instituyó así la igualdad de todos los hombres ante el tribunal celestial. En la práctica, el esclavo siguió siendo esclavo y la sumisión se convirtió paa él en un deber religioso. Hallaba en la enseñanza cristiana una satisfacción mística a su oscura protesta contra su condición. Al lado de la protesta, el consuelo. ‘Aunque te parezcas a un asno que rebuzna, tienes un alma eterna’, le decía el cristianismo... La igualdad mística del cristianismo ha descendido de los cielos bajo la forma de la igualdad en derecho natural democrático. Pero no ha descendido hasta la tierra misma, hasta el fundamento económico de la sociedad” (Trotsky, 2009, pp.127-129)

²⁴ Trotsky incluso habla de la “metafísica de la democracia” en un capítulo de *Terrorismo y comunismo*. Sugiero su lectura porque explícitamente critica a Kant y extrae las consecuencias reaccionarias de sus premisas trascendentales.

perspectiva marxiana-dialéctica, la de un sujeto que se sabe no absoluto sino mediado por estructuras de diversa índole y que trata de explicitar la relación entre estas y su agencia individual. Al no privilegiar un voluntarismo moral, puede elaborar críticas de naturaleza política y revolucionaria allí donde la otra solo elabora críticas morales o axiológicas.

III.2 Dignidad, ¿de quién?

El término “dignidad” designa para Kant el valor único o intrínseco que tienen algunas cosas y que las hace no tener equivalentes. Frente a Hobbes²⁵, Kant considera precio y dignidad como mutuamente excluyentes²⁶. La “fundamentación” de la dignidad es una cuestión peliaguda, ya que Kant parece fundarla en la autonomía. Si esto es así, defendería que un ser humano es digno si y sólo si es autónomo. Veamos cómo Kant aboga por la dignidad universal, ofreciendo un marco para la inscripción de sujetos colectivos (las masas).

La *Fundamentación* presupone la existencia de una naturaleza fin en sí misma como fundamento del imperativo categórico: “suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico” (Kant, *GMS*. AA 04: 428, p. 116). Esto es importante porque muestra que la dignidad no es un concepto derivado ni equivalente a la obediencia a la ley moral. Kant parece distinguir tres formas de voluntad: la voluntad nouménica, la voluntad buena práctica y la voluntad santa (*cf.* Schonecker y Schmidt, 2017). La primera, base para las otras dos, es la voluntad metafísica que da el imperativo categórico; la segunda, es la manifestación de la voluntad nouménica en un sujeto finito, cuando logra vencer sus inclinaciones y obrar por deber; la tercera, pertenece sólo a Dios y a seres infinitos, y es la voluntad nouménica considerada como no mediada por la finitud. Como recuerda Sedwick (2008, p. 9) para Kant la dignidad es algo que todo ser racional tiene, indistintamente de su posición socio-económica, sexo, género o raza, porque la tiene en virtud de que es un sujeto trascendental práctico. Ahora bien, si tener racionalidad práctica es auto-determinarse, ¿las personas no autónomas son no dignas? Hay fuerte apoyo para responder negativamente. Según Schonecker y Schmidt (2017, pp. 4-5), Kant afirma que todo ser humano es digno porque tiene una voluntad nouménica y por ende la capacidad para devenir autónomo. Aunque los autores exponen varios argumentos, me basta la prueba textual de que “la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad” (Kant, *GMS*. AA 04: 435, p. 125). Poner en

²⁵ “El valor o la valía de un hombre es, como el de todas las demás cosas, su precio. Es decir, que se rige por la cantidad que pagaríamos por utilizar su poder... Como en el caso de las demás cosas, tampoco en el caso de los hombres es el vendedor quien determina el precio, sino el comprador” (Hobbes, 1996, pp. 79-80); “En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Lo que tiene un precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite equivalente alguno, eso tiene una dignidad” (Kant, *GMS*, AA 04: 434-435, pp. 124-125).

²⁶ “Para que la vida de un hombre sea una mercancía hay que admitir, pues, la esclavitud” (Marx, 2016, p. 84).

conexión la dignidad con la autonomía resulta fructífero para todo proyecto emancipador. Mucho más si la dignidad no radica en la *actualidad* de la autonomía, sino en su *potencialidad*. Esto permite, por ejemplo, la adscripción de dignidad a las masas, que por motivos estructurales no han podido hacer efectiva su capacidad de auto-legislación.

El gesto de la izquierda progresista contemporánea de hacer de Marx un defensor incondicional de los Derechos Humanos fue anticipado por Lenin:

“ocurre hoy con la doctrina de Marx lo que ha solido ocurrir en la historia repetidas veces con las doctrinas de los pensadores revolucionarios... Después de su muerte, se intenta convertirlos en iconos inofensivos, canonizarlos, por decirlo así, rodear sus nombres de una cierta aureola de gloria para ‘consolar’ y engañar a las clases oprimidas, castrando el contenido de su doctrina revolucionaria” (Lenin, 2018, p. 41).

Este Marx ya era el de Kautsky y la Segunda Internacional, que “aparece como un razonador venerable, devotamente inclinado ante los altares de la democracia, que nos lanza un sermón sobre la sagrada inviolabilidad de la vida humana” (Trotsky, 2009, p. 193). Actualmente, los movimientos de izquierda evitan caracterizarse como marxistas ortodoxos, debido a la infamia de las experiencias en Rusia o China, o a que las nuevas ciencias sociales y movimientos emancipatorios (desde el feminismo interseccional hasta los estudios poscoloniales) encuentran el materialismo dialéctico como algo anacrónico. La izquierda revolucionaria ha cedido frente a una izquierda reformista. El Estado, la democracia representativa, la libertad individual, la economía de mercado, entre otras figuras, son criticados hoy con indulgencia y se aspira más a su reforma institucional que a su abolición revolucionaria. Correlativamente, la lucha armada constituye un escándalo ya que como apología de la violencia vulnera el valor de la vida humana. El marxismo tiene una relación problemática con esta noción y, en general, con cualquier noción ética. Como decía Sorel:

“los marxistas tenían una razón particular para mostrarse desconfiados de todo lo que tocaba a la ética; los propagandistas de reformas sociales, los utopistas y los demócratas habían hecho tal abuso de la Justicia que existía el derecho de mirar toda disertación al respecto como un ejercicio de retórica o como una sofística, destinada a extraviar a las personas que se ocupaban en el movimiento obrero” (Sorel en Mariátegui, 1976, p. 57).

Para muchos marxistas, si el marxismo ha de poseer una doctrina ética, esta “debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas, que en ningún modo constituirían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anti-capitalista” (Mariátegui, 1976, *ibíd.*). Así planteadas las cosas, parece que la diferencia entre Kant y Marx en torno a la noción de dignidad no es muy distinta siempre que no contrastemos sus consideraciones sobre la violencia y la guerra²⁷. Si por dignidad se entiende la capacidad o potencialidad de

²⁷ “el mayor obstáculo de lo moral y que siempre supone un retroceso, o sea, la guerra, ha de ser primero cada vez menos frecuente y luego paulatinamente más humana hasta finalmente llegar a desaparecer...”

los sujetos individuales o colectivos para auto-determinarse y vencer inclinaciones y estructuras que atenten contra su racionalidad y libertad, ambos filósofos coinciden. Sin embargo, el marxismo puede considerar a la dignidad como una categoría ideológica o abstracta, y hasta cómplice de un poder hegemónico que busca desacreditar la violencia revolucionaria y apelar al sentido moral. Así, puede decir de la dignidad lo que Mao decía de la democracia y la libertad: “los que piden libertad y democracia abstractas consideran a la democracia como un fin y no como un medio. A veces la democracia parece un fin, pero en realidad es sólo un medio” (Mao, 2013, p. 193). No podemos aceptar la dignidad kantianamente como un hecho de la razón. El marxismo sugiere atender a cómo se estipula dicha noción, qué intereses hay en su formulación y quiénes hacen uso de ella políticamente. Esta “relativización” de la dignidad sería algo incompatible con la perspectiva kantiana y constituye un escándalo para la moral.

IV. La consolidación del sujeto revolucionario

Veamos finalmente cómo las consideraciones de Kant sobre la revolución constituyen una superación de la perspectiva de la moralidad y un desarrollo de las nociones de libertad y dignidad en dirección a la consolidación de un sujeto revolucionario²⁸. Según ha notado Lea Ypi, las perspectivas de Kant y Marx sobre la revolución son irreducibles tanto a un moralismo individualista como a un legalismo institucional, y destacan el papel de la agencia colectiva en la revolución como experiencia que motiva tentativas emancipatorias (cfr. Ypi, 2014, p. 4). Además, ambos verían la revolución como un signo del progreso moral y el sello de la dignidad del sujeto revolucionario.

IV.1 Revolución y entusiasmo

A pesar de haber sido un entusiasta de la Revolución Francesa incluso en su período jacobino, Kant condena la revolución. En la *Metafísica de las costumbres* afirma que “no hay ningún derecho de sedición (*seditio*), aún menos de rebelión (*rebellio*), ni mucho menos existe el derecho de atentar contra su persona, incluso contra su vida... como persona individual (monarca) so pretexto de abuso de poder (*tyrannis*)” (Kant, *MdS*. AA 06: 320, pp. 151-152) y que quien derroque al Estado “ha de ser castigado, al menos con la muerte, como alguien que intenta dar muerte a su patria” (Kant, *MdS*. AA 06: 320, p. 152). Esta condena ha hecho merecedor a Kant del título de “reformista” o “reaccionario”. Prueba textual es que también afirma que “un cambio en una constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante reforma, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por revolución” (Kant, *MdS*. AA 06:322, pp. 153-154). Solo recientemente se está atendiendo

(Kant, *SF*. AA 07: 93, p. 171). Kant aspira a la desaparición de las guerras, y es posible que no las vea ni como un medio legítimo. El marxismo no pone a la guerra como fin, pero sí valida su estatuto de medio.

²⁸ Utilizo en gran parte lo que Lea Ypi ha sintetizado con fuerte apoyo textual en Ypi, L., “On revolution in Kant and Marx”, en: *Political Theory*, v. XLIII, n.3, pp. 262-287.

al potencial revolucionario de su pensamiento, que debe ser calibrado desde su filosofía de la historia próxima a la de Marx.

Ypi y otros han notado el contraste entre la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y *El conflicto de las facultades*, en tanto en el primer libro Kant atribuye el progreso moral a la Naturaleza y en el segundo logra una plena conciencia de la Historia y las condiciones objetivas. En la *Idea*, dice que “una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la Naturaleza le ha signado a la humana especie” (Kant, 2013, p. 49), lo cual implica el reconocimiento de un *telos* que el sujeto está llamado a realizar en la historia. Contra algunos autores, quiero notar que en la *Idea* ya hallamos una consideración no voluntarista del progreso: “en tanto que los Estados sigan gastando todas sus energías en sus vanas y violentas ansias expansivas, constriñendo sin cesar el lento esfuerzo de la formación interior de la manera de pensar de sus ciudadanos, privándoles de todo apoyo en este sentido, nada hay que esperar en lo moral” (Kant, 2013, p.57). Aquí se aprecia cómo “lo moral” está en clara dependencia de condiciones políticas, lo cual muestra la sensibilidad de Kant respecto a las condiciones fácticas. De todas formas, es en *El conflicto de las facultades* donde esto es más cabal. Allí, Kant dice: “hay que tomar a los hombres, dicen [los políticos], como son, y no como los pedantes sin mundo o los soñadores bien intencionados se imaginan que debieran ser. Este como son quiere decir: tal como nosotros los hemos hecho mediante una imposición injusta” (Kant, *SF*. AA 07: 80, p. 153). Así como Marx defendía que no podemos hablar a priori de una esencia humana so pena de naturalizar propiedades adquiridas en determinadas estructuras sociales, Kant dice que la naturaleza del hombre está condicionada por estructuras sociales, es decir, su racionalidad y libertad son sensibles a las condiciones objetivas, por lo que podemos (y debemos) intervenir en ellas para modificarlas y propiciar su cultivo adecuado.

Frente a aquellos que no creen en el progreso moral, Kant sugiere que “en la especie humana ha de hallarse alguna experiencia que, en cuanto acontecimiento, indique una índole y una capacidad de dicha especie para ser causa de su progreso hacia lo mejor, así como... para ser autor del mismo” (Kant AA 07: 84, p. 158). Este acontecimiento es una *experiencia*, término cuya carga semántica ya hemos visto, y se confirma porque en ella se hace patente precisamente la espontaneidad del sujeto. Esta experiencia es la revolución, que adquiere desde la perspectiva histórica kantiana una peculiar validez (*cf.* Axinn, 1971, p. 328). Esta experiencia indica la autonomía de la humanidad, porque si el progreso dependiera de la Providencia o de la Naturaleza, el sujeto estaría despojado de su carácter práctico. Segundo, nos permite “concluir el progreso hacia lo mejor como un corolario inexorable, conclusión que luego podría extrapolarse también a la historia del pasado... aunque ese acontecimiento mismo no haya de ser considerado como causa del progreso, sino sólo como un signo histórico que lo indica” (Kant, *SF*. AA 07: 54, pp. 158-259). Debe darnos el hilo conductor para evaluar la historia como una dinámica entre las estructuras objetivas y la acción libre. El hecho de que este evento sea un signo y no una causa, nos previene de verlo como la única manera de progreso moral. Finalmente, nos muestra “la tendencia del género humano en su totalidad, esto es, no considerado como suma de individuos... sino tal como se encuentra esparcido sobre la tierra en pueblos y en Estados”

(Kant, *SF*. AA 07: 85, p. 159). Esto último nos indica que el cambio histórico es expresión de una subjetividad ya no individual, como desde el punto de vista del sujeto trascendental, sino colectiva. Estos sujetos colectivos son los Estados, que desempeñan el papel que en Marx tendrán las clases socio-económicas. A mi parecer, esto denota que Kant no se desvincula del legalismo y la institucionalidad, y que la determinación fundamental de la subjetividad kantiana no es todavía materialista. Los límites en su caracterización y en la aprobación de la revolución radican en dichos presupuestos trascendentales, lo cual no impide que logre ver lo que Pinkard²⁹ ha llamado la “socialidad de la razón”.

Un último rasgo que permite trazar una conexión histórica y conceptual entre el sujeto kantiano y el sujeto revolucionario es el importante papel que juega un afecto: el entusiasmo. Frente al respeto, “sentimiento intelectual” que siempre ha resultado extraño para los lectores, el entusiasmo aparece revestido de moralidad pero también de experiencia afectiva revolucionaria que testifica nuestra dignidad como subjetividades prácticas. Para Kant, la revolución:

“se trata simplemente del *modo de pensar de los espectadores* que se delata públicamente ante esta representación de grandes revoluciones, al proclamar una *simpatía tan universal como desinteresada hacia los actores* de un bando y en contra de los del otro, pero que *demuestra* (a causa de su universalidad) *un carácter del género humano en su conjunto y al mismo tiempo* (a causa del desinterés) *un carácter moral de la humanidad*, cuando menos como disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ello mismo ya lo constituye, en tanto que la *capacidad para tal progreso basta por el momento*” (Kant, AA 07: 85, pp. 159-160)³⁰.

Este párrafo abunda en aspectos a destacar. Primero, señala que Kant privilegia la perspectiva del espectador más que del ejecutor de la revolución (posición no inteligible desde la perspectiva marxista). Segundo, los espectadores frente a la revolución logran trascender los límites de su propia individualidad para adquirir la conciencia de su pertenencia al género humano. Esto nos recuerda la noción marxiana de ser-genérico, y ya desplaza el punto de vista de la moralidad a uno más dialéctico. Tercero, la experiencia nos hace ver nuestra capacidad moral, sello de nuestra dignidad, y basta que notemos esta potencialidad. Esto recuerda la defensa kantiana de la dignidad como aptitud y no como algo efectivo. Por todos los motivos anteriores, el entusiasmo revolucionario constituye una suerte de educación moral (*cf.* Ypi, 2014, p. 21). Este entusiasmo “se ciñe siempre tan sólo a lo ideal y en verdad a lo puramente moral, cual es el caso del concepto de derecho y no puede injertarse al interés personal” (Kant, AA 07: 86, p. 161). No nos remite al egoísmo o la complacencia heterónoma, sino que nos eleva hacia la universalidad del derecho y la moral. Por ello, aunque Kant enfatice la postura del espectador, esto vale sobre todo para el sujeto que efectúa la revolución. El sujeto revolucionario adquiere una dignidad que el sujeto trascendental no tiene en virtud de que logra desempeñar la

²⁹ Hegel's *Phenomenology*. *The Sociality of Reason*, 1996.

³⁰ Las cursivas son mías.

naturaleza práctica de su razón. Este heroísmo es patrimonio exclusivo de quien se rebela genuinamente, ya que “mediante retribuciones mercenarias los adversarios de quienes hacían la revolución no obtuvieron el fervor y la grandeza de ánimo que el simple concepto de la justicia hacía brotar en los revolucionarios” (Kant, AA 07: 86, *ibíd.*). ¿Cómo no pensar en las descripciones de Robespierre o Trotsky sobre la superioridad moral de los revolucionarios? Para Trotsky

“a pesar de todas las experiencias políticas, de todas las miserias, de todos los horrores físicos, las masas obreras rusas están muy lejos de la descomposición política, del desfallecimiento moral o de la apatía. Gracias a un régimen que... ha dado un sentido y un elevado fin a su vida, han conservado una notable elasticidad moral y la aptitud, sin par en la historia, de concentrar su atención y su voluntad en obras colectivas” (Trotsky, 2009, p. 86).

La masa de soviets es “tan unánime en su entusiasmo revolucionario, en su abnegación para combatir, como lo fue en esos días de riesgo y sacrificios” (Trotsky, 2009, p. 206). De manera semejante a Marx en la carta a su padre, Trotsky habla de un “idealismo revolucionario” (Trotsky, 2009, *ibíd.*). Por su parte, Robespierre habla cuasi-kantianamente de “ese sentimiento sublime [que] supone la preferencia por el interés público por encima de todos los intereses particulares, de donde resulta que el amor a la patria supone o produce todas las virtudes” (Robespierre, 2007, p. 215) y describe a la virtud como

“una pasión natural, sin duda, pero ¿cómo podrían conocerla esas almas venales que no se abrieron nunca más que a las pasiones viles y feroces; esos miserables intrigantes que no vincularon jamás el patriotismo a ninguna idea moral... aún existe la virtud, os lo aseguro, almas sensibles y puras; existe esa pasión tierna, imperiosa e irresistible, tormento y delicia de los corazones magnánimos, ese horror profundo hacia la tiranía, ese celo que se compadece por los oprimidos, ese amor sagrada a la patria, ese amor aún más sublime y más puro a toda la humanidad, sin el que una gran revolución no es más que un crimen estruendoso que destruye otro crimen” (Robespierre, 2007, p. 239).

Esta virtud constituye la elevación desde el individualismo hacia la publicidad del civismo, rasgos que todo revolucionario necesita para lograr una verdadera emancipación, aquella que los revolucionarios franceses burgueses no querían abrazar del todo.

IV.2 Las masas como sujeto revolucionario

Se podría decir que el sujeto marxiano es, en sentido general, las masas y, en sentido específico, la clase trabajadora. Esta distinción no es superflua. Cuando Lenin afirma que hay que “instruir a la clase, primero, y, después, a las masas” (Lenin, 1975, p. 51) lo dice, me parece, porque la determinación [*Bestimmung*] de clase configura de manera más esencial la subjetividad. Si el sujeto marxiano fuera abstractamente “las masas”, correríamos el riesgo de reivindicar una igualdad formal en la que caen indistintamente todos los individuos, y no a aquella clase cuya auto-comprensión es simultáneamente la

comprensión de la sociedad y sus estructuras. Ahora bien, ¿cómo tematiza el mismo Marx el tránsito desde la entronización de una subjetividad individual al reconocimiento de las masas? ¿Cómo ha anticipado Kant dicho tránsito?

Desde *La Sagrada Familia*, Marx acusaba a los filósofos de no haber reconocido el elemento espontáneo de las masas. En términos de la sentencia hegeliana, sólo se le otorgaba el estatuto de “sujeto” a algunos individuos, mientras que las masas eran una “sustancia”:

“Bruno no es otra cosa que el remate crítico y caricaturesco de la teoría histórica de Hegel, la que, a su vez, no es más que la expresión especulativa del dogma germano-cristiano de la oposición del espíritu y la materia, de Dios y del mundo. En efecto, esa oposición se expresa en la historia, en la humanidad misma, en la siguiente forma: *algunos individuos elegidos se oponen en tanto que espíritu activo, al resto de la humanidad considerado como la masa sin espíritu, como la materia*”³¹ (Marx y Engels, 2017, p. 111).

Claro está, Marx piensa en los “individuos históricos” que en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* son caracterizados como los vicarios del Espíritu que realizan la Historia. Esta óptica “hegeliana” desplaza el protagonismo histórico a un puñado de individuos, invisibilizando a las masas en la configuración del mundo. Esta teoría contrasta con aquella que hemos visto en *El conflicto de las facultades* de Kant, donde se reivindicaba a los agentes colectivos. Marx insiste en criticar la teoría hegeliana de la historia, y lo hace a propósito de los “críticos críticos” quienes desdeñando a las masas creen sólo en el genio de los pensadores. Para ellos, “la masa sólo está determinada en tanto que antinomia del espíritu” (Marx y Engels, 2017, p. 110) y “la universalidad abstracta, la razón, el espíritu poseen al contrario, una expresión abstracta que esté representada enteramente por algunos individuos” (Marx y Engels, 2017, p. 111). La oposición entre Individuos Históricos y Masas es fruto de la conjunción de una tesis metafísica sobre la historia y otra sobre la primacía del individuo y su libertad trascendental, concebida fetichistamente como libertad de pensamiento y saber absoluto. Marx señala que esto “transforma ‘al espíritu y al progreso’, por una parte, a la ‘masa’ por otra, en entidades fijas, en ideas, y las relaciona a este título unas con otras, como extremos fijos y dados” (Marx y Engels, 2017, p. 109). Es decir, esta viciosa teoría de la historia concibe la experiencia histórica como algo mecánico, no la muestra kantianamente como un espacio de regularidades espontáneas del sujeto sino como un determinismo sustancial.

Conclusión

Esto último nos devuelve a la Introducción de este artículo. Según Hegel, debemos pensar lo Verdadero, en este caso la experiencia histórica, como una totalidad que es a la vez subjetividad y la sustancialidad, esto es, racionalidad práctica de un agente en relación con

³¹ Subrayados míos.

las estructuras en las que está inmerso. El sujeto, por su perspectiva epistémica inexorablemente individual e inmediata, siempre corre el riesgo concebirse como una sustancia o como algo absoluto, socavando el planteamiento de la acción revolucionaria. Más bien, debe concebirse como praxis no autosuficiente sino mediada por estructuras, para elaborar así diagnóstico y una intervención dialéctica en ellas elevándose a un punto de vista público y colectivo. He tratado de mostrar cómo tomar a Kant como punto de partida filosófico-historiográfico para exponer un itinerario desde la configuración de un sujeto trascendental e individual hasta uno revolucionario y colectivo en Marx resulta interesante. El sujeto va ganando en “rostro humano” (I) conforme se comprende la especificidad de su praxis (II), es decir, de su racionalidad, libertad y dignidad (III) hasta adquirir una perspectiva histórica donde el sujeto colectivo protagoniza la revolución como experiencia moral y humana (IV). Al inicio mencioné que la experiencia histórica es comprendida de acuerdo a un *telos* que no puede ser extrínseco, sino un postulado de la propia racionalidad práctica. Esto permite despojar a la historia de un carácter mecánico y de una idea errada de progreso, que puede desdibujar la finitud y espontaneidad del sujeto humano para configurar su destino. Esto nos debe volver más sensibles a las “regresiones continuas y reemplazos” (Marx y Engels, 2017, *ibíd.*) que la acción social padece en la historia, a la vez que nos mantiene firmes en la acción colectiva hacia la emancipación

Bibliografía

- Amengual, G. (2011), “El concepto de experiencia: de Kant a Hegel”, *Tópicos*, v. XV, pp. 63-88.
- Arendt, H. (2005), *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires.
- Axinn, S. (1971), “Kant, Authority, and the French Revolution”, *Journal of the History of Ideas*, v. XXXII, n. 3, pp. 423-432.
- Cabada, M. (1980), *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid.
- Camino, F. (1993), “La undécima tesis de Marx sobre Feuerbach”, *Areté*, v. V, pp. 15-37.
- Dastur, F. (2016) *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique. Schelling, Hölderlin, Hegel*, Ellipses: París.
- Foucault, M. (2009), *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Grondin, J. (2009), *Introducción a la metafísica*, Herder, Barcelona.
- Hamann, J., (2007), “Metacritique of the Purism of Reason”, *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hegel, G.W.F., (1979), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. II, FCE, México D.F.
- Hegel, G.W.F. (1999), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid.
- Hegel, G.W.F. (2005), *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona.
- Hegel, G.W.F. (2006), *Fenomenología del Espíritu*, Roces, W. (trad.), FCE, México D.F.
- Hegel, G.W.F. (2011a), *Ciencia de la Lógica*, v. I, Duque, F. (trad.), Abada, Madrid.
- Hegel, G.W.F. (2011b), *Ciencia de la lógica*, v. II, Duque, F. (trad.), Abada, Madrid.

- Hobbes, T. (1996), *Leviatán. O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, I. (2003), *El conflicto de las facultades*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, I. (2009), *Crítica de la razón pura*, FCE: México.
- Kant, I., (2009), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (2011), *Crítica de la razón práctica*, FCE: México D.F
- Kant, I. (2013), *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en *Filosofía de la historia*, FCE: México, pp. 39-67.
- Kant, I. (2014), *Antropología en sentido pragmático*, FCE, México D.F.
- Kant, I. (2016), *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid.
- Lenin, V. (2015), *¿Qué hacer?*, Akal, Madrid.
- Lenin, V. (2018), *El estado y la revolución*, Alianza Editorial, Madrid.
- Lukacs, G. (1975), *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona.
- Mariátegui, J-C. (1976), *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, Amauta, Lima.
- Marx, K. (1845), *Tesis sobre Feuerbach*, en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>
- Marx, K. y F. Engels. (1974), *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona
- Marx, K. (2014), *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Pre-Textos, Madrid.
- Marx, K. (2016), *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- Marx, K. y F. Engels (2017), *La Sagrada Familia*, Akal, Madrid.
- Mertel, K. (2018), “La teoría crítica del desarrollo de Thomas McCarthy y la hermenéutica como filosofía práctica: hacia un diálogo constructivo”, en: Casuso, G. y J. Serrano (eds.), *Las armas de la crítica*, Fondo Editorial PUCP/Anthropos, Lima.
- Pardo, J. (2011), “Hegel, sucesor de Schelling; Schelling, sucesor de Hegel”, *Estudios*, v. IX, n. 96, pp. 63-88.
- Robespierre, M. (2007), *Virtud y Terror*, Akal, Madrid.
- Rühle, V. (2010), “El Prólogo de Hegel a la ‘Fenomenología del Espíritu’”, en: Duque, F. (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, Círculo de Bellas Artes, Madrid.
- Schonecker, D. y E. Schimdt (2017), “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”, *The Journal of Value Inquiry*, v. LII, n. 1, pp 81–95.
- Sedgwick, S. (2008), *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stalin, J. (1975), *Los fundamentos del leninismo*, Ediciones en Lenguajes Extranjeras, Pekín.
- Stanguennec, A. (1985), *Hegel, critique de Kant*, París : PUF.
- Stedman, G. (2007), “Introducción”, en: Marx, K y F. Engels, *El manifiesto comunista*, FCE/Turner, Madrid.
- Strickland, D. y K. Kontopoulos (1973), “Ideology and Praxis: Fichte to Marx”, *Il Politico*, v. XXXVIII, n.1, pp. 99-122
- Trotsky, L. (2009); *Terrorismo y Comunismo*, Akal, Madrid.

Tse-Tung, M. (2013), *Slavoj Zizek presenta a Mao. Sobre la práctica y la contradicción*, Akal, Madrid.

Yazbek, A. (2013), “Le marxisme est-il un humanisme ? Sartre et Althusser”, *La Revue du Projet*, n. 13, <http://projet.pcf.fr/17515>

Ypi, L. (2014), “On revolution in Kant and Marx”, *Political Theory*, v. XLIII, n.3, pp. 262-287.



The Mirage of Kantian Human Rights

CHRISTOPH HANISCH¹

University of Ohio, USA

Abstract

Contrary to a widespread view, I argue that the contemporary notion of “human rights” does not have a comfortable home in Kant’s legal philosophy. Even the one “innate right of humanity,” that many consider the pre-institutional Archimedean starting point of Kant’s argument, is a normative conception that is “juridified all the way down.” In the state of nature, *all* private rights (innate and acquired) are present only in the form of the consequents of conditional claims *about* legal rights of the form, “*If and only if* in a juridified realm, then X,” with “X” referring to the specificities of positive law within a juridified realm. One objection claims that this proposal undermines the idea that there are powerful individual rights (universal and inalienable) on a par with legal rights but pre-institutional. By means of responding to worries regarding stateless individuals and migrants, I show that even though human rights are foreign to a Kantian conception of legality, other resources in Kant’s practical philosophy stand ready to assuage the objection.

Keywords

State of nature, juridification, legal positivism, natural law, human rights

1. Introduction

The scholarship on Kant’s legal and political philosophy exhibits a stark contrast. There are those interpreters who emphasize the *Doctrine of Right’s* indebtedness to the natural law tradition. In sharp contrast, there are many readings that emphasize Kant’s role as a pioneering voice of what had later become legal positivism. In this paper’s first part (sections 2, 3, and 4), I show that both interpretations fail to recognize the uniqueness of Kant’s conception of “legality,” which only on the surface appears to be a merely-updated version of social contract theorizing à la Hobbes, Locke, and Rousseau. Different from these thinkers, Kant goes beyond the contemporary scheme of interpretations in that he

¹ Christoph Hanisch is Assistant Professor at the Department of Philosophy, Ohio University. E-mail: hanisch@ohio.edu.

employs the pre-juridified state of nature not as an Archimedean starting point for vindicating the modern state and the law.

Rather, Kant's account of "innate" and "acquired" state of nature (i.e., private) rights is the dialectical *end*-point of an account of legal personhood and law-governed relationships that always starts from *within* a juridified perspective. The state of nature is a deficient remainder of what is left in legal, as distinct from moral and prudential, normativity when the institutions of the rule of law were absent. Even Kant's, so-called, "innate right to external freedom" (the right to independence from others' choices) is, according to the defended interpretation, present in the state of nature merely in the form of a "conditional reasons claim" about legal norms. The contents of juridified innate and acquired rights "are there" in the pre-juridified state already; however, they are so merely as the consequents of untriggered conditional claims about legal rights (normative propositions that always already presuppose their consequents' constitutive role within a rightful realm). This aspect of the proposed interpretation is controversial, because the aforementioned contemporary perspectives (natural law, positivistic, and those in-between) all agree that at least the one innate right of humanity must be "conclusively" present in the state of nature already, first and foremost because only given that assumption it is possible to extract a powerful Kantian conception of pre-institutional human rights from the *Doctrine of Right*.

Amongst the objections to this proposal, the one that takes center stage in this paper's final two sections (5 and 6) is the worry that my rejection of a pre-legal (and conclusive) "innate right of humanity" undermines a feature of human rights that both contemporary theoreticians as well as the general public consider central, namely that these rights are independent from institutions of positive law. Satisfying this criterion is necessary, it is often argued, because human rights apply universally and equally to all human beings; and they do so inalienably without any institutional acknowledgment of their validity. I conclude with a number of observations that are primarily intended to alleviate that worry. Even if human rights, as understood in the contemporary discourse, do not at all find a comfortable home in Kant's institution-based jurisprudence (I will bite that bullet), this does not result in the embarrassing practical and political implications that a thoroughly-juridified conception of Kantian jurisprudence is seemingly committed to.

2. Some Conceptual Groundwork

Regarding Kant's *Doctrine of Right* there has been renewed interest in the status of private right and private law.² It is widely claimed that Kant's legal philosophy rests on a three-stage progression, beginning with every individual's innate right to freedom (understood as "independence from being constrained by another's choice" (6:237), private acquired rights (to property, contract, and status), and, eventually, public right in a rightful

² Despite some reservations I have about doing so, I will use the expressions "private right" and "private law" interchangeably.

condition, manifested in a system of positive law.³ At the end of the “Division of the Metaphysics of Morals as a Whole,” Kant states that “right in a state of nature is called private right” (6:242). The state of nature is the condition in which the institutions of positive public law are absent and it is the latter set of institutions that Kant refers to as the rightful condition and civil society. Kant famously claims that we all have an unconditional duty to bring about and maintain such a condition.

The status of innate right, the supposed Archimedean point in Kant’s complex system, will be the central issue discussed below. It is clear, according to the standard picture, that the border separating the state of nature from the rightful condition is overcome by a shift in the normative status of the three-partite realm of acquired (as distinct from innate) rights concerning property, contract, and status relationships.⁴ Exiting the state of nature and entering the rightful and juridified state consists in transforming these private acquired rights into a part of public law – thereby rendering them determinate, stable, and legitimately-enforceable entitlements of citizens. Kant’s arguments in support of the celebrated achievements of the modern rule of law, the nature and separation of the (three) state powers, and the idea of republican government are intimately connected with this need to render human affairs rightful and governed by law that is authorized by the “omnilateral will” of all who are subject to a particular set of shared coercive institutions. “Acquired rights” then is the label for a normative category that, according to Kant’s taxonomy, is to be distinguished from the aforementioned one of innate right, which consists in “*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, [...]” (6:237). This “innate right is that which belongs to everyone by nature, independently of any act that would establish a right; an acquired right is that for which such an act is required.” (6:237).

Given Kant’s way of setting up his rights-based conceptual scheme, it does not seem impermissible to combine the two contrasts (private right vs. public right, on the one hand, and innate right vs. acquired right(s), on the other) in the following way: private right, which after all comprises *all* right in the pre-institutional state of nature, consists of the three types of acquired rights, on the one hand, but also of the one innate right, on the other. Both types of rights are part of private right and both of them experience a qualitative transformation when they become incorporated into a rightful and juridified

³ References to Kant’s works will be given by the page numbers of the relevant volume of *Kants gesammelte Schriften*, which appear in the margins of most translations.

⁴ There is a complicating ambiguity that comes with Kant’s notion of “private right(s)” in the *Doctrine of Right*, notwithstanding its “official” definition mentioned in the text. Private right refers to *all* right in the pre-civil state of nature, i.e., innate *and* (provisional) acquired rights. (See, however, the upcoming discussion in the text regarding the question of whether innate right is part of private right or not.) However, and this gets us closer to the contemporary (narrower) definition, the term “private right” also refers to the aforementioned rights once they are embedded and taken up in a system of public right. See (Byrd and Hruschka 2010, pp. 28-33).

condition.⁵ Kantians regard this claim as unproblematic when it comes to the acquired rights regarding property, contract, and status. However, things become more controversial when innate right is conceived as a member of private and, once the state of nature is exited, public law.⁶

A third contrast must be introduced in order to see the potentially troubling nature of the conceptual configuration of the jurisprudential territory that was just introduced. This contrast is the one between provisional and conclusive rights that Kant introduces most prominently in §15 of the *Doctrine of Right*, tellingly entitled “*Something can be acquired conclusively only in a civil constitution; in a state of nature it can also be acquired, but only provisionally.*” (6:264) We cannot look into all the complex details concerning Kant’s theory of property rights but we need to keep in mind the fundamental claim that the provisionality of property acquisition in the state of nature is due to the unilateral, and hence normatively-deficient, nature of putting all others under a stringent obligation to refrain from interfering with my supposed possession of a specific external object. Since such intelligible (as opposed to mere empirical) possession must be possible for agents leading and planning purposeful lives, however, the step into a rightful condition, in which such possession is legitimately-secured in the name of the omnilateral will of all, takes on the form of an unconditional requirement. Only once intelligible possession is embedded in the context of legal institutions, do rights to property take on a conclusive form and become fully rightful.

In the case of property, contract, and status this argument for the transition from provisionally to conclusively established rights has met little controversy amongst Kantians. (We will, however, soon discuss a first installment of worries concerning the normative status of provisional acquired rights.) But what about innate right? Since we have categorized innate right as an element of private right in the state of nature, does not consistency require that we declare it too merely “provisional” and in need of omnilateral authorization in a rightful condition in the same way as acquired rights are? As we will discuss in the next section, even the strongest critics of the Kantian conception of private right, such as Alan Brudner, shrink back, however, from awarding the one innate right to freedom merely provisional status in the state of nature and as being in need of the omnilateral authorization in the form of positively established civil rights.

There seem to be at least three concerns in particular that account for the reluctance on the part of Kantians to consider the option of rendering more coherent Kant’s taxonomy of rights by incorporating innate right into private and provisional right. Firstly, it seems politically dangerous and highly problematic to regard the innate right to freedom as not “being there” in the robust sense that conclusive rights exhibit, unless a rightful condition

⁵ Also with respect to public right there is therefore an ambiguity involved that parallels the one regarding private right, mentioned in fn. 3. Public right in a contemporary narrow sense comprises only those (positive) legal norms that deal with the state and the other institutions that are only present once the state of nature is left. The German terms “Staatsrecht” and “Verfassungsrecht” capture this notion of public right well. However, Kant’s public law refers to much more than that, namely to *all* right in the rightful condition (private law included). The argument in the text uses public right in the second way.

⁶ For an opposing view regarding the one innate right and private rights, see (Ripstein 2017, p. 193).

omnilaterally legislates it into existence. What about, for example, stateless people(s) who are not members of any such rightful condition? How can we make sense of the wrongness and normative impermissibility of denying them those juridical protections that the right to freedom as independence singles out as *innate*, like the entitlement not to have one's bodily integrity infringed upon, the right to speak one's mind, and "the right to be one's own master"? This is the objection that constitutes the topic of the concluding two sections. However, the next two criticisms are inescapably and closely related to the first.

Secondly, if innate right too requires for its conclusive establishment its incorporation into a legislated set of positive legal norms then how can this right be employed to normatively constrain the state, the paradigmatic agent of the rightful condition? We seem to need at least this one pre-institutional, but at the same time conclusive, right in the state of nature already in order to have a freestanding standard for evaluating and judging what is going on "post-institutionally" and in the context of institutions that incorporate and express the omnilateral will.

Related to the second point is a third one: the dialectic of the Kantian argument concerning right(s) and especially the argument for the unconditional duty to enter the rightful condition seem to require that the one innate right is conclusively established in the state of nature. Only if the latter is the case, it seems, we can declare problematic the inconclusive limbo concerning property, contract, and status in the state of nature. That state of limbo violates the innate right, which has to be present there in conclusive form to be "violatable." Only this actual threat to a conclusively-established state-of-nature-right can generate the normative pressure to transform the three types of acquired rights into conclusive ones. Provisional property rights in the state of nature are unacceptable because their being provisional undermines the setting of ends and purposes which in turn constitutes the impossibility of individual agents to realize their innate external freedom to which they have a right.

In response to the persisting puzzles concerning the Kantian taxonomy I suggest a radical redrawing of this entire landscape without thereby running into embarrassing answers indicated by the three concerns just mentioned. Not only should we call into question the idea that there is such a thing as a coherent state-of-nature notion of private acquired rights – not even in their "provisional" mode. The following sections try to defend the claim that the wholesale re-conceiving of the Kantian notion of private rights is indicated, including innate right. The provisional character of all private right (innate as well as acquired) suggests that we part company with Kant and exorcise the notion of quasi-legal rights from the state of nature altogether. At the same time, getting rid of private right in the state of nature will not leave us with a normatively-void conception of this pre-legal condition.

3. No Conclusive Innate Right of Humanity

On the basis of the above conceptual distinctions and normative ideas, contemporary Kant scholars have pursued two very different interpretive strategies.⁷ In short, there are those Kantians who interpret *The Doctrine of Right* in an (almost) natural law spirit, resembling Locke's view that in the state of nature there are robust and fully-developed ("conclusive") rights; even those regarding property in external objects, for example. On the other hand, there are those interpretations that consider Kant (almost) to be a prime example of what should later become legal positivism, leaving (almost) unrestricted legislative and rights-determining authority to the omnilateral will of the ideal republic.⁸ There is, then, a spectrum of Kant interpretations that is delimited by two extreme end points and populated by many intermediate positions.

On the one end there is Sharon Byrd, representative of the natural law camp, who nicely sums up her position when she says,

Nothing in Kant's arguments for individual rights to have objects of choice as one's own depends on the existence of a state. Indeed Kant notes that without a right to property and other objects of our choice there would be no duty to move to the civil social order. Property rights therefore are rights we have in the state of nature. They do not depend on social approval any more than our [innate; author] right to freedom of choice in general depends on social approval and recognition. The sole purpose of the state for Kant is securing rights we already have before leaving the state of nature and moving to the civil state. That state secures our right to freedom and our rights to external objects of our choice. (Byrd 2010, p. 94).

Contrast Byrd's reading of Kant's private rights with the position I have labelled "positivist" and which I see paradigmatically represented by Alan Brudner. Brudner claims that with regard to, for example, supposed property rights in the state of nature, "there is nothing constituted that could subsequently be overridden by public justice. [...] If a claim is rejected by the united will [in the rightful condition; author], its force is nullified, not defeated and preserved; if accepted, the property right is constituted by public justice, not protected as constituted beforehand." (Brudner 2011, p. 310). And Brudner dramatically concludes: "His [Kant's; author] depreciation of private acquired rights is the obverse of his idolization of the general will." (Brudner 2011, p. 310).

However, despite all their disagreements on the status of private right(s), we can identify one important smallest-common denominator that unites even Byrd and Brudner, namely the conclusiveness of innate right in the state of nature. And this common ground between these otherwise strongly opposed camps, has its origin in a shared appreciation of the one innate right to freedom as the pre-institutional and "natural" anchor within Kant's complex legal theory. Even if, according to Brudner's disagreement with Byrd, private acquired rights cannot be presumed to be conclusive in the state of nature, he nevertheless agrees with her that innate right *is* present there. It *must* be, because innate right (in a

⁷ This is a summary of a much larger comparative study that I did elsewhere, in which the contemporary literature is examined along the interpretive spectrum delimited by natural law and legal positivism. There I also provide a bibliography regarding the two interpretive strands. (Hanisch forthcoming b).

⁸ The qualifier "almost" is important because not even Byrd and Brudner let Kant's jurisprudence entirely collapse into natural law and legal positivism respectively.

Lockean spirit) takes on the job of normatively grounding the obligation to enter the rightful condition in the first place. Brudner's skepticism concerning the potency of Kantian private right in the state of nature notwithstanding, innate right in the form of rights to bodily integrity, etc. is *there* and puts pre-institutional (and pre-legal) constraints on the united law giving will of Kant's republic. Kantians need the rock-bottom conclusiveness of innate right, firstly, because this Archimedean (starting) point is necessary for obliging the inhabitants of the state of nature to enter the rightful condition. Furthermore, as much of the literature on Kant and human rights illustrates, innate right is unquestionably-presupposed also because it seems too much of a bullet to bite to argue that innate right is not available in a conclusive form in the state of nature. Below we will investigate the second worry in particular and show that human rights (understood as "aspects" of innate right) are indeed problematic if we develop Brudner's rationale into its compelling conclusion.

Our first critical question therefore is, whether the status of innate right really is that uncontroversial as the above spectrum of contemporary interpretations suggests? When we have a closer look at, for example, Brudner's argument for why Kant declares the innate right (as opposed to the other group of private rights) as conclusively present in the state of nature we can start developing the negative part of this paper's line of argument, i.e., that it is far from obvious that innate right does not suffer *all* of the three defects that afflict rights in the Kantian state of nature. Central is Brudner's claim that acquired rights in the state of nature remain "unrealized" because they, first, lack enforceability (the executive branch in the rightful condition remedies this) and, second, lack determinateness regarding their content (the juridical branch in the rightful condition takes care of this). In addition, third, acquired rights are problematic and illegitimate because they purport to impose, unilaterally, obligations on all others without their consent in the form of republican law-giving. According to Brudner, innate right has the special status it has because it does not exhibit the third defect in particular. Innate right *is* authorized *a priori* by the omnilateral will and not in need of being confirmed empirically, let alone established, by any state's positive lawgiving institutions. At a crucial juncture Brudner summarizes: "[t]hough unrealized in a state of nature, [only innate right] is already objectively valid there; and so a public authority instituted for the purpose of securing rights has a duty to respect and enforce this state-of-nature right undiminished." (Brudner 2011, p. 294).

Brudner is getting close to seeing that this claim concerning the third defect falls short of what it promises, but he shrinks back from endorsing this insight and rather takes refuge in the authority of Kantian pure practical reason's power to generate this one right in its conclusive form in the state of nature already. The argument for why innate right does not fall prey to the problem of unilaterally-imposing obligations on others remains elusive (and the same is, to a less-urgent degree, true of the other two defects and how they

affect innate right).⁹ Two sets of arguments should be introduced now. They are intended to further motivate the above doubts concerning the conclusive nature of innate right in the state of nature. The first one is due to William Edmundson and is directed at the Kantian account of innate right; the second is based on Lea Ypi's discussion of self-ownership.

Edmundson (2010), in his review of Arthur Ripstein's *Force and Freedom*, criticizes the axiomatic and purely formal nature of the foundational building blocks of Kantian jurisprudence, especially the idea of equal freedom and the right to it. According to Edmundson, one problem with Kantian right is that it remains so abstract that it fails to provide any evaluative standards for differentiating systems of equal freedom from one another. Relevant for our discussion of the status of innate right (and Brudner's definition of it) is Edmundson's observation that the demand for equal freedom is equally well satisfied in a "system in which individual sovereignty extends no farther than one's body" as it is in a system in which this kind of sovereignty "extends no farther than one's central nervous system, leaving perhaps pounds of unwired flesh available as means for others to use in pursuing purposes they have set freely for themselves." (Edmundson 2010, p. 873). An unlimited number of other, more attractive, systems of equal freedom will include spheres of sovereignty that extend wider (spatially) and comprise richer sets to desired goods, rights, etc. Importantly, according to Edmundson, the attractiveness of one of these systems over the others cannot be "equated to its securing greater equal freedom, for whatever means are secured to an individual enhances her freedom only insofar as the freedom of all others is coordinately diminished." (Edmundson 2010, p. 873).

Edmundson blames the characteristically-Kantian reluctance to admit any "material considerations" (e.g., the significance for particular individuals of the purposes that these individuals set for themselves) for this problem and for overlooking it. Kant's formal and geometrical theory of equal external freedom cannot meaningfully differentiate between competing systems of equal freedom, because the particular boundaries of individual sovereignty that Kantians must presume in the form of innate right cannot be spelled out in a non-arbitrary way merely on the grounds that individuals should be equally free to set and pursue ends. Postulating a highly abstract right to external freedom fails to settle the contested issue of whether or not my unilateral imposition of a specific obligation on all others is legitimately authorized (e.g., an obligation not to use an arm that occupies a specific spatial location). That such a normative feat can be completed *a priori* was Brudner's and, even more so, Byrd's seemingly trivial move when they declared innate right (and all that comes with it) to be unquestionably settled in the state of nature. Edmundson, on the other hand, highlights that the problem of innate right's "indeterminate" nature (acknowledged by Brudner) "teams up" with the problem of unilaterally imposing obligations at this point. Brudner believed that he can keep separated

⁹ Brudner's argument for the "objective validity" of innate right in the state of nature is dispersed over his paper, but there are some culminating passages that provide helpful illustrations of the argument's complexity. At one point Brudner writes: "No doubt, innate right bears the imperfection afflicting all rights (both innate and acquired) in a state of nature. However, that imperfection stems, not from unilaterally imposed obligations, but from unilaterally (inwardly) felt commitments to an omnilateral obligation and from unilateral interpretations of that obligation." (Brudner 2011, p. 294).

these two problems and thereby protect innate right from the problem of the illegitimacy of unilateralism. But one cannot.¹⁰

That the indeterminacy problem teams up with the defect of unilateralism becomes noticeable when one sees that Brudner restricts the indeterminacy defect of innate right in the state of nature to traditional worries concerning the justification of self-defense, for example. Innate right too “requires specification by positive law before it can determine cases (when is an attack sufficiently ‘imminent’, to justify pre-emptive force? from whose viewpoint is ‘necessary force’ determined?).” (Brudner 2011, p. 290). But this train of thought must be extended in the very direction that Edmundson’s argument suggests: part of the indeterminateness of innate right in the state of nature precisely concerns the very determination of individual spheres of sovereignty itself. It is not self-evident and uncontroversial which aspects of the world and of the agential environment are mine in the robust and conclusive sense that Kantian innate right simply presumes. Regardless of how “close” (to my end-setting and purpose-pursuing will) these external aspects appear to be to my agency, the line is drawn somewhere along a spectrum. My unilaterally postulating that all others must never, without my permission, cross exactly that very specific point along this spectrum is as illegitimate as is such a postulation with respect to those objects of choice that Kant and Kantians regard as “external.”¹¹

Lea Ypi (2011) too presents an argument that calls into question the ease with which Kantian and non-Kantians alike presume conclusive sovereignty over one’s body as a pre-institutional and fully-established normative conception.¹² Ypi’s positive proposal, which is very much inspired by Kant’s own idea of the need for democratic authorization regarding acquired rights, need not be discussed here.¹³ Instead, it is one of the central features of her negative argument against, what she calls, the “libertarian self-ownership thesis” that lends additional support to this paper’s view that not even the Kantian innate to freedom can be asserted unilaterally in a state of nature system of only private right(s).

Importantly, Ypi’s target is Lockean varieties of the self-ownership thesis and the latter’s central claim that extending natural self-ownership rights to rights over external goods and interests vindicates the claim that coercive redistribution by the state is *prima*

¹⁰ The third defect of rights in the state of nature, lack of enforceability, does not need to concern us as much as the other two. As spelled out above, Byrd and Brudner agree that lack of enforceability characterizes private acquired and, though that remains unclear in Byrd, innate rights in the state of nature (and accounts for their “provisional” status there).

¹¹ There is a curious corollary of the argument against innate right that I present in the text. Kant draws a distinction between “empirical” and “intelligible” possession. See (6:248-9). I grab an apple and thereby possess it “empirically” and in a conclusive manner – even in the state of nature. Why? Because you taking the apple from me *necessarily* involves you wringing the fingers attaching to an arm that I consider *mine*. The conclusiveness of the empirical possession of the apple is an artifact of an actualization of innate right. If, however, as is argued with Edmundson, the fingers in question are not conclusively *mine* in the state of nature, because I can only unilaterally impose the particular obligations of non-interference, my ownership claim regarding the set of fingers currently grabbing the apple (and, hence, of the apple itself) too require omnilateral authorization.

¹² My discussion of Ypi is an expanded version of a shorter version. See (Hanisch forthcoming b).

¹³ I spell out the relationship between the idea of democracy (as distinct from republicanism) and Kant’s innate right in (Hanisch 2016).

facie unjustified. The differences between the Lockean right to self-ownership and the Kantian innate right to freedom as independence must not be forgotten here. For example, Kant does not regard as permissible libertarian talk of human beings “owning themselves” in the strong sense of authorizing the destruction of oneself (were it not for God prohibiting such acts, in Locke’s theory). Still, as highlighted above, there is a robust common core that unites Lockeans and Kantians concerning, what one might call, the issue of sovereignty over one’s body and over things that one immediately controls. For both, this shared normative idea takes on the form of a conclusive right that is pre-institutionally (naturally) vindicated, and not in need of any form of collective authorization. Ypi’s attack on the Lockean variety of this thesis can therefore be used (within limits) to attack the parallel Kantian one.

The core of Ypi’s negative argument is that,

[s]tarting with a no-ownership assumption implies that just as we cannot assume that any object of the world is owned either individually or collectively, we can also not assume that any part of the individual human body is owned by anyone. And the reasons for which we cannot assume that people own parts of their body (rather than simply holding them as they go) are similar to the reasons for which we cannot assume either common ownership or private ownership of the world. Either assumption requires engaging with the preliminary question that we are raising at this point: what turns something that we hold into something that we own. (Ypi 2011, pp. 97-8).

Ypi extends the demand for the collective authorization of the imposition of ownership-related duties to those external things that “are with agents” most of the time and that are often quite essential to pursuing many of their ends, namely, body parts. And in exactly the way that Kantians have acknowledged the complex issues in the case of acquired rights to things that they consider “external,” unilaterally-advanced ownership claims over body parts too impose duties on others in an illegitimate way in so far as these claims are presented as binding in the state of nature, according to Ypi’s approach.¹⁴

In short, then, Ypi’s strategy consists in expanding, contra Brudner, also the third defect of rights in the state of nature (the lack of omniateral authorization of the coercive exclusion of others) into the territory of innate right regarding the sovereignty over the parts of individual bodies. The idea of an innate right to freedom as independence, therefore, does not as self-evidently and automatically translate itself into rights to non-interference, bodily integrity. This is so exactly because the impressive force of Kant’s reservations regarding unilaterally imposing duties on other wills cannot be contained within the sphere of private acquired rights to external objects of choice (minus body

¹⁴ Ypi bravely bites the bullet (and I join her in that) when she considers the open nature of the question of whether or not body parts, such as eyes, can be the object of state-organized redistributive policies. In the *Doctrine of Virtue*, Kant objects not merely to the proposal Ypi considers. See (6:423). He objects to individuals *freely* disposing of organs, in his example one’s teeth and in the example of self-castration, because doing so amounts to “partially murdering oneself.” He also differentiates between organs, on the one hand, and things that are merely “part of the body,” on the other. That this curious debate takes place in the sphere of duties of virtue, as opposed to the realm of external freedom and right, must of course not be overlooked at this point. But these remarks about the limits of what is meant by the “humanity in each person” are very important for the line of argument in the text: they indicate that Kant’s innate right of humanity (plus its presumptions concerning this right’s extension towards individual bodies and beyond) shares enough substance with modern conceptions of self-ownership, even if many secular versions of the latter authorize, for example, the deliberate destruction of one’s body, something that Kant rejects.

parts). What Ypi refers to, again in a quite Kantian spirit, as inter-subjective justifications of ownership claims within democratic legal institutions is the positive pendant to this objection against the unilateral and, absent any such justification, arbitrary exclusion of others.

Ypi's criticism of simply presuming pre-institutionally justified entitlements, including those to parts of agents' bodies and their parts, is nicely related to what Edmundson has had in mind when he discussed the "material considerations" that would be needed to render Kant's abstract idea of equal external freedom normatively useful: absent a richer account of what purposes individuals regard as worth setting and pursuing (and for what reasons they do so), unilaterally declaring that the "I" in innate right extends up to a specific point (and no other) is arbitrary. We can actually easily imagine cases where people are drawing this line quite differently *on the grounds* of the specific purposes that they set and pursue. When a person says that she would "give her right arm" to realize a certain contingent aim and purpose because she values it more than anything else, then this way of talking, even if only meant metaphorically in many cases, appeals to one *or* the other of these material considerations that Kantians want to exclude from within their *a priori* stance.

Edmundson's and Ypi's arguments therefore call into question the Kantian assumption regarding innate right's status as unquestionable and uncontroversial Archimedean point of a system of legal rights: given the impermissibility of introducing any non-formal and substantive determinants, nothing remains to unilaterally (and at the same time conclusively) draw the border surrounding "my humanity" qua proto-legal subject in the state of nature. I restrict all other agents' freedom of choice in an illegitimate way when I declare a particular set of spatial regions to be off-limits for those other agents when they set and pursue their purposes and ends. Keep in mind though, and this project will be pursued in the remainder of this paper, there *are* formidable reasons to normatively conceive of our "embodiment" in some ways rather than others; however, these conceptions cannot be established on the basis of the ideal of equal innate freedom (alone) and pretending that one can, by means of imposing one particular conception of the limits of that right on other agents (even if this empirical is fairly widely shared as a matter of contingent fact), constitutes the very same "defect" as when an agent assumes to impose such obligations with respect to other objects of external choice.

4. Conditional Normativity in the State of Nature

The investigation of the secondary literature on Kantian right has left us with a quite radical negative conclusion. With the assistance of Edmundson and Ypi, our argument currently consists in the rejection of innate right in the state of nature, in so far as this pre-institutional right is postulated in the form of a legitimate, in principle (though not empirically) enforceable, and fully-specified external constraint that has priority over any positively established rightful condition (the latter then often gets downgraded to a mere

instrument to service that natural innate right).¹⁵ According to the above critique, however, this supposed proto-legal norm does *not* differ from its acquired cousins (private property, contract, and status rights) and, hence, cannot function as the foundational starting point for erecting the Kantian edifice of a law-governed rightful realm. We have seen how this suggestion differs from the mainstream interpretations: Regardless of natural law or legal positivist varieties of Kant exegesis, when it comes to the one right to external freedom all agree that this right must constitute the fundamental common ground. Otherwise, the state of nature presents itself as a normative black hole; a realm of anarchy that fails to account for our strong pre-theoretical commitments to human rights and their distinct role in theoretical and practical contexts.

Before we return to this objection in the final two sections, let me first present the positive part of this paper's proposal; an exercise that should already assuage the current state of incredulosity that readers might likely experience, given the rejection of Kant's idea of innate right.¹⁶ When I have emphasized that private right(s), both innate and acquired, are absent from the state of nature this is meant to indicate the absence of a certain normative *mode* in which rights apply. Kantian state-of-nature rights are not actualized and, *pace* the current mainstream interpretation, this actualization affects even innate right. However, we should ask next, is this actualized normative mode, in which rights are legitimate, enforceable, and clearly-determined entities, their only conceivable manifestation? I suggest that it is not and that an alternative mode is available. I refer to this mode as "conditional legal normativity" and it describes, in Kant's conception of the apparently pre-legal realm, hypothetical normative *legal* facts that would apply to agents *if* they were in the rightful, juridified, realm as understood by Kant. Let me introduce the abstract proposal first, before moving on to illuminating it with the help of an analogy.

Given the negative conclusion that was established above, it certainly comes as a surprise that the Kantian state of nature turns out to *be*, in the following mode, a "legal realm" after all. Before exiting, the pre-juridified realm consists of a large set of distinct conditional claims about particular legal norms (spelled out in these conditionals' consequents), all of which share the same antecedent: "*If and only if* in a juridified realm, then X." The "X" refers to the different contents of the specific private rights (innate and acquired). These contents might well be exactly as Kant describes them in his elaborate reflections on what is going on, in terms of positive rights and law, within the rightful condition and under public institutions. I do not take a stance on these jurisprudential details, however, and, as is acknowledged in the secondary literature, a lot of what Kant says in spelling out the specific rights in question must be rejected. (Just think of what

¹⁵ Here I find myself in agreement with Ariel Zylberman, who is similarly critical of the idea that Kant was an instrumentalist about the state and the rule of law. See (Zylberman 2014).

¹⁶ What follows is my account of "conditional legal normativity" that I develop in two other independent ways in recent essays. In (Hanisch forthcoming b) I pursue an intuitive case for what it means for an agent to be subject to conditional legal requirements; in (Hanisch forthcoming a) I establish the same conclusion but in a formal argument based on insights by David Enoch. The following, third, attempt is an independent argument from analogy. The hope is that these three strategies taken together make a strong case for the conclusion that Kantian state-of-nature-rights are best interpreted as conditional claims about legal rights in the rightful realm.

Kant says about race, sex, and criminal punishment.) My point is formal, structural and abstract; it is one about the way in which contentful claims *about* rights present themselves normatively *in* the Kantian state of nature already.

Notice, furthermore, the “if and only if” in the above construction. In order to properly illustrate the normative mode that reigns in the state of nature, my interpretation of Kant’s jurisprudential arguments endorses a strong version of conditional reasons claims, namely one that regards their common antecedent (“when in a juridified realm”) as both a necessary as well as a sufficient condition for the actualization of the private law contents in the consequents. Hence, the “if and only if” in the text as opposed to a mere “if” or an “only if.” These “biconditional reasons” capture the idea that being in a civil realm not only suffices to render the actualization of these rights normatively non-optional, but, at the same time, draws out that these positive rights are unique in that they are *constituting* a juridified realm and, therefore, only apply therein. The specific rights to property in external objects, for example, are therefore *there* in the Kantian state of nature. However, they are there in a “merely” conditioned way, namely as the unactualized consequents of bi-conditional propositions about positive legal norms.¹⁷

Lastly, one other (ontological) worry that should be tamed at this point already is that conceiving of state of nature normativity as a form of “proto-legality,” expressed in conditional reasons, renders Kantian jurisprudence incompatible with its distinctively transcendental and non-empirical method. One might worry that the above suggestion that positive law, so to speak, comes “first” renders the entire proposal into an account of the nature of law that is contingent on what particular historical and empirical omnilateral wills deliver in terms of actual law giving, its interpretation and its administration. What happened to Kant’s *a priori* analysis of law’s *nature* that he so obviously insists upon in the *Doctrine of Right*?¹⁸

I (2018a) undertake a more comprehensive response to this worry elsewhere, but the short version observes that the argument of this section does not in itself imply that the current worry is warranted. First, as already mentioned, the contents of the consequents of the specific conditional reasons claims is the subject of another, lower level, investigation. It deals with the important philosophical task of spelling out the details of particular laws and requirements. Second, more important is the methodological point that each of the conditional claims taken as a unit (i.e., the antecedent and its distinct consequent) appear well-accessible in an *a priori* and non-empirical mode of theorizing. Keep in mind that the abstract level of analysis that we are engaged in attempts to vindicate “merely” the *conceptual* and dialectical priority of the *idea* of positive law (and its institutions) over the pre-juridified, but still legally-significant, principles and norms that reign in the Kantian

¹⁷ In (Hanisch forthcoming a), I elaborate in more detail on how some of Kant’s original remarks lend much support to my account that all contents of the bi-conditional claims in the state of nature are always already formulated under the presumption that they will be constitutive elements of a legal order. Among many others, the legal issue of “prolonged possession” nicely illustrates how the specific Kantian juridified requirements presuppose the existence of a regime of positive law and its institutions.

¹⁸ See (6:237).

state of nature. Needless to say, insisting on this conceptual priority is not tantamount to any kind of historical primacy of the Weberian state. Of course, legal institutions in Kant's sense are a relatively recent and distinctively modern phenomenon. The submitted proposal, therefore, does not at all take actually-existing positive law and its institutional manifestations as a (determining) starting point for jurisprudential reflections on the nature of law.¹⁹ The conceptual (and normative) priority that underlies the account from conditional legal norms highlights that the formulation of Kant's acquired and innate rights necessarily incorporates these rights' destiny as the constitutive elements of an abstractly-conceived juridified condition. This way of spelling out what is going on in the state of nature is perfectly-well compatible with a Kantian methodology. Interesting as they are, I must put aside these complex issues for now.

Next, in order to illustrate this alternative account of legal normativity in the state of nature, on the one hand, and to further strengthen the case for the suggested reinterpretation of Kant in the face of the above (and the other, forthcoming) objections, on the other, let us introduce an analogy. The two controversial claims that must be clarified more with the analogy's help are, first, that legal normativity is absent in any actualized and valid form unless there is positive law and its institutions; and, second, notwithstanding the truth of the first claim, there are entities of legal normativity in the state of nature that, in addition, always already incorporate in their formulation the final purpose of them constituting a juridified realm.

Take a familiar situation. You are at the local grocery store. Diligently working off your shopping list, you put a box of your favorite chocolates in the cart. It turns out it has been the last box available and, somewhat happy that you secured it for yourself, you turn to the pasta section. As you scan through the many available options there you notice that another shopper is taking the box of chocolates out of your shopping cart and puts it into hers. You are startled and it takes you a couple of seconds to express your bamboozlement about this surprising turn of events.

From the point of view of the different normative modes and concepts at work in the above interpretation of Kant, what is going on here? More precisely, what kind of normative complaints appear a fitting response on your part? One might think that this is a clear cut case of violating a strong property right. "I have spotted the last box of chocolates first and put it into *my* cart!", you might claim, reproachfully gazing the other shopper in her eyes. However, might not the other shopper (it turns out she too is a Kantian legal theorist), with some justification, reply that the box of chocolates was at best provisionally "yours," that remaining the case until the cashier scans the box at the check out and you complete your transaction and thereby buy the box. "C'mon! You wanna call the police over this?", she adds. And indeed, reflecting a little bit on the circumstances, you begin to realize that there is something puzzling about your intuitively-plausible "juridified"

¹⁹ Axel Honneth (2015) gets close to this kind of picture when he proposes the Hegelian method of "normative reconstruction" in order to explain and to vindicate (but also to criticize) modern legality. I (2018b) critically discuss this proposal in the light of my alternative method that claims to remain compatible with Kant's transcendental and ahistorical approach to jurisprudence.

response that had appealed to a robust, legally-established, entitlement to the box of chocolates (without, of course, communicating your acknowledgment of this philosophical complication to the other shopper).

In analogy with this paper's main proposal, the suggestion is that the property principle at work in the supermarket is of the same kind, and exhibits the same normative features, that the Kantian state of nature captures. First, nothing in the proposal rules out that other normative categories *do* apply and vindicate your outrage. What the other shopper did was, first and foremost, rude and impolite. She, at least, violated some norms of etiquette. Moreover, you reasonably complain about her action and resent her for it in the same way in which you utter a loud "Hey!" in case she barges her cart into your shin. As will be especially crucial in the final two sections below, norms of social and interpersonal *morality* are alive and well in the supermarket (pre-check-out), as the shin example illustrates. Utilitarians, virtue ethicists, and last but not least Kantian ethical theorist will all agree that certain moral duties have been violated in the scenario at hand.

Second, however, these other normative realms and conceptions fail to establish any legal requirements in a conclusive manner, as the shopper's remark about the police rightly draws out. Of course, you might call the store manager and she will likely appeal to the aforementioned prudential and moral resources in order to "settle" the dispute. However, it would be a grave misconception of the manager's authority and status, if she were to threaten, let alone, execute bodily force in order to put the chocolate box back into your cart. All this is, of course, changes dramatically (in normative terms) if the very same thing were to happen *after* the check-out. It would still be wrong for the store manager to forcefully intervene but now the appeal to an established legal right will correctly and efficaciously underly your (or the manger's) calling of the police.

Thirdly, returning to the pre-check-out scenario that arguably resembles Kant's state of nature, it is nevertheless incorrect to insist that *no* legal normativity whatsoever is present in the relationship between me and the other shopper. True, there is no enforceable legal obligation at play here. However, there is a particular proto-legal principle present: "If and only if in the realm of enforceable legal rights and duties (i.e., post-check-out), a piece of external possession belongs, all other things equal, to the person who picks it up first."²⁰ Notice two important things: *This* conditional principle applies with full force in the supermarket and it appears to account for your intuitively-plausible but ultimately defeated complaint regarding the other shopper's behavior. It is defeated only in terms of legal normativity, leaving space for other sources of practical requirements. More significantly, at the same time, the principle in question already and essentially incorporates the idea that the purchase in question ultimately is going to result in a fully-juridified arrangement between you, the store, *and* all the other shopper(s). This is the way in which distinctively legal conditional norms always incorporate (like a recipe or set of instructions) their ultimate purpose into the formulation of these norms' specific contents.

²⁰ Keep in mind that justifying the details of this conditional principle (i.e., the material in the consequent) is not my concern. It is, of course, an important task of Kantian jurisprudence.

The first-come-first-serve conception of initial acquisition is the fitting conception *under* the coercive but legitimate institutions of the modern state. That this norm remains legally impotent in its pre-check-out mode does not change any of this.

This short analogy hopefully summarizes the solution to the central apparent puzzle that conditional principles of legal normativity will likely engender, namely that the many norms they incorporate are present *as well as* absent in the state of nature (and supermarkets), depending on what mode of normativity we are considering. Let us now move on to an important objection to this proposal that might remain, even if the analogy is accepted as a helpful illustrative device for clarifying the unorthodox reinterpretation of Kant's legal theory.

5. Human Rights Without Conclusive Innate Rights?

There are many implications and objections that will follow from the above proposal and that are at the same time of broader relevance with regard to debates on Kant's legal and political philosophy. One central set of worries concerns the prospects of the above account of state of nature normativity as an interpretation of Kant's writings. Does the textual evidence support such a quite radical re-interpretation of private law? (The short answer is, yes and no.) Moreover, since the above argument defends the conclusion that even the one innate right to freedom gets thoroughly-juridified, isn't there an internal (to Kant's theory) objection arising? This objection observes that the presented juridification of the *Doctrine of Right's* central normative principles threatens to "cut off" its own Kantian legs, so to speak, because what used to be the external Archimedean anchor for establishing the duty to enter a rightful realm in the first place has now been replaced by a set of conditional reasons claims *about* such fundamental rights; rights, all of which are ultimately understood as to-be-established legal rights under public law. These and other objections are addressed elsewhere.²¹

This paper's concluding sections focus on more "practical" and political worries that emerge. Still, these worries are not unrelated to the just mentioned "theoretical" objections concerning the new understanding of innate and acquired right in the state of nature. For example, when one revisits the thriving literature on Kant's legal theory, there appears an almost universal consensus that innate right plays a special, foundational, role within Kant's complex edifice. As was thoroughly-analyzed in section two, the axiom-like stipulation of a right to external freedom, that we are all born with and that each of us inalienably possesses appears to underly all the subsequent steps in Kant's argument for the modern republic. The language that Kant uses to describe the innate (!) right has led many contemporary authors to interpret the *Doctrine* as a powerful early expression of today's (i.e., post-1945) notion of "human rights."²² Human rights are considered inalienable, quasi-legal (as distinct from "moral"), normative devices that are, at the same time,

²¹ See the two concluding sections in (Hanisch forthcoming a) and (Hanisch forthcoming b).

²² An excellent overview of the contemporary Kantian theorizing on human rights is (Follesdal and Malik 2014).

distinctively non-institutional. The latter in particular is considered a critical property because only these rights' independence from positive law seems enable them to protect individuals from arbitrary state-backed violence.

My account, with its insistence that Kant's innate right remains un-actualized in the pre-juridified condition appears to undercut exactly that political desideratum of contemporary human rights conceptions. We should therefore turn our attention to the question of what this paper's argument suggests with regard to the normative standing of, among others, refugees and stateless individuals. The focus on these unfortunate groups is especially apt, because they appear to be the prime candidates of persons who end up not being covered by the (post-)institutional understanding of an innate right to freedom. What about the urgent worry that stateless individuals, migrants, and refugees end up in a complete normative vacuum, if, outside of any juridified arrangements, people have legal rights only in the form of conditional claims about legal reasons that constitutively incorporate the idea of positive legal normativity from the beginning? Defending the above reflections against this important objection will also help to add the final touches to the reinterpretation of Kantian right in the state of nature.

6. Human Rights and Kantian Legality

The worry we are now focusing on is that the defended juridification of Kant's notion of innate right threatens to undermine its status as a pre-institutional corner-stone of a contemporary account of human rights. In response, there are two points in particular that I want to reflect upon. First, it turns out advantageous that my proposal endorses a very decisive and stark view with regard to the age-old interpretive dispute of how ethics and right are related in Kant.²³ The suggested reading sides with those scholars, who claim that there is *not* much of a connection between ethics and jurisprudence in Kant. Without establishing in the remaining space a fully-considered exegetical position on this issue, I am confident that the above argument sufficiently supports the claim that Kant's account of right establishes the trio of innate, private, and public right as a freestanding normative sphere (with its own, distinctively jurisprudential, conceptions of individual agency, freedom, rights, duties, and so forth). Indisputably, Kant's account of legality shares important formal and structural features with other realms of practical rationality and normativity, first and foremost with morality and prudence. Among those the most important ones are the idea that practical norms must satisfy standards of universalizability, on the one hand, and a conception of rational agency, the nature of humans as end-setting individuals who are capable of following such norms in the pursuit of their ends, on the other. From this shared slim starting point, however, Kantian normativity splits itself up into robustly-independent realms. Far from legality being constituted by a set of principles and conceptions that are "derived" from Kant's diverse

²³ For an excellent overview of the current status of this debate and the relevant bibliographical references, see (Kisilevsky and Stone 2017). Another high mark regarding this debate continues to be (Timmons 2002).

formulations of the categorical and hypothetical imperatives, the *Doctrine of Right's* edifice, its unique innate right of humanity included, presents itself as a freestanding conceptual sphere, with its own distinct conceptions of obligations, rights, and practical authority.

Instead of dedicating the remainder of this paper to this well-established discourse on “law vs. ethics” in Kant, I continue under the assumption of right’s thorough independence in the way suggested. Let us take the rejoinder’s next steps because, more relevant with regard to the objection, is one implication that this strict independence of Kantian right comes with, namely a particular advantage regarding the status of human rights: The mirror image of a conception of legality’s normative self-sufficiency is that morality is now *freer* than ever to play the role of a powerful and independent source of regulating interpersonal affairs.²⁴ The absence of any conclusive, pre-juridified, rights outside of a rightful realm therefore neither necessarily implies that all Hobbesian hell breaks loose amongst individual agents, on the one hand, nor that all interpersonal normativity collapses between such (stateless) persons *and* already existing rightful realms, on the other.

Let me be clear, this is *not* at all meant to belittle the dramatic deficits that are summarized in the Kantian state of nature; remaining therein remains a “wrong in the highest [judicatory; author] degree.” (6:308). Exiting such a “state of externally lawless freedom” (6:307) remains non-optional and obligatory. The point rather is to highlight that Kant’s normative system exhibits multiple dimensions and layers and that the strict separation of law from ethics that my proposal supports, does not result in the unpalatable position that governments and other institutional agents are utterly unconstrained vis-à-vis, for example, refugees and other stateless groups of individuals.²⁵ Kant himself, in his reflections on cosmopolitanism, leaves plenty of room for non-legal but nevertheless interpersonal *moral* devices and instruments. As provocatively argued above, however, unless these devices get incorporated into positively-set legal frameworks (in the form of civil rights within a rightful realm), they fall short of providing the distinctively legal mode of public action guidance and policy constraints.

The problem with contemporary conceptions of “human rights” that I currently criticize, precisely is that they often swiftly assume that this distinctively *legal* aspect of enforceability and legitimate authority is automatically built into such rights because of, for example, the urgency of the individual interests and goals that they claim to protect. And this swiftness, in turn, is exactly the problem with accounts that regard Kant’s innate right in the Lockean spirit described earlier. The skewed result of the attempt to assimilate the idea of human rights into the framework of Kantian jurisprudence is a conception of

²⁴ Crucially, Kant himself does not describe the state of nature in Hobbesian terms but, all its legal deficiencies notwithstanding, as a condition of (limited) sociality. For an exegesis of Kant’s remarks in this context (and of how they differ from the other influential social contract theories), see (Byrd and Hruschka 2010, pp. 44-70).

²⁵ See the famous remarks on “universal hospitality.” (8:357-60).

“rights” that rests uncomfortably somewhere between the realms of moral rights²⁶, on the one hand, and positive civil rights, on the other. Human rights, as contemporarily conceived, are neither fish nor fowl, at least when looked at from within a Kantian perspective. If, on the other hand, contemporary approaches were to be satisfied with such rights as elements of a cosmopolitan morality, the proposal defended here would not object in the slightest.

Further reflecting the issue of the status of refugees and global migrants leads to the second point in response to the current worry. Even if the idea of law-like but proto-legal human rights is called into question, this does not at all suggest that, in actually existing real-world circumstances, refugees are entirely without any normative. On the one hand, as mentioned in the previous paragraphs, these individuals might well have moral rights based on the deliverances of cosmopolitan ethical reasoning. Even if these rights are not juridified ones they nevertheless put (nonenforceable!) normative limits on what other individuals and governments can do to refugees, for example. Moreover, even if we (reasonably) remain worried about this absence of legality and “human/natural rights law,” notice that the stateless individuals under consideration are not finding themselves in an *unmitigated* state of nature.

Rather, they are *stateless* exactly because many other members of humanity have organized themselves into rightful political units. The question, for example, of how refugees ought to be treated (and now the ‘ought’ in question is a partly-juridified one), poses itself in a mixed circumstance, i.e., a global landscape in which rightful realms enter into relations not only with other (more or less) rightful realms but with individuals who seek admittance into a (any) juridified realm qua rule-of-law governed arrangement.²⁷ As such, the relations in question *are*, at least partly, amounting to the satisfaction of the shared antecedent (‘If and only if in a juridified realm...’) of the private right conditionals. And, as was argued in this paper, once this antecedent stands (however shaky) and the sufficient condition it incorporates applies (however weakly), so does the legal material incorporated into the conditionals’ consequents. It follows that refugees, even if currently residing outside of any *particular* rightful realm and rule of law, are not in the kind of state of nature that many Kant interpretations envision, because they presume the Hobbesian conception and superimpose it on the *Doctrine of Right*. Due to other rightful agents (i.e., states and federations of states such as the EU) populating the world, some juridification of the global order has already been taking place and thereby transforms a stateless individual’s normative standing into a partly juridified one.²⁸

²⁶ I have, so far, avoided the notion of “moral rights” in order to avoid confusion. At this point, however, I hope it is clear that my argument does not object to that notion because it should by now be transparent that such rights belong to the distinct normative sphere of (cosmopolitan) morality and are *not* the proper subject of Kant’s legal philosophy.

²⁷ See (Kukathas 2003).

²⁸ One immediate objection is that the argument in the text shows too much. Thinking of refugees as already being *fully* incorporated into rightful relationships, simply in virtue of the fact that there are some rightful realms present in the world, might be understood as triggering *all* of the legal consequents that the conditional reasons claims about law incorporate. My argument needs to be refined then in order to allow

Again, also with regard to this second suggestion, it is not denied here at all that Hannah Arendt was absolutely right when she considered it a wrong in the highest degree when stateless individuals and refugees are denied their “right to have [juridified] rights.”²⁹ My suggestion in this paper exactly was that in order to make sense of this powerful observation (and timely critique of the past and contemporary global order) one does not have to postulate innate and acquired rights along the lines that Lockean suggest, that is, as fully law-like, but at the same time pre-institutional, enforceable entitlements that are conclusively activated in respect to all of their normative force, even in the absence of any acts of omnilateral willing and authorization (on the part of those who would be constrained by such a unilaterally declared right).

On the other hand, as was hopefully clarified in response to the current objection, I am not committed to claiming that labelling Kant’s right of humanity (as presented in the *Doctrine of Right*) an “innate” normative property of *all* human agents is unqualifiedly misguided. My claim was that though innate, it remains at the same time an exclusively *legal* right: The conditional reasons claims about legal rights that reign in the state of nature, including those that constitute one’s juridified personhood, do apply to all human beings at all times and everywhere. They are in this way features of all of us, they belong “to everyone by nature, independently of any act that would establish a right.” (6:237). These innate features refer to us as understood as potential legal personalities and juridified agents, whose legal rights’ actualisation *is* conditional on the united will of all engaging in the bringing about of a rightful realm and in maintaining the rule of positive law.³⁰

BIBLIOGRAPHY

- Benhabib, S. (2004), *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge University Press, New York NY.
- Brudner, A. (2011), “Private Law and Kantian Right”, *University of Toronto Law Journal*, no. 61(2), pp. 279-311.
- Byrd, S. (2010), “Intelligible Possession of Objects of Choice”, in L. Denis (ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York NY, pp. 93-110.
- Byrd S. and Hruschka J. (2011), *Kant’s Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge University Press, New York NY.
- Denis, L. (ed.) (2010), *Kant’s Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York NY.

degrees of membership in particular juridified realms (understood as self-governing political communities). For a number of plausible reasons, full-fledged active and passive democratic participation rights, for example, are not granted to refugees and migrants immediately upon admittance into a specific state. Acknowledging and concretizing the latter qualification must be an important part of the comprehensive development of my theory.

²⁹ See (Benhabib 2004, pp. 49-70).

³⁰ Acknowledgments.

- Edmundson, W. A. (2010), "Review: Ripstein, Force and Freedom", *Ethics*, no. 120(4), pp. 869–73.
- Follesdal, A. and Maliks, R. (eds) (2014), *Kantian Theory and Human Rights*, Routledge, London.
- Hanisch, C. (2016), "Kant on Democracy", *Kant Studien*, no. 107(1), pp. 64-88.
- Hanisch, C. (forthcoming a), "Provisional and Private Legality in Kant", in A. Pinheiro Walla and R. Demiray (eds), *Reasons, Normativity and the Law: New Essays in Kantian Philosophy*, University of Wales Press, Cardiff.
- Hanisch, C. (forthcoming b), "Kant's Jurisprudence: Beyond Natural Law and Legal Positivism", *Pólemos – Journal of Law, Literature and Culture*.
- Honneth, A. (2015), *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*, Columbia University Press, New York NY.
- Kisilevsky, S. and Stone, M. (eds) (2017), *Freedom and Force. Essays on Kant's Legal Philosophy*, Hart Publishing, Oxford.
- Kukathas, C. (2003), *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford University Press, New York NY.
- Ripstein, A. (2009), *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Ripstein, A. (2017), "Embodied Free Beings under Public Law: A Reply", in S. Kisilevsky and M. Stone (eds), *Freedom and Force. Essays on Kant's Legal Philosophy*, Cambridge University Press, New York NY, pp. 183-217.
- Timmons, M. (ed.) (2002), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford University Press, New York NY.
- Ypi, L. (2011), "Self-Ownership and the State: A Democratic Critique", *Ratio*, no. 24(1), pp. 91-106.
- Zylberman, A. (2014), "Kant's Juridical Idea of Human Rights", in A. Follesdal and R. Maliks (eds), *Kantian Theory and Human Rights*, Routledge, London, pp. 27-51.



PODER LEGISLATIVO Y PROPIEDAD. UNA APROXIMACIÓN DESDE KANT Y MARX¹

LEGISLATIVE POWER AND PROPERTY. AN APPROXIMATION FROM KANT AND MARX

LUIS ALEGRE ZAHONERO*

Universidad Complutense de Madrid, España

Resumen

La línea de fractura fundamental que enfrenta a Marx con los autores liberales cabe condensarla en un punto básico: el derecho de la comunidad a organizar colectivamente el metabolismo con la naturaleza y, por lo tanto, la potestad del orden legislativo para regular el terreno de la producción. Y esto implica, por supuesto, defender la primacía de la instancia política sobre los derechos particulares de propiedad de los individuos. En este contexto, a lo largo de *El capital*, Marx centra sus ataques contra quienes enarbolan las banderas de “Libertad”, “Igualdad” y “Propiedad” para rechazar intervenciones legislativas en esa dirección. En el presente artículo se tratará de mostrar en qué sentido Kant (para quien los principios de “Libertad”, “Igualdad” e “Independencia” constituyen principios *a priori* del Estado civil) compartiría por entero la posición fundamental de Marx respecto a la primacía del poder legislativo (como expresión de una posible voluntad unida del conjunto) frente a cualquier posible derecho patrimonial de los individuos.

Palabras clave

Ciudadanía, poder legislativo, propiedad, Kant, Marx

Abstract

The fundamental line of fracture that confronts Marx with liberal authors can be condensed into a basic point: the right of the community to organize collectively the metabolism with nature and, therefore, the power of the legislative order to regulate the sphere of the production. And this

¹Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Populismo versus republicanism: el reto político de la segunda globalización" (FFI2016-75978-R)

* Profesor en el Departamento de Filosofía y Sociedad. Facultad de Filosofía. E-mail de contacto: luisaleg@ucm.es Universidad Complutense de Madrid. [ORCID: 0000-0002-2151-7792](https://orcid.org/0000-0002-2151-7792)

implies, of course, defending the primacy of the political instance over individual property rights. In this context, throughout *Capital*, Marx concentrates his attacks on those who fly the flags of "Freedom", "Equality" and "Property" to oppose legislative interventions in that direction. In this article we will try to show in what sense Kant (for whom the principles of "Freedom", "Equality" and "Independence" constitute *a priori* principles of the civil State) shares this fundamental position of Marx regarding the primacy of the Legislative power (as an expression of a possible united will of the whole) against any patrimonial right of individuals.

Key words: Citizenship, legislative power, property, Kant, Marx

1. Introducción: Libertad, Igualdad, Independencia.

En 1973, Kant escribe un pequeño opúsculo titulado “En torno al tópico 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”. Este pequeño texto (atendiendo a la estructura en la que se dividirá la *Metafísica de las costumbres*) se divide a su vez en dos partes: una primera dedicada a la relación entre teoría práctica en la moral (en la que discute con Garve), y una segunda parte sobre la relación entre teoría y práctica en el derecho político (escrita contra Hobbes). Esta segunda parte comienza planteando que los humanos establecemos todo tipo de asociaciones y contratos basados en fines que compartimos, pero hay un tipo de unión que constituye en sí misma un *deber* (y, de hecho, un deber “primordial e incondicionado”²). Esa unión de personas que es un fin en sí misma “sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en estado civil, esto es, en la medida en que constituya una comunidad”³

En efecto, Kant comienza señalando que, entre los distintos contratos que un conjunto de personas pueden establecer para formar una sociedad (*pactum sociale*), el que establece entre ellos una *constitución civil* (*pactum unionis civiles*) es de una naturaleza enteramente peculiar. Cualquier pacto o contrato social que un grupo de personas establecen (ya sea un partido político o una sociedad gastronómica) se basa siempre en algún fin común que todos los individuos *tienen*. Sin embargo, el pacto propiamente civil representa una unión tan peculiar que constituye un fin en sí misma, es decir, se trata de un fin que cada uno *debe tener*. La razón es sencilla: en un mundo finito, resulta inevitable el influjo recíproco entre unos individuos y otros (no sería materialmente posible que nos dispersásemos hasta el punto de evitar todo contacto) y, por lo tanto, constituye un imperativo establecer relaciones propiamente jurídicas entre esos individuos que, les guste o no, están obligados a compartir el mismo espacio⁴.

A partir de aquí, establece que

“El estado civil, considerado simplemente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en tanto *hombre*.
2. La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*.

² TP, AA 08: 289

³ TP, AA 08: 289

⁴En este sentido, en la *Metafísica de las costumbres* sostiene que “en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado [de naturaleza] a un estado jurídico”. MS, AA 06: 307.

3. La *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*”⁵

A propósito de estos principios, lo primero en lo que hay que insistir es en que no se trata en absoluto de derecho *positivo*. Es decir, no se trata de leyes concretas que correspondan a ningún estado particular. Por el contrario, se trata más bien del patrón de medida o el criterio de validez a partir del cual podremos saber si un determinado estado es o no un verdadero *estado civil* (dependiendo de si cumple o no esas exigencias racionales de libertad, igualdad e independencia). En efecto,

“Estos principios no son leyes que dicta un estado ya constituido, sino más bien las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del derecho humano externo en general”⁶

En un texto como este, de 1793, resulta imposible no reconocer las resonancias de la tríada revolucionaria que se enarbola en la Revolución francesa: Libertad, Igualdad, Fraternidad⁷. También en la *Metafísica de las costumbres* retoma esta misma tríada (libertad legal, igualdad civil, independencia civil), aunque con algunas variaciones que veremos a continuación. En cualquiera de los casos, las mayores dificultades las vamos a encontrar a propósito del tercero de los conceptos. El motivo de esta oscuridad tiene precisamente que ver con el olvido de ciertas cuestiones decisivas, inseparables de la idea misma de estado civil que, sin embargo, han desaparecido de nuestro horizonte político. En efecto, el concepto de “independencia civil” (o la Fraternidad en el lema de los jacobinos) remite de un modo directo, como veremos más adelante, a dos cuestiones decisivas que marcarán el desarrollo completo del siglo XIX: por un lado, el problema de la *comunidad* (como esa exigencia de *unidad de la voluntad* de un pueblo sin la cual no puede hablarse propiamente de “estado civil”) y, por otro lado, la cuestión de la *propiedad* (y, con ella, de todas las *condiciones materiales* para el ejercicio de la libertad).

Como veremos más adelante, la intensa preocupación de Marx por este asunto de la propiedad no está en absoluto desconectada de la problemática general que estamos aquí planteando. Todo lo contrario. Marx vincula de un modo muy estrecho la cuestión de la propiedad al problema de los principios de legitimidad en los que se basa el estado moderno, tratando de sacar a la luz la incompatibilidad estructural que se produce entre estos principios jurídicos y la lógica de producción capitalista. En todo caso, de momento, comentemos de uno en uno los principios *a priori* en el modo como los enuncia Kant.

El primero de ellos remite a la libertad que debe ser reconocida a cualquier individuo *meramente en su condición de humano*. No es este aún el concepto de libertad que nos corresponde propiamente en nuestra condición de *ciudadanos*. En efecto, este concepto de libertad remite ante todo a nuestro derecho individual a perseguir nuestra

⁵TP, AA 08: 290.

⁶ TP, AA 08: 289

⁷Respecto a la relación entre la filosofía de Kant y la Revolución francesa, resulta fundamental el libro de Doménico Losurdo *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*, Madrid, Escolar y Mayo, 2011.

propia felicidad del modo que consideremos más oportuno. Se trata, pues, de un concepto de libertad estrechamente vinculado al ejercicio libre de nuestra *voluntad particular* dentro de los límites establecidos por la ley. En este sentido, constituye un concepto muy cercano al de “libertad natural” en Hobbes. Y esto es así, insistimos, porque no se está refiriendo Kant al tipo de “libertad” que nos corresponde por nuestra condición de *ciudadanos* sino de meros *humanos*.

Debe tenerse en cuenta que no se trata del mismo concepto de libertad que Kant enuncia cuando, en la *Metafísica de las costumbres*, enumera los tres atributos jurídicos inseparables de la esencia misma de la *ciudadanía*. En efecto, en el §46, cuando Kant expone por qué “el poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo”⁸ (es decir, que “sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora”), enuncia también como “libertad”, “igualdad” e “independencia” los atributos inseparables de la idea de ciudadano. Pero, precisamente por esto, por tratarse aquí propiamente de la idea de *ciudadano* (y no meramente de humano) el concepto de libertad se expresa como “libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento”⁹. Es decir, establece un concepto de libertad estrechamente vinculado a esa dimensión de la voluntad general y la dignidad inseparable de la idea de legislador o soberano.

Por el contrario, en el texto que estamos ahora comentando, Kant expresa el principio de libertad *en cuanto hombre* a través de la siguiente fórmula:

“Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante”¹⁰

Este primer principio fija, pues, el ámbito en el que cada uno, atendiendo a su voluntad particular, ha de poder perseguir su propia felicidad por el camino que considere oportuno. En este sentido, no cabe localizar en él ninguna referencia al carácter vinculante de una voluntad general más allá de la exigencia meramente *formal* de compatibilidad de la libertad de cada uno con la de todos los demás. Esto es, en definitiva, lo que establece el principio universal del derecho. En efecto, tal como señala Kant, un ordenamiento jurídico constituirá propiamente un sistema de derecho en la medida en que las normas busquen establecer “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad”¹¹.

Por el contrario, un régimen en el que las autoridades impusieran a los súbditos el modo bueno, recto o más adecuado de ser feliz (incluso si lo hiciesen con éxito y lo

⁸ MS, AA 6: 313.

⁹ MS, AA 6: 314

¹⁰ TP, AA 8: 290.

¹¹ MS, AA 6: 230

lograran de un modo razonable) sería un "gobierno paternalista (*imperium paternale*)"¹², lo cual constituye "el mayor *despotismo* imaginable"¹³.

Así pues, si se tratara de construir un orden jurídico atendiendo *exclusivamente* a este primer principio *a priori*, el resultado no podría ser otro más que el de una sociedad de *mercado*, es decir, un orden social enteramente construido por *agregación* de *voluntades particulares* que, persiguiendo cada una su propio interés, fueran capaces de alcanzar acuerdos libremente consentidos con otros individuos. En definitiva, cabe pensar la idea de "mercado" como un espacio de agregación de la voluntad de cada uno con la de todos los demás, por medio de contratos libremente consentidos, donde a nadie se le pide que razone en términos distintos a los de la búsqueda del propio beneficio o en interés privado.

Por su parte, el principio de *igualdad* en cuanto súbdito queda enunciado del siguiente modo: "Todos, en cuanto súbditos, son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública"¹⁴. De este modo, quedan excluidos todos los privilegios de linaje, sangre o cualquier otro que no respondan a más mérito que el nacimiento. En este sentido, el segundo principio *a priori* del estado civil, el que establece la *igualdad* de todo miembro de la sociedad con cualquier otro en cuanto *súbdito*, exige garantizar la validez general de las leyes para todos por igual.

Este principio de igualdad, ciertamente, no excluye para Kant la posibilidad de un reparto desigual de la riqueza.

"Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posiciones"¹⁵

Sin embargo, lo que sí establece este principio de igualdad es que "a cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel"¹⁶ y, por lo tanto, "nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la *posición* que tiene dentro de la comunidad"¹⁷.

En cualquier caso, es fundamental señalar que tanto el principio de igualdad como el de libertad resultan indisociables de la existencia de un poder coactivo único capaz de hacer cumplir la ley, es decir, un poder capaz de garantizar su validez general para todos pues, en efecto, solo hay "derecho" si las leyes se imponen con carácter vinculante a todos por igual.

El tercer principio *a priori*, la *independencia* de cada miembro de la *comunidad* en cuanto *ciudadano*, es, sin duda, el elemento más complejo de los tres (al igual que el concepto de "Fraternidad" es el que nos resulta hoy más oscuro en la triada revolucionaria). Como ya adelantamos, se trata de un principio que remite, por un lado, al asunto de la

¹²TP, AA 8: 291.

¹³TP, AA 8: 291

¹⁴TP, AA 8: 292.

¹⁵TP, AA 8: 291

¹⁶TP, AA 8: 292

¹⁷TP, AA 8: 293

unidad de la voluntad del pueblo (y, por lo tanto, a la cuestión de la comunidad) y, por otro, al problema de la propiedad (es decir, de las condiciones *materiales* para el ejercicio de la libertad).

Para plantear este asunto, debe tenerse en cuenta que el paso del principio universal del derecho a la constitución de cualquier ordenamiento jurídico positivo no es un paso que se pueda realizar por mera deducción. Instaurar una Constitución (y desarrollar todo el sistema de leyes, normativas, estatutos, reglamentos, directrices, ordenanzas, circulares, etc.) es algo que implica decisiones políticas y, por lo tanto, no es una cuestión meramente técnica o teórica que cupiera resolver apelando sin más a los departamentos académicos, por ejemplo, de derecho constitucional. En efecto, el principio universal del derecho no permite *deducir* una Constitución particular sino que, simplemente, *marca los límites* de cualquier ordenamiento jurídico posible. Cualquier desarrollo legislativo debe, pues, ser *enjuiciado* a partir de ese principio, pero no puede ser *deducido* a partir de él.

A este respecto, resulta fundamental no perder de vista lo siguiente:

"Todo derecho depende de las leyes. Pero una ley pública, que determina para todos lo que debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública de la cual procede todo derecho, y, por tanto, no ha de cometer injusticia contra nadie"¹⁸

Lo primero que hay que destacar a este respecto es, precisamente, el elemento de *voluntad* que resulta inseparable de la idea de ley. En efecto, si fuera posible *deducir* todo el derecho positivo a partir de los principios racionales del derecho, este elemento de *voluntad* podría resultar superfluo. Sin embargo, dado que, como hemos visto, los principios racionales resultan compatibles (dentro de determinados límites) con ordenamientos jurídicos distintos, resulta ineludible preguntar en cada caso cuál (de entre los posibles) es el que *decidimos* o *deseamos* darnos como regla a nosotros mismos. Y, por lo tanto, hay siempre en las leyes un elemento irreductible de *voluntad*, es decir, un elemento que de ninguna de las maneras se deja reducir a ningún tipo de deducción meramente racional.

Ahora bien, esta "voluntad" no puede ser en ningún caso la voluntad de un individuo concreto. En efecto, "tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (ya que todos deciden sobre todos y por ende cada uno sobre sí mismo)"¹⁹ y, por lo tanto, "ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad"²⁰. Así pues, como hemos visto, la idea misma de "estado civil" o "contrato originario" es algo que "sólo puede emanar de la voluntad general (unidad) del pueblo"²¹ y, por lo tanto, esa unidad de la voluntad de todos como "voluntad pública" es algo que está siempre (y necesariamente) presupuesto.

Esto no significa en absoluto que, para Kant, todos los individuos deban tener

¹⁸TP, AA 8: 294

¹⁹TP, AA 8: 294

²⁰ TP, AA 8: 295

²¹ TP, AA 8: 295

derecho a voto para determinar en concreto en qué consiste esa voluntad pública. En el planteamiento de Kant, este derecho no es algo que corresponda en general a los *humanos* (como ocurre con la libertad en el sentido señalado) o al conjunto de los *súbditos* (como es el caso de la igualdad), sino sólo a los *ciudadanos* (es decir, a quienes tienen propiamente la condición de colegisladores). De hecho, este derecho a voto (es decir, este derecho a participar y decidir en los asuntos públicos) es lo que constituye la esencia misma de la condición de ciudadano y, por lo tanto, sólo "aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama *ciudadano*"²². Y, para ello, la cualidad exigida es "que uno sea *su propio señor (sui iuris)* y, por tanto, que tenga alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga"²³

2. Ciudadanía, poder legislativo y propiedad.

La cuestión en realidad es bastante elemental: esos "sujetos de derecho" que somos los humanos, tenemos necesariamente un cuerpo como soporte material de todos los derechos. Por lo tanto, uno sólo puede ser considerado un ciudadano *libre* en la medida en que su propia subsistencia material no dependa en ningún caso de la voluntad arbitraria de otro particular. Por el contrario, si uno tiene su propia existencia hipotecada, es decir, si depende de la propiedad de otro para sobrevivir (y, por lo tanto, depende de la voluntad caprichosa de alguien que puede hacer lo que considere oportuno con lo suyo), se establece una relación de dominio y sometimiento incompatible con la *independencia* que requiere la condición plena de ciudadanía.

Esta cuestión resulta sin duda del máximo interés. De hecho, podríamos definir la tradición republicana (a diferencia de la liberal) como esa corriente que siempre se negó a desconectar la cuestión de los derechos y las libertades del asunto de las condiciones materiales para su ejercicio. Uno es libre e independiente en la medida en que tiene capacidad de hacer un uso autónomo de esa libertad. En caso contrario, cuando uno tiene que agradecer a otro su propia existencia, se establece necesariamente la relación de sometimiento y tutela propia de los menores de edad.

Cuando Kant incluye como parte de este concepto de propiedad "toda habilidad, oficio, arte o ciencia" que le mantenga, podría parecer que abre la puerta a considerar también a los trabajadores como posibles sujetos *civilmente independientes* y, por lo tanto, ciudadanos. Sin embargo, esto está lejos de ser así. En efecto, Kant pone el mayor de los cuidados en señalar que, cuando habla de "habilidad, oficio, arte o ciencia" con el que poder garantizar la propia subsistencia, se refiere sólo a lo siguiente: "que en los casos en los que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por *venta* de lo que es *suyo*, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas"²⁴.

A este respecto, Kant da una importancia decisiva a la diferencia entre vender alguna *propiedad* que sea *tuya*, por ejemplo porque la hayas producido tú (*opus*), y vender *tus propias fuerzas* para que otro las utilice (*operam*).

²² TP, AA 8: 295

²³ TP, AA 8: 295

²⁴ TP, AA 8: 295

“Aquel que elabore un *opus* puede cederlo a otro mediante *venta*, como si fuera propiedad suya. Pero la *praestatio operae* no en una *venta*. El servidor doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero, incluso el peluquero, son meros *operarii*, no *artífices* (...). Estos últimos, en tanto que fabricantes, truecan con otro su propiedad (*opus*); el primero trueca el uso de sus fuerzas (*operam*), uso que cede a otro”²⁵.

Así pues, Kant rechaza del modo más contundente la ficción que resultaría de considerar “propietarios” (y, por lo tanto, *independientes*) a quienes no tuvieran otra “propiedad” que sus propias fuerzas y la disposición para prestárselas a otro a cambio de dinero. La distinción que señala Kant (entre venta de alguna propiedad y ceder a otro el uso de tus propias fuerzas) coincide con la que hace Marx entre “trabajo” y “fuerza de trabajo” (distinción que articula toda la construcción teórica que realiza en *El capital*). De hecho, si hacemos un repaso por los ejemplos que pone Kant para distinguir entre quienes venden el producto de su trabajo y quienes alquilan el uso de sus fuerzas para que las use otro, nos encontramos con que, en último término, la diferencia la fija Kant entre ser propietario o no del conjunto de los medios de producción con los que se trabaja:

“Los siguientes ejemplos pueden servir para resolver esta dificultad: el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que esté al servicio del Estado); el menor de edad (*naturaliter vel civiliter*); todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado), carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia. El leñador que empleo en mi propiedad rural, el herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar en ellas el hierro, en comparación con el carpintero europeo o el herrero, que pueden poner públicamente en venta los productos de su trabajo como mercancías; el preceptor en comparación con el maestro de escuela; el censatario en comparación con el arrendador, etc. son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil”²⁶

Tanto para Kant como para Marx, confundir ambas cosas no hace más que introducir el espejismo jurídico con el que se desconecta el estatuto de ciudadanía de las condiciones materiales que deben estar garantizadas a la base.

El rechazo firme a esta ficción jurídica coloca sin duda a Kant en la estela del pensamiento republicano. Sin embargo, dentro de esta tradición republicana caben, sin duda, posiciones políticas muy dispares. Como hemos dicho ya, toda la tradición republicana puede definirse por tener entre sus principios más firmes el rechazo a desconectar la libertad de las condiciones materiales que la hacen posible. En este sentido,

²⁵ TP, AA 8: 295

²⁶ MS, AA 06: 314-315.

sólo puede considerarse propiamente *ciudadano* libre a aquella persona cuyo sustento material está garantizado al margen y con independencia de la voluntad de ningún otro particular.

Ahora bien, una vez reconocido este estrecho vínculo, cabe adoptar dos posiciones totalmente contrapuestas: por un lado, cabe exigir que los poderes públicos garanticen con alcance universal ciertos bienes mínimos de subsistencia, de tal modo que nadie tenga su propia existencia hipotecada en este sentido y, por lo tanto, *todos* puedan ser reconocidos como ciudadanos realmente libres, iguales e independientes. Por el contrario, cabe también, sin dejar de reconocer el estrecho vínculo que se establece entre libertad y propiedad, sostener la postura de restringir el derecho de voto a quienes dispongan ya de una determinada propiedad (en vez de *universalizar* las garantías de subsistencia para extender la condición de ciudadanos al conjunto de los individuos, como proponían por ejemplo los jacobinos).

En efecto, sobre la base de este planteamiento, se estableció desde el principio de la Revolución francesa una importante confrontación entre propietarios y trabajadores: la Constitución de 1791 exigía pagar una determinada renta (no asequible a todos) para adquirir derechos políticos. La protesta del llamado «cuarto estado» (las clases trabajadoras) desembocó en la ley Chapelier, que prohibía las asociaciones de obreros. A pesar de ello, en agosto de 1792 se produjo la insurrección de los *sans-culottes*, que convocó elecciones por sufragio universal. Sin embargo, en menos de dos años (y a pesar de que los «montañeses» habían armado al pueblo) triunfó un golpe de Estado que, tras la Convención termidoriana (en que las asociaciones de *sansculottes* fueron clausuradas), redactó la Constitución de 1795 en la que, de nuevo, solo el pago de una determinada contribución permitía acceder a la política, pasando los ciudadanos sin renta a ser «ciudadanos pasivos» (es decir, no ciudadanos).

Contra este planteamiento, la clave de la posición de Robespierre fue sostener que el argumento debe invertirse y, una vez reconocida la conexión ineludible que vincula libertad y propiedad, es tarea de los poderes públicos garantizar a *todos* las condiciones de subsistencia que hagan posible, precisamente, extender la condición de ciudadanía a la población en su conjunto. Este es, por ejemplo, el sentido del discurso que Robespierre pronunció a la Convención el 2 de diciembre de 1792:

“¿Cuál es el primer fin de la sociedad? Mantener los derechos imprescriptibles del hombre. ¿Cuál es el primero de esos derechos? El de existir. La primera ley social es, pues, la que asegura a todos los miembros de la sociedad los medios de existir; todas las demás cosas se subordinan a esta; la propiedad no ha sido instituida, ni ha sido garantizada, sino para cimentar aquella ley; es por lo pronto para vivir que se tienen propiedades. Y no es verdad nunca que la propiedad pueda jamás estar en oposición con la subsistencia de los hombres”²⁷

²⁷ Robespierre, Discurso a la convención del 2 de diciembre de 1792. Citado por Daniel Raventós, *Las condiciones materiales de la libertad*, p. 74.

Respecto a este asunto, la posición de Kant parece nítida: sólo quien disponga ya de una renta capaz de asegurar su independencia, puede ser considerado propiamente *ciudadano* y, por lo tanto, debe poder participar en los asuntos públicos como colegislador.

Esto le lleva en la *metafísica de las costumbres* a establecer la distinción entre “ciudadano activo y pasivo”²⁸. Ahora bien, en el marco de este planteamiento, el concepto de “ciudadano pasivo” implica no pocas dificultades. Ciertamente, no se trata de negar que, para Kant, esos individuos siguen siendo depositarios de derechos en su condición de *humanos* (el derecho a la *libertad* en tanto hombre) y en su condición de *súbditos* (la *igualdad*)²⁹

De hecho, esta exigencia de respetar los principios de libertad e igualdad que corresponden al conjunto de los individuos debe ser tenida en cuenta (como ideal regulativo) por parte de los “ciudadanos activos”, es decir, de los verdaderos ciudadanos encargados de establecer en cada caso las legislaciones positivas:

“Sea cual fuere el tipo de leyes positivas que [los miembros activos] votan, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y la igualdad –correspondiente a ella– de todos en el pueblo de poder abrirse paso desde el estado pasivo al activo”³⁰

En todo caso, en la medida en que quede sustraído el derecho de participación en los asuntos públicos, esos “ciudadanos pasivos” resultan ser, en el mejor de los casos, *coprottegidos* por las leyes, pero en ningún caso *colegisladores* y, por lo tanto, no cabe considerarles propiamente *ciudadanos*.

Ahora bien, se debe destacar que, si bien Kant parece dar por bueno el dudoso concepto de “ciudadano pasivo”, no deja de señalar como derecho inherente a las leyes naturales mismas de la libertad y la igualdad que todos en el pueblo tengan abierto el camino para pasar de ese estado “pasivo” al estado “activo” de la ciudadanía propiamente dicha. Y este es un objetivo al que ninguna ley positiva (es decir, establecida por los votos de los ciudadanos activos) se debe oponer en ningún caso.

Así pues, el derecho positivo no se puede *oponer* a que el camino a la ciudadanía activa se encuentre siempre abierto a todo el pueblo. Y esto implica, como es lógico, que ninguna ley pueda bloquear por completo la posibilidad de una distribución de la renta o, en general, de una organización de la riqueza que permitiese a todos dejar de ser *alieni iuris* para ser *soberanos de sí mismos (sui iuris)*.

Dicho esto, la pregunta fundamental es la siguiente: las leyes positivas, además de no poder ser *contrarias* a estas leyes naturales, ¿podrían orientarse a garantizar de un modo efectivo la independencia civil del conjunto de la población?. Es decir ¿tiene cabida, en el marco del planteamiento kantiano, un orden de derecho orientado, precisamente, a

²⁸MS, AA 06: 314

²⁹ “No obstante, esta dependencia con respecto a la voluntad de otros y esta desigualdad no se oponen en modo alguno a su libertad e igualdad *como hombres*, que juntos constituyen un pueblo”. MS, AA 06: 315

³⁰ MS, AA 06: 315

universalizar la propiedad o, al menos, a garantizar desde los poderes públicos que la subsistencia de ningún individuo pueda estar sometida a la voluntad arbitraria de otro particular?

A este respecto, la cuestión fundamental remite siempre al tipo de autoridad que se asigna al poder legislativo sobre la propiedad en su conjunto. De hecho, es aquí donde se juega el elemento decisivo que enfrenta a liberales y republicanos.

El conflicto entre liberalismo y republicanism (tal como se desprende de la definición misma que hemos dado de los conceptos) se expresa de un modo especialmente nítido en lo relativo a la cuestión de la propiedad. El planteamiento liberal, como es evidente, se opone con firmeza a que, desde los *poderes públicos*, se pueda realizar ningún tipo de intervención sobre la propiedad de *cada uno*. Por el contrario, lo que Rousseau denominó “economía política popular” (por oposición a “economía política tiránica”) considera siempre posible *cuestionar*, desde el punto de vista de la *razón pública*, la propia legitimidad de la *riqueza privada*.

Es sin duda Robespierre quien articula este planteamiento con más nitidez en una propuesta política. Así, por ejemplo, en su célebre discurso del 24 de abril de 1793, recrimina duramente al Comité el tratamiento que realiza sobre la propiedad en el borrador de la Nueva Declaración de Derechos:

“Habéis multiplicado los artículos para asegurar la mayor libertad al ejercicio de la propiedad, y no habéis dicho una palabra para determinar su legitimidad; de manera que vuestra declaración diríase hecha, no para los hombres, sino para los ricos, para los acaparadores, para los especuladores y para los tiranos (...) —El comité se ha olvidado absolutamente también de recordar los deberes de fraternidad que unen a todos los seres humanos y a todas las naciones, y sus derechos a una asistencia recíproca; parece haber ignorado las bases de la eterna alianza de los pueblos contra los tiranos; diríase que vuestra declaración ha sido hecha para una muchedumbre de criaturas humanas establecidas en un rincón del globo, y no para la inmensa familia a la que la naturaleza ha dado la tierra para su dominio y establecimiento”³¹

En este sentido, los jacobinos reclamaban la existencia de ciertas funciones políticas que la República no podía dejar de atender (por ejemplo, garantizar el “derecho a la existencia” de toda la población como condición indispensable para su participación ciudadana), incluso si esto exigía realizar intervenciones en el espacio (privado) de la economía.

Este conflicto estalla con especial intensidad a propósito de la libertad de comercio de los bienes de primera necesidad, en particular de los precios del trigo. La liberalización de los precios del grano era una reivindicación histórica de los grandes propietarios para poder subir los precios (tradicionalmente tasados por los poderes municipales) y aumentar el margen de ganancias. En dos ocasiones, el monarca había intentado llevar a cabo esta medida liberalizadora. Sin embargo, terminó desistiendo ante la explosión de motines de hambre. Finalmente, fue la Asamblea Constituyente (controlada por quienes Florence

³¹ Citado en A. Domènech, “Dominación, derecho y economía política popular”, p. 10

Gauthier denomina el “partido de los economistas”³²) la que, el 29 de agosto de 1789, instauró el principio de la “libertad ilimitada del comercio de los granos” y, poco después, el 21 de octubre, tuvo que militarizar Francia por medio de la “ley marcial” para frenar los motines y revueltas.

Este contundente *intervencionismo militar*, sin duda, implica también una “intervención” de los poderes públicos. Pero el perfil “liberal” de este planteamiento se cifra en un único punto: la intervención (empleando todos los medios y recursos que resulten necesarios) no puede tener más propósito que el de evitar interferencias (aunque emanen de instancias de decisión colectiva) en la actividad *individual y privada*. La primacía de este concepto de libertad exige que, frente a cualquier posible injerencia política, se preserve sin interferencias el espacio de iniciativa *de cada uno por separado, incluso si para asegurarlo hay que declarar una dictadura militar*. Por su parte, el planteamiento jacobino es el inverso: hay determinados derechos fundamentales (como por ejemplo el derecho a existir) de los que depende la integridad personal y la posibilidad misma de ejercer la vida ciudadana. Y también estos derechos requieren de intervención política que los garantice (tanto como el derecho a una sociedad libre de violencia). Así, hay determinadas exigencias que deben ser atendidas por los poderes públicos *incluso si para ello hay que tomar medidas que interfieren e el espacio individual y privado del patrimonio y la actividad económica*.

La cuestión decisiva es, pues, la siguiente: ¿hasta qué punto el poder legislativo (es decir, el “soberano”) puede organizar, distribuir y disponer de la riqueza de un país?. El núcleo del argumento liberal consiste en sostener que la propiedad privada, tanto como la integridad física de los individuos, es algo que debe estar garantizado, por encima de cualquier otra consideración, en nombre de la libertad. Y, por lo tanto, se atenta contra la libertad de los individuos cuando, por cualquier motivo, se les impide hacer lo que consideren oportuno con su cuerpo y con todo aquello que tengan derecho a reclamar como “propio”. Por el contrario, el núcleo del argumento republicano consiste en sostener que es al poder legislativo (es decir, al punto de vista de la “voluntad general”) al que le corresponde en última instancia la potestad de organizar la propiedad (ya sea para sancionar una propiedad -más equitativa o más desigual- o para gestionar colectivamente los recursos que por algún motivo considere oportunos).

Esta segunda posición es, de un modo inequívoco, la que sostiene Kant. De hecho, llama la atención no sólo la radicalidad con la que lo sostiene, sino también que lo haga precisamente en el mismo capítulo en el que comenta el derecho de rebelión a propósito de la Revolución francesa.

En efecto, en la *Metafísica de las costumbres*, después de negar el presunto “derecho de rebelión” (apelando, como es lógico, a la imposibilidad de encontrar un juez - un tercero superior- en el conflicto entre el pueblo y el soberano), señala que se debe hacer una valoración distinta cuando la revolución ya ha triunfado:

³² “Una revolución anticapitalista”, p. 68

“Si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegalidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas, y no pueden negarse a obedecer lealmente a la autoridad que tiene ahora el poder”³³

A renglón seguido, Kant trata de demostrar que el poder legislativo (es decir, el “soberano”) es el *propietario supremo (dominus territorii)* de toda la tierra del Estado. Este concepto de “propiedad suprema” es el modo como se expresa en conceptos jurídicos “la necesaria unión de la propiedad privada de todos en el pueblo bajo un poseedor universal público”³⁴. Esto no significa en absoluto que Kant rechace la propiedad privada. Pero sí considera crucial pensar esta propiedad en el orden de fundamentación adecuado. Y, a este respecto, lo decisivo es entender que un estado civil no se funda por *agregación* de propiedades ya distribuidas con anterioridad al propio pacto sino, por el contrario, como *distribución* realizada a partir de la idea de un “poseedor universal público”.

“Esta propiedad suprema es solo la idea de la unión civil para representar según conceptos jurídicos la necesaria unión de la propiedad privada de todos en el pueblo bajo un poseedor universal público, para determinar la propiedad particular según el principio formal necesario de la *división* (división del suelo), y no según principios de *agregación* (que van empíricamente de las partes al todo)”³⁵.

De hecho, la idea misma de “propiedad privada” en un estado civil constituye una idea necesariamente posterior al pacto y *resultado* de él. Antes del pacto, desde luego, puede haber posesión de bienes preservada por la fuerza de cada uno. Pero la propiedad *garantizada por el poder de la fuerza pública* (que, en definitiva, es a lo que propiamente se llama “propiedad privada”) es algo que sencillamente carece de sentido con anterioridad y al margen de la unión civil (por la que se establece el propio poder público y la posibilidad de tomar en común decisiones vinculantes para todos).

A partir de aquí, Kant deja claro que quienes ven afectada su propiedad por alguna decisión tomada desde el poder legislativo, no pueden quejarse como si se estuviese atentando contra sus libertades individuales. Pues, en definitiva, cualquier propiedad debe ser entendida (atendiendo al orden racional de fundamentación) como el resultado de una *distribución* (realizada por la “voluntad general”) a partir de la idea de un poseedor universal público.

“Aquellos a quienes afecta la reforma no pueden quejarse de que se les arrebate su propiedad; porque el fundamento de su posesión hasta ahora residía sólo en la opinión del pueblo y valía mientras tal opinión perdurara. Pero tan pronto como esta cambia, aun

³³MS, AA 06: 323. No le faltan buenas razones a Doménico Losurdo para sostener que este tipo de advertencias son lanzadas por Kant contra las revueltas conservadoras que estaban teniendo lugar en la región occidental de la *Vendée*. Cf. *op. cit.*

³⁴MS, AA 06: 323

³⁵MS, AA 06: 323-324

cuando sólo sea en el juicio de aquellos que, por su mérito, tienen el máximo derecho a dirigirlo, tendría que cesar la presunta propiedad como por una apelación del pueblo al Estrado”³⁶.

A partir de aquí, la conclusión que saca respecto al derecho de los poderes públicos para establecer impuestos y *exigirlos coactivamente* resulta tan obvia como tajante:

“Al jefe supremo incumbe *indirectamente*, es decir, como responsable del deber del pueblo, el derecho de gravar a este con impuestos para su propia conservación (del pueblo), tales como los impuestos en interés de los *pobres*, las *inclusas* y la *iglesia*, instituciones llamadas en otro caso de caridad o piadosas.

“La voluntad universal del pueblo se ha unido para configurar una sociedad que ha de conservarse perpetuamente y se ha sometido al poder estatal interno con el fin de conservar a los miembros de tal sociedad incapaces de mantenerse por sí mismos. Por tanto, gracias al Estado es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas; porque es en su existencia, como acto de sumisión a la protección y previsión de la comunidad, que les es necesaria para existir, y a la que se han obligado, donde el Estado funda ahora su derecho de obligar a los poderosos a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos”³⁷

Para evitar posibles malentendidos, es importante señalar que este compromiso de los poderes públicos con la conservación material de todos los conciudadanos no se establece por compromiso con su *felicidad* (en cuyo caso, para Kant, se estaría cruzando la línea del gobierno despótico) sino con su *dignidad* y las condiciones materiales que ésta tiene a la base. Es decir, el compromiso público con la subsistencia material de todos no tiene por objetivo lograr una sociedad en la que todos sean *igualmente felices* (pues esto es algo que corresponde a cada uno buscar por el camino que considere más oportuno) sino, más bien, fijar en el horizonte el proyecto de una comunidad compuesta por individuos *igualmente libres*. Y, por supuesto, en la medida en que todos los derechos y libertades tienen un cuerpo como soporte material, corresponde a los poderes públicos (es decir, a la comunidad en su conjunto o, si se prefiere, al punto de vista de la “voluntad general”) garantizar al menos los mínimos de subsistencia a la sociedad en su conjunto.

En cualquier caso, la clave está en el tipo de autoridad que se asigna al poder legislativo en lo relativo a la propiedad, siendo los impuestos el punto en el que esta cuestión se plantea de un modo más nítido. Y a este respecto, no hay rastro de ambigüedad en Kant: en un orden civil, cualquier distribución de la propiedad corresponde *de iure* al punto de vista de la “voluntad general” o de la “razón pública” y, en este sentido, no hay en último término autoridad mayor que la “voluntad unida del pueblo”. Y, por supuesto, al no tratarse ya de mera caridad o instituciones piadosas, el cuerpo político en su conjunto

³⁶MS, AA 06: 325

³⁷MS, AA 06: 325-326.

puede imponer coactivamente los ajustes que considere necesarios para su propia conservación, es decir, tiene el “derecho de obligar a los poderosos a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos”.

Es, pues, a la “voluntad universal del pueblo” (y no a ninguno de los individuos por separado) a quien le corresponde la última palabra en lo relativo a esta cuestión. Esta voluntad, sin duda, puede cambiar, pero siempre corresponde a la política –es decir, a la instancia de decisión colectiva (al punto de vista de la “voluntad general” y sus instituciones correspondientes)– fijar los límites, el alcance y la distribución de la propiedad privada, así como detraer por medio de impuestos los recursos necesarios para garantizar la subsistencia material del conjunto de la población.

En el planteamiento de Kant, ciertamente, cualquiera tiene derecho a objetar los cambios de “opinión” del poder público y, en general, cualquier decisión que se adopte al respecto. Ahora bien, esas objeciones no tienen derecho a sostenerse sobre ninguna voluntad particular o interés privado de algunos ciudadanos en concreto. Por el contrario, cualquier objeción que se intente presentar tiene por delante la tarea de dotarse de argumentos *válidos desde el punto de vista de la razón pública*. Es decir, cualquier objeción que se quiera presentar deberá estar dispuesta a defender su posición en el terreno de la discusión pública y, por lo tanto, su validez dependerá de si logra o no convencer a la mayoría de los conciudadanos de que se trata de la posición más *razonable* desde el punto de vista del bien común o la voluntad general.

3. Libertad, igualdad y propiedad en Marx.

Todo el desarrollo teórico de *El capital* está atravesado por dos grandes paradojas: en primer lugar, cómo es posible que el desarrollo sin precedentes de la productividad que había marcado la Revolución industrial, en vez de traducirse en descanso (ya que las máquinas hacían en gran medida el trabajo por sí solas), se tradujera en unas condiciones de miseria y unas jornadas laborales nunca antes conocidas. La segunda gran paradoja a la que Marx trata de responder es cómo es posible que esto se produzca en un marco jurídico que reconoce de forma inequívoca la libertad, la igualdad y la independencia de todos los individuos.

En este desarrollo, Marx muestra con frecuencia una distancia mordaz con los principios ilustrados de Libertad, Igualdad y Propiedad. Así, por ejemplo, al final de la sección II del libro I, inmediatamente antes de comenzar el análisis del proceso de *producción* capitalista, Marx comenta lo siguiente:

"La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad!, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la fuerza de trabajo, sólo están determinados por su libre voluntad. Celebran su contrato como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. ¡Igualdad!, porque sólo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de mercancías, e

intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad!, porque cada uno dispone sólo de lo suyo. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es su *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados*.³⁸.

Estos son, en efecto, los conceptos que rigen la esfera de la circulación en la que, según nos dice, “el librecambista vulgaris abreva las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del trabajo asalariado”³⁹.

Debe tenerse en cuenta que la sección I se había ocupado del análisis de la mercancía y de su proceso de circulación. Y la principal conclusión de esta sección es el establecimiento de la ley del valor (ley del intercambio de equivalentes de cantidades de trabajo) y, por lo tanto, la imposibilidad de que (atendiendo a las leyes que rigen el intercambio de mercancías) alguien pueda apropiarse de trabajo ajeno sin entregar a cambio un equivalente.

Atendiendo exclusivamente a estos principios, como es obvio, el ciclo del capital (que consiste en adelantar a la circulación determinada cantidad de dinero para obtener como resultado una suma mayor) resultaría imposible. En efecto, la clave del planteamiento de Marx consiste en demostrar que el ciclo del capital (y las leyes de producción e intercambio que le corresponden) sólo es posible si se da una doble condición.

En primer lugar, tiene que ocurrir que el grueso de la población necesite recurrir al mercado para obtener los bienes de subsistencia y, sin embargo, aparezca en él sin nada que vender más que su fuerza de trabajo. Es decir, es necesario que haya sido suprimida con carácter general la *independencia civil* de la población trabajadora y, por lo tanto, haya una masa suficiente de gente amenazada por el hambre en caso de no lograr que alguien *utilice sus fuerzas* a cambio de un salario. La historia de esa expropiación generalizada, por la que se separa a la población de sus condiciones de existencia (fundamentalmente del acceso a la tierra) es sobradamente conocida y, como nos recuerda Marx, es la *historia* de una matanza que “está escrita en los anales de la humanidad con letras indelebles de sangre y fuego”⁴⁰. Es decir, la primera condición que tiene que cumplirse es que la población aparezca con carácter general *obligada por la amenaza del hambre* a establecer contratos de compra-venta de su fuerza de trabajo. A este respecto, toda la economía política (de la que *El capital* es una crítica) se caracteriza por intentar borrar la diferencia entre (por decirlo con Kant) *fabricantes* que “truecan con otro su propiedad (*opus*)” y meros *operarii* (no *artifices*) que truecan “el uso de sus fuerzas (*operam*)”, uso que ceden a otro⁴¹.

En segundo lugar, es imprescindible que la *jornada laboral* (es decir, el tiempo durante el cual tienes derecho a *usar* las fuerzas de otro a cambio de un *salario*) pueda prolongarse más allá del tiempo necesario para cubrir el valor del salario mismo (pues, en

³⁸ MEGA, II, 6, p. 190

³⁹ MEGA, II, 6, p. 190

⁴⁰ MEGA, II, 7, p. 633. Marx dedica a esta cuestión los dos últimos capítulos del Libro I: XXIV, “La llamada acumulación originaria” y XXV “La teoría moderna de la colonización”.

⁴¹ TP, AA 08: 295

caso contrario, resultaría imposible la idea misma de *plusvalor* y, por lo tanto, de *beneficio*). Y esto es algo que queda garantizado precisamente por la existencia (estructuralmente necesaria) de una determinada masa de población desempleada. En efecto, una vez expropiadas las condiciones de existencia, todo el mundo necesita recurrir al mercado para adquirir sus bienes de subsistencia y, para ello, necesita a vida o muerte un puesto de trabajo. Por lo tanto, la existencia de una masa de desempleados (a la que Marx se refiere como "ejército industrial de reserva" y la economía "burguesa" como "tasa natural de desempleo") garantiza que haya siempre gente dispuesta a trabajar incluso por salarios algo más bajos que los existentes para, así, por lo menos tener un empleo con el que obtener algún salario en vez de estar en paro. El hecho de que esa masa de desempleados sea *estructuralmente necesaria* implica que *no importa lo bajos que sean ya los salarios o lo larga que sea ya la jornada de trabajo: siempre* habrá alguien a quien le interese más trabajar (aunque sea a cambio de un salario todavía menor) antes que quedar desempleado. En estas condiciones —a menos que se produzca alguna intervención externa y ajena a la lógica del mercado como el establecimiento de salarios mínimos por ley o la exigencia de la negociación colectiva— resulta claro que los salarios tenderán a ajustarse a los bienes mínimos de subsistencia.

Sobre el trasfondo de estas condiciones, Marx desplaza la mirada hacia la esfera de la producción (a la que dedica el resto del libro I de *El capital*). El aspecto de las cosas cambia radicalmente respecto a ese "Edén de los derechos humanos innatos" que rige en la esfera de la circulación (es decir, los principios de Libertad, Igualdad y Propiedad). En la esfera de la circulación, los individuos se enfrentan entre sí como sujetos libres, jurídicamente iguales y propietarios cada uno de las mercancías que intercambian. Y, una vez concluida la transacción, cada uno puede volver a su casa a usar la mercancía que ha adquirido. Ahora bien, cuando la mercancía adquirida es precisamente "fuerza de trabajo" (esa capacidad y disposición a trabajar que se compra mediante el pago de un salario) "usarla" no significa otra cosa más que ponerla a trabajar (es decir, a *producir*). Y aquí, ciertamente, la relación que se establece entre comprador y vendedor ya no es la de individuos libres, iguales e independientes que intercambian productos de su trabajo (*opus*), sino una relación de *empleador* y *empleado*. Es decir, uno ha vendido el "uso de sus fuerzas" (*operam*) y se lo ha cedido a otro para que, dentro de ciertos límites, haga con ellas lo que considere oportuno. Y resulta evidente (de un modo especialmente aberrante en el momento en el que Marx escribe) que el interior del centro de trabajo no está regido por los principios civiles de libertad, igualdad e independencia, sino por la autoridad despótica del empleador sobre el empleado. Esta autoridad patronal (al igual que la patriarcal o la paternal) se basa, como señala Antoni Domènech, en "el despotismo heredado de la vieja *loi de famille*"⁴².

El compromiso de Marx que atraviesa todo *El capital* es la defensa de la libertad en unos términos que no quede desconectada de las condiciones materiales para su ejercicio (es decir, de la posibilidad de tener tiempo libre para hacer algún uso de la propia libertad).

⁴²*El eclipse de la fraternidad*, p. 21.

Y esto pasa inevitablemente por “civilizar” también el orden de la producción. Es decir, someter el orden completo de la propiedad (en particular de la propiedad de los medios de producción) a regulaciones emanadas desde el poder político (es decir, desde la instancia legislativa o de la voluntad general).

Encontramos a Marx razonando de este modo respecto a lo fundamental (es decir, la necesidad de civilizar el orden de la propiedad y, por lo tanto, someter la producción a legislaciones emanadas del poder político) cuando analiza la historia de la lucha obrera por reducir la duración de la jornada laboral⁴³. En efecto, cuando la ley fabril de 1844 introduce una limitación de jornada (a 12 horas) también para las mujeres adultas (y no ya sólo para los niños como la de 1833), se desencadena por parte de los propietarios una intensa campaña denunciando que se trata de una interferencia intolerable en la “libertad” (de contrato) de los individuos mayores de edad. ¿Un atentado intolerable contra la libertad individual? “Irónicamente –continúa Marx- se observa en el informe fabril de 1844-1845: ‘No ha llegado a mi conocimiento un solo caso en que mujeres adultas hayan protestado por esta *interferencia en sus derechos*’”⁴⁴.

Es incluso probable que alguno de los ideólogos del libre mercado se sorprendiera realmente al observar el poco eco que tuvo entre los obreros esta campaña a favor de su derecho a firmar contratos libremente. ¿Cómo era posible que nadie pareciese mostrar mayor interés en la defensa de sus derechos más elementales? ¿Cómo podía entenderse que nadie protestara ante esta conculcación, ni más ni menos, que de su Libertad? ¿Cómo explicar que sintieran tanto desprecio por los principios jurídicos del Estado civil?

El planteamiento de Marx es evidente: mientras no quede desactivado el mecanismo en su conjunto, lo único que puede proteger a la población de padecer unas jornadas de trabajo materialmente incompatibles con el ejercicio de ningún derecho es, paradójicamente, imponer estrictas restricciones a la *libertad individual en el mercado*, pues mientras opere una lógica capitalista de producción e intercambio, basta decretar la máxima libertad para garantizar salarios de miseria y jornadas de esclavitud. En efecto, si se libera a la lógica de producción capitalista de todas las trabas externas, la catástrofe humana que cabe esperar es ya inevitable. De ahí la negativa obrera a movilizarse contra el “recorte de libertades” que suponen las legislaciones fabriles. Y “de ahí que el filósofo fabril Ure denuncie, como mácula indeleble de la clase obrera inglesa, el que la misma haya inscrito ‘*la esclavitud de las leyes fabriles*’ en las banderas que levanta contra el capital, mientras que éste lucha virilmente por ‘*la plena libertad de trabajo*’”⁴⁵

A partir de aquí, la conclusión que saca Marx es la siguiente:

“es preciso reconocer que nuestro obrero sale del proceso de producción distinto de cómo

⁴³En la historia de la lucha obrera por limitar legalmente la duración de la jornada, tal como es expuesta por Marx en el capítulo sobre la “Jornada laboral”, “se demuestra *ad oculus* hasta qué punto los señores burgueses comprenden *en la práctica* la fuente y la naturaleza de sus beneficios”. Carta de Marx a Engels 27 de junio de 1867. MEW, 31, p. 314

⁴⁴MEGA, II, 6. p. 284

⁴⁵MEGA, II, 6. p. 300

entró. En el mercado se enfrentaba a otros poseedores de mercancías como poseedor de la mercancía ‘fuerza de trabajo’: poseedor de mercancías contra poseedor de mercancías. El contrato por el cual vendía al capitalista su fuerza de trabajo demostraba, negro sobre blanco, por así decirlo, que había dispuesto libremente de su persona. Cerrado el trato se descubre que el obrero no es *‘ningún agente libre’*, y que el tiempo de que disponía *libremente* para vender su fuerza de trabajo es el tiempo por el cual está *obligado* a venderla; que en realidad su vampiro no se desprende de él ‘mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre’. Para ‘protegerse’ contra la serpiente de sus tormentos, los obreros tienen que confederar sus cabezas e imponer *como clase* una ley estatal, una *barrera social* infranqueable que les impida a ellos mismos venderse junto a su descendencia, *por medio de un contrato libre con el capital*, para la muerte y la esclavitud. En lugar del pomposo catálogo de los ‘derechos humanos inalienables’ hace ahora su aparición la modesta *Magna Charta* de una jornada laboral restringida por ley, una carta magna que ‘pone en claro finalmente *cuándo termina el tiempo que el obrero vende, y cuándo comienza el tiempo que le pertenece a sí mismo*’ Quantum mutatus ab illo! [¡Qué gran transformación!]"⁴⁶

Para Marx el punto decisivo es el derecho a legislar sobre la distribución de la propiedad. Es decir, que el orden de la producción quede sometido también a la ley y, por lo tanto, a la voluntad del legislador. A este respecto, Marx asume como presupuesto irrenunciable el derecho de la instancia política (ese punto de vista del poder colectivo que Kant enuncia como el de la posible voluntad unida del pueblo) a establecer las regulaciones que considere oportunas para “civilizar” el orden de la propiedad y de la producción, sin que ningún propietario particular pueda (al modo como lo hace el “filósofo fabril Ure”) protestar a ese respecto como si con ello se estuviese cercenando algún derecho de libertad de los individuos. Es decir, lo Marx rechaza del modo más contundente (al modo como hemos visto rechazarlo también a Kant) es que ninguna distribución *patrimonial* de hecho (y los efectos que de ella pudieran derivarse) pueda aducirse como derecho fundamental inalienable por parte de los poderes públicos. Más bien al contrario, a la instancia legislativa le corresponde siempre la potestad de disponer esa distribución patrimonial y regular todo el orden material en unos términos que resulten compatibles con el ejercicio de derechos por parte de la población. En lo relativo a las dinámicas estructurales propias del capitalismo, todo su empeño consiste en demostrar (a la luz de las leyes económicas que saca a la luz) que no hay otro modo de garantizar las condiciones materiales mínimas al conjunto de la población (tanto en lo relativo a los bienes de subsistencia como a la posibilidad de disponer de tiempo libre para la búsqueda de la propia felicidad) que imponer fuertes regulaciones coactivas en el orden de la producción. Y, en el límite, marcarse como objetivo que el orden completo de la producción quede regulado desde instancias de decisión colectivas. En efecto, Marx considera que lo único en lo que puede consistir la “libertad” en el terreno de la producción es en que “el hombre socializado”, es decir, “los productores asociados” regulen racionalmente su metabolismo con la naturaleza “poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él

⁴⁶MEGA, II, 6, p. 302-303

como por un poder ciego”⁴⁷.

No obstante, Marx también deja claro que este compromiso con el sustento material no se establece como un fin en sí mismo sino como un medio (una condición necesaria) para el ejercicio de la libertad.

“La libertad en este terreno [de la producción] sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas [es decir, logrando la mayor cantidad de tiempo libre que sea posible] y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica”⁴⁸.

La contraposición principal que articula este texto no es tanto la que opone, por un lado, el que “los productores asociados regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo” y, por otro, el “ser dominados por él como por un poder ciego”. Ambas cosas siguen formando parte del “reino de la necesidad”. La verdadera oposición que articula este texto es la que opone este “reino de la necesidad” con el auténtico “reino de la libertad”. El control libre y racional de la producción queda situado, aún, en el reino de la necesidad. Sólo más allá del mismo, y estableciendo esta condición como su base, se abre el verdadero reino de la libertad y del desarrollo de las fuerzas humanas considerado como un fin en sí mismo.

Obras citadas

Domènech, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona.

–“Dominación, derecho y economía política popular”, Sinpermiso (2009), <http://www.sinpermiso.info/textos/dominacin-derecho-propiedad-y-economia-politica-popular-un-ejercicio-de-historia-de-los-conceptos>.

Gauthier, F. (2007), “Una revolución anticapitalista”, *El viejo topo*, nº231, pp. 65-73.

Kant, I. (1793) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, AA: 08, Berlín (Traducción: Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo (1986) En torno al tópico "tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica", en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993)

⁴⁷MEGA, II, 4.2, p. 838.

⁴⁸MEGA, II, 4.2, p. 838.

Kant, I. (1797) *Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, Berlín* (traducción: Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho (2002): *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos)

Losurdo, D. (2011) *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*, Escolar y Mayo, Madrid.

Marx, K. (1867) *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band*, Hamburgo, 1872. MEGA, II, 6 (Traducción: Pedro Scaron, *El Capital. Libro I* (3 vol.) Madrid: Siglo XXI, 1975).

Marx, K (1863-1867) *Ökonomische Manuskripte 1863–1867*. MEGA II, 4.2. Berlín, 1993 (Traducción: Pedro Scaron, *El Capital. Libro III* (3 vol.) Madrid: Siglo XXI, 1976-1981)

Raventós, D. (2007) *Las condiciones materiales de la libertad*, Viejo Topo, Barcelona.



Marx y Kant: sobre la igualdad de oportunidades

Marx and Kant: on equality of opportunities

ÓSCAR CUBO UGARTE¹

Universitat de València, España

Resumen

En el presente trabajo se analizan tres concepciones de la igualdad de oportunidades que G. A. Cohen presenta en *¿Por qué no el socialismo?*, a saber, la acepción liberal burguesa, la liberal de izquierdas y la socialista. Este trabajo pretende exponer y discutir estas tres concepciones de la igualdad de oportunidades a través de la filosofía jurídica y política de Kant y al proyecto de una crítica de la economía política de Marx.

Palabras clave

Igualdad, oportunidades, socialismo, derecho y liberalismo.

Abstract

This paper analyses three concepts of the equality of opportunities that G. A. Cohen presents in *Why not socialism?* namely, the bourgeois equality of opportunity, the left-liberal and the socialist. This paper aims to expose and discuss these three concepts of equal opportunity through the Kant's legal and political philosophy and the project of a critical political economy of Marx'.

Keywords

Equality, opportunities, socialism, law and liberalism.

1. Presentación

¹ Profesor Ayudante Doctor del Departamento de Filosofía de la Universitat de València. E-mail de contacto: oscar.cubo@uv.es

En un texto de G. A. Cohen recientemente publicado bajo el título *¿Por qué no el socialismo?*² se presentan tres modos de entender la igualdad de oportunidades: el primero es denominado burgués, el segundo liberal de izquierda y el tercero socialista (apartado 2). En el presente trabajo nos servimos de estas tres acepciones sobre la igualdad de oportunidades para situar las posiciones filosóficas de Kant y Marx. Con vistas a ello vamos a centrarnos en las dos grandes líneas interpretativas en las que actualmente se presenta la comprensión kantiana de la igualdad de oportunidades (apartado 3). La primera de estas líneas considera que Kant defiende en sus trabajos jurídico-políticos una versión burguesa de la igualdad de oportunidades (apartado 3.1), mientras que la segunda añade a dicha comprensión una acepción liberal de izquierdas de la igualdad de oportunidades que amplía y completa la versión burguesa de la misma (apartado 3.2). Para ilustrar ambas líneas interpretativas vamos a centrarnos en la “Doctrina del derecho” de la *Metafísica de las Costumbres*, especialmente en las secciones del “Derecho público” donde Kant diferencia la ciudadanía activa de la pasiva y en los “Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil” de la “Observación general”.

La segunda parte de este trabajo está dedicada a explorar el modo como Marx concibe la igualdad de oportunidades a partir de su proyecto de una crítica de la economía política y sus indicaciones acerca de la sociedad comunista (apartado 4). Con vistas a ello presentamos la igualdad de oportunidades en un contexto social en el que rige la ley de apropiación capitalista y donde, por tanto, se lesiona sistemáticamente el principio de contribución basado en el trabajo propio y el mérito personal (apartado 4.1); a continuación, analizamos el modo como Marx piensa la noción de igualdad de oportunidades en la sociedad postcapitalista cuya ley fundamental de apropiación y retribución descansa en el principio de contribución y en el principio de necesidad (apartado 4.2). En el primero de estos apartados nos remitimos exclusivamente a algunos pasajes centrales del primer volumen de *El Capital*, donde Marx se esfuerza en demostrar que el principio de contribución basado en el trabajo propio es sistemáticamente lesionado por la ley de apropiación capitalista, lo cual socava sistemáticamente la posibilidad de una

² Este trabajo de G. A. Cohen se encuentra en el libro: *Por una vuelta al socialismo o cómo e l capitalismo nos hace menos libres*, Siglo XXI, 2014, pp. 179 y ss. Cohen sigue en su trabajo a J. Rawls, quien caracteriza estas tres acepciones de la igualdad de oportunidades bajo los rótulos de “sistema de igualdad natural”, “sistema de igualdad liberal” y “sistema de igualdad democrática”. El sistema de igualdad natural requiere “una igualdad formal de oportunidades de modo que todos tengan al menos los mismos derechos legales de acceso a las posiciones sociales ventajosas. Pero dado que no se hace ningún esfuerzo por conservar una igualdad o una semejanza de las condiciones sociales excepto en la medida en que esto sea necesario para conservar las instituciones de fondo requeridas, la distribución inicial de activos para cualquier periodo está fuertemente influida por contingencias naturales y sociales” (Rawls 2006, p. 78). El sistema de igualdad liberal “trata de corregir esto añadiendo a la exigencia de los puestos abiertos a las capacidades, la condición adicional del principio de la justa igualdad de oportunidades. La idea aquí es que los puestos han de ser abiertos no sólo en un sentido formal, sino haciendo que todos tengan una oportunidad equitativa de obtenerlos” (Ibidem.). Por último, el sistema de la igualdad democrática considera defectuoso el sistema de igualdad liberal, pues aún “si funcionase a la perfección eliminando la influencia de las contingencias sociales, de todas maneras, permitiría que la distribución de la riqueza y del ingreso fuesen determinadas por la distribución natural de capacidades y talentos [...] y desde una perspectiva moral este resultado es arbitrario” (Ibid. p, 79).

verdadera igualdad de oportunidades entre los miembros de la sociedad capitalista. En el segundo apartado, nos introducimos en la *Crítica del Programa de Gotha* para mostrar la relevancia que tiene el principio de contribución a la hora de desarrollar una acepción socialista de la igualdad de oportunidades. A modo de reflexión final (apartado 5) aducimos las razones por las cuales creemos que resulta atractivo pensar conjuntamente las tres nociones de igualdad de oportunidades presentes en el trabajo de G. A. Cohen a la hora de desarrollar todas las consecuencias normativas implícitas en el concepto de igualdad de oportunidades entre sujetos libres e iguales.

2. Tres maneras de entender la igualdad de oportunidad: leyendo a G. A. Cohen

De los tres modos de comprender la igualdad de oportunidades que diferencia G. A. Cohen en su trabajo: *¿Por qué no el socialismo?* los dos primeros encuentran asiento normativo en la filosofía jurídica de Kant (véase el apartado 3), mientras que el tercero de ellos es adjudicado a Marx a veces con intención crítica respecto de las dos primeras acepciones de igualdad de oportunidades y en ocasiones con vistas a ampliarlas y complementarlas (véase el apartado 4). La igualdad de oportunidades burguesa está relacionada con el principio de no discriminación social y jurídica. Esta acepción de igualdad de oportunidades burguesa busca eliminar las limitaciones en la oportunidad causadas por discriminaciones jurídicas o prejuicios sociales. John E. Roemer en un trabajo dedicado a la igualdad de oportunidades ilustra esta ausencia de discriminación del siguiente modo: “la raza o el sexo no deben contar a favor o en contra de la elección de una persona para un puesto, cuando éstas sean características irrelevantes en lo que al desempeño de sus funciones se refiere” (Roemer 1998, p. 71-72).

Para Cohen esta acepción de la igualdad de oportunidades es de raíz liberal y tiene como objetivo anular:

“las restricciones de clase construidas socialmente a propósito de oportunidades de vida, tanto en sus modos formales como informales. Un ejemplo de una restricción formal de clase son las condiciones de trabajo de un siervo en una sociedad feudal: parte del derecho de esa sociedad es que en términos sociales él permanezca donde está. Un ejemplo de restricción informal de clase es aquella que sufre una persona por tener el color de piel equivocado, en una sociedad libre de racismo legal, pero dominada por una conciencia racista” (Cohen 2014, p. 184).

La acepción burguesa de la igualdad de oportunidades busca anular la discriminación jurídica de ciertas capas de la ciudadanía, eliminando las restricciones a la movilidad social causadas por una asignación asimétrica de derechos entre sus miembros abriendo de este modo todos los puestos sociales a la idoneidad y el mérito de los individuos.

Por su parte, la igualdad de oportunidades liberal de izquierda pone el centro de atención en las desigualdades socio-económicas y con ello va más allá de la igualdad de oportunidades burguesa, aunque presupone la validez de la primera. Si el principio de no discriminación busca implantar el principio del mérito para la posición social de los miembros de una sociedad, el principio de la igualdad de oportunidades liberal de izquierda busca “la igualdad de oportunidades en la adquisición del mérito” o lo que Roemer denomina la “nivelación del terreno de juego” (Roemer 1998, p. 71). Es decir, la igualdad de oportunidades liberal de izquierda busca desactivar a través de determinados programas sociales

“las restricciones provenientes de las circunstancias sociales –circunstancias por las cuales la igualdad de oportunidades burguesa no se ve perturbada: el efecto restrictivo de aquellas circunstancias de nacimiento y crianza, cuya restricción obra no por medio de la asignación a sus víctimas de un estatus inferior, sino por su sometimiento a la pobreza y a otras formas de privación similares–” (Cohen 2014, p. 185).

Ejemplo paradigmático de las políticas que promueve esta acepción de la igualdad de oportunidades es la financiación pública del sistema educativo ofreciendo ventajas especiales a quienes provienen de contextos con privaciones socio-económicas graves. El objetivo de proporcionar una educación compensatoria a los niños socialmente más desfavorecidos es “que un mayor número de ellos adquiera la cualificación necesaria para después competir por un empleo con niños de extracción más favorecida” (Roemer 1998, p. 71).

Por último, la acepción socialista de la igualdad de oportunidades tiene a su base tanto el principio de no discriminación o de mérito como el principio de la nivelación del terreno de juego, pero no se conforma con la corrección de las desigualdades sociales (como en el caso de la comprensión liberal de izquierdas), sino que busca corregir las desigualdades ligadas a las dotaciones naturales. Cohen recurre al principio de necesidad formulado por Marx en la *Crítica del Programa de Gotha* para justificar que “las desigualdades que surgen de las diferencias de nacimiento [son tan] injustas como las impuestas por un contexto u origen social no elegido” (Cohen 2014, p. 186). Esta idea, desarrollada actualmente por las distintas versiones del igualitarismo de la suerte, tiene como principal objetivo político paliar o corregir en lo posible todas las desventajas no elegidas, tanto las que reflejan los infortunios de la lotería natural, como las que reflejan los infortunios de la lotería social³. Bajo el ideal socialista de la igualdad de oportunidades, las diferencias de ingreso y de posición social no deberían reflejar única y exclusivamente el mérito basado en las diferentes dotaciones naturales de los agentes sociales sino también y sobre todo sus necesidades y preferencias personales.

³ Representantes destacados del igualitarismo de la suerte son autores como Ronald Dworkin, Richard Arneson, G.A Cohen o John Roemer, quienes consideran en términos generales que las desigualdades o desventajas producidas por dotaciones naturales o situaciones sociales de las que no son responsables las personas concernidas por ellas son injustas y deben ser corregidas.

3. Kant sobre la igualdad de oportunidades. ¿Una comprensión liberal burguesa o una acepción liberal de izquierdas de la igualdad de oportunidades?

Actualmente en la *Kant-Forschung* hay un enorme debate sobre cuál es la acepción que realmente defiende Kant sobre la igualdad de oportunidades. Un buen número de reconocidos intérpretes de la filosofía jurídica y política de Kant, entre los que se encuentran W. Kersting, B. Ludwig, S. Sharon Byrd y J. Hruschka defienden que Kant únicamente justifica una igualdad de oportunidades burguesa basada en el principio de no discriminación. Recurriendo a algunos pasajes centrales de *En torno al tópico* y de la “Doctrina del derecho” de la *Metafísica de las Costumbres*, estos intérpretes consideran que Kant aboga incuestionablemente por una acepción liberal burguesa de la igualdad de oportunidades que deja sin fundamentos normativos a la comprensión liberal de izquierdas y a la acepción socialista de la igualdad de oportunidades al no poder anclarse estas dos últimas acepciones en los conceptos de libertad e igualdad políticas centrales en la filosofía del derecho de Kant.

Otro destacado número de reconocidos intérpretes de la filosofía del derecho de Kant defienden que más allá de la comprensión liberal burguesa de la igualdad de oportunidades hay también pasajes en el “Derecho público” de la *Metafísica de las Costumbres* en los que Kant presenta una acepción liberal de izquierda de la igualdad de oportunidades. Uno de los pasajes paradigmáticos al respecto se encuentra en los “Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil” de la “Observación general”. Autores como S. W. Holtman, A. Ripstein, H. Varden, G. Geismann o P. Kleingeld se remiten fundamentalmente a este texto para defender que en la filosofía del derecho de Kant está presente una noción liberal burguesa de la igualdad de oportunidades y también una comprensión liberal de izquierda que busca nivelar el terreno de juego para todos los actores sociales.

Este segundo grupo de intérpretes no niega, pues, que haya una acepción liberal burguesa de la igualdad de oportunidades en Kant, pero reivindica la existencia de una comprensión liberal de izquierda en su obra. El primer grupo de intérpretes considera esta segunda acepción de la igualdad de oportunidades inconsistente con las premisas normativa de la filosofía del derecho de Kant y sólo encuentran en ella en el mejor de los casos argumentos pragmáticos para apoyar la idea de un Estado social de bienestar. En lo que todos ellos, no obstante, coinciden es en descartar una acepción socialista de la igualdad de oportunidades en la obra de Kant, quizá, debido a la desatención kantiana a las desigualdades sociales basadas en las dotaciones naturales de los agentes sociales. Será esta última cuestión, la que nos lleve a transitar hacia Marx y a replantear la noción de igualdad de oportunidad a partir de los principios de contribución y de necesidad centrales en la *Crítica del Programa de Gotha*.

3.1 La acepción “liberal burguesa” de la igualdad de oportunidades en Kant

Como acabamos de señalar, hay un cierto consenso interpretativo entre gran parte de los estudiosos de la filosofía de Kant sobre el fundamento normativo de la acepción liberal burguesa de la igualdad de oportunidades en su obra. Este fundamento normativo remite a la acepción kantiana del derecho, entendido como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad” (RL AA 06, p. 230). Esta definición suprapositiva del derecho funciona dentro de la “Doctrina del derecho” como un axioma jurídico de la razón práctica. Kant habla a este respecto de un “axioma de la libertad externa” y emplea el término axioma en el mismo sentido que hiciera Euclides, a saber, como un supuesto o principio sin el cual “el sistema del que él es el axioma, no puede ser pensado” (Hruschka 2015, p. 20). El entero derecho racional kantiano pende de este axioma y especialmente su modelo normativo del derecho estatal (*Staatsrecht*), primera parte del “Derecho público” de Kant, y lugar sistemático donde tematiza los atributos jurídicos a priori que debe gozar la ciudadanía en un Estado instituido con arreglo a los dictámenes de la razón práctico-jurídica. Kant oscila en la enumeración de dichos atributos, aunque siempre menciona tres. Salvo en *Hacia la paz perpetua*, donde Kant además de la libertad y de la igualdad nombra la dependencia de todos los ciudadanos respecto a una única legislación común (ZeF AA 08, p. 350), en *En torno al tópico* y en la “Doctrina del derecho” de la *Metafísica de las Costumbres* Kant caracteriza estos tres atributos como (1) la libertad de cada miembro de la sociedad como ser humano, (2) la igualdad de todos ellos en tanto que súbditos, y (3) su independencia en tanto que ciudadanos (Véase: TP AA 08, p. 290 y RL AA 06, p. 314).

La fecundidad normativa del principio universal del derecho reside en que a partir de él se pueden extraer los criterios formales para la compatibilidad del uso de la libertad externa entre los hombres y con ello el primer atributo a priori de la ciudadanía presentado en el derecho estatal. Un ordenamiento jurídico racional, esto es, basado en la ley universal del derecho, es aquel que compatibiliza el uso de la libertad de cada ciudadano con el uso de la libertad de los demás. Sólo los ordenamientos jurídico-positivos conformes al mencionado principio garantizan la misma libertad para todos sus ciudadanos. Bajo un ordenamiento jurídico de este tipo, cada ciudadano puede hacer aquello que quiera “bajo condiciones tales que el hecho de que él lo haga no sea incompatible con que cualquier otro bajo las mismas condiciones pueda también hacerlo” (Martínez 1994, p. 135).

Los ordenamientos jurídico-positivos conformes al axioma de la libertad externa hacen posible la compatibilidad formal de los distintos usos de la libertad externa, es decir, garantizan jurídicamente la libertad civil de todos sus ciudadanos. Esta libertad civil implica, como ha puesto de relieve W. Kersting, la simetría, la reciprocidad y la universalidad del uso externo de la libertad de todos los miembros de la sociedad (Véase, Kersting 2004, p. 13 y ss.). Dicha libertad es la máxima libertad a la que pueden aspirar

legítimamente los ciudadanos dentro de un sistema jurídicamente bien ordenado, ya que descansa en una limitación equitativa e igual del uso externo de la libertad de todos los ciudadanos.

El segundo atributo de la ciudadanía concierne a la igualdad de los ciudadanos como súbditos ante las leyes. Esta igualdad tiene dos significados fundamentales, en primer lugar, mienta una igualdad procedimental en virtud de la cual todos los ciudadanos son tratados por igual ante las leyes (sean o no igualitarias) y, en segundo lugar, una igualdad sustantiva por lo que respecta a la entrada en vigor de leyes positivas no discriminatorias. Mientras que el primer aspecto de la igualdad jurídica es inmanente a todo ordenamiento jurídico, el segundo tiene ya consecuencias directas sobre la acepción kantiana acerca de la igualdad de oportunidades, ya que dicha igualdad implica que las posiciones sociales estén abiertas a todos los ciudadanos por igual.

Lo que tienen en común los dos primeros atributos de la ciudadanía es que descansan en el axioma del derecho y hacen abstracción de cualquier contenido empírico de la ciudadanía como fundamento jurídico para la desigualdad social entre sus miembros⁴. Precisamente por ello, intérpretes como W. Kersting, B. Ludwig, S. Sharon Byrd y J. Hruschka insisten en que sólo una concepción liberal burguesa de la igualdad de oportunidades es conforme con las premisas normativas de la filosofía del derecho de Kant. A esto hay que añadir que el tercer atributo de la ciudadanía que enumera Kant, a saber, la independencia civil, no se puede justificar recurriendo sin más a la ley universal del derecho.

El atributo de la independencia remite a la situación socio-económica de los ciudadanos, situación que constituye el foco de atención de la acepción liberal de izquierda de la igualdad de oportunidades. Para Kant la independencia civil significa “no deber la propia existencia y conservación al arbitrio de otro” (RL AA 06, p. 314)⁵. El carácter material de este tercer principio de la ciudadanía reside en que remite al modo como los ciudadanos se ganan la vida dentro de un determinado ordenamiento jurídico. Dependiendo de la manera como los ciudadanos subsisten dentro del engranaje social quedan divididos entre quienes disponen de sus propios medios para ganarse la vida y aquellos que no disponen de dichos medios. La primera clase de ciudadanos gozan de independencia civil, mientras que la segunda clase se encuentran en una situación de dependencia civil. Kant denomina a los primeros ciudadanos activos y a los segundos ciudadanos pasivos. La diferencia entre ambos tipos de ciudadanía sólo afecta en principio, o sólo debería afectar, al modo como cada miembro de la ciudadanía obtiene su subsistencia. Los ciudadanos activos son

⁴ En efecto, estos principios hacen abstracción como fundamentación de su validez de todos los rasgos empíricos incluidos los socio-culturales y también económicos de la ciudadanía. Esto explica también que desde el punto de vista de los dos primeros atributos de la ciudadanía la libertad civil y la igualdad civil resulten compatibles con las desigualdades económicas entre los miembros de la ciudadanía. Uno de los textos donde Kant expresa esta tesis con mayor claridad es en *En torno al tópico*, donde afirma que la “igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones” (TP AA 08, p. 291-292).

⁵ Véase también TP AA 08, p. 294.

aquellos ciudadanos que disponen de propiedades suficientes (Kant incluye en este concepto de propiedad toda habilidad, oficio, arte o ciencia) para garantizar su propia subsistencia, mientras que los ciudadanos pasivos no disponen de ellas (Cf. TP AA 08, p, 295).

Lo que resulta sorprendente es que Kant vincula los derechos de participación política al mencionado status de ciudadanía activa y pasiva de los miembros de una sociedad⁶. Así, Kant considera que

“sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte de la comunidad, sino también miembro de ella [...]. Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano activo y pasivo, aunque el concepto de éste último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general [...]. El ciudadano pasivo carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia” (RL AA 06, p. 314).

Ejemplos de ciudadanos pasivos son “el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad (*naturaliter vel civiliter*) y todas las mujeres” (RL AA 06, p. 314). No hay duda que a través de estos ejemplos Kant condiciona el acceso a la ciudadanía activa a “factores empírico contingentes tales como el sexo o la autosuficiencia económica” (Contreras 2005, p. 134) y que con ello incurre en una contradicción con su construcción normativa de la ciudadanía a partir de los principios de la libertad y la igualdad. De manera que junto con la llamativa exclusión de las mujeres del grupo de la ciudadanía activa, lo que realmente resulta inconsistente es la negación del derecho al voto, esto es, a la participación política de los ciudadanos pasivos (incluyendo en ellos a las mujeres en su totalidad, como si ellas carecieran además del derecho a la movilidad social), pues con ello el derecho al voto deviene un privilegio jurídico o un derecho fundado en desigualdades económicas y de género, lo que lesiona inmediatamente el principio de no discriminación inherente a la acepción burguesa de la igualdad de oportunidades⁷.

Desde la óptica de la igualdad de oportunidades burguesa, las mencionadas exclusiones a la participación política lesionan los principios de la libertad y la igualdad a través de los cuales el propio Kant deslegitima los derechos de estatus de la antigua nobleza en la

⁶ Véase a este respecto, por ejemplo, Kersting 2004: 133 o Unruh 1993: 149-151

⁷ Acertadamente señala Contreras que para Kant “los ciudadanos pasivos no son equiparables a los antiguos siervos: tienen derecho a ser tratados conformes a las leyes de la libertad natural e igualdad. Pero esa igualdad no incluye los derechos políticos [...] los cuales quedan reservados a los ciudadanos activos” (Contreras 2005, p. 127). Para un análisis de esta injustificada exclusión de una parte de la ciudadanía al derecho al voto, véase el trabajo de Kersting 2004, p. 133. En ocasiones se aduce al respecto que tras dicha exclusión se haya la preocupación de Kant de que los votos de los ciudadanos pasivos resulten influenciados por los intereses de los ciudadanos activos, esto es, por los intereses de las personas de las que dependen. Esta preocupación resulta muy relevante en contextos sociales o políticos en los que no existe el mecanismo del voto secreto, cuya implantación impide el “poder de voto asimétrico” (Varden 2016a, p. 61)

sociedad del Antiguo Régimen. De hecho, Kant rechaza en destacadas ocasiones los privilegios estamentales defendiendo la igualdad de oportunidades de todos los actores sociales. Precisamente en el apartado D de la “Observación general” de la *Metafísica de las Costumbres*, dedicada a los “Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil”, Kant plantea la cuestión de si son legítimos los privilegios estamentales y afirma que

“una nobleza heredada, un rango previo al mérito y que permite esperarlo sin motivo alguno, es un producto mental sin ninguna realidad. En efecto, si el antepasado tuvo algún mérito, no podía transmitirlo a sus descendientes, sino que estos tenían que adquirirlo siempre por sí mismos, porque la naturaleza no dispone las cosas de tal modo que también se hereden el talento y la voluntad [...]” (RL AA 06, p. 329).

El rechazo normativo de la existencia de estamentos y de su carácter hereditario se basa en los principios de libertad e igualdad inherentes al concepto de ciudadanía y en virtud de los cuales las distintas posiciones sociales deben estar abiertas por igual a todos los actores sociales cuyos derechos de participación política tampoco deben hacerse depender de su estatus socio-económico. De hecho, Kant insiste en un famoso pasaje de *En torno al tópico* que

“como el nacimiento no es una acción por parte del que nace, y consiguientemente no puede acarrear a éste ninguna desigualdad de estado jurídico [...] resulta que no puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la comunidad – en cuanto cosúbdito-sobre otro; y nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la posición que tiene dentro de la comunidad” (TP AA 08, p. 293).

Lo que resulta acorde normativamente con éstas últimas declaraciones de Kant es un escenario de movilidad social bajo el horizonte de la igualdad de oportunidades. Sólo dicho escenario respeta los principios de la libertad e igualdad jurídica de todos los miembros de la sociedad. En virtud de esta libertad e igualdad, la movilidad social entre los ciudadanos activos y pasivos debe estar sujeta al mérito propio de cada uno de ellos quedando así deslegitimadas cualesquiera restricciones jurídicas al respecto. La diferencia entre ambos tipos de ciudadanos sólo resulta legítima si no deviene una diferencia rígida y hereditaria y, por tanto, si es dinámica en términos meritocráticos. En este sentido, lo que expresa la acepción burguesa de la igualdad de oportunidades es el compromiso normativo con la idea de la movilidad social de todos los miembros de la ciudadanía con arreglo única y exclusivamente a sus méritos, sin que ello implique *per se* “asignar al Estado la tarea directa de convertir a los ciudadanos pasivos en ciudadanos activos” (Sánchez 2014, p. 143).

3.2 Kant y la comprensión “liberal de izquierda” de la igualdad de oportunidades

Precisamente en la problemática defensa de la independencia civil como tercer atributo de la ciudadanía y en la justificación de tasas impositivas para paliar la pobreza y las necesidades de los más desfavorecidos socialmente (en el apartado C de la “Observación general” dedicada a los “Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil”) es donde encuentran el otro gran grupo de intérpretes (entre los que se encuentran, a pesar de todas sus diferencias, S. W. Holtman, A. Ripstein, H. Varden, G. Geismann o P. Kleingeld) sus apoyos textuales para defender que existe una acepción liberal de izquierda de la igualdad de oportunidades en la obra de Kant⁸. En un importante pasaje de la “Doctrina del derecho” Kant insiste en que “sea cual fuere el tipo de leyes que ellos [los legisladores] votan, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la igualdad [...] de todos en el pueblo de poder abrirse paso desde ese estado pasivo al activo” (RL AA 06, p. 315). Pero ¿no hay acaso una profunda desigualdad social que impide que todos los miembros de la sociedad puedan abrirse paso en igualdad de condiciones?

Si se responde afirmativamente y seguimos empleando la metáfora de J. Roemer de nivelar el terreno de juego para que los jugadores puedan participar en igualdad de condiciones ¿cuáles son los desniveles a nivelar? Una posible respuesta a esta pregunta ya la hemos encontrado en el apartado anterior, viendo que en el centro de la comprensión liberal-burguesa de la igualdad de oportunidades está la eliminación de los obstáculos jurídicos que otorgan derechos especiales a un determinado grupo social. Con la eliminación de dichos obstáculos jurídicos, y en virtud del principio de no discriminación jurídica, se logra una igualdad jurídica en el punto de partida, haciendo que la competencia por los puestos sociales esté abierta a todos los actores sociales (incluidas las mujeres) “y que los resultados finales del juego dependan fundamentalmente del talento y el esfuerzo de cada cual y no del aprovechamiento de privilegios hereditarios no merecidos” (Contreras 2005, p. 143).

Con vistas a ello, el Estado está obligado a legislar de tal manera que todos los ciudadanos puedan adquirir la ciudadanía activa por medio de su trabajo y esfuerzo. Es más, el Estado debe reformarse hasta poder garantizar que “sólo el esfuerzo y el mérito (en lugar de los privilegios heredados) determinen qué ciudadanos particulares terminan ocupando cargos públicos o cargos profesionales a los que se confíe la autoridad pública” (Varden 2016b, p. 116). Kant es rotundo al respecto:

“nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la posición que tiene dentro de la comunidad; por tanto, tampoco puede impedir coactivamente [...] que los otros alcancen por sus propios méritos los niveles superiores de la jerarquía [...]. Puede

⁸ Así, por ejemplo, H. Varden en relación a la posibilidad jurídica de obtener una ciudadanía activa diferencia un deber negativo del Estado de no legislar de tal manera que se impida explícitamente a un grupo de la ciudadanía obtener una ciudadanía activa, de un deber positivo por parte del Estado de garantizar incondicionalmente a todos los ciudadanos “trabajar en una condición activa” (Varden 2006, p. 272)

transmitir por herencia todo lo demás que es cosa (lo que no concierne a la personalidad), lo que como propietario puede él adquirir o enajenar, produciendo así en la serie de sus descendientes una considerable desigualdad de situación económica entre los miembros de la comunidad [...]; pero no puede impedir que éstos, si su talento, esfuerzo y su suerte lo hacen posible (*wenn ihr Talent, ihr Fleiss und ihr Glück es ihnen möglich macht*), estén facultados para elevarse hasta iguales posiciones” (TP AA 08, p. 292)⁹

Este último pasaje resulta elocuente por lo que respecta a la acepción liberal burguesa de Kant acerca de la igualdad de oportunidades, ya que rechaza cualquier discriminación jurídica que impida la libre competencia de individuos basada en sus respectivos talentos, esfuerzos y suerte; no obstante, llama la atención que Kant no critique la existencia de desigualdades socio-económicas heredadas como punto de partida de la competencia social por las posiciones sociales más ventajosas. Pero ¿no es acaso este punto de partida desigual y la desventaja social que lleva aparejado un desnivel en el terreno de juego lo que debería tendencialmente nivelarse para garantizar una sociedad basada realmente en el talento y el mérito de cada uno de sus miembros? Para algunos intérpretes, Kant justifica las grandes desigualdades patrimoniales y de renta “siempre que los desfavorecidos dispongan de la posibilidad (al menos, la posibilidad legal) de intentar ascender hasta una posición económica más elevada, haciendo uso de su talento, su esfuerzo y su suerte” (Contreras 2005, p. 144).

No obstante, la noción de los más desfavorecidos resulta en Kant compleja y diferenciada, como podemos comprobar en el texto que Kant dedica al alivio de la pobreza de quienes no pueden salir de ella por sí mismos. A este respecto, H. Varden ha argumentado que Kant defiende la tesis de que el Estado debería proporcionar un “alivio incondicional de la pobreza” (Varden 2010, p. 344 y ss.)¹⁰ para garantizar el derecho básico de la libertad de todos los ciudadanos. Matizando dicho deber positivo del Estado, P. Kleingeld restringe este deber del Estado de aliviar la pobreza sólo a aquellos ciudadanos que no pueden mantenerse por sí mismos (Véase: Kleingeld 2014, p. 279-280). En apoyo de esta tesis Kleingeld recurre a un pasaje clave del mencionado apartado C de las “Observaciones generales” donde Kant afirma que “la voluntad general popular se ha unido en una

⁹ Como señala Contreras, de los tres criterios que menciona Kant “dos de ellos son independientes de la voluntad del sujeto y, en esa medida, no parece que puedan ser interpretados como merecimientos. Nadie ha merecido nacer con unas dotes (talento) mejores o peores, ni, por supuesto, nadie merece su buen o mal fario” (Contreras 2005, p. 145)

¹⁰ Varden defiende esta tesis de una manera muy sugerente en distintos trabajos y su hilo argumental es el siguiente: “el Estado no puede permitir [...] una situación (un conjunto total de leyes) en la que la posibilidad de que un ciudadano ejerza su libertad externa se vea sometida o se haga depender de la elección arbitraria de otro ciudadano de ser caritativo o generoso [...]. Esta dependencia de la libertad de una persona a la elección arbitraria de otra es una relación de dependencia privada irreconciliable con el derecho innato a libertad de cada ciudadano. Por el contrario, cada ciudadano debe estar en una condición donde la posibilidad de su libertad (externa) esté sujeta únicamente a ley universal, que es el derecho público. Al garantizar legalmente el alivio incondicional de la pobreza, el Estado garantiza a cada ciudadano el acceso legal a medios que no están sujetos a ninguna otra elección privada de un ciudadano” (Varden 2016b, p. 112-113 y ss.).

sociedad, la cual debe seguir manteniéndose, lo que hace que los poderes internos del Estado queden subordinados al fin de mantener a los miembros de esa sociedad que no lo consiguen por sí mismos” (RL AA 06, p. 326). En este texto Kant insiste en que el deber del Estado es mantener a los miembros de la sociedad que no pueden hacerlo por sí mismos, sin especificar, empero, si el origen de dicha incapacidad para mantenerse por sí mismos remite a su dotación natural (falta natural de talento), a su falta de esfuerzo para conseguirlo o a su mala suerte (que son precisamente los tres elementos que Kant menciona en su defensa de la movilidad social). Desde esta óptica, el deber del Estado de paliar la pobreza no es incondicional, sino que está condicionado y limitado al grupo de la población que no es capaz de mantenerse por sí misma. Kleingeld refuerza este argumento afirmando que

“si el alivio de la pobreza fuera un deber estatal incondicional, esto significaría que, si simplemente me negara a mantenerme, aunque yo pudiera hacerlo perfectamente, el Estado tendría que apoyarme al respecto. Pero, como dice Kant, esto permitiría que “personas perezosas” instrumentalicen la república para obtener beneficios privados y “usen la pobreza como medio de vida” (RL AA 06, p. 326)” (Kleingeld 2014, p. 280),

actitud que Kant rechaza por imponer una carga injusta al resto de la sociedad. Por el contrario, ser pobre por circunstancias sociales, por una dotación natural desafortunada o por mala suerte (vinculada a accidentes contingentes incluidos en ellos las catástrofes sociales y naturales) son causas diferentes de explicar la situación de pobreza y de necesidad de los que momentáneamente o duraderamente no pueden mantenerse por sí mismos, y frente a los cuales deben activarse los mecanismos de alivio de la pobreza por parte del Estado. Es más, para aliviar puntual o duraderamente este estado de necesidad y pobreza el gobierno tiene el derecho a obligar

“a los que tienen patrimonio (*vermögender*) a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas; porque es en su existencia, como acto de sumisión a la protección y previsión de la comunidad que les es necesaria para existir, y a la que se han obligado, donde el Estado funda ahora su derecho a obligar a los poderosos y a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos. Esto puede realizarse gravando la propiedad de los ciudadanos o de su comercio o mediante fondos establecidos y sus intereses; pero no para satisfacer las necesidades del Estado (que es rico), sino las del pueblo; aunque no simplemente por medio de contribuciones voluntarias [...] sino por medio de contribuciones obligatorias como cargas públicas” (RL AA 06, p. 326)¹¹.

Los medios para satisfacer las necesidades más básicas de los socialmente más desfavorecidos deben, pues, obtenerse mediante impuestos públicos de carácter coercitivo

¹¹ Según Ripstein “el enfoque estrecho de Kant sobre las “necesidades naturales más necesarias” no tiene que limitar la redistribución a lo que se requiere para la supervivencia biológica. El argumento de Kant es formal y de procedimiento más que sustantivo. En particular, no especifica el nivel de provisión social, si cubre necesidades meramente biológicas o considerablemente más” (Ripstein 2009, p. 284)

y no meramente a través de contribuciones voluntarias de beneficencia¹². A este respecto Kant diferencia con claridad las contribuciones impositivas obligatorias de los actos privados de beneficencia: los ciudadanos con patrimonio están obligados a cumplir con sus obligaciones impositivas, pero no tienen ninguna obligación jurídica a la beneficencia, puesto que la beneficencia (*Wohltätigkeit*) es, según Kant, el deber ético de cada ser humano de “ayudar a otros hombres necesitados de ser felices, según sus propias capacidades y sin esperar nada a cambio” (TL AA 06, p. 453). Las medidas para aliviar la situación de los que no pueden mantenerse por sí mismo suponen, pues, el derecho del Estado para gravar impositivamente a los más favorecidos por medio de impuestos obligatorios como cargas públicas. En este sentido,

“al titular del poder ejecutivo supremo –es decir, al responsable (*Übernehmer*) del deber del pueblo— corresponde indirectamente el derecho de cargar al pueblo con tributos para su conservación (la del propio pueblo): tributos para socorrer a los pobres, para socorrer hogares y sostener organizaciones eclesiásticas, normalmente llamadas fundaciones caritativas o piadosas” (RL AA 06, p. 325-326).

Kant considera dos maneras diferentes de aliviar la pobreza de los más desfavorecidos socialmente: en primer lugar, estableciendo instituciones estatales de beneficencia y, en segundo lugar, ofreciendo en especie a los más necesitados una determinada suma de dinero para paliar su situación socio-económica¹³. En ciertas circunstancias, piensa Kant, lo más recomendable es que el Estado entregue ciertas sumas de dinero “directamente a personas indigentes o enfermas, como un subsidio que deberían administrar por sí mismas, permitiendo así a las personas indigentes decidir por sí mismas cómo satisfacer sus necesidades básicas” (Sánchez 2018, p. 92-93).

Lo decisivo en este sistema de ayudas sociales es localizar a los verdaderamente necesitados y evitar que estas ayudas fomenten la pereza entre los pobres o que la pobreza se convierta en un medio de vida para los holgazanes. El riesgo al que está expuesto este sistema de asistencia pública es promover lo contrario de lo que pretende, es decir, fomentar la heteronomía de sus destinatarios desincentivándoles a la iniciativa propia y al trabajo. No hay, pues, en este sentido por parte de Kant “ninguna preocupación paternalista

¹² Para E. J. Weinrib este deber del Estado frente a los más desfavorecidos socialmente refleja una necesidad normativa dentro de la “Doctrina del derecho” de Kant más que una opción prudencial, a pesar de que dicha política de alivio de la pobreza pueda interpretarse bajo la óptica de la prudencia política, ya que “el alivio de la pobreza facilita la supervivencia del Estado promoviendo la fortaleza y la estabilidad del Estado contra el desorden interno y el ataque externo” (Weinrib 2003, p. 800)

¹³ “El establecimiento benéfico para los pobres, inválidos y enfermos, fundado a costa del Estado (fundaciones y hospitales), no puede ser abolido indudablemente. Pero [...] pueden producirse circunstancias que aconsejen eliminar la fundación, al menos en su forma. Así se ha descubierto que el pobre y el enfermo (salvo el enfermo de un hospital de dementes) reciben un cuidado mejor y más barato si se les ayuda entregándoles una determinada suma de dinero (proporcionada a las necesidades de la época), con la que pueden alquilar una habitación donde quieran, con sus parientes o conocidos, que si se disponen establecimientos para ello [...], provistos de un personal costoso, espléndidos pero que, sin embargo, limitan en gran medida la libertad”. (RL AA 06, p. 367).

para proteger a las personas de los peligros que emprenden libremente” (Ripstein 2009, p. 286) ni es ésta su línea argumentativa a favor del alivio de la pobreza. De hecho, Kant señala explícitamente que

“un gobierno que se construyera sobre el principio de la benevolencia (*Wohlwollens*) para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un gobierno paternalista [...], en el que los súbditos como niños menores de edad [...] se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más el juicio del jefe de Estado cómo deban ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor despotismo imaginable” (TP AA 08, p. 290-291).

Lo que fomenta este tipo de despotismo paternalista es la heteronomía de sus ciudadanos contraviniendo con ello el fin principal de las mencionadas ayudas públicas, a saber, fomentar la autonomía de los peor situados socialmente paliando su pobreza. Sólo entonces dicha ayuda puede verse “como una forma de autoayuda” (Holtman 2004, p. 105), es decir, como una manera de dejar a los afectados el mayor margen de libertad a la hora de luchar por mejorar su situación social y salir a partir de sus propios esfuerzos de una situación de ciudadanía pasiva. De hecho, Kant llega a afirmar un poco más adelante que

“se puede considerar feliz a un hombre, en cualquier estado, sólo si es consciente de que el hecho de no ascender hasta el mismo nivel que los demás -quienes, en cuanto cosúbditos, no tienen ninguna ventaja sobre él en lo concerniente al derecho- únicamente depende de él (de su capacidad o de su sincera voluntad) o de circunstancias de las que no puede culpar a ningún otro, mas no depende de la irresistible voluntad de otros” (TP AA 08, p. 293-294).

La asistencia pública para paliar la pobreza no se basa o no debe descansar en la imposición de ninguna concepción de la felicidad sobre los más desventajados socialmente, sino que debe estar centrada en garantizar “las condiciones básicas generales para la propia búsqueda libre de la felicidad de las personas” (Gilbert 2010: 412). En este sentido, un Estado republicano, esto es, un Estado construido con arreglo a los principios de la razón práctico-jurídica no sólo no debe negar jurídicamente a ciertos grupos de la ciudadanía la oportunidad de avanzar hacia una ciudadanía activa, sino que debe “proporcionar a todos, las condiciones institucionales a partir de las cuales se puede lograr la ciudadanía activa mediante el esfuerzo” (Varden 2016b, p. 118). Atender a las necesidades básicas de los más necesitados implica, pues, fomentar su autonomía nivelando el terreno de juego, es decir, eliminando las desventajas asociadas a su punto de partida social.

Puede afirmarse a este respecto, que

“hay una antes y un después en el concepto de igualdad de oportunidades: antes de que comience la competición deben igualarse las oportunidades, incluso mediante una

intervención social, si es necesario; pero una vez que comienza, los individuos han de asumir plenamente su responsabilidad” (Roemer 1998, p. 72)

presentado una cualificación probada, esto es, alegando méritos propios para acceder a las posiciones sociales deseadas. Esta preocupación por el “antes” de la competición es lo que muestra Kant en los pasajes dedicados al tratamiento del alivio de la pobreza y lo que permite adscribirle una comprensión liberal de izquierda de la igualdad de oportunidades centrada en la nivelación *ex ante* del terreno de juego. Lo relevante bajo esta acepción de la igualdad de oportunidades no es sólo que nadie resulte excluido jurídicamente de la competición, sino que el punto de partida de dicha competición no ofrezca ventajas o desventajas inmerecidas a sus participantes.

4. Marx y la comprensión socialista de la igualdad de oportunidades

En el centro de las preocupaciones normativas de la *Crítica del Programa de Gotha* (1875) de Marx se encuentra la acepción liberal de izquierda de la igualdad de oportunidades. El texto que no se publicó hasta 1891 presenta una crítica al proyecto de programa que se iba a aprobar en el Congreso de Gotha para dar nacimiento al Partido Socialdemócrata Alemán (SPD). Entre muchas otras cuestiones, en este texto Marx entra en una profunda discusión con quienes defienden una acepción de igualdad de oportunidades liberal de izquierda. La argumentación de Marx se desarrolla en tres pasos: en primer lugar, acepta que las sociedades capitalistas son nominalmente meritocráticas, esto es, que garantizan una igualdad de oportunidades jurídico-formal entre todos sus miembros. En segundo lugar, y remitiendo para ello a su crítica de la economía política, explica que la autocomprensión meritocrática de la sociedad capitalista se ve estructuralmente truncada por la ley de apropiación que rige en ella. Por último, defiende que la garantía de una nivelación del terreno de juego sólo puede obtenerse en el primer estadio de una sociedad comunista, ya que la ley de apropiación de dicha sociedad descansa exclusivamente en un principio de contribución meritocrático basado en el propio trabajo.

4.1 Sobre la viabilidad de una concepción meritocrática de la justicia distributiva en la sociedad capitalista

En su proyecto de una crítica de la economía política, especialmente en el primer volumen de *El Capital*, Marx critica agudamente el presunto origen meritocrático de las desigualdades sociales de las sociedades capitalistas y el funcionamiento presuntamente meritocrático de las mismas. En los últimos apartados del primer volumen de *El Capital*, dedicados a “La llamada acumulación originaria” y a “La teoría moderna de la colonización”, Marx califica de leyenda al relato que pretende explicar el punto de partida del ciclo D-M-D1 a partir del ahorro y del trabajo pasado del futuro capitalista, esto es, a

partir “de su trabajo [pretérito] antes de ser adelantado en forma de salarios y de medios de producción” (Balibar 1969, p. 300). Marx califica igualmente de leyenda el relato que pretende aclarar la aparición de la clase obrera a partir de la falta de previsión, ahorro y esfuerzo de aquellos que tendrán que vender posteriormente su fuerza de trabajo. Marx contrapone a este relato del origen del capitalismo basado en el mérito y el esfuerzo de sus participantes un relato completamente distinto basado en la expoliación de los bienes eclesiásticos, en el robo de propiedades comunales, en la transformación usurpatoria de la propiedad feudal en propiedad capitalista y en el colonialismo (Véase: MEW 23, p. 760-761).

En este sentido, no se debe al trabajo personal y al ahorro que “el capitalista adquirió la posibilidad de apropiarse indefinidamente del producto del trabajo ajeno” (Balibar 1969: 301). Fueron una serie de acontecimientos históricos no idílicos los que pusieron en marcha la ley de apropiación capitalista basada en la relación laboral contractual entre los propietarios del dinero y los propietarios de la mercancía fuerza de trabajo. Esta relación contractual permite al propietario del dinero apropiarse de los frutos del trabajo ajeno e impide al mismo tiempo a los vendedores de la fuerza de trabajo apropiarse de los frutos de su trabajo. La ley de apropiación capitalista presupone, pues, una situación de profunda desigualdad en el punto de partida del intercambio de mercancías y reproduce dicha desigualdad a través de su propio funcionamiento. La ley de apropiación capitalista es, en definitiva, la ley que explica la no-correspondencia de ganancia y trabajo entre los miembros de la sociedad capitalista.

Esto último pone de manifiesto, según Marx, que la ley de apropiación capitalista lesiona sistemáticamente el principio meritocrático de la contribución basado en el trabajo y el esfuerzo. Con arreglo a esta ley, los trabajadores realizan un plus-trabajo no remunerado, por lo que obtienen al final del intercambio laboral menos de lo que se merecen, mientras que del lado del comprador de la fuerza de trabajo nos encontramos con un minus-trabajo premiado, no obstante, con una ganancia extra. La ley de apropiación capitalista fundada en una distribución desigual de los medios de producción muestra que “algunos perciben ingresos sin trabajar o de forma desproporcionada a su contribución en el trabajo” (Elster 1991: 83) y que otros trabajando sin descanso apenas pueden subsistir a través de su trabajo. Este es en última instancia el motivo por el que Marx afirma en la *Crítica del Programa de Gotha* que

“la distribución de los medios de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción. Y esta es una característica del modo mismo de producción. Por ejemplo, el modo capitalista de producción descansa en el hecho de que las condiciones materiales de producción les son adjudicadas a los que no trabajan bajo la forma de propiedad del capital y propiedad del suelo, mientras que la mayoría sólo son propietarios de la condición personal de producción, esto es, de la fuerza de trabajo. Distribuidos de este modo los elementos de producción, la actual distribución de los medios de consumo es una consecuencia natural. Si las condiciones

materiales de producción fuesen propiedad colectiva de los propios obreros, esto determinaría, por sí solo, una distribución de los medios de consumo distinta de la actual” (MEW 19, p. 22).

El modo de producción capitalista, basado en la igualdad y en la libertad de todos sus miembros, lesiona sistemáticamente el principio meritocrático de la distribución de la riqueza con arreglo al propio trabajo. Adjudicadas las asignaciones iniciales de un modo desigual, la acepción burguesa de la igualdad de oportunidades reproduce de manera ampliada dicha desigualdad inicial y le da un carácter perentorio y sistemático. Ciertamente, bajo estas condiciones de igualdad y libertad es jurídicamente posible la movilidad social de los participantes del ciclo económico D-M-D1. De manera puntual agentes que inicialmente estaban en una posición privilegiada en este ciclo se convierten en trabajadores por sus desventuras empresariales, y ciertos trabajadores abandonan su rol inicial en el mencionado ciclo y emprenden la difícil tarea de ascender socialmente bajo las duras condiciones que establece la ley de apropiación capitalista. No obstante, la distribución de la riqueza bajo dichas condiciones no refleja la verdadera contribución de todos los actores sociales a la creación de la riqueza social. Para que la distribución de la riqueza social sea un reflejo de ello, hay que nivelar el terreno de juego *ex ante*, ya que, según Marx, la distribución de la riqueza entre los actores sociales es un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción.

4.2 La relevancia del principio de contribución y necesidad para la comprensión socialista de la igualdad de oportunidades

Frente a la lesión sistemática del principio de contribución en las sociedades capitalistas, Marx considera en la *Crítica del Programa de Gotha* que sólo mediante una alteración igualitaria de la asignación inicial de las condiciones materiales de producción se puede garantizar una nivelación *ex ante* del terreno de juego para todos los participantes en la producción social de riqueza. Bajo dicha nivelación *ex ante* los productores individuales de la riqueza social pueden esperar obtener exactamente lo mismo de la sociedad que lo que ellos le han dado. Marx se refiere a ello del siguiente modo:

“lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo. Así, por ejemplo, la jornada social de trabajo se compone de la suma de las horas de trabajo individual; el tiempo individual de trabajo de cada productor por separado es la parte de la jornada social de trabajo que él aporta, su participación en ella. La sociedad le entrega un bono consignando que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la cantidad de trabajo que rindió. La misma cantidad de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de ésta bajo otra forma distinta” (MEW 19, p. 20).

La rehabilitación del principio de la contribución en la primera fase de la sociedad postcapitalista significa para Marx que “el derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad [contenida en dicho principio] consiste en que se mide [todo] por el mismo criterio: por el trabajo” (Ibidem.). El principio de apropiación con arreglo al propio trabajo se instaura por primera vez como ley fundamental de distribución de bienes en la sociedad postcapitalista. La eliminación de las clases sociales respecto a la propiedad de los medios de producción convierte a todos y cada uno de los miembros de la sociedad en trabajadores libres e iguales, nivelándose con ello el terreno de juego para todos los participantes en la creación social de riqueza. La igualdad del punto de partida social permite hacer efectivo el derecho de los productores a una retribución proporcional a su trabajo.

El principio de contribución establece un derecho igual que al mismo tiempo es un derecho a la retribución desigual con arreglo al trabajo desigual, esto es, conforme a la desigual duración o intensidad del mismo respecto de todos aquellos que están en condiciones de trabajar. El principio de contribución legitima así en términos normativos la desigualdad de ingresos en una sociedad postcapitalista fundada y erigida estrictamente sobre el principio meritocrático del trabajo y del esfuerzo. A mayor esfuerzo y trabajo, mayor será el equivalente social que se reciba y a menor esfuerzo y menor trabajo menor será el equivalente social que se obtenga como contraprestación al trabajo realizado. No se trata más de la desigualdad capitalista fundada en la apropiación del trabajo ajeno, sino de la desigualdad socialista fundada en el trabajo propio y el esfuerzo personal.

El principio de contribución funciona como una suerte de incentivo material basado en el autointerés de los actores sociales, ya que la cantidad del producto social que cada uno obtiene depende de cuánto trabaje o, llevado al extremo, de si trabaja o no. Como señala Cohen a este respecto, Marx está presentando en la *Crítica del Programa de Gotha*

“una sociedad en la cual los medios de producción pertenecen a la comunidad como tal, y en la cual, [...] la gente recibe de la producción social total algo proporcional al trabajo que ellos han aportado; de tal manera que aquellos que han aportado más reciben más [y los que han aportado menos reciben menos]” (Cohen 2017: 155).

En este sentido, la sociedad postcapitalista deja abierta a sus ciudadanos la posibilidad de trabajar más o menos siempre y cuando sean conscientes de las consecuencias distributivas que tienen para su vida dicha decisión. En la sociedad postcapitalista la desigualdad es tolerable y normativamente inobjetable al haber quedado nivelado el terreno de juego y al ser el resultado de “genuinas elecciones de sujetos originariamente en igualdad de condiciones y que -con justo motivo- se los puede considerar responsables de las consecuencias de sus decisiones” (Cohen 2014: 188-189).

De este modo, en la primera fase de la sociedad postcapitalista el postulado capitalista del mérito y del esfuerzo pasa a convertirse en algo real y deja de ser meramente aparente, ya que “el destino de las personas [pasa a estar] determinado exclusivamente por sus talentos

naturales y sus elecciones, y no por su trasfondo social” (Reyes 2007/2008: 42). La abolición de la ley de apropiación capitalista lleva consigo al mismo tiempo la abolición de la no correspondencia entre la retribución, el esfuerzo y el trabajo. La visión normativa de los participantes de la sociedad capitalista de “intentar justificar las desigualdades [...] apelando al valor de la contribución hecha por aquellas personas que participan en la producción y su financiación” (Campbell 2002: 193) pasa a convertirse en algo real y ello explica que la distribución en la primera fase del comunismo sea inevitablemente desigual. Esta desigualdad distributiva se funda en la conjunción del principio de no discriminación (acepción burguesa de la igualdad de oportunidades) con el principio de la nivelación *ex ante* del terreno de juego (comprensión liberal de izquierdas de la igualdad de oportunidades).

No obstante, la acepción socialista o comunista de la igualdad de oportunidades va aún más allá esta comprensión burguesa y liberal de izquierdas y aspira a una “igualdad radical de oportunidades” (Cohen 2014, p. 184) que busca corregir todas las desventajas no elegidas, esto es, no sólo las desventajas sociales (como pretende la acepción liberal de izquierda de la igualdad de oportunidades), sino también las desventajas procedentes de la dotación natural de las personas y de las que ellas no son responsables. Marx aborda este principio de igualdad radical de oportunidades a través de lo que se conoce como “principio de necesidad”, principio que debe organizar el segundo estadio de las sociedades comunistas.

Tanto la acepción burguesa, como la comprensión liberal de izquierda (incluyendo en ella el principio de contribución) permiten a algunos individuos prosperar socialmente más que a otros en virtud de su dotación natural. El elemento problemático del principio de contribución reside en que legitima la desigualdad de ingresos basada en los diferentes recursos internos de los ciudadanos. Marx describe el principio de contribución como un principio distributivo igualitario, pero indiferente a las distintas necesidades particulares de cada miembro social. Así, aunque el principio de contribución

“no permite las diferencias de clase o los privilegios, sin embargo, al medir a las personas únicamente según su contribución laboral, les permite a las personas relativamente bien dotadas, ya sea con capacidad física o intelectual, beneficiarse de la mayor contribución que pueden hacer, e implica, a la inversa, para aquellos con necesidades o responsabilidades relativamente grandes, mayores cargas y desventajas” (Geras 1984, p. 39).

Marx vaticina que sólo

“cuando [...] crezcan las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!” (MEW 19, p. 21).

La segunda parte de esta consigna política (¡a cada cual según sus necesidades!) no queda satisfecha a través del principio de contribución, porque este principio es insensible a las necesidades particulares de los individuos y a sus dotaciones naturales desiguales. En primer lugar, el principio de contribución desatiende las necesidades de todos aquellos miembros de la sociedad verdaderamente necesitados, esto es, de todos aquellos que no están en condiciones de trabajar, pensemos, por ejemplo, niños, ancianos, enfermos temporales, enfermos crónicos, tanto físicos, como mentales, cuyo derecho a una retribución no puede establecerse a través de su contribución particular a la producción de riqueza social. En segundo lugar, el principio de contribución desatiende igualmente todas aquellas necesidades que surgen de distintos contextos socio-familiares como, por ejemplo, el nivel de natalidad de cada familia particular. En este sentido, puede decirse, que “el principio de necesidad no es una norma general o formal, ya que no incluye a las personas bajo ningún estándar de igualdad, sino que las toma en su especificidad y variedad” (Geras 1984, p. 40). Por eso Geras afirma que “el principio de necesidad no es un estándar de igualdad, sino que, por el contrario, responde a la individualidad única de cada persona, a la variedad de carácter personal y necesidad, y es, por lo tanto, una fórmula para tratar a las personas de manera diferente” (Ibid., p. 70).

La dificultad normativa del primer principio del socialismo es que la gente necesitada y no capacitada para trabajar no pueden encontrar en él un principio para justificar una remuneración adecuada a sus necesidades. Según Cohen, el contenido normativo de la consigna ¡de cada cual, según sus capacidades y a cada cual, según sus necesidades! se condensa en que

“aquello que uno recibe no está determinado por aquello que da, en que la contribución y el beneficio obtenido son cuestiones distintas. En este caso, la relación entre las personas no es instrumental –recibo porque doy–, sino totalmente no instrumental –doy porque necesitas–. No se recibe más por producir más, ni se recibe menos porque no se pueda producir” (Cohen 2014, p. 61-62).

De este modo, y a diferencia del principio de contribución que perjudica a los trabajadores con talentos inferiores, “el principio de necesidad [...] interrumpe la traducción de las desigualdades en las dotaciones naturales en el acceso desigual a los bienes de consumo, [puesto que] las necesidades de cada persona cuentan por igual independientemente del alcance de su capacidad para producir” (Gilabert 2015, p. 198).

5. Reflexiones finales

De las tres comprensiones de la igualdad de oportunidades trabajadas por Cohen en *¿Por qué no el socialismo?*, hemos podido comprobar que dos de ellas, la acepción burguesa y la liberal de izquierda, pueden localizarse en la filosofía política y jurídica de Kant. Hay un claro consenso interpretativo por lo que respecta a la primera de estas acepciones. La

defensa normativa de la igualdad jurídica de oportunidades y del principio de no discriminación entronca directamente con la crítica kantiana a la sociedad aristocrática y estamental del mundo premoderno. La presencia de textos a favor de una comprensión liberal de izquierda en el “Derecho público” de la *Metafísica de las Costumbres* resulta también indiscutible; no obstante, donde divergen los grandes intérpretes de la filosofía de Kant es acerca del estatuto normativo de tales textos. En ellos Kant defiende con claridad el derecho del gobierno y del Estado de realizar una política fiscal destinada a ayudar en términos socio-económicos a los ciudadanos más desfavorecidos y necesitados y llega a afirmar que el gobierno tiene el deber de satisfacer las necesidades más básicas de quienes no son capaces de mantenerse por sí mismos.

Por su parte, Marx amplía el horizonte de problemas asociados a estas dos acepciones de la igualdad de oportunidades y esboza en *la Crítica del Programa de Gotha* una versión socialista de la igualdad de oportunidades. Por un lado, a través de su crítica de la economía política explica que la igualdad jurídica de oportunidades y sobre todo su acepción liberal de izquierda, centrada en las desigualdades socio-económicas no merecidas de los participantes en el mercado laboral, sólo pueden realizarse en la primera fase de una sociedad postcapitalista basada en una nivelación *ex ante* del terreno de juego para todos los actores sociales. Sólo entonces se puede obtener una sociedad realmente meritocrática basada en la contribución de cada individuo a la riqueza social. No obstante, en sus reflexiones críticas sobre el principio de contribución Marx esboza una acepción socialista de la igualdad de oportunidades basada en el principio de necesidad. Una vez compensadas las desigualdades sociales y naturales (todas ellas irrelevantes desde un punto de vista moral), las diferencias sociales sólo deberían reflejar las diferentes preferencias y necesidades de los participantes sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, Étienne (1969): “Elementos para una teoría del tránsito”, en Louis Althusser y Étienne Balibar: *Para leer el Capital*, México-Argentina-España, Siglo XXI, pp. 279-335.
- Byrd, Sharon y Hruschka, Joachim (2010): *Kant's doctrine of right. A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hruschka, Joachim (2015): *Kant und der Rechtsstaat und andere Essays zu Kants Rechtslehre und Ethik*, München, Verlag Karl Alber.
- Campbell, Tom (2002): *La justicia. Los principales debates contemporáneos*, Barcelona, Gedisa.
- Carens H. Joseph (2013): “An Interpretation And Defense Of The Socialist Principle Of Distribution”, *Social Philosophy & Policy Foundation*, pp. 145-177.

- Cohen A. Gerald (2014): *Por una vuelta al socialismo o cómo el capitalismo nos hace menos libres*, Argentina, Siglo XXI.
- Cohen A. Gerald (2017): *Propiedad de sí, libertad e igualdad*, Argentina, Prometeo libros.
- Colomer Martín-Calero, José Luís (1995): *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Contreras Peláez, Francisco J. (2005): *El tribunal de la razón. El pensamiento jurídico de Kant*. Sevilla, Editorial Mad.
- Elter, Jon (1991): *Una introducción a Karl Marx*, México-España-Argentina-Colombia, Siglo XXI.
- Fernández Liria, Carlos; Alegre Zahonero, Luís (2010): *El orden del Capital*, Madrid, Akal.
- Geismann, Georg (2014): „Marktwirtschaft und Freiheit oder die kantische Republik als „sozialer Rechtsstaat“: En: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 22, pp. 181-227.
- Geras, Norman (1984): “The controversy about Marx and justice”, *Philosophica* 33, pp. 33-86.
- Gilabert, P. (2010): “Kant and the Claims of the Poor”. En: *Philosophy and Phenomenological Research*, 81, pp. 382–418.
- Gilabert, P. (2015): “The Socialist Principle: From Each According To Their Abilities, To Each According To Their Needs”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 46 N° 2, pp. 197-225.
- Sarah Williams Holtman (2004): “Kantian justice and poverty relief”. En: *Kant-Studien* 95 (1), pp. 86-106.
- Kant, Immanuel (1902 y ss.): *Kant`s gesammelte Schriften*, (Ed.) Preußischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín.
- Kant, Immanuel (2002): *Metafísica de las Costumbres*. Traducción: A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (2000): “En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero sirve para la práctica”: En: *Teoría y Práctica*. Traducción: F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos.
- Kersting, Wolfgang (2004): *Kant über Recht*, Paderborn.
- Kersting, Wolfgang (2007): *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Paderborn, Mentis Verlag.

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 8, Diciembre 2018, pp. 134-157

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.2329940

- Kleingeld, Pauline (2014): „Patriotism, Peace and Poverty: Reply to Bernstein and Varden”. En: *Kantian Review* 19, 2, pp. 267-284.
- Ludwig, Bernd (1993): „Kants Verabschiedung der Vertragstheoriekonsequenzen für eine Theorie sozialer Gerechtigkeit“. En: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 1, pp. 221-254.
- Martínez Marzoa, Felipe (1994): *Historia de la Filosofía*. Vol. II. Madrid, Ediciones Istmo.
- Marx, Karl (1956 y ss.): *Karl Marx Friedrich Engels Werke* (MEW), Berlín, Dietz Verlag.
- Marx, Karl (1971): *Crítica del programa de Gotha*, Madrid, Ricardo Aguilera.
- Marx, Karl (2009): *El Capital*, Argentina, Siglo XXI.
- Reyes Morel, Agustín (2007-2008): *El socialismo normativo de G. A. Cohen*, Trabajo de Investigación, Universidad de Valencia – Universidad Jaume I Castellón.
- Ripstein, Arthur, (2009): *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Londres, England, Harvard University Press.
- Rawls, John (2006): *Teoría de la justicia*, FCE, México.
- Roemer E, John (1998): “Igualdad de oportunidades”. En: *Isegoría* 18, pp. 71-87.
- Sánchez Madrid, Nuria (2014) "Has Social Justice any Legitimacy in Kant's Theory of Right? The empirical conditions of the Legal State as a Civil Union". En: *Trans/Form/Ação, Revista de Filosofia*. Universidade Estadual Paulista, Marília, v. 37, n. 2, pp. 127-146.
- Sánchez Madrid, Nuria (2016): “Kant on poverty and welfare: the conflict between social demands and juridical goals in Kant's Doctrine of Right”. En: *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first century*, University of Wales Press, pp. 85-100.
- Varden, Helga (2006): “Kant and Dependency Relations: Kant on the State's Right to Redistribute Resources to Protect the Rights of Dependents”. En: *Dialogue*, Volume 45, 02, 2006, pp. 257-284.
- Varden, Helga (2010), "Kant's Non-Absolutist Conception of Political Legitimacy. How Public Right “Concludes” Private Right in the Doctrine of Right". En: *Kant-Studien*, 101, Walter de Gruyter, pp. 331-351.
- Varden, Helga (2016a): Self-Governance and Reform in Kant's Liberal Republicanism - Ideal and Non-Ideal Theory in Kant's Doctrine of Right. En: *Dois Pontos* 13 (2) pp. 39-70.

- Varden, Helga (2016b): Rawls. Vs. Nozick Vs. Kant on Domestic Economic Justice. En: *Kant and Social Policies*, A. Faggion et al. (Eds.), Palgrave Macmillan, pp. 93-123.
- Weinrib, Ernst (2003): "Poverty and Property in Kant's System of Rights", En: *Notre Dame Law Review*, Vol 78:3, pp. 795-828.



Kant y Marx sobre el trabajo

Kant and Marx on Work

SOLEDAD GARCÍA FERRER*

Universidad Complutense de Madrid, España

Resumen

Rousseau, Kant, Marx: tres etapas en el desarrollo del concepto de libertad. Desde la obediencia a la ley que el pueblo mismo se ha dado, lo que implica la disolución de la diferencia entre súbdito y soberano y la transformación de todos ellos en ciudadanos de una república; pasando por la autonomía, que convierte a todos en personas libres desde el punto de vista moral porque no tienen que obedecer a otro mandato que a la ley que ellas mismas determinan; hasta llegar al trabajador dueño de su actividad, del producto de esta actividad y, por ende, de su vida porque ya no tiene que trabajar para el capital. El cuarto paso sería el que propone Nietzsche: apropiarse del devenir, del tiempo mismo, y superar el humanismo.

Palabras clave

trabajo, alienación, disposiciones

Abstract

Rousseau, Kant, Marx: three stages in the development of the concept of freedom. From the obedience only to the law that people has given to themselves, what implies the dissolution of the difference between subjects and rulers and the transformation of them all in citizens of a republic; going through the autonomy, that changes everybody into free persons inasmuch as they must not obey any other command but the law they have determined; to reach the worker that owns his activity as well as the product of this activity and therefore his life because he does not need to work for the capital any more. The fourth stage would be the one suggested by Nietzsche: to appropriate the fate and the time and to overcome the humanism.

* Investigadora del equipo de trabajo de la UCM "Naturaleza y comunidad". Correo electrónico de contacto: soledadyflorin@gmail.com

Keywords

work, alienation, dispositions

INTRODUCCIÓN

En este trabajo vamos a quedarnos en los dos autores centrales —Kant y Marx— de este proceso de liberación que lo es al mismo tiempo de apropiación. Vamos a plantearnos concretamente la relevancia que tiene el concepto de trabajo en el primero de estos autores y el uso que el segundo hace de algunos conceptos propuestos y desarrollados por Kant. No se trata de dos cuestiones diferentes, sino que la una está imbricada en la otra, como deberemos mostrar. Como si de un préstamo intelectual se tratara, veremos a Kant subrayar la importancia del trabajo y a Marx utilizar algunos términos aprendidos en los textos de Kant en un diálogo que, lejos de confundir o nivelar sus aportaciones, les dan una mayor riqueza y un relieve más denso.

No nos interesa tanto el desarrollo histórico de las ideas de Kant y Marx como aquello que, insertas en este diálogo, (nos) tengan que decir y lo que encontremos en ellas como una invitación a seguir leyendo. Por ello no vamos a trazar un recorrido por la obra de estos dos autores ni pretendemos agotar las referencias que se podrían buscar en sus textos, sino que nos vamos a centrar solamente en unos cuantos de entre ellos que nos parecen significativos para el asunto que queremos plantear.

En cuanto a Marx, nos limitaremos al libro primero de *El Capital* y al primero de los *Manuscritos sobre economía y filosofía*, concretamente a la parte titulada “El trabajo alienado”. Para Kant nos vamos a centrar en algunos pasajes de la *Antropología desde el punto de vista pragmático* y en los escritos sobre *Pedagogía* redactados por Rink y aprobados por Kant. ¿Por qué elegir precisamente estas obras de Kant y no otras para tratar del concepto de trabajo?¹ Ciertamente, el término aparece en muchos de sus escritos, pero si hemos escogido justamente esos es porque creemos que se ajustan mejor a la definición de trabajo dada por Marx en *El Capital* que vamos a tomar como punto de partida.

Comencemos, pues, con ella:

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de este movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla,

¹ Ya nos hemos ocupado de analizar este concepto en cuatro escritos breves de Kant en “The Concept of Work in some of Kant’s Shorter Writings” (2006), Robert Hannah, Robert Loudon, Rafael V. Orden (coords.), *Kant’s Shorter Writings: Critical Paths outside the Critiques*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.

transforma a su vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma.²

TRABAJO Y DISPOSICIONES

No destacamos ningún término ni expresión concreta de este texto, pues todo en él es igualmente relevante. Pero para empezar por algún lugar el comentario, repararemos primero en lo que dice al final: que el proceso del trabajo transforma la naturaleza del individuo trabajador al mismo tiempo (*zugleich*) que transforma la naturaleza sobre la que recae ese trabajo. Y esta transformación consiste en el desarrollo de las potencias que ya estaban allí, en su naturaleza, pero estaban como adormiladas, latentes, prestas a ser descubiertas y puestas en juego. El movimiento o proceso del trabajo consiste, por el lado de la naturaleza humana, no solo en despertar o activar estas potencias, sino en dominar su juego, en controlarlo, en intervenir en él. Para conseguir este objetivo el ser humano tiene que ejercer estas fuerzas, no directamente sobre sí mismo, sino sobre un material (*Stoff*) externo a él pero también natural. De modo que se trata de una relación de intercambio metabólico (*Stoffwechsel*) entre las fuerzas propias y las fuerzas externas. Mediante el trabajo el ser humano interviene (*vermittelt*) en este intercambio y lo controla. Dominar sus propias fuerzas o capacidades implica y presupone, pues, dominar las fuerzas de la naturaleza en beneficio propio, apoderarse de las fuerzas naturales para que le sean útiles.

Pero no tenemos que pensar que hay una naturaleza humana previa que mediante el trabajo se transforma en otra cosa mejor o más desarrollada. No; fuera de este proceso, aparte de este movimiento, anterior a esta transformación, no existe nada. En este sentido debemos entender la recomendación de Kant en la parte de la *Pedagogía* en la que se ocupa de la educación física, de que a los niños se les enseñe a trabajar.³ Si el ser humano es el único animal que ha de (*muss*) trabajar, lo recomendable es que cuando todavía no tiene ningún hábito se le inculque una inclinación a trabajar (*Neigung zur Arbeit*) que más adelante, cuando crezca, solo puede reportarle beneficios. En la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, en un apartado que podríamos considerar gemelo del de la *Pedagogía*, en el que se indica cuál es el supremo bien físico, dice Kant que “el mayor

² Marx, Karl (1978⁶), “Producción del valor absoluto, cap. VI: Proceso de trabajo y proceso de valorización”, *El Capital*, libro I, secc. 3, trad. Pedro Scaron, México, s. XXI, pp. 215-216. *Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form einzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummerndern Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit. (Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, erster Band, Berlin, Dietz Verlag, 1984, pág. 192). Recuperamos la versión alemana del texto, no solamente porque lo vamos a utilizar como referencia principal en este trabajo, sino también para recuperar el valioso término *Mensch* y eliminar así la marca de género.*

³ „De la educación física“, Päd AA 09: 471-472. Como explica Kant poco antes, la educación física intenta conformar la naturaleza del ser humano desde sus primeros días, mientras que la educación moral se refiere al desarrollo de la libertad.

goce sensible, que no lleva consigo absolutamente ninguna mezcla de repugnancia, es, en estado de salud, *el reposo después del trabajo*⁴ y considera a la pereza el vicio más despreciable. El trabajo, pues, no es solo una exigencia, sino una fuente de placer una vez satisfecha esta exigencia.

Que el ser humano sea el único animal que necesita trabajar tiene una estrecha relación con el hecho de que también sea el único animal que requiera ser educado para llegar a ser lo que es.⁵ Y el concepto que actúa de nexo entre estas dos exigencias es el de disposición (*Anlage*). En efecto, el género humano ha de sacar todo su ser de sí mismo por su propio esfuerzo (*Bemühung*),⁶ tiene que desarrollar por sí mismo sus facultades y disposiciones que, de otro modo, se quedarían en estado latente. Y con esto llegamos a lo que indicaba el texto de Marx sobre el desarrollo de las potencias o las fuerzas naturales. En este nivel de profundidad ya no nos planteamos solamente lo que es bueno que los niños tengan aprendido para cuando crezcan ni lo que es recomendable psicológicamente para todos, para no ser unos perezosos, para estar contentos, sino que nos estamos enfrentando a la dimensión que Kant denomina pragmática. ¿En qué consiste este punto de vista pragmático?

En el breve prólogo de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* Kant introduce una disciplina que no es ni teórica ni práctica, pues no investiga lo que el hombre es por naturaleza, ni tampoco aquello que el respeto al deber le obliga a ser o a hacer, sino otros tres aspectos relacionados con el hecho de que es un ser que actúa libremente, a saber: lo que él hace de sí mismo, lo que puede hacer y lo que debe hacer.⁷ Se trata de estudiar al hombre en la medida en que es sujeto de una acción libre, en la medida en que es autor y no espectador, en que es productor y no producto, en que interviene, como decía Marx. Tal acción puede ser analizada desde estos tres planos —lo posible, lo efectivamente hecho y lo debido— en una división que nos remite a las disposiciones, de las que hablaremos más adelante (técnica, pragmática y moral), y a los imperativos (de la habilidad, de la prudencia y de la moralidad); pero mientras en estas dos últimas divisiones

⁴ *Antropología desde el punto de vista pragmático* § 87 “Del supremo bien físico” Anth AA 07: 276.

⁵ *Pedagogía*, introducción, Päd AA 09: 443: “El ser humano solo puede llegar a ser humano mediante la educación. Él no es nada aparte de lo que la educación hace de él”.

⁶ *Ibid.*

⁷ *El conocimiento fisiológico del hombre se dirige a la investigación de lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático a lo que él, como ser que actúa libremente, hace de sí mismo o puede y debe hacer.* (Anth AA 07:119) Unas líneas antes de este fragmento Kant ha denominado Antropología a este conocimiento del hombre (*Menschenkenntniß*) que ahora está dividiendo. Sobre el sentido que tiene lo pragmático en Kant véase nuestro trabajo *La doctrina kantiana de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación*, pp. 318-331 (accesible en: https://www.academia.edu/1165361/La_doctrina_kantiana_de_la_felicidad_la_felicidad_como_ideal_de_la_imaginacion). Sobre la importancia de la antropología en Kant vid. Conill, Jesús, „Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant”, *Revista de estudios kantianos* 1 (2016), pág. 15. Vid. Kant, E., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* précédé de Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie* (2008), Paris, Vrin, pág. 32-33: lo pragmático sería, según Foucault, un cierto modo de relación entre el poder (*Können*) y el deber (*Sollen*) que viene garantizado por el movimiento concreto del ejercicio cotidiano del juego. Pero este juego es, sin duda, el juego de fuerzas del que hablaba Marx.

lo pragmático se refería al término intermedio, Kant denomina ahora pragmática a la Antropología que se ocupa conjuntamente de los tres aspectos tomando como nexo entre ellos la libertad.

Lo pragmático consiste, pues, en intervenir en la realidad humana para hacer que ésta dé de sí efectivamente lo que pueda y lo que deba. Tampoco sabemos muy bien qué es lo que puede dar de sí o rendir, puesto que cuando analizamos su carácter —cosa que Kant hace en la segunda parte de la *Antropología desde el punto de vista pragmático*— explorando las disposiciones en las que se conjuga, lo que encontramos en todas ellas es indeterminación. Lo que sí sabemos es que para que rinda esa realidad humana que por sí misma no es nada es necesario un trabajo. El trabajo pasa, entonces, de ser considerado una actividad meramente saludable, virtuosa, conveniente, placentera o útil, a ser el requisito ontológico no solo para que haya una naturaleza que acoja al ser humano, sino, ante todo, para que este ser humano exista. El trabajo es la condición de posibilidad, la estructura ontológica del animal terrestre dotado de razón. En esto parecen estar de acuerdo Kant y Marx. Vamos a ver a continuación el estudio que Kant hace de las disposiciones para analizar la función que desempeña el trabajo en su activación.

El concepto de disposición se halla disperso por toda la obra de Kant y presenta bastantes dificultades, sobre todo porque generalmente va acompañado de un adjetivo que determina su significado y hace más difícil acceder a su sentido neutro. Así, existen disposiciones originarias (*ursprüngliche Anlagen*), naturales (*Naturanlagen*, pero también *natürliche Anlagen*), morales (*moralische* y también *sittliche Anlagen*), físicas (*physische Anlagen*), pragmáticas (*pragmatische Anlagen*), técnicas (*technische Anlagen*), humanas (*menschliche Anlagen*), habituales (en este caso utiliza el término *Disposition*), etc.⁸ En *El conflicto de las facultades* encontramos un pasaje en el que aparece un término de origen francés y perteneciente al vocabulario financiero: *Fonds*, que significa capital, base para obtener una ganancia. La disposición tendría que constituir —de acuerdo con este argumento que pretende refutar la hipótesis eudemonista en cuanto al problema de si se puede sostener un progreso del hombre— un fondo o una dotación constante, y su cantidad no podría aumentar ni disminuir en la naturaleza humana, del mismo modo que la cantidad de materia del universo no puede aumentar ni disminuir tampoco su *quantum*. Veamos el pasaje:

Siempre se puede conceder que la medida de bien y mal inherente a nuestra naturaleza en la disposición siempre permanece la misma y que no puede aumentar ni disminuir en el mismo individuo; —y ¿cómo podría aumentar este *quantum* del bien en la disposición, si habría de suceder por libertad y para ello se requeriría de nuevo un fondo de bien mayor

⁸ Hemos tratado el tema de las disposiciones en Kant en *La doctrina kantiana de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación*, pp. 89-109 (accesible en: https://www.academia.edu/1165361/La_doctrina_kantiana_de_la_felicidad_la_felicidad_como_ideal_de_la_imaginaci%C3%B3n).

que aquel que ya se tenía? Los efectos no pueden sobrepasar la capacidad de la causa eficiente.⁹

Si nos decidimos a aceptar el cabo de este hilo interpretativo que el propio Kant nos ofrece, podemos tal vez comprender el problema de las disposiciones como el de obtener una ganancia, un valor añadido, una plusvalía, que sería la disposición moral o carácter, a partir de una base natural, originaria, que actuaría aquí como capital, es decir, como valor capaz de generar más valor. Pero vamos a analizar con más detalle ese fondo, ese capital con el que contamos. En la *Antropología en sentido pragmático* Kant plantea esta indagación como la búsqueda del carácter del género humano y, recurriendo a la semiótica, define el carácter o signo como el rasgo distintivo¹⁰ del hombre. Se trataría, entonces, de reconocer el carácter del género humano en sus disposiciones. La estructura de las disposiciones se desarrolla en tres niveles o grados, cada uno de los cuales es signo del género humano por sí mismo, es decir, sirve para distinguirlo esencialmente de los otros habitantes de la tierra.¹¹ Así, ya en la disposición técnica aparece la señal de la esencia humana, es decir, la característica que hace de él un ser capaz de razonar: la indeterminación.¹² Se trata de la indeterminación en la figura de sus manos, de los dedos y de las yemas de los dedos, cuya versatilidad señala o significa la *Geschicklichkeit* de la especie. La más básica de sus disposiciones es, entonces, la habilidad, destreza o maña para convertir las cosas en útiles o, más bien —puesto que nos encontramos ante la más elemental de las disposiciones, aquella que primeramente nos dice lo que son las cosas—, para descubrir el útil, para amañar las cosas, para poner a la mano la realidad, para ajustar el uso. Se trata del arte, de la capacidad de producir cosas. La indeterminación de la mano señala la infinitud de la técnica, de la misma forma que la sensibilidad de las yemas indica la infinitud del gusto. Teniendo todo esto en cuenta y volviendo al problema de la definición, al hombre lo podríamos definir si careciera de manos, si tuviera garras o pezuñas. Pero no lo podemos definir porque él es el que maneja, el que tiene a la mano y, por ello, el que define a los otros entes. La indeterminación que lo caracteriza, lejos de definirlo, lo que hace es marcar la condición de posibilidad de que los otros entes, que surgen de su in(ter)vención, de su arte, puedan ser definidos en y por esa in(ter)vención. Y a él, en cambio, tan solo lo significa, lo señala.

La segunda de las disposiciones es la pragmática, que tiende a la civilización por medio de la cultura. En este punto se trata de conformar unos usos y unas costumbres sociales que arranquen al hombre de su rudeza natural y lo encaminen a la cultura. Ésta,

⁹ *El conflicto de las facultades*, SF AA 07: 81. Hemos de tener en cuenta aquí la cercanía de disposición (*Anlage*) y *Vermögen* (uno de los términos que utiliza Kant para referirse a las facultades pero que también significa bienes, riquezas).

¹⁰ *En una consideración pragmática la doctrina general de los signos (semiótica universalis) natural (no civil) se sirve de la palabra carácter en dos sentidos, pues, por una parte, se dice que cierto hombre tiene este o aquel carácter (físico) y, por otra parte, que tiene, en general, un carácter (moral), del cual sólo puede tenerse, si es que se tiene, uno. El primero es el signo distintivo (Unterscheidungszeichen) del hombre como ser sensible o natural; el segundo, el del mismo como ser racional dotado de libertad.* (Anth AA 07: 285)

¹¹ *Ibidem*, 322.

¹² *Ibidem*, 323.

dice Kant, es la destinación o determinación (*Bestimmung*) de la humanidad. No obstante, nos engañaríamos si pensáramos que aquí sí hay determinación y, por lo tanto, definición posible del género humano; por el contrario, Kant afirma que “la meta siempre permanece en perspectiva”,¹³ el horizonte siempre abierto y el trabajo siempre inacabado. Tampoco podemos encontrar aquí, pues, otra cosa que indeterminación, cosa que no nos puede extrañar en el marco del cosmopolitismo kantiano. No hay, pues, una cultura determinada que arranque a la disposición de su letargo, sino múltiples modos de despertarse de él.

La tercera de estas disposiciones es la moral. En su contexto se plantea la cuestión de si el hombre es por naturaleza bueno o malo, es decir, si en su esencia anida una disposición hacia el bien o no. Se trata del carácter inteligible de la especie¹⁴ y, como tal, no vamos a tratarlo directamente aquí, pero nos interesaría resaltar solamente que en él también aparece la indeterminación que encontrábamos antes y que es aquí tanto más necesaria para salvaguardar la existencia de la libertad. En efecto, el hombre no es por naturaleza ni bueno ni malo, no está determinado ni para lo uno ni para lo otro, sino que la disposición moral o *Denkungsart* muestra “lo que él está dispuesto a hacer de sí mismo”.¹⁵ No indica, pues, nada en concreto y, precisamente por ello, se presta a la moralidad.

Una vez analizadas someramente estas tres disposiciones de la especie, no podemos sino ponerlas en relación entre ellas, pues, como dice Kant, “por disposición de un ser entendemos tanto las partes constitutivas requeridas para él como también las formas de su ligazón para ser un ser tal”.¹⁶ Y la ligazón que salta ante todo a la vista es que las dos primeras se explican en función de la última. En efecto, la indeterminación técnica está encaminada ya a la decisión, de la misma manera que la indeterminación pragmática. Se podría decir que las disposiciones están soldadas o fundidas unas con otras. De esta manera se puede afirmar que el hombre está destinado o determinado, precisamente en razón de la indeterminación que lo caracteriza, a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse, expresiones en las cuales lo más importante es el “se”, el rasgo reflexivo de acción sobre sí mismo a partir de una mera nada. Así, se puede definir la disposición en Kant en términos de constitución, estructura, ensamblaje, construcción de un ser. Pero se trata, en cualquier caso, de una estructura vertida hacia una finalidad, tendente a un acto hasta tal punto que sólo puede ser entendida como potencia activa (*Vermögen*) o capacidad de él. Y, como sabemos, el carácter o signo distintivo del género humano consiste en este andamiaje que constituye su fondo estructural. Con lo cual obtenemos que el carácter del género humano consiste precisamente en esta disponibilidad de sí mismo o en el uso que puede hacer de sí mismo, desde el momento en que produce con sus manos un artefacto u objeto bello,

¹³ ...wo das Ziel ihm doch immer noch im Prospecte bleibt,...(Ibidem, 324).

¹⁴ Sin embargo, el hecho de que sea inteligible o se sitúe por encima de lo sensible no significa que deje de ser natural, como leemos en *El conflicto de las facultades*, donde nos advierte Kant que no debemos confundir lo suprasensible (*übersinnliches*) con lo sobre natural (*übernatürliches*), es decir, con lo que no está en nuestro poder. La disposición moral, por el contrario, se sitúa en la órbita de nuestro poder. (*El conflicto de las facultades*, SF AA 07: 59). Más adelante en el mismo texto la denomina disposición moral originaria (*ursprüngliche moralische Anlage*).

¹⁵ *Antropología desde un punto de vista pragmático*, Anth AA 07: 285.

¹⁶ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, RGV AA 06: 28.

pasando por el momento en que funda una ciudad o instituye la ciencia matemática, hasta el día en que se determina a hacer una promesa; un uso y una disponibilidad que no son solamente producción de un objeto o de un hecho, sino construcción de sí mismo, puesto que hemos advertido que el ser humano está desde siempre en construcción y por eso sus acciones todas tienen ese carácter medial, no son ni activas del todo ni enteramente pasivas. ¿Cómo podrían ser activas si no hay alguien ya formado que actúe, sino tan sólo un oído que puede tanto captar la ley como sentir con las yemas de los dedos? Y ¿cómo podrían ser pasivas sin dejar de ser acciones o, lo que es lo mismo, productos de una decisión libre?

Por consiguiente, para asignar al hombre su clase en el sistema de la naturaleza viviente y así caracterizarlo no nos queda más que esto: que tiene un carácter que él mismo se crea por cuanto es capaz de perfeccionarse siguiendo fines suyos adoptados por él mismo; y de este modo, como animal dotado de susceptibilidad para la razón (*animal rationabile*), puede hacer de sí mismo un animal racional (*animal rationale*). Por eso, en primer lugar, se conserva a sí mismo y a su especie; en segundo lugar, ejercita, instruye y educa a su especie para la sociedad doméstica; y, en tercer lugar, la gobierna como un todo sistemático (ordenado por principios racionales), como conviene a la sociedad.¹⁷

Lo característico del hombre, pues, no es tanto el tener o no unas u otras disposiciones, cuanto el hecho de que ellas sean el medio para otra cosa diferente de aquello a lo que sirven en los animales: que sirvan para su propio perfeccionamiento. Y encontramos huellas de ese servicio ya desde el grado más elemental de su constitución animal.

Marx también afirmaba que lo característico del trabajo es que el trabajador introduce un cambio en la naturaleza siguiendo su propio objetivo, y esto es lo que diferencia el trabajo humano del trabajo animal. Así, el trabajo se define como actividad orientada a un fin que previamente está en la imaginación del trabajador y al que tiene que prestar atención.¹⁸ Este fin, una vez cumplido, es el producto o el valor de uso, en el cual queda amalgamado el trabajo, que pasa así de ser un movimiento a ser un valor en reposo. Pero no hay que olvidar que este fin lo es solo relativamente, puesto que el valor de ese producto consiste en su uso y el uso es movimiento de nuevo. Y, desde el otro lado, porque el trabajo no solo produce el útil, sino el desarrollo de las propias fuerzas del trabajador, esa transformación que Kant entiende como perfeccionamiento.

Desde una dimensión más solitaria o menos societaria como es la de la mera animalidad podemos encontrar, ya lo hemos visto anteriormente, la apertura al perfeccionamiento en la técnica. Como afirma Kant en la primera proposición de la *Idea de una historia universal con una intención cosmopolita*, todas las disposiciones naturales de todas las criaturas están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y de acuerdo

¹⁷ *Antropología desde un punto de vista pragmático*, Anth AA 07: 322.

¹⁸ *El Capital*, ed. esp. pág. 216.

a su fin.¹⁹ Pero esto no lo afirmamos porque hayamos descubierto que existe un plan de estas características, sino porque estamos en el terreno de la *Antropología en sentido pragmático* y nos movemos en el terreno de la interpretación de las señales que caracterizan a ese extraño ser cuyo modo de ser parece que consiste en que tiene que poner en juego su propio ser. En cuanto a su dotación, la naturaleza ha sido muy ahorrativa, ha puesto más²⁰ en la parte de lo que el hombre tiene que conseguir por su propio trabajo que en lo que ella le regala, ha apostado (*angelegt*) por aquello que el hombre mismo tiene que obtener y para conseguirlo sólo le ha dotado de disposiciones originarias que le indican... que le dejan indeterminada cualquier indicación.

En la introducción a la *Pedagogía*, Kant afirma que “no se puede saber hasta dónde pueden llegar las disposiciones naturales de un hombre”.²¹ Y esto es así no solo porque el educador nunca va a estar completamente educado, sino porque las disposiciones nos indican por su estructura misma una infinitud. Pero esto es otra forma de decir lo que hemos venido descubriendo: que no podemos definir al hombre, que de él solo podemos recoger fragmentos, que solo podemos mencionar su capital de potencias o que, como la destinación tiene que brotar de sí mismo, nunca puede cumplirse enteramente. El ser humano es aquel que no deja de perseguirse a sí mismo sin dejar de ponerse distancias. Al disciplinar al hombre, al librarlo de la pauta del instinto, multiplicamos sus posibilidades. Pero al moralizarlo tampoco las estamos limitando, porque la moralización, aquella educación que da sentido a las demás, no cierra las posibilidades abiertas por la disciplina, la habilidad y la civilidad, sino que nos coloca ante el problema de encontrar, de entre los infinitos fines posibles, aquellos que puedan ser fines para cualquiera, para todos los seres racionales, para todo el mundo. Es decir, que ya no se trata de adaptarse al mundo o saber estar en él, sino de producir mundo, de constituir un mundo.

Una vez presentada someramente el estudio que Kant lleva a cabo del concepto de disposición natural, si regresamos al texto de Marx que nos sirvió como punto de partida podremos entender mejor la frase más enigmática del mismo, la que decía que “el hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural”. Precisamente las disposiciones naturales son ese poder natural que es formal e indeterminado y que requiere o exige una materia en la que ejercerse o a la que aplicarse. Esta materia natural hace posible el paso de la fuerza, de un estado de potencia, latencia o adormilamiento a un estado de acto, de acción. Parece que Marx hablara de una sola potencia, de una sola disposición, pero recordemos que un poco más adelante menciona un juego de fuerzas, lo que ya se compagina mejor con la estructura o el equipamiento disposicional que Kant estudia, de manera que cabe leer a Marx desde esta estructura compleja estudiada por Kant para entender mejor en qué sentido el trabajo acondiciona o modifica la naturaleza externa al mismo tiempo que acondiciona y desarrolla al ser humano. En este proceso es necesario, como reconocen los dos autores, un intercambio material, un metabolismo entre ese juego

¹⁹ *Idea de una historia universal con una intención cosmopolita*, IaG AA 08: 18. Vid. Kant, I., *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita* (2005), Madrid, Tecnos, pág. 75.

²⁰ *Ibidem*: 20.

²¹ Päd AA 09: 443-444.

de fuerzas y la materia natural exterior al ser humano y a ese intercambio se le llama trabajo.

ALIENACIÓN Y LIBERTAD ROBADA EN KANT

Hasta ahora hemos visto en qué medida el concepto de trabajo que Marx desarrolla se encuentra prefigurado en algunos textos de Kant. Pero se trata del concepto neutro del trabajo, que según Marx es la “eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad”.²² Como es sabido, este tipo de trabajo ha sido robado al ser humano durante toda la historia y lo que encontramos comúnmente es, en su lugar, el trabajo alienado.²³

Ciertamente, Kant no estudia el trabajo alienado. En su obra no vamos a poder encontrar una preocupación política ni un conocimiento de los resortes de la economía que nos permita acceder a este concepto del que podríamos decir que se encuentra entre los méritos de Marx el haberlo traído a la luz filosófica. Pero vamos a intentar mostrar en qué medida la tematización que hace Marx del trabajo alienado es deudora de algunos conceptos kantianos de los más fundamentales y que, en buena medida, es producto de haber digerido estos conceptos, de haber realizado un trabajo sobre ellos.

Hemos visto cómo el trabajo es la actividad metabólica esencial del hombre con la naturaleza. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando esta actividad se encuentra impedida, obstaculizada? Según Marx, esto sucede sobre todo en el modo de producción capitalista, pero aquí vamos a dejar de lado la cuestión histórica y vamos a fijarnos más bien en el aspecto estructural o, más bien, en el fallo de estructura que tiene lugar cuando el intercambio de materia entre el individuo humano y la naturaleza se encuentra obstruido, cuando no funciona. De acuerdo con el Marx de los *Manuscritos*, lo que ocurre recibe el nombre de *alienación* porque tanto el producto como la actividad de producirlo, no es que no ocurran, sino que se convierten en algo *extraño*.²⁴ El propio Marx en su análisis lleva el asunto un nivel más allá cuando, en lugar de limitarse a hablar del proceso de producción de mercancías por parte del trabajador, señala que “el trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Esta es la materia en la que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce”.²⁵

A partir de aquí se pueden distinguir tres tipos de alienación: la del producto de trabajo, la de la actividad y la de la naturaleza. Cada una de ellas avanza hacia una profundidad mayor e implica un robo más decisivo. Para pasar de la primera a la segunda Marx nos hace reparar en que la alienación crece en realidad porque el trabajador contribuye a este crecimiento con su actividad. Si el producto del trabajo es la objetivación

²² *El Capital*, ed. esp. pág. 223.

²³ Actualmente, además, encontramos la alienación del trabajo alienado, otra vuelta de tuerca al robo del trabajo que también se denomina precariedad. Sobre este uso del trabajo (alienado) o de la amenaza de su carencia en el capitalismo postfordista, véase Alonso y Fernández Rodríguez (2013) *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*, Madrid, SXXI, cap. IV: “Usos del trabajo y formas de gobernabilidad: la precariedad como herramienta disciplinaria”, pp. 119-159.

²⁴ Marx, Karl (1984¹¹) *Manuscritos economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, pp. 105-106.

²⁵ *Ibid.* pág. 107. La cursiva es del autor.

de este, entonces el trabajo mismo es *enajenación activa*,²⁶ en movimiento, y, por eso, cuanto más produzca el trabajador, más enajenado estará. Por lo tanto, no se trata de un robo en el que se despoje al trabajador de algo que en derecho le pertenecía, sino que se trata de un robo en el cual el mismo trabajador es, no solo cómplice, sino parte activa. Un robo que requiere y cuenta con la colaboración de la víctima.

Para pasar de la segunda a la tercera forma de alienación Marx introduce el concepto de ser genérico,²⁷ que se define como aquel que en su actividad se relaciona consigo mismo como un ser universal y, por ello, libre. Esto quiere decir que el ser humano concibe la naturaleza entera como su cuerpo inorgánico, como el espacio de su actividad vital. Pues bien, en el trabajo alienado esta relación del hombre con la naturaleza que hemos denominado ser genérico queda troncada y la naturaleza se convierte en un mero medio para satisfacer las necesidades individuales del trabajador. Esto quiere decir que se confunde el fin con el medio, que el trabajo pasa a ser un medio de vida individual en lugar de ser el fin de la vida genérica o libre, la vida que crea vida. La esencia del hombre se degrada en medio de existencia. Desde este nivel de análisis al que hemos accedido tenemos que al trabajador no solamente se le ha despojado de su producto, sino de su actividad y de su esencia, de su naturaleza. Esto último lo hemos visto ya en el apartado anterior cuando, *more marxiano*, decíamos que la esencia del hombre consiste en enfrentarse a la naturaleza como un poder y, en este enfrentamiento, desarrollar sus disposiciones; o cuando, *more kantiano*, encontrábamos que el carácter del hombre consiste en darse a sí mismo libremente un carácter a partir de la indeterminación que lo constituye. Pues bien, en el trabajo alienado el hombre se enfrenta a la naturaleza impotente, privado de ese fondo o capital que estaba llamado a desenvolver metabólicamente en comercio con ella y por el cual decíamos que la naturaleza era su cuerpo inorgánico. Podríamos decir que se enfrenta con ella sin carácter, desvalido, privado del valor capaz de reproducirse, sin cuerpo propio, castrado.

Pues bien, para entender en profundidad todo este proceso de alienación descrito y denunciado por Marx creemos que es necesario reconocer la raíz kantiana tanto de la estructura como de los conceptos aquí empleados. Fijándonos en primer lugar en la estructura, encontramos que en los tres modos de la alienación que Marx presenta se deja oír el eco de la división kantiana entre lo técnico, lo pragmático y lo moral que ya hemos visto al hablar de las disposiciones en el apartado anterior, pero que no solo se refiere a las disposiciones, sino también a los tipos de imperativo. En efecto, la alienación del producto se refiere al extrañamiento, el volverse ajeno de un útil producido por la habilidad o la pericia del trabajador; la alienación del trabajo es la enajenación de la *praxis* misma, de la vida del trabajador, que se convierte en una actividad extraña; la alienación de la naturaleza consiste en la pérdida del ser libre del trabajador, de su libertad, que solo podía efectuarse en aquel metabolismo con la naturaleza en la que se ejercitaba el libre juego de sus propias fuerzas. Del mismo modo que en Kant las disposiciones forman una estructura,

²⁶ Ibid. pág. 108.

²⁷ Ibid. pág. 110 ss.

un ensamblaje, y son interdependientes entre sí, en Marx ocurre lo mismo con las formas de la alienación. Y del mismo modo también que en Kant las disposiciones están orientadas hacia la disposición moral, que les dona su sentido, en Marx las formas de la alienación forman un sistema y la más grave, decisiva y que explica todas las demás es la alienación de la naturaleza. Observamos aquí una similitud arquitectónica entre los dos autores que nos puede ayudar a entender mejor lo que cada uno de ellos quiere decir siempre que tengamos en cuenta que hay que colocar las formas de la alienación como el negativo de las disposiciones, como la pérdida o la carencia de aquello que, si se llevara a cabo el trabajo necesario, constituiría la esencia del ser humano. Pues Kant está hablando del andamiaje del ser humano y Marx, de la ruina o más bien de la destrucción de ese andamiaje. Kant está hablando del poder y Marx de la impotencia, de la debilitación, de la muerte.

Pasando ahora a los conceptos, empecemos por el trueque de medios y fines. Kant afirma que el ser humano es el único que puede ser un fin en sí mismo y convierte esta afirmación en fundamento de la ética. No nos vamos a detener mucho en la referencia que acude inmediatamente a la memoria de cualquier lectora de Kant, a saber, la segunda formulación del imperativo categórico de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, porque se trata de un texto muy conocido y de una relación muy comentada; pero sí queremos llamar la atención sobre el hecho de que es en estas páginas de la *Fundamentación* donde Kant introduce la diferencia entre cosa y persona²⁸ basándose precisamente en que mientras las cosas tienen un precio las personas tienen dignidad y por eso las primeras sí pueden ser utilizadas como medios pero las segundas no. La diferencia entre estos dos modos de ser está basada en la capacidad de las personas de darse a sí mismas la ley que han de cumplir, es decir, en lo que se define como autonomía. Esta capacidad es lo que las convierte en miembros del reino o imperio de los fines (*Reich der Zwecke*) y las emancipa de las cosas, que solo pueden ser intercambiadas con base a un precio. No tenemos que perder de vista en este punto que, aunque Kant utilice un lenguaje metafísico, está hablando simplemente de lo que son las personas y de lo que es actuar con libertad. Y así ocurre que la única dimensión en que los individuos se pueden emancipar de su ser cosas (que también lo son, y mucho) es la dimensión o punto de vista de la moralidad y este consiste en ser legisladores universales y en instituir un mundo sometido a las leyes de la libertad a semejanza pero distinto del mundo natural. Este mundo es el que debemos producir mediante nuestro trabajo, pero lo que ocurre en el trabajo alienado es que el obrero, en lugar de producirlo, se ve reducido a producir mercancías y a reproducirse a sí mismo como mercancía que está tasada con un precio.²⁹ Y en eso consiste ser un medio, por lo que vemos hasta qué punto en el trabajo alienado el trabajador pierde su estatus de persona y es rebajado a cosa que se puede comprar y vender.

²⁸ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, II, GMS AA 04: 428 y 435, textos que estamos intentando leer como continuación el uno del otro. Vid *Metafísica de las costumbres*, MS AA 06: 223-224, ed. esp. (1989), Madrid, Tecnos, pág. 30.

²⁹ *Manuscritos...*, ed. cit. pp. 103-104.

En la *Metafísica de las costumbres* Kant considera el concepto de fin el único que puede fundamentar metafísicamente la doctrina de la virtud y lo define del siguiente modo:

Un fin es un objeto del arbitrio (de un ser racional), por cuya representación este se determina a una acción encaminada a producir ese objeto.— Pues bien, yo puedo ciertamente ser obligado por otros a realizar acciones que se dirigen como medios a un fin, pero nunca a *proponerme un fin*, sino que solo yo puedo proponerme algo como fin.—³⁰

Los fines solo me los puedo proponer yo, no me pueden ser impuestos. La investigación, a partir de aquí, se encaminará a buscar los fines que es un deber proponerse, los fines que uno mismo internamente reconoce como deberes, que son aquellos que pueden y deben proponerse todos universalmente. Con esto Kant está determinando un contenido para la ética, que no se limita a la mera exterioridad jurídica, sino que tiene la obligación de proponerse ciertos fines intrínsecos en los que se muestra la virtud o fortaleza moral. Pues bien, en el trabajo alienado vemos que ocurre justamente aquello contra lo que Kant está previniendo en el texto que acabamos de reproducir: que el trabajador es forzado a realizar ciertas acciones que se dirigen como medios a un fin que le es ajeno, que es el fin de otros, pero no suyo ni determinado por él. En esa medida, no solo ocurre que sus acciones son medios para otros fines, sino que él mismo se convierte en medio para esos fines. El problema está en que esa situación, que por lo demás es común e incluso necesaria en ciertas circunstancias, se convierta en un modo de ser y que la mayor parte de la humanidad se vea en ese estado constantemente hasta tal punto que olvide la posibilidad de proponerse fines propios, desatienda los fines que son deberes, entre los que está el propio desarrollo de sus facultades y, por todo ello, abandone la humanidad. Dado que los fines no me pueden ser impuestos desde fuera, sino tan solo los medios, lo que nos encontramos es que el trabajador alienado simplemente no se propone fines. Pero como esta es precisamente la característica de las personas, deja de ser persona o, como dice Marx, se pierde a sí mismo.³¹

Como hemos visto hace un momento, el fundamento de la confusión entre medios y fines —o personas y cosas— es la confusión entre medios y fines que tiene lugar a otro nivel: al nivel de la esencia y la existencia humanas. Efectivamente, la esencia del trabajador es el trabajo y la esencia es fin. Pero en el estadio del trabajo alienado este trabajo pasa a ser un medio encaminado a la existencia física del trabajador y toda la creatividad y la fuerza generadora que le correspondía es succionada, enajenada. Luego podría decirse que si los trabajadores son reducidos a cosas es porque han renunciado a su esencia como trabajadores y se han convertido en meros consumidores de productos con vistas a su supervivencia. Esta es la fuente de la extrañeza, de la alienación del trabajo, que se convierte en una mera apariencia, en mero gesto o simulacro de lo que debería ser. En realidad el trabajador no trabaja, pues si trabajara ocurriría todo lo que hemos visto en el

³⁰ *Metafísica de las costumbres*, MS AA 06: 381, ed esp. pág. 230. La cursiva es del autor.

³¹ *Manuscritos...*, ed. cit. pág. 109.

apartado anterior: que desarrollaría el juego de sus fuerzas. Solo consume, consume su salario para poder subsistir y se consume a sí mismo. No crea vida, sino que se consume a sí mismo, arruina su vida y tan solo se reproduce a sí mismo como trabajador alienado.

Si ahora queremos plantearnos por qué el trabajo es fin tenemos que recordar lo que expusimos en el apartado anterior sobre las disposiciones naturales en Kant. Veámos entonces que ellas son indeterminadas y que están destinadas a desarrollarse completamente. Ellas son su propio fin, un fin que no puede ser alcanzado sin el trabajo sobre sí mismas. Pero no se trata de un fin predeterminado, sino abierto o libre. Si reducimos todo esto a que el trabajo sea un medio de ganarse la vida estamos convirtiendo lo que tendría que ser una tarea de perfeccionamiento y de liberación en una mera supervivencia. Y eso es lo que hace el trabajo alienado. Recordemos también que para Kant el ser humano es el único que tiene que trabajar y esta afirmación no significa, evidentemente, que su trabajo tiene que ser alienado, sino que se trata de un ser incompleto cuya esencia se ha de completar mediante un trabajo que modifica la naturaleza al mismo tiempo que le mejora o le completa a él.

Según Marx, somos parte de la naturaleza. Sin embargo, en el trabajo alienado la naturaleza deja de ser nuestro cuerpo inorgánico y pasa a ser un medio para nuestra subsistencia, es decir, se nos vuelve extraña. Ya no es el material para que desarrollemos el libre juego de nuestras potencias, sino la fuente de nuestra manutención. Dejamos de participar en el juego del mundo³² para atenernos a las reglas inflexibles que determinan la supervivencia. Dejamos de tener mundo para convertirnos en parte del mundo, como un animal o una planta. En estas condiciones de alienación ya no hay rastro de metabolismo o intercambio, sino una sumisión a las leyes de la física o de la economía. El metabolismo natural del que nos habla Marx y del que ya hemos hablado en el apartado anterior es otra forma de enunciar lo que Kant denomina la finitud de la razón, es decir, el hecho de que no somos seres angélicos o puros, sino sensibles y racionales, racionales porque sensibles, racionales en el modo de la sensibilidad. Por eso tenemos que recurrir a un material ajeno a nosotros para poder cubrir nuestras necesidades, que no solo son de supervivencia, sino de perfeccionamiento o desarrollo. Pues bien, si la relación con la naturaleza con la que tenemos que relacionarnos por necesidad en nuestra finitud se torna extraña, se vicia, se tuerce, eso significa que se malogra nuestra esencia toda.

Nos encontraríamos en la naturaleza como se encuentran los animales, que dependen de ella como *habitat* o lugar en el que vivir pero no pueden reobrar sobre ella ni conformar a partir de ella un mundo. Lo que para los animales es natural para los seres humanos es extraño, sobre todo porque esos animales en los que se han convertido los trabajadores son domesticados por otros de su misma especie. La alienación reduce al ser humano a una condición animal, como tan bien ha sabido exponer Marx: su propio cuerpo se convierte en un desconocido y solo se siente libre en sus funciones animales.³³ Kant, siguiendo la tradición racionalista, tiende a interpretar el modo de ser del animal en

³² *Antropología desde el punto de vista pragmático*, Anth AA 07: 120.

³³ *Manuscritos...*, ed. cit. pág. 109.

términos mecánicos o maquínicos.³⁴ Si tenemos en cuenta esta conexión, entonces cobran relieve otros textos suyos en los que advierte contra el peligro de tratar a los seres humanos como si fueran máquinas —o animales— y así podemos calibrar fácilmente la repercusión que tienen estas advertencias en la filosofía de Marx y en su concepto de alienación. Baste recordar el final del texto sobre la Ilustración para observar la relación entre la dignidad y el ser más que una máquina.³⁵ La libertad de acción es la única situación que en el fondo es acorde con la dignidad humana y por eso se puede aceptar una forma de gobierno que vaya encaminada a ella, pues esta libertad se encuentra en la estructura disposicional del ser humano,³⁶ como nos recuerda el tercer principio de las *Ideas para una historia universal desde una intención cosmopolita*. La naturaleza no ha producido individuos felices, sino individuos que tienen que producir por sí mismos, con su propio trabajo, todo aquello que les otorgue dignidad al sobrepasar el orden mecánico o animal del que parten.

Ahora bien, ¿podríamos interpretar la reducción del trabajador alienado a su condición animal, de la que habla Marx, con lo que Kant denomina en algunos textos la disposición a la animalidad?³⁷ A esta pregunta habría que responder en principio negativamente por varias razones. Una de ellas ya la hemos mencionado: las disposiciones hay que entenderlas en Kant como una estructura única, sin aislar cada una de ellas. Todas aparecen referidas a las demás e imbricadas en ellas. No es lo mismo, pues, la disposición humana hacia la animalidad que el ser del animal. Y la otra razón es que en esta disposición Kant incluye la tendencia a formar parte de la sociedad, cosa que resulta paradójica después de indicar, como lo hace, que la disposición a la animalidad tiene que ver con el amor a sí mismo privado de razón. La cosa se aclara si reparamos en la tesis kantiana de la insociable sociabilidad y en su idea de que el ser humano entra en sociedad de una forma mecánica e irracional. No obstante, salvando estas diferencias, sí podemos encontrar alguna referencia de Marx a la disposición a la animalidad que Kant tematiza. En efecto, es como si el trabajador alienado hubiera visto cercenada la compleja y multiforme estructura disposicional que caracteriza al ser humano y se viera reducido a lo que el instinto individual le marca: su propia conservación, la conservación de la especie mediante la reproducción y la comunidad con otros seres humanos en una sociedad que no está basada en la razón ni en la libertad, sino en la mera supervivencia. El Marx lector de Kant —o quizá nosotras, lectoras de Kant desde un punto de vista de lo aprendido en Marx— se ha dado cuenta de que la alienación del trabajo tiene el efecto de aislar cada una de las capas del sistema disposicional, de romper la armonía entre ellas, de desquiciar sus

³⁴ Vid. como ejemplo la presentación de la disposición a la animalidad en términos mecánicos en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, I RGV AA 06: 26-27. Sobre la identificación de los cuerpos orgánicos con máquinas, vid. *Opus postumum*, 10. Convolut. OP AA 22: 285. Y sobre el papel salutífero que tienen los afectos en el funcionamiento de la máquina, vid. *Antropología desde el punto de vista pragmático*, Anth AA 07: 261.

³⁵ *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?* WA AA 08: 41-42 (edición española pág. 71). También *El conflicto de las facultades II*, SF AA 07: 88, donde asimila el tratar a los súbditos como animales y el tratarlos como juguetes.

³⁶ *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, IaG AA 08: 19 (ed. española. pp. 76-77).

³⁷ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, RGV AA 06: 26-27, ed. esp. pág. 35.

uniones y de dar lugar a un monstruo desvalido y débil que lo único que puede hacer es considerarse satisfecho en sus funciones animales sin darse cuenta siquiera de que existen otras. No otro sentido podría tener la pérdida de sí mismo: el ser humano no se podría reconocer a sí mismo en este monstruo cuyas disposiciones no están enlazadas entre sí sino alienadas unas de otras, como jirones de sí mismo hilvanados unos con otros.

Fines y medios, personas y cosas, finitud, animalidad... Retrocediendo ahora a los tipos de alienación en Marx encontramos otro concepto de inconfundible raíz kantiana: el de ser genérico. Ya hemos tratado en el apartado anterior, dedicado a las disposiciones, del carácter de la especie o género (*Gattung*), que Kant define precisamente por su indefinición y por su apertura o libertad. Pudimos comprobar entonces cómo cada disposición se complementa con las demás, por lo que no hay que entender la disposición técnica ni la social como aisladas de la moral, sino más bien como encaminadas hacia ella. También hemos visto en qué sentido el ser humano es fin porque es capaz de dar leyes, de definir un imperio (*Reich*) de la ley sometido a su legislación. Pero eso lo hacen los seres humanos universalmente en un doble sentido: en el sentido en que todos ellos son miembros por igual de ese dominio y “todos mandan”; y en el sentido en que sus leyes son válidas para todos y “todos obedecen”: se obedecen a sí mismos. Incluso se puede hablar en Kant de una universalidad del sentimiento moral, que no solo pertenece al género en su conjunto porque todo el mundo lo comparta, sino que se refiere al género mismo y a su mejora. Así, en 1798, en la segunda sección de *El conflicto de las facultades*, dedicada a la lucha entre la facultad de derecho y la de filosofía, Kant se plantea la cuestión de si el género humano se encuentra en continuo progreso hacia lo mejor.³⁸ Y para demostrar que de hecho existe una tendencia al progreso moral Kant se apoya en un dato de su tiempo, que no es un dato histórico común, sino lo que podríamos llamar un dato afectivo: el entusiasmo³⁹ que el público en general muestra hacia la revolución, un entusiasmo que es independiente del éxito o el fracaso de dicho viraje político y que indica, como una señal que se vuelve hacia nosotros, que existe una tendencia moral en el género humano en su totalidad. Se trata de un hecho sorprendente que cala en la memoria colectiva:

Un fenómeno como este en la historia humana ya no se olvida jamás, pues ha descubierto una disposición (*Anlage*) y una capacidad (*Vermögen*) en la naturaleza humana hacia lo mejor [...] que unifica la naturaleza con la libertad.⁴⁰

La universalidad kantiana, que, como estamos viendo, tiene su lado moral, pero también político, antropológico y afectivo, encuentra en el concepto de ser genérico de Marx una interpretación que conserva sus notas esenciales de legislación en común y de constitución de un mundo. Desde este punto de vista, la alienación del trabajo supone también la desconexión del trabajador con respecto a ese ser genérico, su aislamiento y su

³⁸ *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* (SF AA 07, 77 ss). Kant utiliza en este texto indistintamente los términos *Geschlecht* y *Gattung*.

³⁹ Definido como la participación afectiva en lo que es bueno (ibidem: 86).

⁴⁰ Ibidem: 88.

desnaturalización. Supone que el ser humano pase a encontrarse en la naturaleza como en un paraje hostil, opuesto a sus intereses, inhibidor de sus disposiciones y que busca su aniquilación. La alienación lleva consigo la separación entre la naturaleza y la libertad y, por lo tanto, convertir la naturaleza en ese paraje desolado, inhóspito y ajeno al ser humano. Implica el robo de su libertad, que solo puede encontrar, como ya nos enseñó Kant, como ser genérico o universal que pone en condiciones a la naturaleza y se pone a sí mismo en condiciones al mismo tiempo.

Como hemos visto, hay una serie de rasgos comunes en Kant y en Marx que no solo justifican, sino que reclaman este tipo de lectura intertextual o dialógica entre ellos. Empezando por el aspecto estructural y continuando por ciertos conceptos que hemos estado siguiendo en los pocos textos que hemos seleccionado, creo que podemos extraer la conclusión de que el pensamiento de Marx, al menos en lo que a ellos se refiere, no es que sea deudor del de Kant —esa deuda la tenemos todos los que después de Kant hemos intentado pensar algo—, sino que se deja leer desde una cierta perspectiva kantiana y de tal manera que con esa lectura conseguimos sacar el relieve, afilar ciertos rasgos que de otro modo podrían permanecer romos e inadvertidos. Pero también ocurre lo contrario: lo que hemos aprendido leyendo a Marx constituye un marco muy productivo para releer a Kant. Y lo que menos importa aquí es el orden temporal y las influencias que de hecho, históricamente, tuvieron unos autores en otros. Se podría decir que estamos explorando un tipo de investigación intempestiva, a contrapelo de las filiaciones históricas. Lo verdaderamente relevante en ella es el rendimiento que pueda aportar este ir de uno a otro de los autores y de los textos, conservando su diferencia, para la tarea de vivificar una lectura que creo que tenemos el deber de seguir elaborando.

Voy a ilustrar lo que acabo de decir con una cita literaria de un escritor alemán, como lo son los dos autores cuyos textos hemos intentado *conjug*ar en este trabajo. En el capítulo X de su novela *Simplicius Simplicissimus* Grimmelshausen cuenta cómo el niño Simplicius observa al ermitaño mientras este leía como se hacía entonces y se ha seguido haciendo durante mucho tiempo, en voz alta. Y dice:

Cuando por primera vez vi al ermitaño leer en la Biblia, no me podía imaginar con quién podía mantener una conversación secreta, para mi modo de ver tan seria. Yo veía el movimiento de sus labios, en cambio a nadie que hablase con él; y, aunque no supiese leer ni escribir, notaba, sin embargo, en sus ojos, que tenía que ver con aquel libro.⁴¹

Naturalmente, Simplicius le pide después al ermitaño que le enseñe a conversar con el libro como él sabe hacerlo y el ermitaño accede, pero le advierte que necesitarán el uno mucha paciencia y el otro mucha aplicación. Pues bien, en este pasaje en el que la lectura

⁴¹ Grimmelshausen (1996) *Simplicius Simplicissimus*, ed. Manuel José González, Madrid, Cátedra, pág. 73.

es presentada como conversación con el texto es donde podemos encontrar lo que anteriormente queríamos decir al emplear la palabra *conjugación*. Lo que hemos intentado es leer los textos de Kant y de Marx buscando esa conversación secreta que se traen entre los dos e intentando, no solo prestarle oídos, sino incluso —con demasiada osadía tal vez— intervenir en ella, conjugando los dos discursos de la manera más seria posible y vertiendo los dos en un habla común. Esta habla común es la que tenemos el deber de escuchar, aunque sabemos que nos va a exigir mucha paciencia y mucha aplicación.

Referencias

- »Kant im Kontext II« — Komplettausgabe – (2003) Release (XP) 06/2003, Werke, Briefwechsel und Nachlaß, Herausgegeben von Karsten Worm und Susanne Boeck, Berlin.
- Kant, E. (2008) *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* précédé de Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Vrin.
- (2005) *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Tecnos.
- (1989) *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- (1981²) *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza editorial.
- Marx, Karl (1978⁶) *El Capital*, trad. Pedro Scaron, México, s. XXI.
- (1984) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, erster Band, Berlin, Dietz Verlag.
- (1984¹¹) *Manuscritos economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza.
- Alonso y Fernández Rodríguez (2013) *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*, Madrid, SXXI
- Conill, Jesús (2016) „Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant”, *Revista de estudios kantianos* 1, 11-26.
- Goldmann, Lucien (1999²): *Introducción a la filosofía de Kant, Hombre, comunidad y mundo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Grimelshausen (1996) *Simplicius Simplicissimus*, ed. Manuel José González, Madrid, Cátedra.
- Heinrich, Michael (2008) *Crítica de la economía política: una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo.
- Negt, Oskar (2004), *Kant y Marx: un diálogo entre épocas*, Madrid, Trotta.
- Weil, Eric (1990) „Histoire et politique“ en *Problèmes kantians*, Paris, Vrin.



¿El derecho contra la economía?: excepción jurídica y revolución en la filosofía política de Immanuel Kant*

The law against the economy?: juridical exception and revolution in Immanuel Kant's political philosophy

MIGUEL LEÓN PÉREZ*

UNED, España

Resumen

Este artículo intenta poner de manifiesto la importancia que tiene la relación entre derecho y economía en el pensamiento jurídico-político de Kant, y analiza el peculiar modo en que el autor trata el problema de la desigualdad material entre ciudadanos. Para ello, este artículo interpreta los conceptos trascendentales de la filosofía práctica (deber, derecho y dignidad de ser feliz) en tensión con su contrapunto empírico (deseo, prudencia y felicidad). El desarrollo del argumento lleva a buscar en Kant una reflexión jurídica sobre el problema de la excepción, y arroja nueva luz sobre la cuestión de la revolución en su filosofía de la historia.

Palabras Clave

prudencia, deseo, felicidad, política, moral, propiedad, excepción, revolución.

Abstract

This article tries to make explicit the importance of the relation between law and economy in Kant's juridical and political thought, and analyses the peculiar way in which he deals with the issue of material inequality among citizens. In order to do so, this article interprets the

* Querría hacer constar aquí mi expreso agradecimiento al profesor Patxi Fernández, con cuya guía me adentré por primera vez en la lectura directa de las obras de Kant. Obviamente, las imprecisiones o errores contenidos en estas páginas son, de haberlos, responsabilidad exclusiva de su autor. Patxi seguramente preferiría que le dedicase un gol, pero los dos sabemos que el fútbol no es lo mío.

* Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración (UCM/BOUN). Máster en Filosofía Teórica y Práctica (UNED). Estudiante del Programa de Doctorado en Derecho y Ciencias Sociales de la UNED (Departamento de Filosofía Jurídica). Correo electrónico: hsiyouchi@gmail.com

transcendental concepts of practical philosophy (duty, right, and dignity to be happy) in tension with their empirical counterparts (desire, prudence and happiness). The development of the argument leads us to look in Kant's works for a juridical reflection on the problem of exception, and sheds new light on the issue of revolution within his philosophy of history.

Keywords

prudence, desire, happiness, politics, morals, property, exception, revolution.

Introducción

Es inevitable, cuando se trata de pensar a Kant desde Marx, o a Marx desde Kant, conectar la conocida reflexión del filósofo de Königsberg, en *En torno al tópico...*, sobre los rasgos definitorios de la ciudadanía en un Estado republicano, a saber, la libertad, la igualdad y la independencia (cf. TP, AA 08: 290-296),¹ con el célebre cierre del capítulo IV del Libro Primero de *El Capital*, donde Marx afila la pluma para denunciar la hipocresía con la que se proclaman “*los derechos humanos innatos*”, esto es, la libertad, la igualdad y la propiedad, en la esfera de la circulación para ocultar la violencia estructural del sistema, que se hace evidente en el ámbito de la producción. Al volver la mirada a la circulación desde el punto de vista de la producción, por tanto, se revela que tras la supuesta igualdad entre propietarios se esconde la diferencia estructural entre el capitalista, poseedor de dinero, y el obrero, poseedor de fuerza de trabajo, que “ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*” (Marx 1984: p. 214).

Esta confrontación de pasajes abre dos opciones interpretativas. Una es considerar que, cuando Kant niega la ciudadanía a quienes no son independientes económicamente, está legitimando un determinado estado de cosas. Consiguientemente se podrá reprochar a Kant que apoye injustamente un sistema de exclusión y discriminación política, e incluso afirmar que, para ello, sacrifica su rigor filosófico e incurre en una aporía (cf. Abellán 1996). Marx, en el pasaje citado, operará entonces como el reverso crítico de Kant al poner de manifiesto la estructura de clase y la lógica de dominación político-económica que se esconde tras la diferencia entre ciudadanos y co-protegidos.

Otra posibilidad es considerar que la aporía es solo aparente e intencionada. Que Kant no estaba en realidad en desacuerdo con Schlegel, Bergk o Behr, los cuales no defendían, e incluso criticaban explícitamente, la exclusión de la plena ciudadanía de quienes no eran económicamente independientes (cf. *ibid*: pp. 253-254). Incluso que la postura de Kant podría ser más radical que la de los autores citados. Desde tal punto de

1 Todas las obras de Kant empleadas se citan siguiendo la *Akademieausgabe*, y por tanto se referencian según sus siglas en alemán. Para mayor claridad, se refieren a continuación los títulos de las obras citadas y, entre paréntesis, las siglas correspondientes: *Crítica de la razón pura* (KrV), *Crítica de la razón práctica* (KpV), *Crítica del discernimiento* (KU), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS), *Metafísica de las costumbres* (MS), *El conflicto de las facultades* (SF), *En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica”* (TP), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (IaG), *Probable inicio de la historia humana* (MAM), *¿Qué es la Ilustración?* (WA) y *Sobre la paz perpetua* (ZeF).

vista, esta aparente contradicción sería síntoma de que, para el filósofo, el derecho de participación política que no se sustenta en unas determinadas condiciones materiales queda desvirtuado de modo inaceptable. Sería entonces preferible reconocer que se aplica un sufragio censitario antes que fingir que se ha constituido una república en sentido pleno (cf. Fernández Liria y Alegre Zahonero 2010: pp. 597-601).² Kant estaría entonces criticando sutilmente la posibilidad de instituir regímenes parlamentarios con sufragio universal haciéndolos pasar por democracias, aunque no cuenten con mecanismos estrictos que garanticen la igualdad material de los ciudadanos. Esta postura sería fácilmente equiparable a las críticas marxistas de las “democracias burguesas”.

Este artículo participa del espíritu de esa segunda posibilidad, pero la va a explorar tratando de seguir una ruta argumental que, aunque seguramente no sea nueva, sí parece menos transitada. En última instancia, y se puede decir que leyendo a Kant desde Marx, este artículo se aproxima a la filosofía política kantiana buscando ciertas tensiones, paradojas y conflictos que Kant aborda en sus textos. Frente al ejercicio usual de pensar la relación lineal entre deber, moral y dignidad de ser feliz, lo que se propone es tener en cuenta que el deber está en tensión con el deseo, que la moral está en tensión con la prudencia y que la dignidad de ser feliz está en tensión con la felicidad. La política emerge entonces como el campo en el que se articulan los vínculos contradictorios entre esas nociones clave de la filosofía práctica de Kant.

El trasfondo filosófico de un ejercicio interpretativo de estas características es, no queda más remedio que explicitarlo, la pregunta por *el lugar de lo empírico* en el pensamiento de Immanuel Kant. Esa pregunta aparece, en una primera aproximación, como un callejón sin salida. Resulta evidente que los esfuerzos de Kant estuvieron en gran medida destinados precisamente a delimitar la posibilidad y el alcance de *lo puramente a priori* en la ciencia, la moral y el arte. Por lo tanto, se podría decir que, si hay algo que Kant no quiso considerar, es el lugar que ocupa lo empírico en cualquiera de esos tres ámbitos. Habría que concluir entonces que, una vez sabemos cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori*, contamos con un criterio claro de distinción entre lo que es rigurosamente ciencia, moral o estética y aquello que no lo es. Consiguientemente la pregunta por lo empírico dejaría de resultar relevante desde un punto de vista tanto teórico como práctico.

Sin embargo, frente a esa transformación de “lo puro a priori” en criterio de distinción valorativa, basta leer con atención las primeras páginas de la *Crítica de la razón pura*, todas añadidas en la segunda edición de la obra, para percibir el enorme peso que tienen los matices en la construcción conceptual de “lo a priori” y “lo puro”. Es *a priori* el “conocimiento independiente de la experiencia” (KrV: B2), pero esta expresión “no es suficientemente concreta para caracterizar por entero el sentido de la cuestión planteada” (*ibid: loc. cit.*), y por eso es preciso añadir que, entre los conocimientos de esta clase,

2 Con una formulación textualmente idéntica por momentos el mismo argumento que los autores plantean a este respecto en su libro se puede encontrar en el artículo “Capitalismo y ciudadanía: la anomalía de las clases sociales” (cf. Fernández Liria y Alegre Zahonero 2009).

“reciben el nombre de puros aquellos a los que no se ha añadido nada empírico” (*ibid*: B3). Dicho de otro modo, “la parte pura” de un conocimiento es aquella “en la que la razón determina su objeto enteramente a priori” (*ibid*: Bx).

Esa distinción entre lo que es *solamente a priori* y lo que, además, es *puro*, reaparece como diferencia entre las proposiciones que son simplemente *a priori* y las que lo son “absolutamente” (cf. *ibid*: B3). Los dos criterios que permiten distinguir “el conocimiento puro del conocimiento empírico”, son la “necesidad” (cf. *ibid*: *loc. cit.*) y “universalidad estricta” (cf. *ibid*: B4). A partir de esta distinción Kant afirma que la matemática determina sus objetos “de forma enteramente pura”, mientras que la física lo hace de forma “parcialmente pura” (*ibid*: Bx). Y esta cuestión será tratada de nuevo con un poco más de detalle en páginas posteriores (cf. *ibid*: B14-17). En síntesis, por tanto, *la parte no pura de la física* es para Kant aquella que contiene proposiciones “estrictamente universales” y “necesarias” pero cuya necesidad se fundamenta sobre una proposición anterior que *no* es necesaria, sino que deriva de la experiencia.³

Consiguientemente, aunque en muchas ocasiones Kant puede dar a entender que todo lo *a priori* es al mismo tiempo *puro*, entre ambas nociones existe una diferencia. Sin embargo, como la crítica de las facultades superiores se ciñe a lo *puramente a priori*, Kant se permite evitar la repetición permanente de ambos términos, creando frecuentemente la apariencia de que ambas son idénticas. Desde la atalaya de la filosofía trascendental se reconoce el territorio de lo empírico en toda su amplitud, si bien se le atribuye una importancia secundaria frente a la urgencia de determinar la posición y el alcance de la atalaya misma (las condiciones *puras* y *a priori* del conocimiento). Son esas circunstancias (y no, valga la redundancia, el paisaje circundante) las que van a determinar lo que podemos y no podemos ver, y por eso la tarea de la crítica trascendental es la más urgente. Pero, en todo caso, una interpretación gradualista de la relación entre lo *a priori* y lo empírico que evite quedar atrapada en la contraposición binaria de ambos extremos está, como hemos visto, textualmente justificada.

Como lo que va a ocuparnos específicamente es *el lugar de lo empírico* en la filosofía práctica de Kant, surgen nuevas dudas. ¿No es evidente que la filosofía práctica kantiana está marcada, más que la filosofía teórica si cabe, por la eliminación de todo rastro de determinación empírica? Hacia el final de la *Crítica de la razón pura*, Kant esboza el marco de su filosofía práctica y con ello el lugar que queda reservado en esta para lo empírico:

Lo práctico se define como “todo lo que es posible mediante la libertad” (*ibid*: A800/B828), y a partir de esa definición se abren dos posibilidades. Una es que “las condiciones del ejercicio de nuestra voluntad libre” sean “empíricas” (*ibid*: *loc. cit.*), en cuyo caso la razón tendría un uso meramente “regulador” que unificaría las “leyes empíricas”. Aparece así una “doctrina de la prudencia” que “sirve para unificar todos los fines que nos proponen nuestras inclinaciones en uno solo, la *felicidad*” (*ibid*: *loc. cit.*),

3 En las páginas de la *Crítica de la razón pura* que estamos considerando Kant ilustra esta diferencia comparando las proposiciones “un cuerpo es extenso”, que “se sostiene a priori”, y “un cuerpo es pesado”, que no es posible enunciar sin “volver la mirada hacia la experiencia” (cf. KrV: B2, 11-12).

definida como “la satisfacción de todas nuestras inclinaciones” (*ibid*: A806/B834). Aquí la razón tiene asignada únicamente la tarea de “coordinación de los medios para conseguirla” (*ibid*: A800/B828) y no puede suministrar “leyes puras y enteramente determinadas *a priori*, sino leyes *pragmáticas* de la conducta libre y encaminadas a la consecución de los fines que los sentidos nos recomiendan” (*ibid*: *loc. cit.*). La otra posibilidad es que la voluntad libre pudiera regirse por “leyes prácticas puras, con fines dados enteramente *a priori* por la razón, con fines no empíricamente determinados” (*ibid*: *loc. cit.*), esto es, por “leyes *morales*”.

Un poco más adelante Kant insiste sobre la diferencia entre las leyes pragmáticas y las leyes morales:

La ley práctica derivada del motivo de la *felicidad* la llamo pragmática (regla de prudencia). En cambio, la ley, si es que existe, que no posee otro motivo que la *dignidad de ser feliz* la llamo ley moral (ley ética). La primera nos aconseja qué hay que hacer si queremos participar de la felicidad. La segunda nos prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella (*ibid*: A806/B834).

La apuesta intelectual y práctica de Kant por la moral y la dignidad de ser feliz frente a la prudencia y la felicidad es indiscutible, como se constata en la *Fundamentación...* y en la *Crítica de la razón práctica*. Pero también es posible plantear que estamos, no exclusiva pero sí principalmente, ante un ejercicio intelectual similar al que se presenta en la *Crítica de la razón pura*. Aquí se presenta la capacidad de la razón para determinar de forma *pura* y *a priori* nuestra voluntad igual que en la primera *Crítica* se establece cómo la razón determina de forma *pura* y *a priori* el conocimiento. De hecho, como veremos, los textos que Kant dedica a la historia y al derecho ponen permanentemente de manifiesto la tensión entre *moral* y *prudencia*, entre *felicidad* y *dignidad de ser feliz*, que a veces es difícil de percibir en la *Fundamentación...* y en la segunda *Crítica*. En ellos lo *a priori* y lo empírico, lo fenoménico y lo nouménico, no pueden ser distinguidos con total nitidez, ya que se encuentran entrelazados en el propio objeto de análisis. En resumen, afirmamos que el carácter trascendental de la filosofía práctica kantiana no supone el menosprecio, ni intelectual ni práctico, de las determinaciones empíricas de la voluntad humana.

Caben dudas, ciertamente, acerca del estatus conceptual que ambos términos, “prudencia” y “felicidad”, tienen en el pensamiento político de Kant frente a la “moral” y la “dignidad de ser feliz”. Se podría argumentar que los primeros solamente aparecen en la medida en que contribuyen a dar una definición negativa de los segundos. Y por otra parte no ayuda a paliar esas dudas una interpretación como la ofrecida por Domenico Losurdo, que presenta las objeciones de Kant a la *prudencia* y a la *felicidad* como eco del debate político entre defensores y detractores de la Revolución Francesa. Para este autor, Kant “se muestra decididamente contrario a aquellos que, absolutizando el criterio de la ‘prudencia’, desprecian todo intento de construir un orden político fundado en la razón y en la moral” (2010: p. 57), y “desenmascara el reclamo de la ‘práctica’ o de la ‘felicidad’ como el llamamiento a que se mantenga el *statu quo*” (*ibid*: p. 167). La tesis de Losurdo sobre el

jacobinismo oculto de Kant nos resulta convincente, y sin duda la posición de Kant debe ser leída en el contexto de la polémica a tres bandas entre absolutistas, liberales y republicanos radicales. Sin embargo, Losurdo priva a los conceptos de “felicidad” y “prudencia” de cualquier entidad teórica propia dentro del sistema filosófico kantiano, y los reduce a la condición de meras referencias polémicas al vocabulario empleado por la reacción anti-jacobina. Se trata de una interpretación excesivamente historiográfica de ciertos elementos de la filosofía kantiana cuya importancia real es mayor, y en su contra juega el hecho de que muchos de los textos en los que aparecen términos como “prudencia” o “felicidad” están escritos antes de 1789.

El recorrido por la filosofía práctica de Kant que aquí presentamos contribuye a mostrar que la *prudencia* y la *felicidad* juegan un papel determinante en su pensamiento porque no pueden disolverse totalmente en el *apriorismo* moral y por tanto conservan un peso específico. Como lo que nos interesa es explorar la relación o tensión entre derecho y economía en el pensamiento jurídico-político de Kant, nuestro punto de partida será un análisis del poder del derecho como límite del deseo. Esto es lo mismo que considerar la crítica kantiana de la *prudencia*. Dedicaremos el segundo apartado a presentar y comentar los pasajes en los que Kant ofrece una cierta crítica del derecho, que es al mismo tiempo la determinación del poder del deseo. Dado que el texto adquiere con estos dos primeros apartados la forma de una *antinomía*, dedicaremos el tercer apartado a intentar resolver la contradicción recurriendo a las dos herramientas, no del todo distintas, que Kant mismo pone a nuestra disposición para ello: el *paralaje* (cf. Karatani 2003)⁴ y la *teleología*. Cierra el artículo un apartado de conclusiones.

1. Crítica de la prudencia: el poder del derecho

En la *Crítica de la razón práctica* Kant define la *facultad de desear* como la “capacidad [que tiene un ser] para ser mediante sus representaciones la causa que haga realidad los objetos de dichas representaciones” (KpV, AA 05: 9n)⁵ y el *placer* como “aquella representación donde se da una coincidencia entre el objeto o la acción [...] con la capacidad causal de una representación con respecto a la realidad de su objeto (o con la

4 El término “paralaje” proviene de la astronomía y el Diccionario de la Real Academia lo define como la “variación aparente de la posición de un objeto, especialmente un astro, al cambiar la posición del observador”. En su libro *Transcritique: on Kant and Marx* Kojin Karatani utiliza el término para referirse a esa peculiar operación intelectual en la cual se asienta la filosofía kantiana y que consiste en optar no por un punto de vista determinado o por su opuesto (fenómeno o noúmeno; racionalismo o empirismo; razón teórica o razón práctica...) sino por una “oscilación crítica” entre ambos, gracias a la cual sale a relucir una realidad distinta de la que estos presentan por separado (cf. 2003: pp. 3-4: 44-53). En este mismo sentido Karatani plantea que la crítica trascendental no es una “tercera posición estable”, sino que se da como resultado de “un movimiento transversal y transposicional” (cf. *ibid*: p. 4).

5 Nótese que no es sencillo clarificar la diferencia conceptual entre *deseo* y *voluntad*, puesto que esta última es “o bien una capacidad para producir objetos que se correspondan con las representaciones” (y entonces es sinónimo de deseo) “o bien una capacidad para autodeterminarse hacia la realización de dichos objetos (al margen de que cuente, o no, con una capacidad física que la respalde)” (KpV, AA 05: 15). Así, se podría argumentar que *voluntad es el nombre que recibe la facultad de desear propia de los seres racionales* (libres) (cf. GMS, AA 04: 427, 446).

determinación de las fuerzas del sujeto para producirlo mediante su acción)” (*ibid: loc. cit.*), es decir, que nos representamos (sentimos) un placer cuando satisfacemos un deseo.

A partir de esa definición de la facultad de desear también se comprende, siguiendo las definiciones que aparecen en la *Fundamentación...*, qué son la *felicidad* y la *prudencia*. De la *felicidad*, que en la primera *Crítica* había aparecido definida como “la satisfacción de todas nuestras inclinaciones” (KrV: A806/B834), también se puede decir que es el “fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales” (GMS, AA 04: 415). Mientras que la *prudencia* es “la habilidad para elegir los medios relativos al mayor bienestar propio” (*ibid: 416*).

Cuando Kant escribe *prudencia* (*Klugheit*), resuena por supuesto en nosotros el término *phrónesis*, es decir, el “modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre” (Aristóteles 2000: 1140b), o, dicho de otro modo, la facultad que emplea la “parte” del alma racional con la que percibimos los seres “contingentes” (*ibid: 1139a*), y por tanto se hace evidente que Kant lleva la contraria al Estagirita con su decisión de desvincular la *prudencia* de la *ética* y presentar el imperativo moral como independiente de cualquier determinación patológica. Kant circunscribe el ámbito de acción de la *prudencia* aristotélica a la política. Esta actividad aparece entonces como la *administración colectiva de los objetos de deseo*, es decir, como “el arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres” (ZeF, AA 08: 372), o como la actividad que asegura el sometimiento pasivo de los individuos a una autoridad. La economía no va a ser pensada, por tanto, al margen de la política, sino como algo inherente a esta.

Sin embargo, advierte Kant, el sometimiento por la vía del deseo, por la vía “empírica”, no es tan sólido como pudiera parecer porque su pretendida universalidad no es tal. Allí donde se disloca el acuerdo entre gobernante y gobernados, allí donde la felicidad que el primero dispone para los segundos no se corresponde con la que estos esperan, se produce una falla en el orden político. De esta falla nos habla en *En torno al tópico...* cuando dice que “el principio de la felicidad” no opera auténticamente como tal y “conduce al mal en derecho político, tal y como lo hacía en la moral” (TP, AA 08: 302): “El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su concepto, y se convierte en déspota. El pueblo no quiere renunciar a la general pretensión de ser feliz, y se vuelve rebelde” (*ibid: loc. cit.*).

Así, de la misma manera que el imperativo categórico desplaza en la moral al hipotético, el imperativo legal desplaza en la política a las prescripciones de la prudencia. La política no es tanto “el arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres” (ZeF, AA 08: 372) como más bien una “teoría del derecho aplicada” (*ibid: 370*). Esa teoría del derecho aplicada toma el establecimiento del estado civil como “un deber primordial e incondicionado” (TP, AA 08: 289), y por tanto apuntala el deber de obediencia no en la satisfacción de ciertos deseos sino fundamentalmente en la responsabilidad político-moral de garantizar la conservación de la comunidad política, haciendo con ello más resistente la constitución civil del Estado. “[E]l concepto del deber”,

escribe Kant, “no solo es incomparablemente más simple, claro, aprehensible y natural para todo el mundo, en el orden práctico, que cualquier otro motivo tomado de la felicidad o mezclado con ella [...], sino que resulta también sobradamente *más fuerte*, penetrante y prometedor de éxito” (*ibid*: 286).

Pero, ¿cómo es posible que el deber sea *más fuerte* que el deseo? Kant mismo enfatiza que si sentimos un “apremio”, una “coacción interna” a actuar moralmente es porque estamos “patológicamente afectados”, es decir, porque deseamos actuar en contra del deber. El único modo de que ambas afirmaciones sean compatibles es plantear que, precisamente porque el imperativo categórico funciona al margen de toda determinación patológica, este es *más fuerte* que cualquier deseo patológicamente determinado, ya que incluso cuando no cumplimos con nuestro deber somos internamente conscientes de que deberíamos haber actuado de otra manera (cf. KpV, AA 05: 71-85). Sin embargo, esa *coacción interna*, que no siempre funciona, es sin duda insuficiente para constituir una comunidad política, y por eso tiene sentido distinguir el derecho de la moral. El primero se apoya en la *coacción externa* y se preocupa exclusivamente por la concordancia de la acción con la ley, sin importar el móvil de la acción; para la segunda es esencial que el móvil del cual resulta la concordancia de la acción con la ley sea únicamente la “idea del deber” (cf. MS, AA 06: 219).

Por lo tanto, aunque un Estado no sea (no deba ser) gobernado exclusiva ni fundamentalmente según los preceptos de la prudencia, la obediencia no depende solamente de la coacción interna ejercida por el sentido del deber de cada súbdito: en cualquier caso es necesario contar con la coacción externa. Dicho de otro modo, la política es, *al mismo tiempo*, “teoría del derecho aplicada” y “arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres”, y ambas facetas han de combinarse para hacer posible la reforma progresiva de las comunidades políticas existentes con el fin de dotarlas de una constitución republicana.

Dicha constitución, dice Kant, es “la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres, pero también la más difícil de establecer y, más aún, de conservar” (ZeF, AA 08: 366) porque las “tendencias egoístas” de los individuos juegan a la contra, hasta el punto de que “muchos” consideran a los seres humanos directamente incapaces de vivir bajo “una constitución de tan sublime forma” (*ibid*: *loc. cit.*). Kant no comparte ese pesimismo, y afirma que, “la Naturaleza” puede acudir en auxilio de “la voluntad general, fundada en la razón, [que es] respetada pero impotente en la práctica” (*ibid*: *loc. cit.*). ¿Cómo? Mediante “una buena organización del Estado” que permita que las “fuerzas” de los seres humanos, sus “tendencias egoístas”, queden “orientadas” de modo que “unas contengan los efectos destructores de las otras o los eliminen” (*ibid*: *loc. cit.*). No habla Kant, por tanto, “del perfeccionamiento moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza” (*ibid*: *loc. cit.*), y nos plantea el problema de “cómo puede utilizarse ese mecanismo en el hombre para ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos” (*ibid*: *loc. cit.*). Desde este punto de vista, por tanto, no es imposible que se dicten leyes guiadas por el principio de felicidad, siempre y cuando estas no sean el “fin del establecimiento de una constitución civil” sino un “medio para *asegurar el estado de derecho*, sobre todo frente a enemigos exteriores del

pueblo” (TP, AA 08: 298). Por consiguiente, “el jefe del Estado ha de tener facultad para juzgar [...] si leyes así son necesarias para el auge de la comunidad [...]; mas no está facultado para hacer que el pueblo sea -por así decir- feliz contra su voluntad” (*ibid: loc. cit.*).

Todo esto indica que, efectivamente, la política ha de ser entendida como la administración colectiva de los objetos de deseo, y que el hecho de recurrir a leyes públicas, más o menos cercanas al ideal republicano, no permite a los poderes públicos ignorar la forma en que los súbditos están patológicamente afectados. Y es que cuando se dice que el deber es “*más fuerte*” lo que en realidad se está diciendo es que es “respetado pero impotente en la práctica”. Por tanto, la única diferencia de peso que existe entre una comunidad política gobernada según los preceptos de la prudencia y una comunidad política gobernada según los principios del derecho es el marco de regulación del *conflicto por la satisfacción del deseo*, es decir, el establecimiento de un determinado derecho de propiedad, al cual Kant dedica buena parte de su “Doctrina general del derecho”, que es parte de la *Metafísica de las costumbres*.

“Lo mío exterior” a que se refiere el derecho de propiedad, explica Kant, se puede definir en primera instancia como “aquello fuera de mí, cuyo uso discrecional no puede impedírseme sin lesionarme” (MS, AA 06: 248). Esta definición es insuficiente porque ese uso discrecional se asienta sobre un hecho pre-jurídico, la apropiación efectiva de ese objeto exterior, que se convierte entonces en “objeto de mi arbitrio”, es decir, en “algo cuyo uso está físicamente en mi poder” (*ibid: 246*). Por tanto, es más adecuado definir lo mío exterior como “aquello cuyo uso no puede estorbárseme sin lesionarme aun cuando yo no esté en posesión de ello” (*ibid: 249*). Todo esto quiere decir que, incluso antes de la institución de un estado civil, tenemos la competencia, reconocida por los demás gracias a que nos la confiere una “ley permisiva de la razón práctica” y la *idea* de la comunidad originaria del suelo (cf. *ibid: 250-251*), de obligar a otros a “abstenerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque nos hemos posesionado de ellos con antelación” (*ibid: 247*). Dado que este acto de apropiación que obliga a los demás deriva de una ley permisiva, estamos ante una acción “moralmente indiferente” (*ibid: 222*).

Este derecho “natural” de propiedad requiere dos matices. El primero es que, dado que la ley práctica ha de ser universal, al mismo tiempo que cada uno trata un objeto de mi arbitrio como suyo también está reconociendo implícitamente la posibilidad de que pueda convertirse en objeto del arbitrio de otro (cf. *ibid: 252*). El segundo es que, mientras no se instituya un estado civil, el derecho de propiedad es solo provisional y depende de la capacidad que uno tenga para mantener la posesión física del objeto; una vez instituido un estado civil, son los poderes públicos los que mantienen por nosotros esa posesión empírica para que tengamos garantizada la posesión racional (cf. *ibid: 255-257, 284-285*).

Hasta el momento hemos hecho hincapié en dos cuestiones. Una es la apelación al deber de obediencia a la ley, apoyado en la coacción exterior, frente al sometimiento exclusivo por la vía del deseo. Otra es la enunciación del derecho de propiedad tal y como lo establece *a priori* la razón. Ambas forman parte de un mismo ideal político-moral que

debería guiar la evolución de las formas políticas existentes hacia una constitución republicana, la única que puede realmente ser instituida a partir de la idea de *contrato social*. Ahora lo que nos interesa resaltar es que ambos elementos no están exactamente acompasados, no avanzan al mismo ritmo. El deber de obediencia existe frente a cualquier autoridad política mientras que el marco jurídico de regulación de la propiedad instituido por dicha autoridad no tiene por qué coincidir exactamente con el establecido *a priori* por la razón.

La incuestionabilidad del deber de obediencia llega hasta tal punto que “[e]l origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es *inescrutable* para el pueblo que está sometido a él” (*ibid*: 318). Esto significa que “el súbdito no debe sutlizar activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que le debe” (*ibid*: *loc. cit.*). Por lo tanto, “[t]ampoco puede haber en la constitución misma ningún artículo que permita a un poder estatal oponer resistencia al jefe supremo” (*ibid*: 319). En definitiva, “[c]ontra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo” (*ibid*: 320). Y, consiguientemente, “un cambio en una constitución política (defectuosa) que bien puede ser necesario a veces, solo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, [...] no por *revolución*” (*ibid*: 322).

Así, en aquellos casos en los que el marco jurídico de regulación de la propiedad no sea compatible o no coincida con el establecido *a priori* por la razón, la misma razón plantea la necesidad, el deber, de reformar las leyes del Estado.⁶ Precisamente ese era el caso del Antiguo Régimen, de manera que Kant dedica sutiles pero afiladas críticas a la servidumbre,⁷ y a las formas de propiedad asociadas a la nobleza y el clero en tanto que estamentos, planteando que el Estado puede “abolirlas” en cualquier momento, a condición de indemnizar a los directamente afectados en ese momento (cf. *ibid*: 324), quienes “no pueden quejarse de que se les arrebate su propiedad; porque el fundamento de su posesión hasta ahora residía solo en la opinión del pueblo y valía mientras tal opinión perdurara” (*ibid*: 324-325). A medida, por lo tanto, que se desarrolla la Ilustración como *proceso* (cf. WA, AA 08: 40) también se perfecciona la constitución civil del Estado para garantizar, frente a las limitaciones de la prudencia, que el conflicto entre proyectos distintos de felicidad no desemboca en la disolución de la comunidad política. Ahora bien, ¿está el conflicto por la propiedad efectivamente neutralizado?

2. Crítica del derecho: el poder del deseo

6 “El político moral seguirá este principio: si alguna vez se encuentran defectos en la constitución del Estado o en las relaciones interestatales, que no se han podido evitar, es un deber, particularmente para los gobernantes, el estar atentos a que se corrijan lo más pronto posible y de acuerdo con el derecho natural, tal como se nos presenta en la idea de la razón, sacrificando incluso su egoísmo” (ZeF, AA 08: 372).

7 “[E]l jefe supremo no puede tener dominios, es decir, terrenos para su uso privado (para diversión de la corte). Porque entonces correspondería a su propio criterio discernir hasta dónde deberían extenderse, de suerte que el Estado correría el peligro de ver toda la propiedad del suelo en manos del gobierno y de contemplar a todos los súbditos como siervos de la gleba (*glebae adscripti*) y como poseedores de lo que solo es propiedad de otro; por tanto, como privados de toda libertad (*servi*)” (MS, AA 06: 324).

Si obviamos la distancia que de hecho puede existir entre el *ser* y el *deber*, centrándonos en lo que la razón dispone por sí misma *a priori* acerca de la condición de miembro de un estado civil plenamente constituido (es decir, republicano), encontramos, como ya se anticipó al inicio de este artículo, que todos los individuos han de ser “libres en cuanto hombres”, “iguales en cuanto súbditos” e “independientes en cuanto ciudadanos” (TP, AA 08: 290). *Libres* en la medida en que están gobernados por el derecho, de modo que no se les dice en qué ha de radicar su felicidad sino que solamente se establece la libertad de los demás como el límite que no deben traspasar (cf. *ibid: loc. cit.*). *Iguales* en la medida en que todos están igualmente sometidos a las mismas leyes, de manera que, al no haber estamentos, la posición que alcanzarán dentro de la sociedad será aquella que le permitan “su talento, su aplicación y su suerte” (cf. *ibid: 291-294*). *Independientes*, por último, quiere decir que están en condiciones de actuar como co-legisladores (cf. *ibid: 294*) porque tienen “alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le[s] mantenga” (*ibid: 295*), de manera que “en los casos en los que haya[n] de ganarse la vida gracias a otros lo haga[n] solo por *venta* de lo que es *suyo*, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas” (*ibid: loc. cit.*). Aquellos que son libres, iguales e independientes pueden ser considerados *ciudadanos*, mientras que aquellos que solo son libres e iguales tienen estatus de *coprotegidos*.

A la luz de la tercera característica queda todavía más claro el contenido de la segunda, en la medida en que la igualdad ante la ley enunciada *a priori* por la razón nada tiene que ver con la conformación de una sociedad igualitaria. La “igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta [...] perfectamente compatible con la máxima desigualdad [...] en sus posesiones” (*ibid: 291*), incluso cuando eso genera relaciones de dependencia tales que “el bienestar de uno depende sobremanera de la voluntad del otro” (*ibid: 292*).

Asimismo, el concepto de *felicidad* queda redefinido, en el marco de la reflexión acerca de las características de una constitución republicana, como la *conciencia* “de que el hecho de no ascender hasta el mismo nivel que los demás -quienes, en cuanto súbditos, no tienen ninguna ventaja sobre él en lo concerniente al derecho- únicamente depende de él (de su capacidad o de su sincera voluntad) o de circunstancias de las que no puede culpar a ningún otro” (*ibid: 293-294*). Lo cual sin embargo es obstáculo para que, como hemos visto, un gobernante pueda por ejemplo implementar políticas proteccionistas (cf. *ibid: p. 299*) para favorecer la felicidad de sus súbditos.

De esta argumentación es posible extraer dos conclusiones. Por un lado, y *contra Hobbes* (cf. 2008: III.13), que el derecho positivo no instituye la jerarquía social, aunque sí la consolida en la medida en que se limita a asegurar el derecho propiedad (cf. MS, AA 06: 255-257, 284-285; Williams 2015). Por otro, que tampoco la elimina más allá de garantizar que no dependerá de privilegios hereditarios. Ante esa situación extraña, la razón práctica puede hacer sin duda que nos preguntemos, en palabras de Kant, “cómo pudo ocurrir legalmente que alguien se haya apropiado de más tierra de la que puede explotar con sus propias manos” o “cómo ocurrió que muchos hombres, que de otro modo hubiera podido

adquirir todos ellos unas posesiones estables, se vean con eso reducidos al mero servicio de los anteriores” (TP, AA 08: 296), pero no puede darnos *a priori* una respuesta satisfactoria para poner fin a esa desigualdad. ¿Por qué?

Si el origen de la desigualdad no es el derecho ni el deber, entonces hemos de buscarlo en la violencia o el deseo. Si es la violencia, entonces nuestra pregunta nos pone frente a un momento pre-jurídico que, o bien es moralmente indiferente (si se trata de la apropiación originaria) (cf. MS, AA 06: 222, 246-249), o bien es irreprochable *a posteriori*, una vez que ha desembocado en un estado civil (cf. *ibid*: 318-322). Por otra parte, si su origen es el deseo tal y como queda acotado bajo los principios jurídicos enunciados *a priori* por la razón, entonces tampoco cabe realmente una queja jurídico-moral al respecto, puesto que las acciones que han llevado a la desigualdad entre los miembros de una comunidad son, como poco, legales (conformes con el deber externo), y puede que hasta morales (realizadas por mor del deber interno).

Se deduce igualmente que no estamos ante una cuestión que se pueda resolver apelando a la “felicidad ajena” como “fin que es a la vez un deber” (cf. *ibid*: 386-388, 393-394). Esta es un deber ético cuya amplitud (y por tanto discrecionalidad individual) no se corresponde con la urgencia política del presente caso, ya que las relaciones de propiedad se tornan de hecho en el eje fundamental que define el conflicto político. Así, más que de la “felicidad ajena” estaríamos hablando, en todo caso, de la “felicidad de los míos”. De la felicidad de los amigos (el Tercer Estado, la nación, el proletariado, el pueblo...) frente a los enemigos (cf. Schmitt 1984). Como se verá en lo que sigue, no es sencillo discernir si una postura así puede (o debe) ser considerada como *legal o moral*.

Estamos, por tanto, ante una pregunta (“¿cómo debemos poner fin a la desigualdad material entre los seres humanos?”) que la razón formula pero que, por lo que parece, la razón no puede responder. Esa aparente impotencia no es excusa:

[N]inguna pregunta referente a un objeto dado a la razón pura es insoluble para esta misma razón humana y ningún pretexto basado en una ignorancia inevitable o en una insondable profundidad del problema puede eximir de la obligación de responderla rigurosa y completamente. En efecto, el mismo concepto que nos pone en disposición de hacer una pregunta debe capacitarnos también perfectamente para responderla (KrV: A477/B505).

3. Entre la antinomia y el antagonismo: deseo, derecho y excepción

Allí donde Kant enfrenta una antinomia, su disolución depende de mostrar que su origen se encuentra en la confusión entre dos planos distintos, el del *fenómeno* y el del *noúmeno*. Una vez tenida en cuenta esa distinción, las dos tesis en conflicto resultan ser, según el caso, igualmente ilusorias o igualmente verdaderas. La antinomia que nos ocupa no es, desde luego, del tipo ilusorio, cuyo mejor ejemplo es la contradicción entre dos proposiciones que afirman, respectivamente, la finitud y la infinitud del mundo, y que se resuelve al comprender que en ambas se está suponiendo, erróneamente, que el mundo es una cosa en sí (cf. KrV: A504-505/B532-533). Es claro que no nos encontramos ante un caso semejante porque, en el conflicto entre las determinaciones del deber y los

condicionantes del deseo, no hay una reducción de lo nouménico a lo fenoménico o viceversa, sino una pretensión contradictoria de prioridad de uno de estos ámbitos sobre el otro.

Precisamente por eso, la contradicción que tratamos de resolver está mucho más próxima a la antinomia entre libertad humana y necesidad de la naturaleza. Lo que ocurre en este caso es que ambas pueden ser afirmadas sin que exista contradicción entre ellas, siempre y cuando tengamos presente de que ambas afirmaciones se sostienen desde “puntos de vista” distintos. La libertad humana es afirmada desde el punto de vista del “*carácter inteligible*” del sujeto, mientras que la necesidad de la naturaleza es afirmada desde el punto de vista del “*carácter empírico*” de ese mismo sujeto (cf. *ibid*: A539-541/B567-569). La compulsión interna al deber es el fenómeno que prueba que, a pesar de la sujeción de los seres humanos a las leyes naturales, existe un margen para la acción libre, y que por tanto la libertad no es un mero espejismo (cf. *ibid*: A547-548/B575-576; KpV, AA 05: 86-87).

Es evidente que el escollo que aquí nos ocupa está directamente emparentado con la antinomia entre libertad humana y necesidad natural. Pero no se resuelve del mismo modo. No es que *la pretensión del derecho de imponerse al deseo* y, viceversa, *la pretensión del deseo de imponerse al derecho*, sean en realidad consecuencia de no haber distinguido convenientemente entre el *homo phaenomenon*, afectado por los deseos, y el *homo noumenon*, cuya libertad es determinada solamente por el deber. No es que *ambas proposiciones sean ciertas desde puntos de vista distintos*. El origen de la contradicción que hemos detectado no es una confusión en los puntos de vista. Al contrario, el origen de la contradicción es la naturaleza del propio objeto de reflexión. Tanto la filosofía del derecho como la filosofía de la historia nos hablan sobre las acciones reales de los seres humanos, sobre la forma en que, de hecho, se entremezclan libertad y necesidad. Abren ante nosotros el amplísimo campo de la experiencia.

El imperativo moral es un juicio sintético *a priori* y por eso la razón es indefectiblemente *respetada*. Pero esa es también la causa de que la misma razón sea *impotente* frente a todo aquello que solo puede darse *a posteriori*, y en particular frente al sistema de producción y distribución de la riqueza. Ciertamente la razón proporciona una serie de pautas sobre cómo debería funcionar dicho sistema, pero más allá se despliega una multitud de determinaciones empíricas sobre las cuales *el deber no puede decir nada sin poner en tela de juicio su propia universalidad y, por tanto, la fuente de su “fuerza”*. Por consiguiente, habiendo distinguido perfectamente entre el punto de vista *nouménico* y el punto de vista *fenoménico*, hallamos que el sentido del deber se agita contra la desigualdad de posesiones y al mismo tiempo se autolimita para preservar el principio de igualdad entre los propietarios.

¿Apunta Kant de alguna manera en sus textos a esta “zona gris” en la que nos encontramos? Sí, y lo hace doblemente, puesto que son dos puntos de vista filosóficos complementarios los que estudian las acciones de los seres humanos. En el caso de la filosofía del derecho, aparece la noción de los “derechos dudosos”. En el caso de la

filosofía de la historia, aparece la cuestión de la revolución. Como vamos a ver, ambas están íntimamente relacionadas.

La noción de “derechos dudosos” aparece al inicio de la *Metafísica de las costumbres* (cf. MS, AA 06: 234). Kant explica que, al pensar el concepto de derecho en sentido lato, nos encontramos con dos términos problemáticos, que son la *equidad* y el *derecho de necesidad*. La *equidad* no apela meramente “al deber ético de los otros” sino que se apoya en un derecho al que “le faltan las condiciones que el juez necesita para determinar [...] cuánto o de qué modo es posible satisfacer” la reclamación que plantea quien la invoca (*ibid: loc. cit.*). Por otra parte, el derecho de necesidad consiste “en la facultad de quitar la vida a otro, que no me ha hecho mal alguno, cuando mi propia vida esté en peligro” (*ibid: 235*). En ambos casos se confunden “los fundamentos objetivos con los subjetivos del derecho (ante la razón y ante el tribunal), ya que lo que alguien con buenas razones reconoce por sí mismo como justo, no puede encontrar confirmación ante un tribunal, y lo que él tiene que juzgar como injusto en sí, puede lograr indulgencia ante el mismo tribunal” (*ibid: 236*).

Por otra parte, decíamos, en la filosofía de la historia de Kant la cuestión de la revolución ocupa un lugar destacado. No podría ser de otro modo, puesto que nuestro autor fue testigo de la Revolución Francesa, y dicho episodio histórico es un excelente ejemplo no solo de cómo se puede reformar la constitución para armonizarla con los principios jurídicos enunciados por la razón, sino también de cómo el conflicto entre visiones distintas de la felicidad, entre distintos modos de administración de los objetos de deseo, puede romper las bridas del derecho. Precisamente las reflexiones de Kant en torno a estos acontecimientos son de máximo interés para nosotros, ya que, si bien no hay (o no hemos encontrado) reflexiones acerca de los conflictos por la propiedad que vayan más allá de la eliminación de los privilegios feudales, sí que contamos con comentarios de enorme trascendencia acerca de la ejecución de Luis XVI.

El punto de partida de la reflexión de Kant a este respecto es la afirmación del deber de obediencia. De la misma manera que los miembros de un estado civil tienen el deber de someterse a su soberano independientemente de cuál sea el origen histórico de su autoridad, “si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas, y no pueden negarse a obedecer lealmente a la autoridad que tiene ahora el poder” (*ibid: 323*). Pero, ¿qué ocurre con el monarca destronado?, ¿queda sujeto él también a ese deber de obediencia?

En una larga nota al pie Kant plantea que “el destronamiento del monarca puede concebirse o bien como una abdicación voluntaria de la corona y como una renuncia al poder, restituyéndolo al pueblo, o bien como un abandono del poder sin que se atente contra la persona suprema, que quedaría así reducida al estado de persona privada” (*ibid: 320-323n*). El caso de Luis XVI sería, en opinión de Kant, el primero, ya que en otro punto de esta obra comenta (sin nombrar a qué rey se refiere) que “cometió un considerable error” (*ibid: 341*) al dejar en manos del pueblo “el poder de legislar sobre la tributación de los súbditos” (*ibid: loc. cit.*) porque al hacerlo también le dio “el poder de legislar sobre el

gobierno” (*ibid: loc. cit.*). En cualquiera de los dos casos, de todos modos, el monarca queda “reducido a la condición de ciudadano” (*ibid: 323*) y tiene dos opciones: o bien aceptar su nueva situación, prefiriendo “su tranquilidad y la del Estado” (*ibid: loc. cit.*); o bien correr “el riesgo de marcharse para emprender [...] la aventura de recobrarlo” (*ibid: loc. cit.*), sea a través de una nueva revolución tramada en la clandestinidad, o con ayuda de potencias extranjeras. En este último caso, que es precisamente el de Luis XVI, el monarca destronado actúa con pleno derecho al tratar de recuperar aquello que le ha sido arrebatado injustamente.

En lo que toca, por otro lado, al pueblo que fuerza el destronamiento o la abdicación, este “puede alegar el pretexto de necesidad (*cassus necessitatis*)” (*ibid: 320-323n*) para justificar el hecho revolucionario, pero no puede “demandar” ni “castigar” con derecho, por su actuación anterior, al monarca depuesto (cf. *ibid: 320-323n, 323*). Por eso mismo, en caso de que se produzca “el *asesinato* mismo del monarca [...], cabe pensar que el pueblo lo hace por *miedo*” (*ibid: 320-323n*) al “castigo” o la “venganza” que sufriría si la autoridad derrocada recuperara el poder. Se puede, pues, recurrir de nuevo al derecho dudoso de necesidad, pero no es admisible la pretensión de dar plena juridicidad a la ejecución del monarca destronado, cuando no se trata de “una disposición de la justicia penal, sino únicamente de una disposición de la autoconservación” (*ibid: loc. cit.*). Esa pretensión es fruto de “la arrogancia del pueblo” y “es peor aún que el asesinato mismo, ya que contiene un principio que haría imposible incluso la regeneración de un Estado destruido” (*ibid: loc. cit.*). Por consiguiente, “el *asesinato* ha de pensarse solo como una *excepción* a la regla” (*ibid: loc. cit.*), como un incumplimiento deliberado en el que se “elude” la ley “sin negarle formalmente obediencia” (*ibid: loc. cit.*) porque la transgresión es concebida simultáneamente como “detestable” y como necesaria.

En síntesis Kant plantea, por un lado, que la mejor justificación que se puede dar al asesinato, moral y jurídicamente reprobable, del monarca depuesto es el “derecho de necesidad”, es decir, un “derecho dudoso”. Y, por otro, que bajo ningún concepto es deseable ni recomendable intentar dar una falsa cobertura legal a un acto que es mejor que aparezca como lo que realmente es: como una *excepción*, como una *decisión* motivada por el miedo, como un límite puesto al *derecho* por el *deseo*. Dicho de otro modo, el conflicto entre deseo y derecho abre el espacio de la *excepción*. Por eso mismo, además, ahora sabemos darle un nombre preciso al conflicto mismo, que no es una *antinomía* sino un *antagonismo*.⁸

¿Cómo se resuelve este antagonismo? Una respuesta preliminar nos la ofrece otro pasaje en el que Kant utiliza este término, tan poco usual en su filosofía (cf. Eisler 1994: p. 28). Lo encontramos en *Ideas para una historia...*, donde Kant afirma que “*el antagonismo*” de las disposiciones de los seres humanos “*dentro de la sociedad*” (IaG, AA

8 “Si ahora nos prestamos atención a nosotros mismos en cada transgresión de un deber, nos encontramos con que realmente no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal [...]; solo nos tomamos la libertad de hacer una excepción a esa ley [...] [A]quí no se da en realidad contradicción alguna, sino más bien una resistencia de la inclinación frente al precepto de la razón (*antagonismus*)” (GMS, AA 04: 424).

08: 20), es decir, la “insociable sociabilidad de los hombres” (*ibid: loc. cit.*), es “[e]l medio del que se sirve la Naturaleza” (*ibid: loc. cit.*) para hacer posible el desarrollo de tales disposiciones, ya que dicho antagonismo “*acaba por convertirse en la causa de un orden legal*” (*ibid: loc. cit.*) capaz de armonizar el despliegue de las mismas.

No es sencillo formalizar el tipo de solución que Kant está proponiendo. De hecho, es posible que el propio Kant no lo tenga del todo claro cuando escribe las líneas que acabamos de citar, puesto que el análisis definitivo de los juicios teleológicos está planteado en la tercera *Crítica*, publicada en 1790. Sin embargo, hay claros indicios de que Kant trabaja progresivamente en ello a lo largo de la década de 1780. Un signo importante de ese desarrollo gradual es la referencia, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, a la “*epigénesis de la razón pura*” (KrV: B167). Mediante esta noción Kant trata de explicar cómo es posible que las *formas puras y a priori* de la sensibilidad y el entendimiento, a las cuales añadimos la *materia* proporcionada por nuestros sentidos, den lugar a un conocimiento que, efectivamente, nos permite relacionarnos con una realidad que suponemos de forma problemática y de la que, en rigor, no sabemos absolutamente nada. Lo que hace Kant, por tanto, es juzgar teleológicamente el alcance de nuestras propias facultades para afirmar que, al ser nosotros parte del sistema de la naturaleza, estas se van conformando progresivamente y como resultado de nuestra interacción con el entorno.

Esta hipótesis explicaría no solamente el origen de nuestro entendimiento, sino también de nuestra razón. Por ejemplo, en *Probable inicio...*, Kant plantea que el deseo de “prolongar o acrecentar” la “excitación sexual” mediante la imaginación, que es tanto más eficaz “cuanto más sustraído a los sentidos se halle el objeto, evitándose así el tedio que conlleva la satisfacción de un mero deseo animal” (MAM, AA 08: 112), conduce al ser humano a pasar “paulatinamente del mero deseo animal al amor, y con este, del sentimiento de lo meramente agradable al gusto por la belleza” (*ibid: 113*). Así, el pudor, que surge como un medio para estimular la excitación sexual y no para tratar de anularla, “proporcionó [...] la primera señal para la formación del hombre como criatura moral” (*ibid: loc. cit.*). Por lo tanto, este *juicio teleológico* tiene repercusiones de enorme importancia: disuelve *de facto*, y más allá de lo que evidenciaba el fenómeno observable de la compulsión al deber, la *aparente antinomia* entre el *mecanismo de la naturaleza* (basado en la *causalidad*) y el *sistema de la naturaleza* (basado en la *finalidad*) (cf. KU, AA 05: 385 y ss.), y al mismo tiempo introduce de nuevo lo empírico allí donde no se lo espera, es decir, en la conformación progresiva de las facultades superiores. El *juicio teleológico* no supone, pues, algo distinto del paralaje, sino más bien la consecuencia de su aplicación rigurosa, es decir, la unificación de *fenómeno* y *noúmeno*, en tanto que puntos de vista del sujeto trascendental, en una unidad con el sistema de la naturaleza.

Volviendo a la cuestión específica que nos ocupa, lo que Kant está planteando es que ese enjuiciamiento teleológico de las facultades humanas, en este caso de la *facultad de desear* y de la *razón*, unifica en un *sistema de la naturaleza* la evolución política de nuestras sociedades. Integra con ello en su filosofía el hecho de que, si bien la *reforma* de

la constitución allí donde no se ajusta a los principios del derecho es un *deber*, también hay “errores” que no son reformables.

Otra evidencia de que esta es la propuesta de Kant la encontramos en *En torno al tópico...*. Allí Kant advierte que él no solo “confía en la teoría” sino también “en la naturaleza de las cosas, que lleva por la fuerza donde no se quiere ir de buen grado. Y en la naturaleza de las cosas se incluye asimismo la naturaleza humana” (TP, AA 08: 313). Esto nos devuelve a ese problema que Kant formulaba en *Sobre la paz perpetua* y que citamos en el primer apartado: “cómo puede utilizarse ese mecanismo [de la Naturaleza] en el hombre para ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos” (cf. ZeF, AA 08: 366). Ahora sabemos que, incluso para Kant, *existe un límite empírico para el derecho que este ni puede ni debe traspasar*. Del mismo modo, ahora somos capaces de percibir los momentos en los que Kant habla de la política como “teoría del derecho aplicada”, dando por supuesta implícitamente esa otra idea de la política como “arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres” pero obviando a propósito la existencia de esa zona gris en la que el derecho no opera para así preservar su propia integridad. Ocurre así, por ejemplo, cuando leemos que “[n]o hay [...] ningún conflicto objetivo (en la teoría) entre la moral y la política” (cf. *ibid*: 379) pero “[s]í lo hay [...] subjetivamente (en la inclinación egoísta de los hombres, que no debe llamarse práctica por no estar fundada en máximas de la razón) y puede haberlo siempre porque sirve de estímulo a la virtud” (*ibid*: loc. cit.), o que “[l]a verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral” (*ibid*: 380) porque, en última instancia, la moral “corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen discrepancias entre ambas” (*ibid*: loc. cit.).

Nuestra conclusión podría ser entonces que *la moralidad es condición necesaria pero no suficiente de la política* o, si recuperamos la terminología propuesta más atrás, que *la “felicidad ajena”, en cuanto fin que es un deber, es condición necesaria pero no suficiente de la “felicidad de los míos”*. La relación entre moral y política solo puede ser la que acabamos de enunciar, puesto que si la primera fuese condición necesaria y suficiente de la segunda no habría forma de contemplar la posibilidad de que la naturaleza “nos lleve por la fuerza donde no queremos ir de buen grado”. Entonces todo dependería solo de las buenas intenciones del gobernante, de las cuales ya advierte (con sumo cuidado) el propio Kant que es mejor no esperar nada (cf. MS, AA 06: 339).

De hecho, si nos preguntamos qué impulsó la abolición de las formas de propiedad feudales, si fue la razón o el conflicto político en torno a la administración de ciertos objetos de deseo (particularmente la tierra), constataremos la ambigüedad de la respuesta dada por el propio Kant, que considera que esas formas de propiedad dependían de la “opinión” (cf. *ibid*: 324-325). ¿Significa eso que se impuso la razón o la bondad del gobernante? Entendemos que no. Para Kant los conflictos sobre la propiedad difícilmente se resuelven apelando a la buena voluntad. Hace falta la fuerza coercitiva, o bien del derecho, o bien de la revuelta. Y además habrá que prestar atención para confirmar, cuando se manifiesta la primera, que no lo hace en realidad bajo el espectro de la segunda.

Ocurriría en tal caso igual que cuando la guillotina (donde la cabeza cae al cesto) conjura a la pica (donde la cabeza va ensartada).

Hemos de hacer notar, además, que el espacio que aquí se deja a la *excepción* opera en último término, y por paradójico que pueda resultar, en favor del fortalecimiento del gobierno basado en el derecho. El tipo de regulación de la propiedad que la razón enuncia *a priori* es tal que, necesariamente, tiene que postular la *igualdad entre los propietarios* a costa de no decir nada de la *igualdad de las posesiones*. Consiguientemente, la economía queda configurada como un *campo* en el que quienes están desposeídos dependen de los poseedores y, de esa manera, quedan de hecho sometidos a un sistema social de administración de sus objetos de deseo en el que, además, muchas veces la coerción externa es invisible. Este desequilibrio que se constituye por la vía de los hechos es un obstáculo para la realización del ideal de la razón y, sin embargo y a pesar de todo, el sistema social de administración de los objetos de deseo que lo produce es coherente con la legislación *a priori* de la razón. Es evidente, por lo tanto, que solo una *irrupción del deseo*, una *excepción*, puede contribuir a garantizar el avance hacia el fin enunciado por la razón, a saber, que la política tenga más de “teoría del derecho aplicada” que de “arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres”. Resuena aquí, pues, el eco de Marx, del pasaje de *El Capital* referido al inicio.

No es esta, por lo demás, la posición de un moralista político, que elabora “una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado” (ZeF, AA 08: 372), sino la que se puede esperar que adopte un político moral. Precisamente al hacer hincapié en la existencia de una *excepción* y reconocer todas sus consecuencias moralmente reprobables se salvaguarda la *respetabilidad* de la moral en unas circunstancias frente a las cuales es *impotente*; lo contrario, como se vio en el caso de la ejecución de Luis XVI, implicaría adulterarla.

Conclusión

En estas páginas hemos tratado, como se decía en la introducción, de releer los textos que Kant dedica a la filosofía de la historia y la filosofía del derecho siguiendo dos claves. Una, la tensión entre el derecho y la economía, cuya mejor conceptualización es seguramente la proporcionada por Max Weber (cf. 2014: pp. 720-724). Otra, la tensión entre deber y deseo, moral y prudencia, dignidad de ser feliz y felicidad. Esta segunda clave implica reconsiderar el lugar que lo empírico tiene en el sistema filosófico kantiano, y por tanto aprovechamos la introducción para aportar algunas reflexiones al respecto.

Después, en el primer apartado, estudiamos la necesidad de subordinar la prudencia al derecho, ya que el desarrollo del concepto de ley exterior introduce la coacción externa y, por tanto, la obediencia según fines empíricos. De ello dedujimos que la diferencia entre un régimen gobernado solamente por la prudencia y un régimen gobernado por el derecho es el marco regulador dentro de cual se sigue produciendo la administración, patológicamente condicionada, de los objetos de deseo. Por ello repasamos someramente el análisis que Kant hace del derecho de propiedad tal y como la razón lo enuncia, y señalamos que el sistema jurídico enunciado por la razón está desacompañado: por una

parte se plantea un deber de obediencia incondicionado a la autoridad política y por el otro un ideal jurídico de regulación del derecho de propiedad que no necesariamente se va a corresponder con la realidad. Ese desacompasamiento nos llevó a preguntarnos hasta qué punto el marco jurídico guiado por el ideal republicano podría ser suficiente para neutralizar de forma efectiva el conflicto por los objetos de deseo, y con ello dimos pie a la búsqueda una *crítica* del derecho en las reflexiones de Kant.

En el segundo apartado hallamos al menos un indicio de esa crítica al constatar que el principio de la igualdad entre propietarios nada dice de la igualdad de sus posesiones y que, por tanto, hay *ciudadanos y coprotegidos*. La razón práctica nos conducía así a preguntarnos por el origen de la desigualdad pero parecía incapaz de dar una respuesta acorde con sus propias exigencias. El deseo, en tanto que fuerza conformadora de la jerarquía social, aparecía así como factor capaz de plantearle al derecho un límite infranqueable.

Con ello llegamos al tercer apartado, donde tratamos de armonizar el resultado contradictorio ofrecido por los dos primeros. Confirmamos que estábamos teniendo en cuenta el paralaje kantiano, la diferencia entre *fenómeno* y *noúmeno*, hasta donde nos lo permitía nuestro objeto, cuya naturaleza hace que ambos aparezcan entrelazados. Encontramos los “derechos dudosos”, la *equidad* y el *derecho de necesidad*, y tras ellos la reivindicación de la excepción declarada abiertamente como tal frente a los intentos de dar una justificación legal a decisiones políticas revolucionarias, claramente movidas por el deseo, como la ejecución del soberano. Surgió así la noción de antagonismo, y la posibilidad de su disolución reflexiva mediante un juicio teleológico que inserte dicho antagonismo dentro de la dinámica unificada del sistema de la naturaleza.

Concluimos que *la subsunción del deseo por el derecho* se enfrenta efectivamente a un límite infranqueable más allá del cual el derecho pierde su carta de naturaleza. Y que ese espacio de indeterminación no pone en tela de juicio la defensa kantiana del derecho como producto de la finalidad moral del ser humano, sino que es de hecho el garante necesario de la evolución política de las sociedades humanas hacia el ideal republicano. Este ideal es por lo tanto condición necesaria, pero no suficiente, de su propia realización práctica. No hay una contradicción entre teoría y práctica porque la teoría admite las excepciones de la práctica necesita.

Todo lo dicho en el artículo y recapitulado hasta este punto invita a volver desde Kant a Marx. Si la “acumulación originaria” (Marx) es una forma concreta de “apropiación originaria” (Kant) por relación a una forma históricamente determinada de orden social, y si el argumento de Kant es convincente en lo que se refiere a la necesidad moral y jurídica de aceptar, por el bien del propio derecho, que no es cuestionable el origen de un ordenamiento jurídico-político, entonces la crítica moral al capitalismo tiene un recorrido muy corto. Aunque la reacción contra la injusticia que funda e instituye el orden capitalista tiene desde luego un fundamento moral, no se desarrolla ni conduce en términos exactamente morales, ni siquiera jurídicos, sino en el terreno de los “derechos dudosos”, que es en definitiva el de la excepción.

Esto invita abrir una discusión que aquí no puede ser abordada con el detalle que merece. Solo puede ser enunciada como hipótesis, como promesa incierta de un futuro trabajo al respecto. Tal vez la ley del valor-trabajo, que es principio rector de la dinámica del capital, sea una máxima en sí misma compatible con los requisitos que establece el imperativo categórico en sus dos formulaciones. No querría esto decir que los agentes económicos operen por mor del deber, porque además la máxima que guiaría su acción permanecería generalmente oculta por el *fetichismo de la mercancía* (cf. Marx 1986: pp. 87-102), pero sí que tal máxima sería conforme al deber. Contribuiría a dar plausibilidad a esta hipótesis, además, la extraordinaria similitud, que solo podemos apuntar, entre el modo en que Kant abstrae progresivamente todas las determinaciones empíricas de la voluntad para llegar al imperativo categórico (cf. KpV, AA 05: 19-31) y el modo en que Marx abstrae progresivamente todas las determinaciones empíricas de la mercancía para llegar a la ley del valor-trabajo (cf. 1986: pp. 43-51).

Volvamos, empero, al argumento principal de este artículo, y cerremos al fin el círculo, retornando al comienzo de nuestra exposición. Allí defendimos una interpretación gradualista del tránsito de *lo puro a priori* a *lo absolutamente a posteriori*. Ahora podemos decir que en estas páginas hemos mostrado sobradamente cómo en el campo de la filosofía práctica se produce ese “movimiento” gradual. El *derecho* supone, frente al *deber moral*, la introducción de la coerción externa, y con ello de un elemento empírico del que carece el deber moral. A su vez, la política, no es solamente *derecho*, sino también *prudencia*, y por ello es *más que coerción*, en la medida en que hay *una manipulación más sofisticada de los afectos* de los seres humanos. Finalmente, en la *excepción*, allí donde lo político casi pierde su nombre, o tal vez lo gana verdaderamente (cf. Schmitt 1984 y 1998), encontramos la confrontación directa, absoluta, de deseos irreconciliables, que parece estar en contradicción con el punto de partida y que sin embargo da solidez a toda la escala.⁹

La necesidad de una comprensión gradualista de la relación entre deseo y derecho queda reafirmada por un pasaje de *En torno al tópico...* que hemos omitido hasta el momento. Frente a la idea de que existe una “teoría del derecho político, sin conformidad con la cual ninguna práctica tiene validez” (TP, AA 08: 306), lo único que se puede alegar es que, “si bien los hombres tienen en su cabeza la idea de los derechos que les asisten, la dureza de su corazón les hace [...] incapaces de indignos de ser tratados con arreglo a ella” (*ibid: loc. cit.*). Esto es lo que hace “lícito y necesario un poder supremo que, procediendo simplemente de acuerdo con las reglas de la prudencia, los mantenga en orden” (*ibid: loc. cit.*). Sin embargo, Kant advierte, aquí se produce un “salto a la desesperada (*salto mortale*)” (*ibid: loc. cit.*), porque si resultase que el soberano hubiera prescindido de todo derecho y estuviera solo por la fuerza, “también al pueblo le estaría permitido intentar ejercer la suya, tornando así insegura toda constitución legal” (*ibid: loc. cit.*).

El planteamiento que hace aquí Kant es en primera instancia contradictorio, puesto que sabemos por el mismo texto (cf. *ibid: 302*) que gobernar solamente mediante la

⁹ Faltaría ubicar en esta serie, en algún lugar entre la moral, el derecho y la política, la *antropología práctica* (cf. GMS, AA 04: 388), considerada tal vez como el saber sobre el cual se apoya la vertiente más empírica de la política.

prudencia es sinónimo de no gobernar de acuerdo con la idea de derecho que nos proporciona la razón. La única forma de darle coherencia es, como se ha señalado, evitar la adopción de un esquema binario (o prudencia, o derecho) y optar por una interpretación gradualista (a más prudencia menos derecho y viceversa). De esta manera, lo que entendemos es que cuanto más convencido esté el gobernante de que sus súbditos tienen tan duro el corazón que el derecho no va más allá de su cabeza, tanto más recurrirá a la prudencia (esa prudencia subsidiaria del derecho) y tanto más se acercará a ese punto en que no pueda, por la reacción rebelde de sus súbditos, reclamar con justicia su obediencia.

El “salto a la desesperada” que supone confiar en la prudencia, y que es tanto más desesperado cuanto mayor es el peso que tiene esta frente al derecho, nunca desaparece completamente. La aplicación estricta del derecho enunciado por la razón lo único que puede hacer es acotar notablemente ese “salto a la desesperada”, circunscribiéndolo al espacio propio de la sociedad civil, entendida esencialmente como el ámbito en el que se despliegan las relaciones económicas. A partir de ahí, si uno es conservador, esperará que el control estatal será suficientemente férreo como para evitar que el conflicto estalle abiertamente. O, si uno se deja llevar por pasiones jacobinas, confiará en que el conflicto hará tambalearse justo aquello que el derecho no puede transformar, los fundamentos del orden económico, y dejará intacto justo aquello que la razón tiene interés en preservar, que es el derecho mismo. En el primer caso el intérprete verá a Kant como un tímido liberal. En el segundo, como un republicano radical, si bien críptico.

Por lo tanto, quedando fuera de toda duda la oposición de Kant al absolutismo del Antiguo Régimen, no es sin embargo fácil emitir un juicio definitivo sobre el grado de radicalidad de su postura. Si uno de los principales criterios de distinción entre liberales y republicanos radicales es el diferente modo en que conciben y emplean la noción de libertad, que es negativa para los primeros y positiva para los segundos, el problema es que no es fácil ubicar a Kant en este esquema (cf. Colomer Martín-Calero 1994; Beade 2009 y 2011; Vorpapel da Silva 2016). Analizar con detalle el uso que Kant hace de la noción de libertad es de nuevo una tarea que no cabe abordar aquí, pero sí se puede esbozar al menos la estructura del argumento a partir de lo ya expuesto.

Si consideramos el contenido de las tres *Críticas*, es cierto que Kant define en varias ocasiones la *idea* de libertad en un sentido negativo, pero también que frecuentemente niega, acto seguido, que tal forma de libertad sea en principio posible. Así, en realidad, la única libertad atribuible al ser humano es la que resulta no de la total ausencia de determinaciones exteriores, sino de la potencial autonomía de la voluntad, que podría desplegarse no *contra* sino *a pesar de* esas determinaciones. Esa voluntad autónoma se conforma y desarrolla a través de la interacción práctica de cada individuo con su entorno y del conjunto de los seres humanos con el resto del sistema de la naturaleza en un proceso dinámico e histórico en el cual la causalidad mecánica juega un rol esencial pero no absoluto (cf. KrV: A321/B378 y ss., A532/B560-A558/B586, A797/B825 y ss.; KpV, AA 05: 3-4, 71-87; KU, AA 05: 174-181, 385 y ss.).

En los textos de Kant dedicados a la filosofía de la historia y la filosofía del derecho el tratamiento de la cuestión de la libertad se ordena de modo parecido. Por un lado, la libertad aparece en ocasiones definida en sentido negativo como la posibilidad que cada cual tiene de “buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante” (TP, AA 08: 290). Por otro, es concebida a partir de la noción de autonomía, es decir, como el hecho de que un ciudadano no tiene que “obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento” (MS, AA 06: 314; cf. ZeF, AA 08: 350). Yendo en principio a la contra de ambas, encontramos todas las reflexiones de Kant acerca de la política como gobierno mediante el mecanismo de la naturaleza (cf. ZeF, AA 08: 366), la defensa taxativa del deber de obediencia (cf. MS, AA 06: 318-322), y la comprensión de los estallidos revolucionarios como momentos en los que la naturaleza y la necesidad se imponen, al menos en gran medida, a la voluntad potencialmente autónoma (cf. *ibid*: 320-323n).

Acabamos de mostrar que el gobierno según la prudencia y el gobierno según el derecho no se contraponen de forma binaria, sino que se articulan en una escala gradual y continua. Podemos añadir ahora que, consiguientemente, la postura de Kant no es que el ser humano o bien realiza acciones totalmente libres (autónomas), o bien realiza acciones totalmente determinadas (heterónomas), sino que la autonomía de la voluntad es solo un vector de fuerza que se articula con otros en composiciones de lo más variadas. La acción moral es solo aquella en la que se expresa el grado máximo de libertad o autonomía del cual el ser humano es capaz, pero las revoluciones son momentos excepcionales en los que, necesariamente, la libertad no se manifiesta en ese grado máximo.

Aquí también hemos argumentado que la noción de lo *puro a priori* no es un criterio de distinción valorativa. Ahora añadimos que al presentar las revoluciones como estallidos “naturales” Kant no está siendo despectivo, aunque pudiese parecerlo. Incluso se podría decir que las revoluciones, como los volcanes, aparecen ante nosotros como acontecimientos sublimes al mismo tiempo que son episodios históricos plagados de sucesos terribles (cf. KU, AA 05: 260-262, 264; SF, AA 07: 85; Losurdo 2010: 123-128; Lyotard 2009: 28 y ss; Huet 1994).

Al identificar, en el plano jurídico-político, la transformación revolucionaria de la sociedad con el problema de la excepción, Kant puede ser visto como un republicano radical, aunque desarrolle su postura con argumentos poco habituales y en parte disimulados. Lo mismo ocurre, como estamos viendo, en lo tocante a su forma de comprender la libertad política. Para Kant la libertad humana, en el grado en que sea posible según la situación, es ante todo la capacidad de obrar con autonomía y en concurso con otros, y por lo tanto no es descabellado atribuirle un uso de la idea de libertad en su sentido positivo, reconociendo al mismo tiempo que tampoco en este punto su argumento discurre del modo habitual. En ese sentido, el plausible republicanismo radical de Kant nos proporciona herramientas para construir hoy una crítica del republicanismo liberal, y su forma de entender la libertad humana también nos puede ayudar a fundamentar una crítica de la libertad burguesa.

En la medida en que resulta muy difícil emitir un juicio definitivo, la discusión académica sobre el jacobinismo oculto de Kant puede no ser tan sustantiva a la postre. Tiene más importancia el hecho de que, sea la filosofía un *Kampfplatz* a secas o “la lucha de clases en la teoría” (Althusser 2004: p. 9), Kant supo distinguir, con honestidad intelectual y rigor, la realidad del deseo, y después tomar partido por el deber.

Bibliografía

- Abellán, J. (1996). “En torno al concepto de ciudadano en Kant. Comentario de una aporía”, en C. Roldán Panadero, R. Rodríguez Aramayo, J. Muguerza Carpentier (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: a propósito del bicentenario de "Hacia la paz perpetua" de Kant*, Tecnos, Madrid, pp. 239-258.
- Althusser, L. (2004). “La filosofía: arma de la revolución” (Trad. de M. Harnecker), en L. Althusser y E. Balibar, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México D.F., pp. 5-12.
- Aristóteles (2000). *Ética nicomáquea* (Trad. de J. Pallí Bonet), Gredos, Madrid.
- Beade, I.P. (2011). “Libertad y Naturaleza en la Filosofía kantiana de la Historia”, *Daímon. Revista internacional de filosofía*, nº 54, pp. 25-44.
- (2009). “Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la libertad en sentido político”, *Revista de Filosofía*, vol. 65, pp. 25-41.
- Colomer Martín-Calero, J.L. (1994). “Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política”, *Doxa*, nº 15-16, pp. 581-598.
- Eisler, R. (1994). *Kant-Lexikon* (Vols. 1-2) (Trad. de A.-D. Balmès y P. Osmo), Gallimard, Paris.
- Fernández Liria, C. y L. Alegre Zahonero (2010). *El orden de El Capital: Por qué seguir leyendo a Marx*, Akal, Madrid.
- (2009). “Capitalismo y ciudadanía: la anomalía de las clases sociales”, *Viento Sur*, nº 100, pp. 9-20.
- Hobbes, T. (2008). *Tratado sobre el Ciudadano* (Trad. de J. Rodríguez Feo), UNED, Madrid.
- Huet, M.-H. (1994). “The Revolutionary Sublime”, *Eighteenth Century Studies*, vol. 28, nº 1, pp. 51-64.
- Kant, I. (1798). *El conflicto de las facultades* (Trad. de R. Rodríguez Aramayo), Alianza, Madrid, 2003.
- (1797). *La metafísica de las costumbres* (Trad. de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho), Tecnos, Madrid, 2012.
- (1795). “Sobre la paz perpetua” (Trad. de J. Abellán), en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 141-187.
- (1793). “En torno al tópico: ‘Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’.” (Trad. de J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo), en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 95-139.

- (1790). *Crítica del discernimiento* (Ed. y Trad. de R. Rodríguez Aramayo y S. Mas), A. Machado Libros, Madrid, 2003.
- (1788). *Crítica de la razón práctica* (Ed. y Trad. de R. Rodríguez Aramayo). Alianza, Madrid, 2009.
- (1786). “Probable inicio de la historia humana” (Trad. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo), en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 77-93.
- (1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Ed. y Trad. de R. Rodríguez Aramayo, Trad.), Alianza, Madrid, 2012.
- (1784a). “¿Qué es la Ilustración?” (Trad. de A. Maestre y J. Romagosa), en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 21-31.
- (1784b). “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” (Trad. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo), en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 33-49.
- (1781-87). *Crítica de la razón pura* (Ed. y Trad. de P. Ribas), Taurus, Madrid, 2010.
- Karatani, K. (2003). *Transcritique: on Kant and Marx* (Trad. de S. Kohso), MIT Press.
- Losurdo, D. (2010). *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant* (Trad. de G. Escolar Martín), Escolar y Mayo, Madrid.
- Liotard, J.-F. (2009). *Enthusiasm: the Kantian Critique of History* (Trad. de G. Van Den Abbeele), Stanford University Press.
- Marx, K. (1984). *El Capital. Libro Primero* (Ed. y Trad. de P. Scarón), Siglo XXI, Madrid.
- Schmitt, C. (1998). *Teología política* (Trad. de F.J. Conde), Struhart&Cia, Buenos Aires.
- (1984). *El concepto de lo “político”* (Trad. de E. Molina y Vedia, y R. Crisafio), Folios, Buenos Aires.
- Vorpagel da Silva, L. (2016). “Sobre el problema de la libertad en Kant”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 33, nº 2, pp. 541-559.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. (Trad. de J. Medina Echeverría et al.; Ed. rev. por F. Gil Villegas), FCE, México.
- Williams, H. (2015). “El concepto kantiano de propiedad” (Trad. de L. Cebolla Sanahuja), *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, nº 2, pp. 347-359.



**Die unabschließbare Aufgabe des endlichen Marxismus:
Eine materiell verankerte Arbeit des Begriffs ohne
Essentialismus oder Reduktionismus**

*The unfinishable labour of finite marxism: A materially
anchored labour of the concept without essentialism or
reductionism*

FRIEDER OTTO WOLF¹

Freie Universität Berlin, Deutschland

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz entfaltet die Implikationen des endlichen Charakters der Gegenstände von Marx' epistemologischen Durchbrüchen in seiner *Kritik der politischen Ökonomie* bzw. in seiner *Kritik der Politik*, entwickelt eine klare Unterscheidung zwischen marxistischer Wissenschaft und marxistischer Politik, und kontrastiert diesen ‚endlichen Marxismus‘, welcher auf dieser Grundlage daran arbeitet, diese unvollendeten Durchbrüche zu festigen und weiter auszubauen, mit der in jüngerer Zeit vertretenen Konzeption eines „postmodernen Marxismus“. Weiterhin entfaltet er, was die Rolle einer erneuerten marxistischen Philosophie sein sollte, welche eine effektive marxistische Praxis in den Bereichen der wissenschaftlichen Ausarbeitung und einer auf Transformation angelegten Politik als solche in der Ausarbeitung unterstützt und weiterhin reflektiert. Er vertritt die Auffassung, dass ein derartiger, bewusst endlicher Marxismus sowohl einen Beitrag dazu leisten kann, die Probleme zu überwinden, auf die eine weitere Ausarbeitung marxistischer Wissenschaft und Politik als solcher immer wieder stößt, als auch dazu beiträgt, dass der Marxismus die Fähigkeit entwickelt, ein wechselseitiges Verständnis, sowie eine gezielte

¹ Freie Universität Berlin, Institut für Philosophie <www.friederottowolf.de>.

Bündnisarbeit mit radikal feministischen, dependenzialistischen und ökologischen Kräften zu entfalten, welche fähig wird, in gegenwärtige Lagen wirksam einzugreifen.

Stichworte

Marxismus, endlicher Marxismus, postmoderner Marxismus, Epistemologie

Abstract

The essay works out the implications of the finite character of the objects of Marx's epistemological breakthroughs in his *critique of political economy* as well as in his *critique of politics*, differentiates Marxist science from Marxist politics, and contrasts this 'finite marxism' which works on this basis, in continuing to stabilize and to further elaborate these unfinished breakthroughs, to the conception of a 'post-modern marxism', as it has recently been propagated. The essay further undertakes to articulate the role of a renewed marxist philosophy as a reflection of a marxist practice in the fields of scientific elaboration as well as in that of transformative politics. It argues that such a consciously finite marxism is at once helping to overcome problems of further elaborating marxist science and politics as such and making marxism capable to relate to other such specific fields, developing a new capability for mutual comprehension and alliance building with radical feminist, dependencialist and ecological forces in researching present realities, as well as in developing a transformative political practice capable of effectively relating to present conjunctures.

Keywords

marxism, finite marxism, post-modern marxism, epistemology

Vorab

Ein kleiner, fast unbekannter Aufsatz des späteren Althusser (aus dem Jahre 1976) bildet hier den Ausgangspunkt meiner Überlegungen: Sein Text „Der Marxismus als endliche Theorie“ bietet eine spezifische Perspektive für ein erneutes Durchdenken der Problematik der „Grenzen der dialektischen Darstellung“², wie sie schon Marx zu artikulieren begonnen hatte.³

Im Rückgriff auf diese Überlegungen Althusser möchte ich hier in Bezug auf die Umsetzung⁴ von Marxens wissenschaftlichen Einsichten in die politische Praxis⁵ den Versuch unternehmen, artikulierte Begriffe eines „endlichen Projekts“ und einer „endlichen Initiative“ zu entwickeln, welche überhaupt erst geeignete Ausgangspunkte dafür abgeben

² Vgl. meinen früheren Versuch in dieser Richtung: Wolf 2004 u. 2006.

³ Lucio Collettis Betonung der Endlichkeit in Marx' Abwendung vom hegelschen Idealismus (Colletti 1973) bleibt noch eigenständig zu diskutieren.

⁴ Der Begriff der Umsetzung wird hier im vollen Bewusstsein der damit verbundenen komplexen Problematik verwendet, die in den Reformprozessen der 1960er Jahre zur Entstehung einer eigenständigen „Umsetzungsforschung“ geführt hat (vgl. programmatisch Peter/Pöhler 2010, sowie – breiter kritisch einordnend – Beck/Bonß 1989).

⁵ Angesichts der in der marxistischen Tradition verbreiteten Illusionen über die „Einheit von Theorie und Praxis“ (vgl. etwa – trotz aller Reflektiertheit durchaus noch exemplarisch – Anderson 1976, sowie kritisch Adorno 1969) ist dies eine ebenso wichtige wie schwierige Aufgabe.

sollen, so etwas wie eine „marxistische Politik“ als solche wieder denken zu können. Damit möchte ich zugleich tragfähige Grundlagen für eine an Marx endlich *adäquat* anknüpfende philosophische Tätigkeit entwickeln helfen⁶, der es gelingt, den Grundgedanken einer „endlichen Pluralität“ zu einer attraktiven Alternative auszubauen, welche ein gemeinsames und abgestimmtes Handeln im Sinne der Befreiung aus der Perspektive ganz unterschiedlicher gesellschaftlicher Kämpfe konzeptionell durchdenken und damit zu ermöglichen hilft⁷ – und damit der sich bisher immer wieder durchsetzenden falschen Alternative ein Ende zu bereiten, die uns vor die Wahl stellt, entweder an einer einheitlichen⁸, geradezu monistisch (und damit tendenziell theologisch⁹) begriffenen Unendlichkeit festzuhalten, oder aber in die schlechte Unendlichkeit des „anything goes“¹⁰ zu verfallen.

1. Eine durchaus problematische Alternative in der Debatte über die „Grenzen der dialektischen Darstellung“ im Kapital, sowie darüber, was wir im Ausgang vom Kapital wirklich begreifen können

Althusser's Andeutungen über den *Marxismus als endliche Theorie* (s.o.) haben mich aufmerksamer hinschauen lassen, was denn in Marxens gelegentlichen Andeutungen in Bezug auf den Marxismus eigentlich wirklich zum Ausdruck kommt. Ich denke, dies lässt

⁶ Damit gehe ich von der These aus, dass in der in den 1970er Jahren explizit gewordenen „Krise des Marxismus“ (vgl. Althusser 1978) deutlich erkennbar geworden ist, dass die bisherige, auf Plechanow einerseits und auf Lukács andererseits zurückgehende „marxistische Philosophie“ angesichts der zu bewältigenden Aufgabe letztlich inadäquat geblieben ist.

⁷ Diese Rolle der Philosophie als „Hebamme“ (Sokrates), als „underlabourer“ (Locke) oder auch als einer Instanz, welche „der Fliege den Weg aus dem Fliegenglas zeigt“ (Wittgenstein) gilt nach meiner Auffassung auch und gerade für die marxistische Philosophie: Ihre Tätigkeit besteht daher keineswegs in der Ausarbeitung „allzu vollständiger Weltanschauungen“ (Brecht), sondern in dem triftigen kritischen Eingriff in ‚verfahrene‘ oder ‚blockierte‘ Diskurslagen – grundsätzlich sowohl in der wissenschaftlichen, als auch in der politischen Praxis. Auch wenn es die akademisch konstituierte Philosophie – der gegenüber bereits Spinoza sein grundsätzliches Misstrauen artikuliert hatte –, wenn sie denn überhaupt einmal radikal oder kritisch werden kann, zunächst einmal vorrangig mit Wissenschaftler*innen zu tun hat (deren ‚spontane Philosophie‘ sie bearbeiten kann und muss), sollte nicht übersehen werden, dass es nicht nur eine öffentliche Rezeption und Popularisierung dieser Philosophie(n) gibt, sondern immer auch schon eine der der Wissenschaftler*innen vergleichbare ‚spontane Philosophie‘ der Träger*innen politischer Praxis – und zwar von den ‚Berufspolitiker*innen‘ bis hin zu der sich politisierenden ‚Menge der Vielen‘ (multitudo). Diese zu bearbeiten, zu korrigieren und weiterzuentwickeln, stellt offensichtlich eine zentrale Aufgabe einer marxistischen Philosophie dar.

⁸ Im Unterschied zur differenziert mathematisch artikulierten Unendlichkeit, zu deren Problematik vgl. zugespitzt Schütte 1951 u. Lorenzen 1957, sowie rückblickend Taschner 1995, sowie Niebergall 2011.

⁹ Etwa in Hegels Deutung der christlichen Dreifaltigkeit als eine Operation des spekulativen Schließens oder auch in Comtes „Dreistadiengesetz“ wird m. E. deutlich erkennbar, wie stark die Frage danach, „was die Welt im Innersten zusammenhält“ (Goethe, Faust I), selber noch theologisch motiviert ist: Denn um reflektiert ein sinnvolles Leben zu leben oder um ganz bewusst Wissenschaft zu betreiben, wird eine Bezugnahme auf einen derartigen „letzten Grund“ nicht wirklich benötigt (vgl. übrigens Alfred Anderschs einschlägigen Roman „Sansibar oder der letzte Grund“) – auch nicht als ein „eigentliches Worumwillen“, wie es Heidegger im Anschluss an Aristoteles suggeriert hat (vgl. Heidegger 1927, 193; zum Verständnis vgl. Tugendhat 1967, 300).

¹⁰ Wie dies Paul Feyerabend (1975) durchaus sympathisch, aber doch letztlich aporetisch, vorgeführt hat, vgl. Preston 2006.

sich in der Aufgabe fassen, klar auseinanderzulegen, wie wir das Konzept einer „materialistischen Dialektik“ begreifen können – wie sie ja im traditionellen Marxismus von zentraler Bedeutung gewesen ist: Können (bzw. müssen) wir diese materialistische Fassung der (hegelschen) Dialektik¹¹ als eine Art von theoretischem *a priori* betrachten, das allen weiteren, „wirklich marxistischen“ Forschungen zugrunde zu legen ist - oder werden wir dazu gezwungen sein, sie als ein aufgegebenes Projekt zu begreifen, also als eines, in Bezug auf das Marx sich genau in dem Maße gezwungen gesehen hat, es fallen zu lassen, wie er immer weitere Fortschritte dabei machte, die „modernen bürgerlichen Gesellschaften“ in ihrer inneren Struktur und in ihren maßgeblichen Dynamiken als solche zu begreifen.¹²

Ich möchte hier die Auffassung vertreten, dass die eben skizzierte Alternative als solche zurückzuweisen ist – dass sie zum einen auf einer falsch gestellten Frage beruht, auf die eine „widersprechende Antwort“¹³ gegeben werden muss, welche die Voraussetzungen eben dieser Frage angreift und überwindet. Und dass sich zum anderen eine Klärung gerade dieser „widersprechenden Antwort“ durch eine sorgfältige Rekonstruktion der epistemologischen Voraussetzungen von Marxens Argumentation im *Kapital* finden lässt.

Um eine weit ausgreifende und komplizierte Debatte zumindest etwas besser zu strukturieren, können wir an dieser Stelle bereits eine wichtige These formulieren: Die Kennzeichnung als „materialistische Dialektik“ bezieht sich auf Marxens „Methode der Darstellung“ im *Kapital*, welche immer im Ausgang von und auf der Grundlage der historischen „Gegebenheiten“ der untersuchten Verhältnisse operiert, sowie der Bedingungen und der Voraussetzungen unter denen sie sich entfalten, diese aber in Gestalt einer komplexen „Entwicklung des Begriffs“ erfasst¹⁴ – ohne allerdings jemals der idealistischen Versuchung zu erliegen, einen totalisierenden „Abschluss“ des Reproduktionszyklus der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise konstruieren zu wollen¹⁵.

2. Eine radikal materialistische Auffassung von Methode: „Materialistische Dialektik“ als ein *emerging project*

In dieser Richtung können wir einen dann in einem spezifischen Sinne durchaus radikal

¹¹ Was dann zur Konsequenz hätte, dass alle wirklichen Marxist*innen Hegels Logik intensiv zu studieren (wie Lenin dies bekanntlich mit seiner Neigung zur übertreibenden Zuspitzung formuliert hat – so etwa LW38, 170) – und sie dann auch noch materialistisch zu kritisieren hätten – bevor sie sich auf die konkreten Untersuchungen einlassen dürften, auf welche sie in ihrer Praxis angewiesen sind.

¹² Gleichsam empirisch lassen für diese These die Forschungen des späten Marx anführen, in denen jedenfalls die Berufung auf eine Dialektik zur Erklärung irgendwelcher Entwicklungen gänzlich verschwunden zu sein scheint.

¹³ Diese Kategorie verdanke ich den Untersuchungen Michael Jägers (vgl. Jäger 1985).

¹⁴ Wie sie in der Arbeit von Stefano Breda am Beispiel der Kreditverhältnisse systematisch rückblickend entfaltet wird (Breda 2018).

¹⁵ Dieses in der Tat spezifisch „idealistische“ Missverständnis, welches die ‚Methode‘ als immer schon vorab fertig gegeben unterstellt und deswegen auch nicht – wie Marx – zwischen der ‚Methode der Forschung‘ und der ‚Methode der Darstellung‘ zu unterscheiden vermag, bildet den Ausgangspunkt der von Bortkiewicz formulierten Marx-Kritik („Der Abschluss des Marxschen Systems“, vgl. Nutzinger/ Wolfstetter 1974).

materialistischen Begriff von Dialektik als einer „Methode der Darstellung“ entfalten, welche allerdings als solcher gerade nicht dafür geeignet ist, zugleich auch als die methodische Grundlage der Verfahren und Praktiken der Forschungsarbeit Anwendung zu finden. Denn jede Forschungsarbeit ist immer von zwei Seiten, also doppelt, bestimmt: *Einerseits* von den wirklich existierenden Strukturen der untersuchten Gegenstände und Prozesse, auf die es sorgfältig zu achten bzw. die es geradezu ‚herauszufinden‘ gilt¹⁶, *andererseits* aber auch von den auf Seiten der forschenden Subjekte gegebenen Voraussetzungen, d.h. von dem kontingent gegebenen Entwicklungsstand der jeweiligen Bereiche der wissenschaftlichen Arbeit, einschließlich der Begrifflichkeit und der Vorannahmen, welche bei den forschenden Subjekten – nicht einmal so sehr individuell, sondern als fungierende Forschungsgemeinschaft bzw. als wissenschaftliche Öffentlichkeit – vorliegen bzw. vorherrschen.

Eine wirklich angemessene materialistische Auffassung der Dialektik wird den Unterschied zwischen Darstellung und Forschung daher insofern berücksichtigen müssen, als sie zwar davon ausgehen kann, dass in der Darstellung die real existierenden Dynamiken und Spannungsverhältnisse als solche, gleichsam in reiner Gestalt, zur Sprache kommen, sie im Forschungsprozess (und seiner entsprechenden Dokumentation) aber nur in durch komplexere Verhältnisse und ideologische Effekte vielfach modifizierten und geradezu gebrochenen Gestalten zum Thema werden können. Aber auch noch im Ergebnis der Marxschen Theorie der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise in modernen bürgerlichen Gesellschaften¹⁷ lässt sich das Ergebnis der theoretischen Rekonstruktion nicht sinnvoll rein als solches darstellen, sondern seine Darstellung bleibt immer noch angewiesen auf eine ergänzende Beschreibung ihrer empirisch-historischen Voraussetzungen als unvermeidlich *gegebene* Tatsachen.¹⁸ Andererseits bleibt diese Arbeit der theoretischen Rekonstruktion darauf angewiesen, dass ergänzend spezifische Begriffe für eine Deliberation über Fragen von Strategie und Taktik eingeführt werden, wie etwa die Kategorien der Eröffnung einer Deliberation, der Argumentation mit Gründen und Gegenargumenten, des Beschlussfassens bzw. der Entscheidung, ihrer zunächst planenden und dann ‚ganz praktischen‘ Umsetzung, sowie der Überprüfung der von einer durchgeführten praktischen Aktion erreichten Ergebnisse.

Aus der Perspektive der wissenschaftlichen Untersuchung, welche immer noch weitergeführt werden kann (bzw. dies auch muss) stellen die Konzeptionen „konkreter Aktionen“ im Rahmen „endlicher Projekte“ bzw. auf der Grundlage „endlicher Initiativen“, wie sie für eine wirkliche Praxis konstitutiv sind, daher eine als solche nicht einholbare Alternative zur wissenschaftlichen Weiterarbeit dar, welche eigenständige Probleme der

¹⁶ Die hier verwendeten Metaphern der Achtsamkeit und der Findkunst lassen sich m.E. sinnfällig am Exempel des Geologen nachvollziehen, der mit seinem Hammer einen Steinbruch durchsucht, um signifikante Steine zu finden.

¹⁷ Diese aus dem ersten Satz des *Kapital* begründbare Bestimmung des Gegenstandes der Marxschen Untersuchung in seiner Kritik der politischen Ökonomie ist offensichtlich tragfähiger als die leider weit verbreitete Rede vom „Kapitalismus“ (vgl. Wolf 2009c).

¹⁸ Von der Tatsache der Geldware über die der auf dem Markt angebotenen ‚Ware Arbeitskraft‘ oder des ‚Normalarbeitstags‘ bis hin zu dem faktisch geltenden Zinssatz (vgl. Wolf 2004 u. 2006).

Vorgehensweise aufwirft.¹⁹

In einer derartigen, immer auch auf die Anerkennung²⁰ und adäquate Verarbeitung²¹ derartiger Kontingenzen hin konzipierten „materialistischen Dialektik“ müssen daher alle Versuche zurückgewiesen werden, *universelle bzw. universalisierte* „transzendente Voraussetzungen“ als solche auszuweisen²² oder stattdessen eine Perspektive der allumfassenden Totalität²³ oder auch einer „allem“ zugrundeliegenden Ontologie²⁴ aufzubauen. Vielmehr muss es in der methodologischen Perspektive einer materialistischen Dialektik darum gehen, die unterschiedlichen Gegenstände, Einsätze und Dynamiken etwa von Kämpfen um Lohn-, Gender-, Dependenz- oder auch Umweltfragen²⁵ als konkrete und spezifische Auseinandersetzungen innerhalb laufender, immer schon überdeterminierter und komplexer Reproduktionsprozesse bestehender Herrschaftsverhältnisse²⁶ – oder auch als entsprechend bestimmte Auseinandersetzungen um die Durchsetzung, Einleitung bzw. die Durch- und Weiterführung von strukturellen Transformationsprozessen zu deren Überwindung – als solche zu begreifen und sie damit in ihrer komplexen Dynamik nachvollziehbar zu machen.

Eine darauf abzielende theoretische Arbeit kann zwar die kritische Selbstverständigung von sozialen Bewegungen, zivilgesellschaftlichen Organisationen, politischen Organisationen (und speziell auch von politischen Parteien) nicht als solche ersetzen, kann sie aber doch dabei unterstützen, sich über ideologische Beschränkungen klar zu werden und diese so weit zu überwinden, dass eine herrschaftskritische Zuspitzung der eigenen Kämpfe und eine Solidarisierung mit anderen emanzipatorischen Kämpfen leichter möglich wird.

¹⁹ In dieser Hinsicht wird auch die marxistische Debatte von einer kritischen Aufarbeitung der „Umsetzungsforschung“ (vgl. o., Anm. 3) einiges Wichtige zu lernen haben.

²⁰ Durchaus immer wieder auch im Sinne einer Bezugnahme auf die Geltung bestimmter normativer Gesichtspunkte und Forderungen, vgl., soweit durchaus triftig, die von Alexandre Kojève ausgelöste Debatte über die Aktualität der Hegelschen ‚Dialektik‘ der Anerkennung, vgl. die systematische Aufarbeitung durch Axel Honneth (Honneth 1992).

²¹ Für die immer noch die Marxsche Reflektion über die ‚Grenzen der dialektischen Darstellung‘ und sein darstellungspraktischer Umgang mit ihnen im *Kapital* den wichtigsten Bezugspunkt bilden (vgl. Wolf 2004 u. 2006).

²² Also nicht etwa auf ‚transzendente Voraussetzungen‘ im Sinne des Aufweises von ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ gänzlich zu verzichten – vgl. dazu Balibar (2018) im Hinblick auf Hobbes, Spinoza und Marx –, sondern deren Hypostasierung zu unterlassen, wie sie etwa – wenn auch im unterschiedlichen Grade – immer noch von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas betrieben wird. (vgl. a. u., 4.)

²³ Wie dies der junge, noch an Simmel und Lask anknüpfende Georg Lukács unternommen hatte.

²⁴ Auf die dann der alte Lukács verfallen ist; vgl. aber auch etwa Hans Heinz Holz (1991).

²⁵ Deren relative Eigenständigkeit, aber auch Interdependenz (zumeist unter Auslassung der Klassenverhältnisse) den Gegenstand der jüngeren Debatten über ‚Intersektionalität‘ bilden (vgl. Anm. 25).

²⁶ Wie deren Thematisierung Louis Althusser (2012) in die marxistische Debatte eingeführt hat. Allerdings geht es dabei heute nicht mehr nur um das Verhältnis der kapitalistischen zu vorkapitalistischen Produktionsweisen, wie dies in der von Althusser ausgelösten französischen und internationalen Debatte (eröffnet von Rey 1973) sondern vor allem um die je singular kombinierte Überdetermination konkreter ‚moderner bürgerlichen Gesellschaften‘ durch die real unterschiedlichen und nicht in eine übergreifende wissenschaftliche Theorie integrierbaren Geschlechterverhältnisse und die internationalen Verhältnisse, sowie durch ökologische Konstellationen (vgl. Wolf 2004 u. 2006).

Die hiermit angedeutete allgemeine Bestimmung einer radikal materialistischen Auffassung von Dialektik kann uns als Theoretiker*innen größere Klarheit verschaffen – und mehr inhaltliche Gewissheit (und damit durchaus auch einen bestimmteren Mut): *Auf der einen Seite* verhilft sie uns dazu, den widersprüchlichen, letztlich sogar antagonistischen Charakter aller dieser Institutionalierungs-, Organisations- und Bewegungsformen zu begreifen, aufgrund dessen sie sich letztlich unausweichlich immer als Räume von Auseinandersetzungen und Kämpfen konstituieren und reproduzieren, in welchen bestehende Herrschaftsformen und -prozesse auf Widerstand stoßen; *auf der anderen Seite* ist ihnen die grundlegende – nur in erfolgreichen revolutionären Umwälzungen (jedenfalls für längere Zeit) überwundene – Tendenz zu eigen, die bestehenden Herrschaftsverhältnisse – und das heißt eben die Herrschaft der konkret herrschenden Klassen und Kräfte – grundsätzlich als solche zu reproduzieren, wenn auch vielleicht in veränderten Ausgestaltungen der Strukturen und Prozesse ihrer Ausübung und Reproduktion.

Der *endliche Marxismus*²⁷, wie wir ihn vertreten, betont die allen wirklichen Auseinandersetzungen zugrundeliegende strukturelle Dynamik bzw. Materialität und die dadurch bestimmten spezifischen „Entwicklungsgesetze“ aller derartigen, wirklichen gesellschaftlichen Kämpfe um Herrschaft und Befreiung. Dadurch setzt er sich kritisch ab von jeglicher Art von Empirismus und Positivismus, welche die wissenschaftliche Untersuchung auf die Konstatierung und Beschreibung empirisch vorfindlicher Tatbestände reduzieren, und arbeitet daran, auch strukturelle Kausalitäten, Entwicklungstendenzen und Möglichkeitshorizonte greifbar zu machen durch die dann einerseits im Rückblick auch komplexe historische Entwicklungen als solche erklärt und andererseits in der Antizipation möglicher Zukünfte realitätstüchtige Handlungsperspektiven artikuliert und als solche diskutiert werden können.

Damit macht es dieser endliche Marxismus durchaus möglich, dem politischen Handeln klare Orientierungen zu geben. Er verfällt dabei aber nicht in den, wie die historische Erfahrung auch marxistischer Politik mehrfach gelehrt hat, offenbar durchaus naheliegenden, letztlich idealistischen Fehler, die reale Komplexität der wirklichen Prozesse, in welchen „Geschichte gemacht“ wird²⁸, auf ihre verallgemeinerbaren

²⁷ Welcher den des bereits angeführten Impulses des späten Althusser (s.o.) aufgreift und weiterführt.- In Bezug auf die Rede vom „Marxismus“ ist hier vielleicht eine Anmerkung zur Terminologie erforderlich: Im Deutschen scheint mir „marxianisch“ das Gleiche zu bedeuten wie „marxsch“, also bezogen auf Karl Marx' eigene Tätigkeiten, Produkte und Spuren. Es ist daher m.E. nicht möglich, „marxianisch“ für Positionen zu verwenden, die von Marx ausgehen und an ihn anknüpfen, aber sich dabei vom sog. „orthodoxen Marxismus“ unterscheiden (ich halte es übrigens für signifikant, dass dieser Bezeichnung eben eine *theologische* Kategorie zugrunde liegt). Deswegen bezeichne ich alle Positionen als „marxistisch“, welche den Anspruch erheben, Marx' Thesen und Ergebnisse in Wissenschaft und Politik (aber auch in der Philosophie) als solche fortzuführen – und vertrete die Auffassung, dass der sog. „orthodoxe Marxismus“ (vor allem der III. Internationale und ihrer Nachfolger) ausweisbar in diesem Sinne in seinem wirklichen Vorgehen nicht weniger ‚unmarxistisch‘ ist als die hilflosen Versuche, ihm einen „undogmatischen Marxismus“ auf der Grundlage der aufgegebenen Entwürfe des jungen Marx entgegen zu stellen.

²⁸ In denen sich also immer wieder aufs Neue komplexe Überdeterminationen auf kontingente Arten und Weisen verbinden.

strukturellen Bestimmungen als eine „eigentliche Wirklichkeit“ reduzieren zu wollen. Demgemäß kann der endliche Marxismus streng genommen auch nicht auf eine „allgemeine Gesellschaftstheorie“ zurückgreifen, welche die Mühe ersparen könnte, historisch gegebene Gesellschaftsformationen spezifisch zu untersuchen – selbst die von Marx in ihren Grundzügen ausgearbeitete und von weiteren marxistischen Forschungen weiter ausgebaut allgemeine Theorie der kapitalistischen Produktionsweise, auf die er immerhin heute bereits zurückgreifen kann, ist als solche immer auch schon historisch bestimmt: Für frühere Produktionsweisen gibt sie allenfalls einen „methodischen Leitfaden“ an die Hand, der die spezifische Untersuchung des Gegenstandes und seiner Dynamik nicht ersetzen, sondern nur erleichtern bzw. fördern kann. Und dann bleibt immer noch die Aufgabe zu lösen, eine wirkliche Untersuchung und gleichsam Entschlüsselung der in der gegenwärtigen Praxis wirksamen bzw. in der Arbeit der historischen Rekonstruktion der jeweils ‚behandelten‘ (also untersuchten oder auch praktisch-politisch ‚bearbeiteten‘) singulären modernen Gesellschaftsformationen zu leisten. Um einige Ecken gedacht, bedeutet das doch, dass auch die rein theoretische Arbeit sich letztlich dadurch ‚beweisen‘ muss, dass sie einer kritischen und transformativen Praxis die benötigten Einsichten in reale Strukturen und Tendenzen vermittelt (einschließlich der auf deren Grundlagen bestehenden Möglichkeiten zu Widerstand und effektivem transformativen Handeln).

Deswegen kann es für den endlichen Marxismus auch keinen Weg der Erkenntnisgewinnung geben, auf dem sich die Mühe ersparen ließe, die empirisch erst einmal zu ermittelnden Tatbestände²⁹ überhaupt als solche zu erfassen (und sie etwa adäquat zu beschreiben und auch zu zählen), um sie dann in ihrem „inneren Zusammenhang“ (Marx) begreifen zu können. Diese Tatbestände als solche aufzugreifen, schließt dabei immer auch die Aufgabe mit ein, sie auf diejenigen theoretisch bestimmbaren Strukturen und Tendenzen zurückzuführen, auf deren Grundlage sich die Situationen und die Trends erklären lassen, wie sie jeweils durch empirische Forschung oder durch praktische Erfahrung erfasst worden sind.

3. Worin sich der endliche Marxismus vom „post-modernen“ Marxismus unterscheidet

Um einige naheliegende Missverständnisse zu vermeiden, denen der von uns vertretene Ansatz des „endlichen Marxismus“ offenbar ausgesetzt ist, werden wir uns im Folgenden zunächst einmal kritisch von dem Projekt des „postmodernen Marxismus“ abgrenzen. Zu diesem Zweck resümieren und diskutieren wir in aller Kürze einige Kernfragen der

²⁹ Die Bezugnahme auf eine „empirische Entwicklung“ soll weder dem Empirismus das Wort reden, noch für eine Beschränkung marxistischer Untersuchungen auf den ‚Instrumentenkasten‘ soziologischer Erhebungen plädieren: Formen der „Arbeiteruntersuchung“ (oder vergleichbare Formen einer Untersuchung aus gesellschaftlichen Kämpfen heraus) sind sicherlich oft für realitätstüchtige Untersuchungen näher liegend – und sogar verlässlicher.

Epistemologie bzw. der Methodologie, wie sie in den programmatischen Publikationen der Vertreter dieses Projektes artikuliert worden sind. (Callari/Ruccio 1996, Resnick/Wolff 2006). In den folgenden Thesen werden derartige Kernpositionen dieses post-modernen Materialismus als solche zusammengefasst und dann knapp kritisch diskutiert. Schließlich versuche ich dann noch, die Differenz des von mir vertretenen endlichen Marxismus zu den Positionen des postmodernen Marxismus zusammenfassend zu bestimmen.

(1) *Der Begriff des ‚Widerspruchs‘ wird in dem Sinne verwendet, dass dadurch die Vielfalt (diversity) und Unterschiedlichkeit (difference), sowie die Konflikte bezeichnet werden, welche die Konstitution aller real gegebenen Seiten der gesellschaftliche Totalität als solche kennzeichnen.*

Dies gilt in gewissem Grade durchaus auch für das Projekt des endlichen Marxismus. Allerdings greift dieser die totalisierende und sogar in gewisser Weise „ontologische“³⁰ Herangehensweise des „postmodernen Marxismus“ nicht auf, welche dieser zu der Annahme zuspitzt, dass diese „conflicts ... characterize the constitution of each aspect of the social totality“. Dafür hat der endliche Marxismus zwei unterschiedliche Gründe: *Zum einen* hält er es für erforderlich, den Begriff der gesellschaftlichen Totalität als solchen zu problematisieren. Denn es ist zwar selbstverständlich sinnvoll, über eine konkret gegebene Gesellschaftsformation „als Ganze“ zu sprechen, aber dies rechtfertigt es keineswegs, auf sie den unrettbar hegelianischen Begriff der Totalität anzuwenden – denn sie können durchaus „grotesk zusammengesetzt“ (nicht weniger als Gramsci das für menschliche Individuen betont hat) sein – und daher in sich, in allen ihren Teilelementen und -prozessen, heterogen und unversöhnlich bleiben.

(2) *Der Begriff der ‚Überdetermination‘ wird in dem Sinne verwendet, dass dadurch die komplexe Konstitution jeder Seite bzw. jeden Prozesses durch alle anderen bezeichnet wird.*

Auch diese Auffassung des Konzeptes der Überdetermination wird vom endlichen Marxismus als übermäßig totalisierend kritisiert. Es bedarf praktischer Erfahrung und auch wissenschaftlicher Untersuchung, damit unterschieden werden kann zwischen denjenigen Seiten und Prozessen der gesellschaftlichen Wirklichkeit, welche gleichsam in Prozessen der Wechselwirkung konstituiert werden – wenn auch womöglich mit sehr unterschiedlichem Grad der effektiven Einwirkung aufeinander³¹ und den davon unterscheidbaren Seiten und Prozessen, welche in diesem Sinne nicht vollständig überdeterminiert sind, eben weil sie als Elemente der äußeren Bedingungen und

³⁰ Also auf eine behauptete Grundstruktur der Wirklichkeit bezogene und nicht bloß die menschliche Praxis als solche „praxeologisch“ artikulierende Theoretisierung.

³¹ Eines der in den vergangenen Jahrzehnten – vor allem in der Auseinandersetzung zwischen marxistischen und feministischen Autor*innen – besonders intensiv diskutiertes Beispiel hierfür bietet die wechselseitige Überdetermination von sexueller Reproduktion und Genderverhältnissen einerseits und Klassenverhältnissen und materiellen Produktionsprozessen andererseits.

Voraussetzungen dieser jeweils historisch besonderen Konstellation von Seiten und Prozessen in ihrer relativen Eigenständigkeit zu begreifen sind.

(3) *Das Denken bzw. die Theoriebildung werden als ein Teil der gesellschaftlichen Totalität als ein größeres Ganzes verstanden.*

Dies gilt, so formuliert, selbstverständlich erst einmal in vollem Umfang auch für den endlichen Marxismus – allerdings mit einigen, gleichsam vorsorglichen Einschränkungen: *Erstens* gilt, wie eben bereits angemerkt, dem endlichen Marxismus das (immer nur relative) Ganze einer gegebenen „Gesellschaftsformation“ deswegen keineswegs als „Totalität“ im Sinne der hegelschen Dialektik und *zweitens* gilt eben auch, dass das wissenschaftliche Denken, genauer die wissenschaftliche Theoriebildung, selbst als ein sehr spezifischer Teil des jeweils gegeben Ganzen zu begreifen ist, der sich eben vor allem von den Ideologien dadurch unterscheidet, dass er einen „epistemologischen Durchbruch“ (Althusser) voraussetzt und weiterverfolgt, sowie eben dadurch, dass es eben die der wissenschaftlichen Forschung erreichbare Art von durchaus überprüften und verlässlichen, aber eben doch nur relativen Wahrheiten hervorbringt.

(4) *Jede überdeterminierte Theorie hat ihre eigenen Konzeptionen von Beweisführung und damit von Wahrheit – mit der Konsequenz, alle Ansprüche auf eine „absolute Wahrheit“ zurückzuweisen.*

Allerdings gilt für den endlichen Marxismus, dass der Begriff der ‚Überdetermination‘ nicht primär für Theorien verwendet wird, sondern vielmehr für reale Strukturen und Dynamiken, wie sie von Theorien artikuliert oder auch „erfasst“ werden. Deswegen sind die Begriffe des Beweises oder auch der Wahrheit – soweit sie tatsächlich innerhalb gegebener theoretischer Felder eine spezifische Verwendung finden, um sich auf die entsprechenden Felder der Wirklichkeit zu beziehen – nicht allein innerhalb der oder durch die entsprechenden Theorien bestimmt bzw. bestimmbar: Sie beziehen sich immer auch zurück auf eine ganze Schicht allgemeinerer Vorstellungen über die spezifische, konstitutive Differenz von wissenschaftlicher Forschung, sowie von wissenschaftlichen Ergebnissen gegenüber bloß ideologischen Überzeugungen. Eine Ablehnung von „absoluten“ Wahrheiten muss daher keineswegs mit Notwendigkeit zu der in dieser These zum Ausdruck gebrachten Hyper-Relativismus führen: Die Wahrheit etwa der modernen Physik – von Newton bis zu Einstein – muss keineswegs dadurch ‚relativiert‘ werden (vgl. a. These 8) – und genau so wenig die Wahrheit der von Marx ausgearbeiteten *Kritik der politischen Ökonomie*.

(5) *Im Denkprozess konstituierte Widersprüche treten als gegensätzliche Theorien auf, sowie als Inkonsistenzen innerhalb von Theorien.*

Hier stehen wir in der Tat vor einem Kernproblem der philosophischen Reflektion auf wissenschaftliche Erkenntnisprozesse – und zwar vor einem wirklich schwierigen Problem. Ich bin jedoch, *zum einen*, davon überzeugt, dass das Problem einer Grundlage der Erkenntnis in der Wirklichkeit (in der Scholastik als die Frage nach dem *fundamentum*

in re artikuliert), nicht dadurch umgangen werden kann, dass nur noch Theorien als solche in Betracht gezogen werden: Selbst bei einer derartigen Herangehensweise stellt sich unvermeidlich die Frage nach ihrem Wirklichkeitsbezug – spätestens in dem Moment, in dem es um ihre praktische Anwendung geht. Und *zweitens* neige ich zumindest zu der Annahme, dass die Arten und Weisen, in welchen sich Widersprüche (in dem hier unterstellten Sinne) innerhalb von Theorien geltend machen, erheblich vielfältiger sind, als hier formuliert – etwa auch in Gestalt von Denkblockaden, von „Erfahrungen“ die einfach niemals gemacht oder von „Evidenzen“, die niemals hinterfragt werden. Für den endlichen Marxismus geht es daher, genau genommen, nicht primär um in Denkprozessen *konstituierte* Widersprüche, sondern durchaus vor allem um im Denkprozess als solche *artikulierte* Widersprüche in *realen* Verhältnissen und Prozessen.

(6) *Aufgrund der zentralen Bedeutung der Überdetermination in der gesellschaftlich-historischen Wirklichkeit ist jegliche Vorstellung völlig ausgeschlossen, dass irgendeine Seite der Gesellschaft, wie etwa das Ökonomische, letztlich bestimmend für alle deren andere Seiten sein kann.*

Dies gilt ganz unbestreitbar ebenso für den endlichen Marxismus. Allerdings gibt es in dieser Hinsicht – auch wenn die „einsame Stunde der letzten Instanz“ niemals schlagen wird (Althusser) – doch eine Reihe von bedeutsamen Unterscheidungen, welche hier zu treffen sind: etwa die zwischen dem materiellen Reproduktionsprozess einer gegebenen historischen Gesellschaftsformation und der Art und Weise, wie dieser innerhalb der herrschenden Ideologien als solcher reflektiert und gerechtfertigt wird. Dieser Umstand ist von Friedrich Engels in der Metapher der Gewichtsunterschiede zum Ausdruck gebracht worden, wie sie zwischen den verschiedenen ‚Faktoren‘ der gesellschaftlichen Wirklichkeit bestehen: Keiner dieser ‚Faktoren‘ bleibt ohne Auswirkungen auf das wirklich eintretende Ergebnis, aber der Einwirkungsgrad einiger Faktoren ist höher und sie setzen sich insgesamt auch öfter durch als andere – und in dieser Hinsicht sind ökonomische Faktoren eben doch immer von beträchtlichem Gewicht³² – und sie machen sich dementsprechend auch stärker bei der Bestimmung der Ergebnisse derartiger „Begegnungen“ geltend. In demselben Sinne ist es zu betonen, dass diese unterschiedlichen „gesellschaftlichen Seiten“ derartiger historischer Prozesse (oder auch derartiger Handlungsperspektiven) keineswegs einander gegenüber vollständig autonom sind: Während zwar eine jede von ihnen als solche auf ihrem je-eigenen Feld nach ihren eigenen, für sie konstitutiven Regeln verfahren kann, sind ihre „Lebensprozesse“ jeweils alle parallel auch durch einander „überdeterminiert“ und zwar eben durch diejenigen Prozesse, welche faktisch auf sie einwirken, – und dies müssen auch dann nicht schon „alle“ sein – soweit und wenn die zentralen Instanzen für ihre konkrete Vermittlung sich bereits als solche herausgebildet haben.

(7) *Die marxistische Theorie entfaltet ihre spezifischen Begriffe der*

³² Auch wenn Bill Clinton’s „It’s the economy, stupid!“ gewiss eine, wenn auch gekonnte, Übertreibung ist.

Überdetermination, des Widerspruchs und der Klasse als ihre und charakteristische Grundlage, um die gesellschaftliche Totalität als solche begreifen zu können und dann ihre besondere Auffassung dieser konkreten Totalität aufzubauen.

Die hier vom „postmodernen Marxismus“ genannten „spezifischen Begriffe“ sind der Althusser'schen Rekonstruktion der marx'schen Philosophie entnommen. Das stellt selbstverständlich noch keinen Einwand dar – allein schon deswegen, weil Marx selber uns keine ausformulierte Version seiner Philosophie hinterlassen hat³³, welche seine eigenen wissenschaftlichen Durchbrüche als solche artikuliert hätte – d.h. sein unvollendet gebliebenes Projekt der *Kritik der politischen Ökonomie* (vgl. Rojas 1988) und sein in noch viel höherem Grade unvollendetes, nämlich allenfalls thesenhaft begonnenes Projekt einer *Kritik der Politik* (wie es plausibel von Balibar u.a. 1979 rekonstruiert worden ist). Es ist aber auch eben deswegen zu thematisieren, weil der von mir vertretene ‚endliche Marxismus‘ seine Grundorientierungen ebenfalls zum größten Teil aus denselben Quellen der althusserianischen Erneuerung des Marxismus bezieht. Hier sollte deswegen nur noch darauf verwiesen werden, dass diese spezielle Herangehensweise innerhalb der Entwicklung des Marxismus durchaus auf wichtige Konkurrenten stößt, welche nicht vergessen oder übersehen werden sollten: Hierher gehören etwa die frühen kritischen Linien innerhalb des sowjetischen Marxismus (wie etwa Bucharin, Deborin, Rjazanov, Rubinstein und Paschukanis)³⁴, die ‚kritische Theorie‘ von Horkheimer, Adorno und der Frankfurter Schule³⁵, oder auch die italienischen Strömungen des Marxismus seit den 1960er Jahren, welche sich auf Antonio Gramsci³⁶ zurückbezogen haben.³⁷

Das Hauptproblem, welches in dieser Formulierung angelegt ist, liegt in unseren Augen aber in der mangelnden Klarheit in Bezug auf die Begriffe der „gesellschaftlichen Totalität“ und der „konkreten Totalität“. Selbst die kapitalistische Produktionsweise in der reinen Form ihres „idealen Durchschnitts“ bildet sicherlich keine „in sich geschlossene Totalität“ und die konkreten Gesellschaftsformationen, in welchen sie herrscht, lassen sich keineswegs als relativ geschlossene „konkrete Totalitäten“ begreifen – wenn wir nämlich ernst nehmen, dass sie „überdeterminiert“ und demgemäß niemals vollständig als solche ausgebildet sind. Und sicherlich sollten wir hier auch klarstellen, dass Marx‘ theoretische Rekonstruktion der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise in den modernen bürgerlichen Gesellschaften mehr tut, als bloß ihren zunächst verdeckten *Sinn* zu enthüllen: Sie bestimmt und erklärt ihre (durchaus widersprüchlichen) „allgemeinen Tendenzen“ und

³³ Auch etwa die sog., übrigens doch sehr skizzenhafte, « Deutsche Ideologie » war ein philologisches Konstrukt von David Rjazanow, dessen Manuskriptgrundlage Marx (und auch Engels) schlicht der „nagenden Kritik der Mäuse“ überlassen hatten (vgl. die kritische Neuausgabe der Materialien zur Deutschen Ideologie (MEGA² II/3), sowie den ‚Leseband‘ Karl Marx/Friedrich Engels 2018).

³⁴ Vgl. Negt (1974), sowie den die exemplarische Darstellung Bucharins durch Hedeler (2015).

³⁵ Für die inzwischen gründliche historische Aufarbeitungen vorliegen, wie etwa Wiggershaus 1995 u. Demirović 1999; als Einführung in die darüber geführte internationale Debatte vgl. Bottomore (2002).

³⁶ Vgl. die programmatische Zusammenfassung der seit den 1970er Jahren geführten Debatte bei Buckel / Fischer-Lescano 2007.

³⁷ Diese *anderen Stränge* der marxistischen Entwicklung sind als solche keineswegs bereits durch Althusser's wichtige philosophische Initiativen in den späten 1950er und in den 1960er Jahren als solche kritisch bearbeitet oder gar „aufgehoben“ – sie sind vielmehr immer noch eigenständig aufzuarbeiten.

begreift die ihnen zugrunde liegenden Strukturen, indem sie einen begrifflichen Rahmen zu ihrer theoretischen Erfassung aufbaut, dabei zugleich aber auch die spezifischen Beschränkungen dieser theoretischen Rekonstruktion als solche überhaupt erst erkennen lässt.

(8) *Die marxianische³⁸ Theorie hat es nicht nötig, den Anspruch zu erheben, das Wesen oder die Wahrheit der gesellschaftlichen Totalität der Wirklichkeit zu erfassen – und könnte dies auch nicht begründen.*

Auch diese These wird – jedenfalls in einem genauer zu bestimmenden Sinne – vom endlichen Marxismus vollständig geteilt: Weder die Wissenschaft noch die Politik – und erst Recht nicht die Philosophie – können „absolute Wahrheiten“ produzieren. Daher muss die traditionelle Praxis eines Essentialismus, welcher in dieser Richtung agiert (wie er auch innerhalb der marxistischen Traditionslinien weit verbreitet gewesen ist) ganz gewiss als solche überwunden werden. Daraus folgt aber noch keineswegs, dass wir deswegen in diesen Bereichen gleichsam auf die Kategorie der Wahrheit verzichten müssten. Die Praktizierung von Wissenschaft und von Politik (erst recht nicht die der Philosophie) kann letztlich nicht auf diese Kategorie verzichten – zumindest so lange nicht, wie sie unter Herrschaftsverhältnissen stattfinden, denen gegenüber immer eine Befreiung als Wahrheit einzufordern bleibt. Es bleibt vielmehr, ganz im Gegenteil, unverzichtbar erforderlich, die Prozesse einer Verifizierung bzw. Falsifizierung innerhalb der Praktizierung von Wissenschaft geradezu bewusst als solche zu kultivieren, aber ebenso auch die „Wahrheitspolitiken“ wie sie die Philosophie kennzeichnen (cf. Wolf 2002, 128ff.), und die innerhalb der Politik erhobenen Wahrheitsansprüche – wie etwa den Anspruch, ein „wahrhaftes Leben“ überhaupt erst möglich zu machen. Sie müssen als solche kultiviert und entfaltet werden, anstatt sie einfach fallen zu lassen und aufzugeben. Und wie schon angedeutet ist eine Kategorie wie „die gesellschaftliche Totalität der Wirklichkeit“ [„the social totality of reality“] eher als unterbestimmt, unklar und sogar als eher missweisend zu begreifen.

Damit muss sich die Konzeption des endlichen Marxismus letztlich doch ganz klar von der Programmatik eines „postmodernen Marxismus“ verabschieden: Insbesondere die falsche Universalisierung der vertretenen Positionen, die Reduktion auf sprachliche Tatbestände und der zugleich vertretene geradezu verabsolutierte Relativismus lassen den „postmodernen Marxismus“ grundsätzlich und insgesamt als eine der Erneuerung und Weiterentwicklung des Marxismus im Wege stehende Position erscheinen.

4. Für ein komplexeres Selbstverständnis der marxistischen Wissenschaften und die spezifische Programmatik des ‚endlichen Marxismus‘

³⁸ Zur Terminologie vgl. o., Anm. 26.

An dieser Stelle bietet es sich m.E. an, ein von Louis Althusser aufgeworfenes Problem neu zu diskutieren: Gegen die immer wieder auftretende „Interpretation des Kapital als ‚theoretisches Modell‘“ (Althusser 2015, 326) wendet er ein, dass diese „wirklich nur in der im eigentlichen Sinne ideologischen ersten Vorbedingung möglich, in die Theorie selbst noch den Abstand mit einzuschließen, der sie von dem empirischen Konkreten trennt, sowie unter der zweiten, gleichermaßen ideologischen Bedingung, diesen Abstand als einen selbst noch empirischen Abstand zu denken“ (ebd.). Hier wird m.E. deutlich, wie sehr nicht nur Hegel, sondern auch Marx in ihrem Denken, Kants transzendente Wendung zur Frage nach den *Bedingungen der Möglichkeit* des Faktums der Existenz wirklich wissenschaftlicher Erkenntnis³⁹, moralischer Einsicht oder ästhetischen Urteilen in einer Form weitergeführt haben, welche diese Bedingungen selber als durch menschliche Praxis (und daher historisch) konstituiert begreifen kann. In diesem Sinne lassen sich innerhalb der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie* durchaus so etwas wie konkrete „Bedingungen der Möglichkeit“ für weitere Erkenntnisse in den erzielten Forschungsergebnissen ausmachen – im Sinne einer immer wieder neu zu durchlaufenden „Dialektik von Voraussetzung und Resultat“⁴⁰: Die erreichte theoretische Ausarbeitung des Begriffs der kapitalistische Produktionsweise wird derart immer wieder zum Ausgangspunkt methodisch gezielter und begrifflich zugespitzter weiterer Forschungen. Das schließt durchaus ein, dass die jeweils bisher erreichten theoretischen Ergebnisse – von Marx unter dem Stichwort des „Umschlags von Theorie in Methode“ angesprochen – immer wieder zu Ausgangspunkt spezifischer weiterer Forschungen werden.

Die beiden zentralen positiven Positionen des *endlichen Marxismus* lassen sich als Spezifizierungs- und vor allem als Verknüpfungsgebote interpretieren:

Im Hinblick auf die Entfaltung einer *marxistischen Wissenschaft* in ihrer doppelten Gestalt als *Kritik der politischen Ökonomie* und als *Kritik der Politik* geht es darum zum einen das Feld der ‚Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise‘ in ihrem ‚idealen Durchschnitt‘ zu untersuchen und ihre prägende Präsenz in konkreten Lagen und Prozessen als solche in ihrer Spezifik ‚herauszuarbeiten‘ – zugleich aber auch, zum anderen, um die sorgfältige Untersuchung der konkreten ‚Überdeterminationen‘ durch andere moderne (und ggf. auch durch vormoderne) Herrschaftsverhältnisse. Erst dadurch kann dann wirklich – genau genommen immer schon ‚deliberativ‘ – die ‚konkrete Analyse der konkreten Situation‘ geleistet werden, von der Lenin ja mit gutem Recht behauptet hatte, dass sie die ‚lebendige Seele‘ des Marxismus sei. Jedenfalls stellt sie immer wieder

³⁹ Ich gehe hier von der Auffassung aus, dass Kants zentrale These von „Faktum der Vernunft“ nicht nur für seine *Kritik der praktischen Vernunft* von Bedeutung ist, sondern von konstitutiver Bedeutung auch für Kants Kritik der ‚spekulativen‘ und der ‚ästhetisch urteilenden‘ Vernunft. Insgesamt hat Kant damit m.E. die von Descartes bis Hume diskutierten Versuche einer ‚Letzbegründung‘ der Wissenschaften in der Philosophie als solche überwunden und es der Philosophie ermöglicht, die Geltungsvoraussetzungen der wissenschaftlichen Lehren oder der politischen bzw. ästhetischen Doktrinen zu untersuchen – was Hegel dann dialektisch ausgeweitet und Marx materialistisch spezifiziert hat. Beide haben es daher auch ganz bewusst vermieden, zu den aus dieser Perspektive ‚naiven‘ Debatten über Rationalismus vs. Empirismus bzw. über Dogmatismus vs. Skeptizismus zurückzukehren.

⁴⁰ Vgl. etwa den knappen Hinweis bei Buckmiller.

die ‚Brücke‘ dar, über die die wissenschaftlich untersuchte Wirklichkeit in tragfähige politische Orientierungen übersetzt werden kann, welche dann in weitere politische Deliberationen (vor allem in strategische Debatten) eingehen.

Im Hinblick auf die Entfaltung einer *marxistischen Politik* im Sinne einer *transformatorischen* (traditionell ‚revolutionären‘) Praxis geht es dagegen immer wieder darum, in einer bestimmten historischen Lage den effektiv möglichen ‚nächsten Schritt‘ einer bzw. in Richtung einer radikalen Transformation zu propagieren und durchzusetzen, sowie dann vor allem auch bestandsfähig und wirksam ‚umzusetzen‘.⁴¹ Und dieser ‚nächste Schritt‘ ist immer derart ‚überdeterminiert‘, dass er sich weder aus den verfügbaren wissenschaftlichen Analysen der jeweils gegebenen Lage noch auch aus einer selber bereits deliberativ zuspitzenden ‚Lageanalyse‘ einfach ‚gewinnen‘ oder gar ableiten ließe – man könnte mit nur geringer Übertreibung die These vertreten, dass er faktisch und praktisch ‚kontingent‘ sei. Auch wenn der ‚richtige‘, triftige und wirksame ‚erste Schritt‘ sich dann geradezu mit Bedeutung auflädt, weil er sich nämlich in seiner Wirkung dadurch ausweist, dass er eine grundlegende Transformation der definierenden Gegebenheiten der gesamten Lage in Gang bringt.

Marxistische *Politik* bedarf daher immer auch der Entschlossenheit zu einer bestimmten Lagediagnose und zu darauf antwortenden praktischen Initiativen, welche ihnen marxistische *Wissenschaft* niemals als ein ‚Fertigprodukt‘ wird liefern können. Diese Lücke, die immer wieder durch den Mut zur Entscheidung⁴² gefüllt werden muss, ist nicht durch Formeln wie die von der ‚Einheit von Theorie und Praxis‘ zu verdecken, sondern als solche zu artikulieren. Eben hierin besteht immer wieder die spezifische (und eigenständige) Aufgabe marxistischer *Philosophie*.

Literatur

Adorno, T. W. (1969), „Marginalien zu Theorie und Praxis“, in *Die Zeit*, Nr. 33 <<https://www.zeit.de/1969/33/marginalien-zu-theorie-und-praxis>> (wieder in Ders. (1997), *Gesammelte Schriften 10.2.*, Frankfurt am Main).

41

Diese immer wieder entscheidende Ausrichtung jeder praktischen Deliberation hat Mao Zedong durch eine Anspielung auf den Dàodéjīng zum Ausdruck gebracht, wo sich eine Formulierung findet, deren gängige Übersetzung lautet: „Eine Reise von tausend Meilen beginnt mit dem ersten Schritt.“ (Daodejing, 64, Übersetzung von Günther Debon). Mao hat das aufgegriffen in „Den Sieg im ganzen Land erringen - das ist bloß der erste Schritt auf einem langen Marsch von zehntausend Meilen“ (*Bericht auf der 2. Plenartagung des VII. Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Chinas*) (9. März 1949), *Ausgewählte Werke Mao Tse-tungs, Bd. IV*, sowie auch abgewandelt zu „Egal wie weit der Weg ist, man muß den ersten Schritt tun.“ (zit. n. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/lebensadern-der-menschheit-nicht-alle-wege-fuehren-nachrom.2193.de.html?dram:article_id=398818>)

⁴² Der in radikalem Gegensatz zu dem blanken Willen zur Dezision steht, wie sie der herrschaftsaffirmative Dezisionismus propagiert, vgl. etwa Carl Schmitt 2015 – da diese Entscheidung immer wieder von dem Bestreben getragen sein wird, sich den bestmöglichen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnisse zur Lage und ihren möglichen Dynamiken zu verschaffen..

Althusser, L. (1998): „Le marxisme comme théorie finie“ (1978), in: Ders., *La solitude de Machiavel et autres textes*, hg. v. Y. Sintomer, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 281-296.

Althusser, L. u.a. (2015): *Das Kapital lesen*, Münster.

Anderson, P. (1976): *Considerations on Western Marxism*, New Left Books, London.

Balibar, É. / Luporini, C. / Tosel, A. (1976), *Marx et sa critique de la politique*, Maspéro, Paris.

Bottomore, T. (2002), *The Frankfurt School and its Critics*, Routledge, New York.

Breda, S. (2018): *Kredit und Kapital. Kreditsystem und Reproduktion der kapitalistischen Vergesellschaftungsweise in der dialektischen Darstellung des ‚Kapital‘*, FUB Diss., Berlin.

Buckel, S. / Fischer-Lescano, A. (2007) „Einleitung“, in: Dies., *Hegemonie gepanzert mit Zwang - Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*, Baden-Baden, 11-18.

Buckmiller, M. (2002), Korsch als früher Kritiker des Stalinismus, [Initial - Berliner Debatte](#), 13. Jg. Nr. 4, 83-95.

Callari, A. / Ruccio, D. F., hg. (1996), *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory. Essays in the Althusserian Tradition*, Wesleyan University Press, Hanover/London.

Colletti, L. (1971), *Il Marxismo e Hegel*, Laterza, Bari.

Demirović, A. (1999), *Der nonkonformistische Intellektuelle: Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Feyerabend, P. K. (1975), *Against Method*, Verso, London (dt. als *Wider den Methodenzwang*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976).

Hedeler, W. (2015), *Nikolai Bucharin. Stalins tragischer Opponent. Eine politische Biographie*, Matthes & Seitz, Berlin.

Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1967.

Holz, H. H. (1991), „Zur Programmatik einer dialektisch-materialistischen Ontologie“, *Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur*, Jg. 2, H. 2, 244-246.

Jäger, M. (1985): *Die Methode der wissenschaftlichen Revolution*, Argument, Berlin.

Lorenzen, P. (1957), „Das Aktual-Unendliche in der Mathematik“, in *Philosophia naturalis*, Bd. 4, 3-11.

Marx, K. / Engels, F., *Deutsche Ideologie, Zur Kritik der Philosophie. Die Manuskripte in chronologischer Reihenfolge*, hg. v. G. Hubmann u. U. Pagel, Berlin 2018.

Negt, O. (1974): „Einleitung“, in *Nikolai Bucharin/ Abram Deborin. Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Niebergall, K.-G. (2011), „Unendlichkeit ausdrücken und Unendlichkeitsannahmen machen“, in: Gethmann, C. F., in Verbindung mit J. C. B. u. S. Hiekel, hg., *Lebenswelt und Wissenschaft. XXI. Deutscher Kongreß für Philosophie 15. – 19. September 2008 an der Universität Duisburg-Essen. Kolloquienbeiträge*, Felix Meiner, Hamburg, 1045-1064.

Nutzinger, H. G. / Wolfstetter, E., hg. (1974), *Die Marxsche Theorie und ihre Kritik. Eine Textsammlung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, 2 Bde., Herder & Herder, Frankfurt (ND Metropolis, Marburg, 2008).

Peter, G. / Pöhler, W. (2010), *Umsetzungskonzepte im Humanisierungsprogramm - und was man daraus für heute lernen könnte*, GRIN, München/Ravensburg.

Preston, J., „Paul Feyerabend“, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/feyerabend/>. Resnick, S. A. / Wolff, R. D. (2006), *New Departures in Marxian Theory*, Routledge, New York/London.

Rey, P.-P. (1973), *Les alliances de classes: Sur l'articulation des modes de production. Suivi de Matérialisme historique et luttes de classes*, Maspero, Paris.

Rojas, R. (1988), *Das unvollendete Projekt. Zur Entstehungsgeschichte von Marx' 'Kapital'*, Argument, Hamburg.

Schmitt, C. (2015), *Der Begriff des Politischen* (1932), Duncker & Humblot, Berlin, 9. korr. Aufl.

Schütte, K. (1951), „Beweistheoretische Erfassung der unendlichen Induktion in der Zahlentheorie“ *Mathematische Annalen*, Bd. 122, H. 5, 369–389.

[Taschner](#), R. (1995), *Das Unendliche. Mathematiker ringen um einen Begriff*, Springer, Berlin u. a. (2. verbesserte Auflage 2005).

Tugendhat, E. (1967), *Über den Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin.

Wiggershaus, R. (1995). *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. MIT, Cambridge, Mass.

Wolf, F. O. (1983), *Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus*, SOAK, Hannover (2. überarbeitete Ausgabe als *Umwege². Der Tod der Philosophen und andere Vorgriffe*: http://www.diss.fu-berlin.de/docs/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDOCSS_derivate_000000000207/Frieder_Otto_Wolf_Umwege2_elektron_08_edg.pdf), FUB, Berlin 2008).

Wolf, F. O. (1990), „Für einen widerspruchsfreien Begriff des Widerspruchs“, in: *Das Denken des Widerspruchs als Wurzel der Philosophie*, Zentralinstitut für Philosophie, Berlin 1991, 47-62.

Wolf, F. O. (2001), „Was tut die ausgebeutete Klasse, wenn sie kämpft?“, in H. Wagner, hg., *Interventionen wider den Zeitgeist*, VSA, Hamburg, 140-151.

Wolf, F. O. (2002a), *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Westfälisches Dampfboot, Münster.

Wolf, F. O. (2002b), „Was tat Karl Marx in der Philosophie?“, in T. Heinrichs et al., eds., *Die Tätigkeit der PhilosophInnen*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 188-225

Wolf, F. O. (2003), „Was braucht marxistisches Denken heute, um als ‚Theorie‘ existieren zu können?“, in: O. Gerlach u. a., hg., *Mit Marx ins 21. Jahrhundert*, VSA, Hamburg, 64-87 (reprinted in F. O. Wolf (2012), *Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 126-146).

Wolf, F. O. (2004), „The ‚limits of dialectical presentation‘ as a key category of Marx’s theoretical self-reflection“, *Capitalism, Nature, Socialism*, No. 3 (Sept.), 79-85 (revised and enlarged German version in J. Hoff u. a., hg., *Das Kapital neu lesen*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2006, 159-188).

Wolf, F. O. (2008a), „Ein Materialismus für das 21. Jahrhundert“, in A. Demirović, hg., *Kritik und Materialität*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 41-59

Wolf, F. O. (2008b), „Engels‘ Altersbriefe als philosophische Intervention“, in *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, 140-156

Wolf, F. O. (2009a) „Zur Epistemologie und Praxeologie der Marxschen Theorie – Arbeitsthesen“, in Helle Panke, hg., *Pankower Vorträge*, H. 135, 8-15

Wolf, F. O. (2009b), „Reler O Capital hoxe“, in J. M. Durán: *Ainda O Capital*, Bertamitrans, Ames, 31-42 u. 157-175.

Wolf, F. O. (2009c), „What capitalism is“, electronic publication <www.attac.de/aktuell/kapitalismuskongress/diskussion/wolf/>, revised edition in: S. R. Farris, hg., *Returns of Marxism. Marxist Theory in Times of Crisis*, IIRE, Amsterdam, 2016, 101-127.

Wolf, F. O. (2010), „Zur Frage der materialistischen Dialektik nach der Postmoderne“, in C. Kaindl, hg., *Die Widersprüche sind unsere Hoffnung*, Argument, Hamburg.

Wolf, F. O. (2012b), „Vorgreifen! Philosophische Retraktionen zu Kapitalismus, Staat und Politik – erneute Annäherungen an die großen Themen der Zukunft“, in Ders. (2012), *Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 294-365.



Kantianism and Anti-Kantianism in Russian Revolutionary Thought¹

VADIM CHALY*

Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia

Abstract

This paper restates and subjects to analysis the polemics in Russian pre-revolutionary Populist and Marxist thought that concerned Kant's practical philosophy. In these polemics Kantian ideas influence and reinforce the Populist personalism and idealism, as well as Marxist revisionist reformism and moral universalism. Plekhanov, Lenin, and other Russian "orthodox Marxists" heavily criticize both trends. In addition, they generally view Kantianism as a "spiritual weapon" of the reactionary bourgeois thought. This results in a starkly anti-Kantian position of Soviet Marxism. In view of this the 1947 decision to preserve Kant's tomb in Soviet Kaliningrad becomes something of an *experimentum crucius* that challenges the soundness of the theory.

Key words

Soviet Marxism, Populism, Kant, ideal, person.

Resumen

Este artículo reevalúa y analiza las polémicas en el pensamiento marxista y populista de la Rusia pre-revolucionaria acerca de la filosofía práctica de Kant. En estas polémicas, las ideas kantianas influyeron y reforzaron el personalismo e idealismo populistas, así como el reformismo revisionista marxista y el universalismo moral. Plekhanov, Lenin y otros "ortodoxos marxistas" rusos criticaron con dureza ambas tendencias. Además, generalmente consideraron el Kantismo como un "arma espiritual" del pensamiento burgués reaccionario. Esto resultó en una fuerte posición anti-kantiana en el marxismo soviético. Teniendo esto a la vista, la decisión de 1947 de preservar la tumba de Kant

¹ Written as part of research project, supported by Russian Foundation for Basic Research (#16-03-50202) and "Project 5-100".

* Vadim Chaly, PhD, Associate Professor of Philosophy at Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia. E-mail for contact: vadim.chaly@gmail.com

en el Kaliningrado soviético supuso una suerte de *experimentum crucius* que desafía el peso de la historia

Palabras clave

Marxismo soviético, populismo, Kant, ideal, persona

Introduction

I would like to begin from what is “given in appearance”. In today’s Kaliningrad, if a flâneur crosses the Honey bridge, one of those seven made famous by Leonard Euler, and then turns right, she will face a panoramic view dominated by three structures. A huge medieval cathedral will be close on the left, empty twenty-one-stored House of the Soviets will rise half a mile away behind the river Pregolya, and in the center there will be Immanuel Kant’s tomb. The tomb is adjacent to the cathedral’s wall, and one could think that the big church supports the philosopher’s memorial, but in fact it’s the opposite: homage that the Soviet authority paid to Kant saved the cathedral from demolition that was the fate of the remnants of nearly all buildings in the war-destroyed center of Königsberg. Soviet Kaliningrad was a war trophy, and the remnants of the culture of the recent mortal enemy were hardly arousing sympathy. The old town of Kant became the test site for what could be seen as the Cartesian dream of replacing the old, composed of many separate parts, upon which different hands had been employed, by the new, planned and executed by a single architect², that is by the Soviet people led by the Communist Party. It seemed that the tomb of the German philosopher was destined to disappear with the old. Suddenly this destiny changed³.

In the first months of 1947 a letter came to the editorial office of newspaper “Izvestia”, the official mouthpiece of Soviet government, signed by certain V.V. Lyubimov. The author, probably hiding his real name, suggested protecting the tomb of the originator of German classical idealism. “The process of the restoration of Kaliningrad is accelerating and will soon reach the district, where Kant’s tomb is located. The church is completely ruined, its remains will eventually be demolished, and the tomb might be demolished with it” (Костяшов 2002, 129). Lyubimov argues for the importance of Kant and his heritage by quoting Engels’ Introduction to “Dialectics of Nature”: Kant made “the first breach in this petrified outlook of nature” and drew “conclusions that would have spared them endless deviations and immeasurable amounts of time and labour wasted in false directions” (Marx and Engels 1987, 323–24). The letter was forwarded to the Committee on cultural and educational institutions of the Council of Ministers of RSFSR, which in April of the same year directed Kaliningrad administration to protect Kant’s tomb. Soon a plaque was installed with the text: “IMMANUEL KANT / 1724-1804 / PROMINENT BOURGEOIS IDEALIST PHILOSOPHER. BORN, LIVED WITHOUT LEAVING, AND DIED IN

² See “Discourse on the Method...”, Part II.

³ What follows is a brief restatement of archival research by Y.V. Kostyashov presented in detail in (Костяшов 2002, 2016)

KÖNIGSBERG” (Костяшов 2002, 126). Much later, in 1960, the cathedral was also awarded the status of architectural monument.

The question arises: what, besides Engels’ brief remark, justifies the attention to Kant’s heritage? What was his role in Soviet canon, by the time already solidified and containing clear-cut appraisals (mostly harsh) of every major figure and current of philosophy⁴? These questions lead us to the pre-revolutionary decades of Russian intellectual history, to works by the Marxists and their opponents. In these battles one finds Kantian ideas to be actively involved both explicitly and – although this has to be assessed with great care – implicitly. For Russian Marxists winning the intellectual battle required confronting Kantian positions at least in three important issues: the role of persons and ideals in history, the relation of revolution and reform, and the status of things-in-themselves. The first issue placed Plekhanov, Lenin and their comrades against Populists (or Narodniks), the second – against so-called “revisionists”. The issue of things-in-themselves and noumenal causality almost wrecked havoc among the Bolsheviks and required an extensive theoretical discussion that we will leave aside, focusing on practical philosophy. While the controversy over “revisionism” was happening on international scale, the campaign against Populists was fully domestic. Here again we will largely forego the well-studied ground of revisionism⁵, instead focusing on lesser-known affair of Populism vs. Marxism. Although Marxism won in Russia, the study of pre-revolutionary discussions reveals Kant as a formidable enemy of Bolshevism. The latter’s eventual victory, which owed more to cunning than to strength of arguments or intellectual grasp, seems to undermine its own theoretical premise of historical necessity and paradoxically reinforce the theories of its opponents, not least those of Kant.

Two basic views come to grips when we try to understand a historical event. One attributes it to human freedom, the other to laws of nature. These views challenge and modulate each other; their collision produces ever more complex combinations, yet the tension remains. Russian revolutionary thought and practice provide a perfect opportunity to observe this collision and appreciate its nuances in writings and actions by figures from two opposing movements, the Populists (or Narodniks) and the Marxists. For the Populists, the revolution is a triumph of freedom over nature, of moral ideal over history, of “ought” over “is”. For the Marxists, it is an objectively necessary event, prepared by the course of history, liberating in the negative sense of removing oppression by the backward, reactionary forces, but not in the metaphysical sense of elevating “pure” individual or personal will above “impure” and contingent natural events, and not in moral sense of

⁴ The so-called “philosophical discussion”, held from January till June 1947, was completing Stalinist view of philosophy. Incidentally, it was provoked by treatment of German idealism in a textbook that Stalin found wrong and ordered removed. (Some details can be found in (Blakeley 1961). Although there are no reasons to connect the discussion to the decision on Kant’s tomb, it reflects the degree of importance awarded to philosophy at the time.

⁵ A classical exposition of revisionism is offered by Eduard Bernstein, particularly in “Evolutionary Socialism” (Bernstein 1909). Analysis is offered in, e.g., (Horton 1979, Ойзерман 2005).

invigorating the good in human nature. Yet both views are strained. The Populists admit that ideals, in order to be of any use, have to be causally linked to reality, and this link has to be theoretically laid out and practically engineered, which they failed to provide. The Marxists and later Soviet ideology admit and glorify the fact that the historically necessary event of revolution could not have happened without heroic efforts on behalf of many individuals, who relied on ideals and opposed reality⁶.

In this paper I would like to examine the development of Kantian and anti-Kantian strands of thought by opponents of Marxism and by Marxists in pre-revolutionary Russia. My claim is that Kant emerged out of this polemic as one of prime enemies of Soviet Marxism. This makes the survival of Kant's tomb an interesting case if not of an *experimentum crucius* that falsifies this theory, than at least of an anomaly that defies a Soviet Marxist explanation.

Populism: enlisting Kant's personalism and idealism

Populism or Narodnichestvo was an eclectic program that tried to marry the Slavophiles' belief in Russian peasant communal life and Westernizers' scientific positivist outlook, and hoped to enlighten the peasants to demand social change. For Populists Russia, being essentially a peasant country, need not enter capitalism. Instead, it was to aim at expanding the principles found in the remnants of peasant socialism. Intelligentsia was to become the moral force that ought to influence this turn in history. The guilt that the educated and relatively well-off ought to have felt about the exploited masses coupled with passionate desire to redeem it by promoting enlightenment and social justice was to become the main motive for generations of Populists. The leaders of Populists, whose eloquence and pathos drove this movement, also wanted to have a theory that could explain and rationalize their peculiarly moral outlook, defend it from criticism, and help convert those not quite convinced by passionate (meaning merely utopian) appeal to social justice. Influenced by positivism and its norms of scientific inquiry, they wanted no less than a theory that could posit the moral ought, the *ideal*, as a force, or perhaps even *the* force, of history. And this certainly placed them in proximity to Kant, for whom finding a channel for noumenal freedom into the phenomenal world was one of the challenges of transcendental philosophy. Because the Populists, like so many Russian thinkers, thought of themselves not as scholars, but as agents of social change, they cared little about supplying readers with footnotes and references (they'd much rather see their readers "go to the people" or to the barricades than to the library to do further research). This makes tracing their influences a difficult and often futile task. Still, Kant gets mentioned, and some of the premises and arguments bear clear resemblance to those of the Königsberg philosopher.

⁶ Indeed, moral, messianic character of Russian revolution, its preoccupation with "the world to come" (or perhaps "kingdom of ends") was noted by Nikolai Berdyaev and Semyon Frank, among others (e.g. (Berdyaev 1960)). Joseph Bochenski, discussing later Soviet Marxism, writes: "in spite of its primitiveness as a philosophy, Dialectical Materialism is a spiritual current which must not be underestimated; as a movement and as a faith, it has a capacity for the most appalling destruction." (Bochenski 1963, 117)

One of the most original developments of Populist thinkers is known as “subjective sociology” or “sociological subjectivism”⁷ that aims at resolving precisely the problem of theoretically relating the personal ideal to history. Populists take a pronouncedly personalist stance, treating individual human beings as irreducible to their social roles or appearances, indeed, as ends. Having an ideal is a personal property, nurturing it and making an effort to implement it is a personal process, all of which awards human beings dignity and elevates us above nature. *Pyotr Lavrov* (1823-1900) was the first proponent of this view and became the first leader of Populism. His output is well studied in Anglophone literature, including his proximity to Kant in several epistemological issues (Nemeth 2017, 130–40). However, as often with Russian thought, it was not Lavrov’s theoretical philosophy that became influential. Of chief importance was his philosophy of history, moral philosophy, and related social program that, according to Lavrov himself, had a significant degree of autonomy from his theoretical outlook⁸.

Lavrov, while building his theoretical foundation in his early years, was influenced by phenomenism and positivism. The study of Comte’s “subjective method” and his “religion of Humanity” soon led Lavrov to Kant and his idea that the subject imposes moral law on natural processes. In his early philosophical text titled “Hegelism” (1858) Lavrov praises Kant, for “all schools of thought have something in common with him,” and characterizes what he takes to be Kant’s main achievement as follows:

Kant saw before him a row of schools, each creating its own theory of the inner and the outer world. These schools were constantly at war with each other [...] Kant stood at once against all present and future theories of this kind. Critique – that was his requirement for any thinker [...]

Having come to the limit of the content given to it by observation, science must stop, because every further step leads already to the realm of fantasy. But Kant himself did not stop. He belonged to his time and his nation. Deeply moral and gifted with a free spirit, he could not but believe in the high ideals of his time, in the value of man, in freedom of thought, in the might of virtue. Having read Hume, he found the strength to refute him, but he wanted to do more. He confessed that the foundations on which the Wolfian dogmatists erected their doctrine of the superiority of the spirit over the body and their moral doctrine were insufficient, but he believed that these principles could be proved and intertwined his gains in favor of science with his beliefs in the noblest aspects of human activity.

⁷ There’s a slight difference between the two names: the first denotes the particular school, the second frames it as the origin or one of the origins of a general sociological approach (see e.g. (Mathura 2004)).

⁸ “The absence of the skeptical principle in the construction of practical philosophy awards it a particular robustness and independence from metaphysical theories. From here the foundation of practical philosophy receives [first] *practical* principle[...]It reflects the independence of the person, as one acting, from any questions regarding its essence. *The person is aware of itself as free, wanting for itself and responsible before itself in its practical activity.* This is the *personal principle of freedom* that separates the world of practical philosophy from that of theoretical one.” (Лавров 1965a, 1:485) The second principle is that of “*ideal creation*; just like the actual person in theory opposes to itself the real world as the only source of knowledge, so actual person in practice puts itself against ideals as the only motivation to action.” (Ibid.) Indeed, this is not very promising for bridging the theoretical gap between *is* and *ought*.

The end of the 18th century was a period of struggle. Authorities fell, and man realized his power in front of these ruins, which oppressed humanity for centuries and scattered at once before the bold gaze of criticism. The man believed that his mind, which had destroyed the old, also had the power to recreate the new. But under the influence of the English heirs of Bacon, the French thinkers submitted to the very beginning of the study of nature; they took everything from the outside world, searched for everything in their external feelings. The Germans retained respect for the person in their thinking from their ancestors and could not give it up. Leibniz [...] contrasted the personality of the monads with the all-consuming being of Spinoza. Kant went the same way: he opposed the thinking person to the world that is conceived, the free spirit to the authorities, the unswerving force of moral will to the preachers of sensuality. In the study of the personal spirit, he gathered the power of his scientific data. Believing in the undeniable truth of the principles that the human spirit cherished at the end of the 18th century, he laid them at the foundation of a new, great system.

In the depths of the human person, Kant found a great word for which France was about to shed rivers of blood. The basis of the teaching of practical reason is formed by the consciousness of human freedom. The free spirit itself created an unchanging moral principle, an unconditional practical law; this law was a reasonable duty (kategorischer Imperativ). “Act in such a way that the rule governing your will could at the same time serve as a beginning in general legislation,” said the Königsberg scholar.

So, everything is subject to the criticism of reason, all dogmatic ideas before it fall, but the will of man is the foundation that recreates the practical world on the ruins of theories. This very beginning guided the members of the Versailles Assembly in 1789, when on the ruins of every historical tradition they boldly recreated from their personal mind a new public building and put "human rights" at the head of new institutions.

But the teachings of Kant did not spread quite quickly; his works, written in a strictly scientific, even somewhat pedantic form, were mostly read by scholars. The society got acquainted with the ideas of Kant more through the works of his pupils, especially Reinhold, than through his own writings. In addition, Kant seemed still not bold enough. According to his theory the person who imposed his own laws on the content delivered to her by the outside world, still faced this world with its unknown essence. The mind was powerless for the knowledge of this essence, but it existed, forever closed from man. The laws of practical reason, the laws of will, were alien to the pure reason, which remained at its question mark in front of the magnificent theory of duty of reason. (Лавров 1965a, 1:116–22)

This view of “all-destroying” Kant-“Robespierre” who escapes from the realm of thought to crush theories and authorities and make room for revolutionary practice in the name of human rights is a little exaggerated. Still, central to Lavrov is the role Kant awards to moral principles and personal dignity. Much later, in his “Foreword to Marx’s “Critique of Hegel’s Philosophy of Right”” (1887) Lavrov again gives general assessment of what he took to be Kant’s philosophical program and laments the disruption in German thought, clearly welcoming the tendency to return to Kant:

In the teachings of Emanuel Kant, on the eve of the French Revolution, idealism was really an attempt at a broader science. He rejected metaphysics, putting it on the same level with the dreams of the spirit-seers. He denied any possibility for man through theoretical thinking to penetrate into the world of substances, or "things in themselves." He offered the man a completely scientific task - to establish the limits of possible knowledge. He tried to develop a strictly scientific and at the same time uplifting theory of moral duty and outlined a sociological task that social forms should be conditioned by the moral requirements of the individual. But the events of this turbulent period put pressure on the thought of contemporaries and provoked, especially in Germany, in the name of national outrage, a reaction against all elements of thought and life associated with the French Revolution. Under this influence, German idealism was increasingly moving away from the tasks set by Kant. Of his teachings, in particular, those elements developed that gave rise to new metaphysical speculations and allowed us to develop methods of thinking that are closest to the religious mood or to the artist's ecstasy. (Лавров 1965b, 2:597–98)

Key to Lavrov's program is the mixture of positivist understanding of natural sciences with the view of history as a unique process where natural laws meet "critically thinking persons" who rely on ideals and can alter nature from this basis⁹. While Lavrov's positivism is hardly original, his personalism is far more interesting. It is elaborated in Lavrov's "Essays on Questions of Practical Philosophy" (1859), where he planned to proceed from treatment of person to treatment of society but completed only the first part. It also comprises significant part of his "What is Anthropology?" (1860). Psychology provides the method of introspection that reveals the foundations of personality in consciousness and self-consciousness¹⁰. Basic to person is the idea of freedom that defines justice and connected rights and responsibilities. Unlike the knowledge of nature, this intuitive knowledge is not subject to skepticism, is foundational, and pertains to spiritual life irreducible to nature. Lavrov briefly states that his position is different from both theistic personalism and materialist view of person as epiphenomenal to nature¹¹. This position between theism and naturalism, as well as the differentiation between theoretical and practical knowledge, between nature and freedom, places Lavrov in the vicinity of Kant's transcendentalism.

Critical capacity of the person becomes subject of Lavrov's most well read work, "Historical Letters" (1868-1991). Here he offers a broad interpretation of a spectrum of social and political theories with emphasis on socialist ones and further elaborates his view

⁹ "Society is in danger of stagnation if it muffles critical-minded persons. The civilization is threatened with death if this civilization, whatever it may be, will become the exclusive property of a small minority. The highest, no matter how small the progress of mankind, [...] rests solely on critical-minded individuals; without them, it [progress] is absolutely impossible; without their desire to spread it, it is extremely fragile. [...] Since for their [...] development the terrible price [of oppressing the people] was paid [...] then the moral duty to pay for progress lies on them" (Лавров 1965b, 2:87)

¹⁰ Lavrov develops this thesis at the beginning of his "What is Anthropology?" (Лавров 1965a, 1:356–60)

¹¹ See (Лавров 1965a, 1:358 fn)

of the difference between natural sciences that study regularities, and history that deals with unique events¹², thus predating Windelband's well-known demarcation of nomothetic and idiographic knowledge¹³. Essential to history is the involvement of persons, led by ideals.

Ideal, on the one hand, is something that is developed in critical thought by persons; on the other hand, ideal development is the core of progress, to which every critically-minded person ought to contribute. Lavrov works hard to convince his reader that these two aspects, the personal and the objective, are synchronous and mutually reinforcing. The progress both starts and culminates with "growth of conscious processes in the person, development of the person in the sphere of thought", as well as in movement towards "society of equal persons, solidary in their interests and convictions, living under equal conditions of culture and having eliminated from their environment, if possible, all affections that are hostile to each other, all struggle for existence among the members of society." (Лавров 1965b, 2:269). Here Lavrov's position resembles that of Kant of the "Idea for a Universal History...", where conjectural ends of history and of human moral development are co-directed. With Lavrov, this thesis remains a presupposition rather than a conclusion of an argument. Still, his pathos worked, and thousands participated in "going to the people" movement, trying to project their ideals onto history.

Nikolay Mikhailovsky (1842-1904) emerged in 1870s as another leader of the Populist movement. Mikhailovsky was less theoretically proficient than Lavrov, but was a more able publicist. His most notable theoretical contribution concerned "subjective sociology", where he tried to downplay romantic side of the "hero" and give it a more mundane and democratic reading. Some relate Mikhailovsky's personalism to liberal tradition (see (Mathura 2004)), however, unlike liberal individualism, his personalism is non-naturalistic. Mikhailovsky awarded non-natural and ahistorical status to certain values and insists on

¹² "We have to apply a subjective assessment to the process of history, that is, having mastered, according to the degree of our moral development, this or that moral ideal, to arrange all the facts of history in the perspective according to which they promoted or opposed this ideal ..."

¹³ "Natural science expounds to man the laws of the world, in which man himself is only a barely perceptible share; it recounts the products of mechanical, physical, chemical, physiological, mental processes; finds between the products of the last processes in the whole animal kingdom a consciousness of suffering and pleasure; in the part of this kingdom that is closest to humanity, the consciousness of the possibility of setting goals for oneself and striving to achieve them. [...]"

History as science takes this fact for the given and develops in front of the reader, how history as the process of human life originated from the desire to get rid of what a person recognized as suffering, and from the desire to acquire what a person knew as pleasure; what changes occurred in the concept associated with the words pleasure and suffering, in the classification and hierarchy of pleasure and suffering; what philosophical forms of ideas and practical forms of the social system were generated by these modifications; by what logical process the striving for the best and fairest gave rise to protests and conservatism, reaction and progress; what connection existed in each epoch between the human perception of the world in the form of belief, knowledge, philosophical representation and practical theories of the best and most just, embodied in the actions of the individual, in the forms of society, in the state of life of peoples.

Therefore, the works of the historian are not a negation of the works of the natural scientist, but their inevitable addition." (Лавров 1965b, 2:22–23)

their separation from facts, although this never became the topic of thorough philosophical elaboration.

Mikhaylovsky presents his most developed argument for personalism in an essay titled *The Struggle for Individuality* (1875)¹⁴. This essay builds a philosophical foundation for a series of his works on crowd psychology¹⁵ predating similar studies by Gabriel Tarde (1843-1804) and Gustave Le Bon (1841-1931). Mikhaylovsky begins the essay with providing a list of chief factors that constitute history, including the change of morals, growth of scientific knowledge, and economic development. Mikhaylovsky then argues against economic fundamentalism, which for him comes in three disguises: classical economics, Marxism, and “ethical economics”, which he also calls “professorial” or “*Kathedersocialismus*”. The latter amounts to various strategies of claiming that economic development leads to moral development, none of which have succeeded in explaining the causal mechanisms linking economics to morals. The former two are guilty of ethical blindness, and this is especially true for Marxism, as the chief proponents of classical economics (Smith, Ricardo, and Mill) at least felt the necessity to augment this discipline with some sort of moral sentimentalism, however weak. In order to cure this blindness we need to recourse to German idealism that makes excellent exposition of the strained yet fundamental and “eternal” relation between I and not-I, subject and object, and therefore between subjective moral motivation and the multitude of objective factors (Михайловский 1998, 2:240–42). This exposition, for Mikhaylovsky, arrives at irreducibility of both members of the pair.

Although Mikhailovsky does not specify the exact origins of his ideas (only Fichte gets mentioned once in passing), the reader can discern a sort of dualism characteristic to Kant: history, subject to causal laws of nature, interacts with human persons, affected by moral ideals that are independent of nature. A noted historian of Russian philosophy Sergey Levitsky (1908-1983) noted in his “Essays on the History of Russian Philosophical and Social Thought” (“Ocherki po istorii russkoi filosofskoi i obshchestvennoi mysli”, 1968):

He [Mikhailovsky] was inspired [...] by the idea of integral person that carries within the moral law. However, this idea, being thought out consistently, would have led Mikhailovsky to the recognition of the kingdom of moral ends, with which a person ought to conform to be integral. In other words, with consistent thinking through of his worldview, Mikhailovsky would have approached ideas close to those developed by Kant in his “Critique of Practical Reason”. But this would mean overcoming positivism and affirming an idealistic or even religious worldview — a conclusion, which Mikhailovsky could not organically reach due to the positivistic prejudices that were rooted in him, so characteristically of that time. (Levitzky 1968, 163).

¹⁴ Note the terminological inconsistency: Mikhailovsky uses the words “individual” and “person” interchangeably both in contexts where he restates and criticizes doctrines of economic naturalism, and in contexts when he propounds the non-economic, non-historical status of the ideals and persons.

¹⁵ Namely, *Heroes and Crowd* (1882), *Once More on Heroes* (1891), and *Once More on Crowd* (1893). For exposition and analysis see e.g. (Gorbatov 2014).

Mikhailovsky's views on persons and ideals, just like those of Lavrov, clearly set him against Marxism, for which his stance amounted to a retreat to unscientific utopianism. The early Populist movement failed for well-studied reasons¹⁶ that basically amount to lack of sociological understanding of the particular circumstances of Russian peasantry, i.e. of the "object", to which the Populists tried to reach out as idealistic "subjects". However, the turn of the centuries revitalized Populism.

The heritage of the leader of later Populism *Victor Chernov* (1873-1952) has received relatively little attention in Anglophone literature. Chernov was not only a prolific author of theoretical works and journalism. Unlike his predecessors Lavrov and Mikhailovsky, he was an acting revolutionary leader who founded and headed the Social Revolutionary Party, which continued the Populist line. After the February Revolution of 1917, Chernov became Minister of Agriculture in the resulting Provisional Government, but his radical socialist ideas did not find support, and he soon resigned. After the October Revolution, Chernov opposed the Bolsheviks, whom he accused of opportunistic putchism, and had to leave the country in 1920, however, continuing his scientific, journalistic and party activities abroad until his death in 1952.

Chernov published his most fundamental theoretical work titled "Philosophical and Sociological Studies" in 1907. Here he develops views of Lavrov and Mikhailovsky, continuing to build a synthesis of positivism (this time inspired by empirio-criticism rather than Comte) and "subjective sociology." The political economy of Marx also becomes a significant topic. Chernov devotes significant attention to Kant, whose "Critics", in his own words, he thoroughly studied in exile along with the works of Marx, Darwin, Spencer, Haeckel, Lange, Struve, and Plekhanov.

Most explicitly Chernov juxtaposes Populist idealism to the naturalism of Marxism in the chapter "Marxism and Transcendental Philosophy" of the above mentioned work. This chapter presents an analysis of the work of Engels "Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy" (1886) and the attached "Theses on Feuerbach" by Marx (1845). Chernov begins with a critique of the Feuerbachian materialism: "... in his mental and social life, a human being is considered solely as a *passive* element. Having consolidated on the *contemplative* point of view, materialism both there and here, misses the effective and teleological side." (Чернов 1907, 31) He then he tries to "appropriate" the position of the early Marx, which, he believes, is similar to the position of the Russian supporters of the "subjective method" (i.e., Lavrov, Mikhailovsky, and Chernov himself) and oppose its "ingenious germ" to the development that the position of the "Theses" later received from Marx himself, and especially from Engels. In later works, the theorists of Marxism "became more and more willing to take an objective, contemplative point of view, and allowed practical, subjective to the smallest dose," moreover, Engels

¹⁶ E.g. (Pedler 1927; Fedotov 1942)

“fundamentally rejected the practical, ethical point of view and wrote scathingly and ironically about it, not recognizing any value behind it.” (Ibid., 32)¹⁷

Further, Chernov criticizes Engels’ “primitive” interpretation of the thing-in-itself and instead defends a more subtle and modern neo-Kantian one, in which the thing-in-itself does not constitute noumenal reality, but acts as the ultimate concept in the process of cognition, “rounding up our world view”, just like mathematical ideas of infinity or limit do (Ibid., 43). Without going into the details of Chernov’s well-explained, though not original, argument, we note that it casts doubt on the standard, ascending to Lenin, assessment of Chernov’s ideas as thoroughly positivist¹⁸.

The purpose for Chernov’s attention to Kant’s theoretical philosophy lies in practical philosophy. This purpose is criticism and overcoming of dualism of thought and action, the ideal and its implementation in life. As we shall see, criticism takes Chernov’s main attention, while the positive part of his model remains sketchy. About Kant’s transition from theory to practice, he writes:

... theoretical reason has fully prepared the work of the practical. Since the world of things-in-themselves is accepted as fundamentally different from the world of phenomena, the very tendency of the human mind to think in opposites invites in a negative way to determine the main features of the world of things-in-themselves. Our world is a kingdom of oppressive necessity - there is a kingdom of freedom. In our world, everything is mortal, everything is transient - there is a kingdom of immortality. In our world, everything is finite, limited and only relatively real: there is a realm of an infinite, unlimited, “most real being (entis realissimi)”. A whole range of elements of the “practical reason” come to the rescue here: our indestructible consciousness of moral freedom, insulted by the recognition of the dominance of universal necessity; a whole series of ethical tendencies too high to receive satisfaction in the brief interval of personal life and often, moreover, still cruelly cut short by the harsh and prosaic reality; the quest for “higher meaning of life”, etc. etc. (Ibid., 52).

Chernov also considers, in his words, a more subtle and deep attempt to bridge the gap between the phenomenal and the noumenal, undertaken by F.A. Lange (1828-1875) in his “History of Materialism and Critique of Its Present Importance” (1873-75). In theory, approaching the positivist interpretation of the thing-in-itself as the ultimate thought of the phenomenon, in the practical philosophy of Lange still makes a “logical fall” of not parting with the noumenal reality, to which he transfers the ideal unattainable for us in the empirical world (Ibid., 56).

¹⁷ Let us note that Soviet Marxism addressed to Kant exactly the same accusation of passive contemplation - the only difference being that this contemplativeness is a consequence not of “objectivism”, but of “subjectivism.”

¹⁸ Lenin attacked Chernov’s interpretation of this part of Engels’ teaching in “Materialism and Empirio-criticism”, Ch. II, Part I.

For Lange, the ideal is needed to “take a break from the struggle and suffering of life, rising in thought to this realm of harmony,” whereas for a positivist-subjectivist the ideal is the least call to rest and oblivion, it’s rather a trumpet sound, calling for a campaign and resembling about a close fight. For Lange, it is a healing balm spilled on the wounds of disabled people in the struggle, instead of being a refreshing and invigorating drink before the battle. (Ibid., 58)

From this figurative criticism of Lange and neo-Kantianism in general, Chernov proceeds to a brief description of his understanding of “effective, active, militant practical idealism” (Ibid., 151). Alas, a reader who, after a nuanced critique, waited to be treated to an equally systematic and detailed positive part is unlikely to remain satisfied with this description:

Let the ideal never be realized in the empirical world. Sadness and complain about this is nothing. It is not the only way to save this ideal, transferring it to an area lying “on the other side” of human experience. It suffices only to treat the ideal correctly, as also a kind of limiting concept, which only indicates a trend, a direction of movement, and which would cease to be an indicator of the path if it were fully embodied along one side or the other, in one or another point of our human existence, our spiritual life. Then the ideal would cease to be a symbol of life and progress, but would become a symbol of stillness and carrion. (Ibid., 58).

Thus, Chernov began by theoretically bringing together neo-Kantian transcendentalism and positivism, which from different sides solved the same problem of the manifestation of the world in experience mediated by feelings. To him, both came close to abandoning dualism and transitioning to the position of scientific monism. However, the neo-Kantian explanation of practical life made a return to the passive dualistic construction, where the moral ideal is isolated from activity in noumenal reality and cannot be clearly associated with it causally. The positivist program can be expanded with the already familiar Populist doctrine of the critically-minded person, who struggles to realizes her own ideas of the ought without hoping to partake in the victory. At the same time, Chernov leaves us without explaining the principles of the emergence and development of personal ideals, without the methods of their criticism¹⁹.

Marxists: disarming the “spiritual weapon”

Georgi Plekhanov (1856-1918) was the first and most eminent Russian Marxist, who provided theoretical basis for revolutionary efforts of Russian Social Democratic Labor Party that later split into Bolshevik and Menshevik fractions. Despite his eventual siding with the Mensheviks, who by early 1920s lost in political struggle against Bolsheviks,

¹⁹ It is worth noting that despite Chernov’s theoretical ambiguity his Socialist Revolutionary Party turned out to be the most popular of all those acting in Russia during the revolution (58% or 20.9 million votes in Russian Constituent Assembly elections in November 1917).

Plekhanov's works remained essential to Soviet canon²⁰. Lenin solidified Plekhanov's reputation by, among other things, advising young party members to carefully study "all written by Plekhanov in philosophy, for it is the best of the whole international Marxist literature." (ЛЕНИН 1970а, 42:290). Trotsky gave a brief but penetrating qualification of Plekhanov in his "War and Revolution" (1923):

Plekhanov did not create the theory of historical materialism, he did not enrich it with new scientific achievements. But he introduced it into Russian life. And this is a merit of enormous significance. It was necessary to overcome the homegrown revolutionary prejudices of the Russian intelligentsia, in which an arrogance of backwardness found its expression. Plekhanov "nationalized" the Marxist theory and thereby denationalized Russian revolutionary thought. Through Plekhanov it began to speak for the first time in the language of real science; established its ideological bond with the world working-class movement; opened real possibilities and perspectives for the Russian revolution in finding a basis for it in the objective laws of economic development (L. D. Trotsky 1943, 92).

Plekhanov's purpose was not to develop or alter Marxist theory – quite the opposite, he was among the first to adopt it as a comprehensive worldview meant for revolutionary practice. The primacy of practice for Bolsheviks meant that at some (early) point all abstract discussion and critical questioning had to be stopped in order not to deprive the already existing theoretical tool of its robustness and efficiency, and the party of its cohesion and readiness for action. As Plekhanov saw it, this power was in turn granted by confidence in the historical necessity and faith in one's role on the pinnacle of historical development. The unsure are weak, and their fate is to waste their lives "winning and reflecting", "like Hamlet" (ПЛЕХАНОВ 1956а, 2:302). In a footnote to this remark in *On the Role of the Individual in History* (1898) Plekhanov invokes Moses, Calvin and Cromwell, who, he writes, were assured of their destiny, and whose deterministic worldview was the source of their "indomitable power" (Ibid.). The creation of a powerful revolutionary "order" was the subject of Plekhanov's conscious effort, in which he, despite some issues, was following the likes of Louis Blanqui and Pyotr Tkachev (1844-1886). A dogma, an intellectual discipline that would channel the "revolutionary thrust" and prevent it from dissipating in sophisticated discussions on remote topics was seen as a necessity. This explains why Plekhanov meant his philosophical output either to explain and propagate Marxism in Russia and beyond²¹ or to defend it against critical attacks from outside and revisions from inside.

Plekhanov's most prolific activity falls roughly into three decades between mid-1880s and beginning of WWI. It began with the books "Socialism and Political Struggle" (1883) and

²⁰ As part of this canon, Plekhanov's output is subject to general analysis in major studies of Marxism (e.g. (Kołakowski 1978)) and its Russian branch (e.g. (Walicki 1979, 1995); it is also the topic of several monographs (Baron 1963, 1995; Steila 2012).

²¹ Plekhanov's international stance is significant due to his active participation in key Marxist debates starting in 1880s, perhaps most importantly through Kautsky's *Die Neue Zeit*.

“Our Differences” (1884), where the author announced his departure from Populism and mounted an attack on it, based on newly acquired Marxist platform. Personalism and idealism of the Populists was one of the chief targets, and Plekhanov later dwelled on this topic in the first appendix to the first edition of his book “The Development of the Monist View of History” (1895) and in essay “On the Role of Individual in History” (1898). The 1995 appendix is titled “Once more Mr. Mikhailovsky, Once More “Triade””. Here Plekhanov presents dialectical materialism as a kind of materialist view of history that best compensates for our perhaps temporary inability to causally link “atoms in the brains” to historical events.

Modern dialectical materialism cannot discover the *mechanical* explanation of history. This is, if you like, *its weakness*. [...] The genius of whom Laplace dreamed would have been, of course, above such weakness. But we simply don’t know when that genius will appear, and we satisfy ourselves with such explanations of phenomena as best correspond to the science of our age. Such is *our* “particular case.” (Плекханов 1956b, 1:732)

Dialectical materialism allows reducing the remnants of idealism that invade Populist views in the form of ideals that motivate persons. Plekhanov presents this feature of Populism as belonging to reaction against Hegel’s absolute idealism that subjugated “heroes” to the *Weltgeist* and places Mikhailovsky and his party in line with Bruno Bauer (1809-1882). Marxism, he claims, is more consistent in this same effort of freeing people from the false metaphysical ideal – by getting rid of it completely, thus achieving the synthesis:

And so we have suddenly received the elements of a new “synthesis.” The Hegelian cult of heroes, serving the universal spirit, is the *thesis*. The Bauer cult of heroes of “critical thought,” guided only by their “self-consciousness,” is the *antithesis*. Finally, the theory of Marx, which reconciles both extremes, eliminating the universal spirit and explaining the origin of the heroes’ self-consciousness by the development of environment, is the *synthesis*. (Ibid., 735).

Plekhanov’s arguments against the Populists are essentially the same as the ones he addresses to Kant. First, both are theoretical exposition of *petit bourgeois* worldview. The difference is that Mikhailovsky and Lavrov are eclectics, whereas Kant is highly systematic. This systematicity makes all the more explicit the few profound mistakes (or manipulations) that Kant makes, which in turn makes him a perfect target for Marxist criticism, as this criticism would also overwhelm lesser thinkers. Kant’s “class consciousness”, just like that of the Populists, who share the same social standing, is manifested in attempts to secure a dualist worldview.

He who takes the object as his starting point, if only he has the ability and courage to think consistently, arrives at one of the varieties of the *materialist world-outlook*.
He who takes the *subject* as his starting point and again if only he is prepared to think the matter out to the end, will turn out to be an *idealist* of one shade or another.

And those people who are incapable of consistent thought stop halfway and are content with a mish-mash of idealism and materialism. Such inconsistent thinkers are called *eclectics*.

To this it may be objected that there are also adherents of ‘critical’ philosophy, who are equally far from materialism as from idealism and yet are free of the weaknesses commonly associated with the eclectic mode of thought. [...] But I refer the reader to Chapter Six of Deborin’s book [“Introduction to the Philosophy of Dialectical Materialism”, 1916] (‘Transcendental Method’). There he will see just how unfounded this objection is. Deborin clearly and convincingly demonstrates that the ‘critical’ philosophy of Kant suffers from *dualism*. And since *dualism is always eclectic*, it is only by a misconception that one can cite Kant in refutation of my contention that every consistent thinker is bound to choose between idealism and materialism. (Плеханов 1957, 3:615)

Kant, too, was blinded by the same desire [to defend his traditional beliefs at all cost]. His ‘critical’ system was, indeed, an attempt to reconcile certain views inherited from his Protestant predecessors with the conclusions of the really critical thought of the eighteenth century. Kant thought they could be reconciled by separating the domain of *belief* from the domain of *knowledge*:

belief to be related to *noumena*, and the rights of science to be restricted to *phenomena*. And he, too, did not hide from his readers why it was necessary for him to limit the rights of science. In the preface to the second edition of his *Kritik der reinen Vernunft*, he says outright that he was induced to do this by a desire *to make room for faith*. (Ibid., 625-26).

For Plekhanov later Kantian critical philosophy is “guilty of *dualism*” (Ibid.), but this is not the result of an oversight or a mistake in reasoning. Dualism of the late 19th century reactionaries comes as a theoretical device that is needed to build a “spiritual weapon” against the oppressed. He borrows the phrase “*geistige Waffe*” from Conrad von Massow (1840-1910), a German politician, who in his 1894 work “Reform oder Revolution!” called not only for reforms, but also for extinguishing materialism with a specifically designed idealist philosophy. Plekhanov sees the spread of neo-Kantianism as precisely this attempt, and he is scornful of fellow Russian revolutionaries who commit the dualistic fallacy. To him the Populists, like Kant and to a greater extent Kantians, do this deliberately. The difference, however, is that Kant and his followers are anti-revolutionary, whereas the Populists intend to use the idealist domain to ignite revolution. For Plekhanov this is clearly fallacious, for no explanation is given regarding the mechanisms connecting the ideals of the critically thinking persons to reality – indeed, no such mechanisms can exist. Plekhanov goes as far as saying that this dualism attempts to revive the medieval doctrine of two truths in order to augment scientific materialism with moral and political idealism. (Ibid., 268)

Fighting against dualism, Plekhanov himself runs into difficulties. On the one hand, every now and then he declares that “*history is made by people, and so the activity of persons cannot be insignificant*” (Плеханов 1956a, 2:311). On the other hand, in his more elaborate arguments he attempts to undermine precisely this position – to questionable results. In a series of works dedicated to the development of the monist view of history Plekhanov seeks to eliminate the plurality of factors that influence history. First and foremost these factors include ideals and persons driven by them. Particularly Plekhanov’s treatise “On the Role of the Person in History” (1898) was hailed in the Soviet literature as delivering the decisive blow to historical idealism and personalism. Plekhanov’s argument here starts with the denial of the very idea of “factors”: their plurality is a case of eclecticism. At best it comes as the result of inconsistency and can be corrected, at worst it is an attempt of ideological struggle against the advances of objective development of history. Plekhanov also sharply criticizes “sociological hypostases” of “individual consciousness” as a historical actor.

However towards the end of his treatise Plekhanov differentiates between general, particular, and individual causes of historical events, i.e. the development of productive forces, particular circumstances of this development, and individual participation in these processes (or lack thereof). The questions that he faces now seem to be the same as the ones he used against his opponents: are what he admits as “causes” any different from what he dismisses as “factors”? Isn’t differentiating between causes a case of eclecticism that he rejected in Populists and in Kant? Or if the particular and individual causes are ultimately reducible to the general one, why introduce them at all? The same seems to be true regarding “hypostasizing”, on the one hand, “social man” and “social mentality”, on the other hand, some “I” that is at the same time in position to assess the logic of social development and is fully inside of or determined by it:

... who makes history? It is made by the *social man*, who is its *sole “factor.”* The social man creates his own, i.e. social, relationships. But if in a given period he creates given relationships and not others, there must be some cause for it, of course; it is determined by the state of his productive forces. [...]

Social relationships have their inherent logic: as long as people live in given mutual relationships they will reel, think and act in a given way, and no other. Attempts on the part of public men to combat this logic would also be fruitless; the natural course of things (i.e. this logic of social relationships) would reduce all his efforts to naught. But if I know in what direction social relations are changing owing to given changes in the social-economic process of production, I also know in what direction social mentality is changing; consequently, I am able to influence it. Influencing social mentality means influencing historical events. Hence, in a certain sense, *I can make history*, and there is no need for me to wait while “it is being made.” (Плеханов 1956a, 2:333–34).

Obviously this attack, explicitly targeting Mikhailovsky and other “subjectivists”, was also intended by Plekhanov to reject any non-materialist reading of history, including Kantian one. The same year 1889 finds Plekhanov in a more direct controversy against explicitly

Kantian thought, this time expressed by several younger thinkers in Germany. led by Eduard Bernstein (1850-1932) and Conrad Schmidt (1863-1932)²².

The emergence and development of revisionism was influenced by at least three factors: the “back to Kant” movement and the philosophy of neo-Kantianism, the demand felt for a moral theory by certain Marxists, and the development of post-Marxist economic theory that questioned some key Marxist assumptions including the confrontational and revolutionary change of socioeconomic formations (of which the founding fathers themselves were ambivalent, but which was starkly defended by Plekhanov and other Russian “orthodox Marxists”). All of these tendencies were imbued with Kantian ideas: Kant’s moral philosophy was the prime candidate to augment Marxism, and his reformism was the chief alternative to revolutionary violence. Plekhanov became one of the staunch critics of this trend.

His criticism is presented in a series of articles, mostly written in 1898 (“Bernstein and Materialism”, “Conrad Schmidt Versus Karl Marx and Friedrich Engels”, “Materialism or Kantianism”, “On the Alleged Crisis in Marxism”), and subsequent follow-ups (e.g. “Cant Against Kant” in 1901). Their titles reveal the two chief opponents of Plekhanov.

Plekhanov’s main theoretical argument against Kant revolves around the ubiquitous inconsistency of noumenal causality. It is neither new nor is presented as such. On the contrary, Plekhanov supplies it with detailed references to F.H. Jacobi’s “On Faith, or Idealism and Realism” (1787), G.E. Schultze’s “Aenesidemus” (1792), and subsequent literature, up to and including, of course, Marx and Engels. To sum it up, Kant is inconsistent in claiming that things-in-themselves cause appearances yet are unknowable. For Plekhanov, there are two ways out of this problem: one is shown by Fichte and leads to subjective idealism, which is itself incomprehensible and self-defeating, the other is Marxist materialist solution:

It goes without saying that materialism is a *metaphenomenalistic* doctrine because it questions neither the existence of things outside of our consciousness nor their effect on us. But since it at the same time acknowledges that we cognise things-in-themselves only thanks to the impressions *caused by their effect on us*, it has neither the need nor the logical possibility to regard phenomena as things-in-themselves. In this respect, it in no way deviates from Kantianism, despite its *metaphenomenalistic* nature. The difference between materialism and Kantianism comes to light only subsequently. By considering things-in-themselves the *causes* of phenomena, Kant would assure us that the *category of causality* is wholly inapplicable to things-in-themselves. On the other hand, materialism, which also considers things-in-themselves the causes of phenomena, does not fall into contradiction with itself. That is all there is to it. (Плеханов 1956а, 2:436)

²² The topic of revisionism is covered in Teodor Oizerman’s “Justification of Revisionism” (“Opravdanie revisionizma” (Ойзерман 2005)).

We will not look into Plekhanov's theoretical arguments²³. What concerns us is his assessment of practice that follows from it. Here he is also explicit: Kantian philosophy, he warns Schmidt, is no less than a weapon, and was seen as such from the start:

Carl Leonhard Reinhold - that first vulgariser of Kantianism - already saw as one of the chief merits of that system its '*obliging natural scientists to abandon their groundless claims to knowledge*'. He wrote that atheism, which is now so widespread: "... under the guise of *fatalism, materialism and Spinozism*[...] is presented by Kant as a phantom that deludes our minds, with an effectiveness beyond the reach of our modern theologians, who engage in exposing the Devil; if there still remain fatalists, or if they will appear in due course, they will be people who have either ignored or failed to understand the *Critique of Pure Reason*." (Ibid., 2:439-40)

According to Plekhanov, the task of bourgeoisie is to "edify" the proletariat, and Kantian philosophy is best suited for this task. This becomes his main concern in the polemic against the revisionists and his reproaches to Karl Kautsky and *Die Neue Zeit* for supporting revisionism (in his open letter from 1898 "What Should We Thank Him [Bernstein] For?"). It is very telling that Plekhanov finds his (and his predecessors') theoretical arguments to be a sufficient and thorough refutation of Kantianism as a whole. The territory of moral philosophy is of no interest to him, and he has no intention to enter it – thus reinforcing the revisionist's concerns about moral blindness of "orthodox Marxists". Morality, being a product of class consciousness, which is in turn determined by one's position in relation to productive forces, is epiphenomenal to him.

Vladimir Lenin (1870-1924) addressed Kant and his ideas in two major respects. On the one hand, he repeatedly qualified Kant as "agnostic"²⁴ and discussed the topic of things-in-themselves at length in "Materialism and Empiriocriticism" (1908). Lenin, as is evident from his 1908 letter to the writer Maxim Gorky, was upset with the lack of unity regarding the "main question of philosophy" among his comrades, some of whom leaned towards empiriocriticism and attempted to give Kant a positivist reading, criticizing him "from the right". Lenin intended the aforementioned work to settle the discussion that distracted the chief Bolsheviks from the revolutionary struggle, and this required settling once and for all the controversy regarding noumenal reality and causality by criticizing Kant "from the left". Lenin's reasoning throughout this text again follows that of Engels and Plekhanov and is not offering new philosophical insights.

On the other hand, scattered over Lenin's written output one finds general assessments of the role and use of Kantianism during the day. In these assessments, concentrated in letters

²³ Daniela Steila offers an extended discussion in (Steila 2012).

²⁴ E.g. "We, materialists, following Engels, call Kantians and Humists *agnostics* for they deny the objective reality as the source of our perceptions. [...] The agnostic says: I do not know if there is an objective reality reflected by our sensations, I declare it impossible to know this (see above the words of Engels, who set forth the position of the agnostic). Hence the denial of objective truth by agnosticism and tolerance, the petty-bourgeois, philistine, cowardly tolerance for the doctrine of wood-goblins, house holders, Catholic saints, and the like." (Ленин 1968, 18:129)

and in “Philosophical Notebooks” (ca. 1910-16), he also follows Plekhanov and his “spiritual weapon” thesis:

All philistine currents of social democracy are fighting most of all against philosophical materialism, they pull us to Kant, to neo-Kantianism, to critical philosophy. (Ленин 1970b, 47:138)

They don't want to return to Kant because this great thinker delivered a strong blow to the tale of an immortal soul imprisoned in dirty clay — he really did it; but because its system, on the other hand, left a gap through which they could smuggle a little bit of metaphysics. (Ленин 1969, 29:400)

[...] so, the faith was saved, the supernatural was saved, and this came in very handy not only for Lampe the servant, but also for German professors in the “cultural struggle” for “public education” against the hated, radical atheistic Social Democrats. It was then that Immanuel Kant turned out to be the right person; he helped them find the desired, if not scientific, then very practical point of view of the middle. (Ibid., 29:402)

The reactionary slogan "back to Kant!", Which is now heard from all sides, comes from the monstrous tendency to turn back science and subordinate human knowledge to a "more general way of knowing." In it, there is a noticeable desire to once again abandon the already dominated human domination over nature and to get the crown and scepter from the pantry for the old bogey, so that superstition reigns again. The philosophical striving of our time consists in a conscious or unconscious reaction against the clearly growing freedom of the people. (Ibid., 449)

Since the fourth estate made its claims, our official scholars have been forced to pursue a conservative, reactionary policy. Now they persist, they want to legitimize their delusion and move back to Kant. (Ibid., 29:450)

In his 1920 speech “The Tasks of the Youth Leagues” Lenin formulates his vision of morality and communist moral education that is in stark contrast to Kantian ideas:

The entire purpose of training, educating and teaching the youth of today should be to imbue them with communist ethics.

But is there such a thing as communist ethics? Is there such a thing as communist morality? Of course, there is. It is often suggested that we have no ethics of our own; very often the bourgeoisie accuse us Communists of rejecting all morality. This is a method of confusing the issue, of throwing dust in the eyes of the workers and peasants.

In what sense do we reject ethics, reject morality?

In the sense given to it by the bourgeoisie, who based ethics on God's commandments. On this point we, of course, say that we do not believe in God, and that we know perfectly well that the clergy, the landowners and the bourgeoisie invoked the name of God so as to further their own interests as exploiters. Or, instead of basing ethics on the commandments of morality, on the commandments of God, they based it on idealist or semi-idealist phrases, which always amounted to something very similar to God's commandments.

We reject any morality based on extra-human and extra-class concepts. We say that this is deception, dupery, stultification of the workers and peasants in the interests of the landowners and capitalists.

We say that our morality is entirely subordinated to the interests of the proletariat's class struggle. Our morality stems from the interests of the class struggle of the proletariat. (Ленин 1981, 41:309)

Other Bolsheviks followed Lenin's suit. In 1925 *Anatoly Lunacharsky* (1875-1933), People's Commissar of Education (to be more precise, of *Prosvveshenie*, literally – and ironically – meaning “Enlightenment”) expressed official Soviet position on morality:

This presentation is titled “Morality from Marxist Point of View” not because I want to retain the word “morality” in our vocabulary. If the upheaval, of which our revolution serves as the decisive beginning, will come to an end and the change of social life that we expect will occur, we will probably have to drop the word “morality” altogether. (Луначарский 1925, 5)

An even more colorful assessment of Kant's moral idealism was given by another notable Bolshevik *Evgueny Preobrazhensky* (1886-1937) in what was one of the first and few Soviet books on ethics, titled “On Morality and Class Norms” (1923):

The vaunted theorist of *petit bourgeois* morals Emmanuel Kant in his days advanced a moral claim: never look at another human being as a means to an end, but always as an end in itself. Many tears were shed over this and other principles of Kantian morals by sentimental philistines from all countries, who saw in them general demands of so-called “common human morality”. There emerged holy fools, calling themselves Marxists, who tried to connect this point of Kant to Marx, tried to combine theory and practice of scientific communism with this commandment of a small bourgeois, attempting to erect this demand of an individualistically-minded philistine – “don't touch me” – into a moral dogma. One can imagine, how far working class would have gone in its struggle, were it to follow this, and not the opposite, demand while pursuing its class interests.

Proletariat is cruel and merciless in its struggle for power. It does not spare not only enemies, but also, if necessary, the best representatives of its own class. The highest wisdom of proletarian struggle consists not in messing about with the insides of one's person and proclaiming about its rights. It demands that each could devotedly, almost spontaneously, without phrases and excessive gestures, without demanding anything for oneself personally, pour in all of one's energy and enthusiasm into common flow and push through to the goal together with one's class, perhaps, having fallen dead on the way [here perfect tense is used by the author]. (Преображенский 1923, 72–73)

It seems appropriate to mention that Preobrazhensky was accused of treason and executed in 1937 during the Great Terror.

Finally, *Leon Trotsky* (1879-1940), although by that time in exile, gave his qualification of Kantian practical philosophy in “Their Morals and Ours” (1938) and “The Moralists and

Sycophants Against Marxism” (1939). This qualification again places Kant among the most sophisticated theorists of “their” morality. Categorical imperative is the highest generalization of social norms of bourgeoisie and carries out an ideological function in class struggle. So, Trotsky again calls the categorical imperative and surrounding theory a weapon used against Marxism. He also attacks revisionists, who tried

to graft Kantianism onto Marxism, or in other words, to subordinate the class struggle of the proletariat to principles allegedly rising above it. As did Kant himself, they depicted the "categorical imperative" (the idea of duty) as an absolute norm of morality valid for every-body. In reality, it is a question of "duty" to bourgeois society[...] However, if their ideas are plumbed to the bottom, it appears that they have joined an old cause, long since discredited: to subdue Marxism by means of Kantianism; to paralyze the socialist revolution by means of "absolute" norms which represent in reality the philosophical generalizations of the interests of the bourgeoisie... (L. Trotsky and Novack 1966, 60–61).

The list of Bolshevik critics of Kantian view of person and moral ideal can be further extended to include lesser figures like Abram Deborin (1881-1963), the first notable Marxist to become a Soviet academic philosopher, or Mark Mitin (1901-1987), who became instrumental in conducting Stalin’s policy in Soviet philosophy aimed at creating for Stalin the image of the greatest living Marxist thinker. Stalin, although never discussing Kant’s philosophy in writing, in an important and well documented episode named the qualification of Kant, along with Fichte and Hegel, as conservatives among the mistakes made in the textbook “History of Western European Philosophy” (1946). He explained that they were rather reactionaries, scared of the French revolution and looking for means to revert it (Сталин 2004, 17:635). Of course, this stands in sharp contrast to Marx’s qualification of Kant as a “German theorist of French revolution”, but in 1946 and in Soviet Union Stalin’s word outweighed that of Marx. The book had to be rewritten, the author, a prominent academic philosopher Georgy Alexandrov (1908-1961) was lightly punished. The decisive change in the reception of Kant only came in 1974, when Kant’s 250th anniversary became an occasion for moderately favorable reassessments of his historical role. Throughout the period discussed here Kant was an active and dangerous contender or perhaps even an enemy.

Conclusion: Kant’s tomb against historical necessity

Where does this survey of Kantian discussions in Russian revolutionary literature of late 19th – early 20th century leave us? Evidently, Kantian philosophy was a significant force in socialist movement of the prerevolutionary decades. On the one hand, Kantian values inspired the Populists. Although the leaders of this movement did not engage in systematic development of philosophical foundations of their personalism and idealism, they constantly proclaimed that person is the true end of their efforts, and that persons are led by ideals, among other factors. As we saw, however, the Populists offered no theoretical explanation of the connection that has to exist between the ideal and reality in order for

persons to influence history. Despite this, one can agree with S.A. Levitzky, who noticed the similarity between the moral basis of Populism and Kantianism, and the unrealized possibility of synthesis. On the other hand, and this time intentionally and explicitly, revisionists adapted Kant's views in an attempt to morally enrich Marxism. Revisionism called to Kantian reformism that would return to the ideal its original status – that of being out of immediate and revolutionary reach. Its function should again become regulative, and the movement towards it should be understood as piecemeal and at best long. Bernstein pointed at the organizational role of tradition that, far from being sacred or absolute, serves as the object of reformist change. The fact that revisionist motto “the ultimate aim of socialism is nothing, but the movement is everything” was supported by optimistic economic data made it even more dangerous to the revolutionary Marxists. These two trends made Kant an ally to both outside opposition, i.e. the Populist with their numerous following, as well as to inside one, i.e. the revisionists.

As if this was not enough, Kantian moral philosophy was actively used by the forces that to revolutionary Marxists in Russia and beyond were clearly reactionary. The “back to Kant” movement, which penetrated academia as well as other parts of cultural establishment, was qualified as an attempt to stupefy the exploited masses by religious “opium”, smuggled through the metaphysical crack left open by Kant and supported by his authority. The colorful epithets of “the spiritual weapon” and “the last trench of theism” were a staple of Marxist calls to arms against Kant.

Why then, given this univocal and systematic Bolshevik rejection of Kantian philosophy, the decision was made to save and make a monument of Kant's tomb that ended up in the very center of a Soviet city? Was it an attempt to somehow impress foreign observers? In 1947 and in a thoroughly ruined, closed and militarized town on the margins of devastated Europe this was hardly necessary. Was it a concession to domestic enlightened public? No, Soviet regime was not known for concessions, and at the time there was no one to protest²⁵. Were Kant's scientific merits, mentioned in the letter to “Izvestia”, sufficient reason to preserve his tomb? Perhaps, but scientific merits, for instance, did not save the grave of the great astronomer Friedrich Bessel, who's ideas never became a “spiritual weapon” of the exploiters. Was it a gesture of grace on behalf of the victors? A retreat from revolutionary morality and the immorality of war? A betrayal of Marxism as it was understood by the Soviet classics? A victory of ideal over history? A symbolic reemergence of the “metaphysical crack” through which the noumenal somehow connects to the phenomenal? One way or another, the most close and immediate encounter of Kant's heritage with Soviet Marxism marked a victory for Kant – as well as for Soviet Marxism.

References

²⁵ There were protests against the demolition of the remains of Königsberg Castle in 1967, but the protesters were few, and they were easily suppressed.

Baron, Samuel H. (1963), *Plekhanov: The Father of Russian Marxism*. Stanford University Press.

———. (1995), *Plekhanov in Russian History and Soviet Historiography*. University of Pittsburgh Press.

Berdyaev, Nicolas. (1960), *The Origin of Russian Communism*. University of Michigan Press.

Bernstein, Eduard. (1909), *Evolutionary Socialism: a Criticism and Affirmation*. B. W. Huebsch.

Blakeley, Thomas J. (1961), *Soviet Scholasticism*. Reidel.

Bochenski, Joseph M. (1963), *Soviet Russian Dialectical Materialism (Diamat)*. Holland, D. Reidel Publishing Company.

Fedotov, G. P. (1942), “The Religious Sources of Russian Populism.” *The Russian Review*, no. 1 (2), pp. 27–39.

Gorbatov, D. S. (2014), “‘Heroes and Crowd’: The Theory of N.K. Mikhaylovsky.” *Social Psychology & Society*, no. 5 (4), pp. 5–13.

Horton, John. “Marxist Versus Revisionist Concepts of Socialism.” *Synthesis*, no. 1 (3), pp. 34-38.

Kołakowski, Leszek. (1978), *Main Currents of Marxism: The Golden Age*. Translated by P. S. Falla. Oxford University Press, USA.

Levitzky, Sergei A. (1968), *Ocherki po istorii russkoj filosofskoj i obshchestvennoj mysli*. Posev.

Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1987. *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*. International Publishers.

Mathura, Dr Errol. (2004), *Foundations of Sociological Subjectivism: The Social Thought of N K Mikhailovsky*. London: Athena Press.

Nemeth, Thomas. (2017), *Kant in Imperial Russia*. Springer.

Pedler, Anne. (1927), “Going to the People. The Russian Narodniki in 1874-5.” *The Slavonic Review*, no. 6 (16), pp. 130–41.

Steila, Daniela. (2012), *Genesis and Development of Plekhanov’s Theory of Knowledge: A Marxist Between Anthropological Materialism and Physiology*. Springer Science & Business Media.

Trotsky, L. D. (1943), “A Note on Plekhanov.” Translated by Margaret Dewar. *Fourth International*, no. 4 (3), pp. 92–94.

Trotsky, Leon, and George Edward Novack. (1966), *Their Morals and Ours: Marxist Versus Liberal Views on Morality*. Merit Publishers.

Walicki, Andrzej. (1979), *A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism*. Stanford University Press.

———. (1995), *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia*. Stanford University Press.

Костяшов, Ю.В. (2002), “Кто спас усыпальницу Иммануила Канта от разрушения?” *Кантовский Сборник: Межвузовский Тематический Сборник Научных Трудов*, no. 1 (23), pp. 125–31.

———. (2016), “Кёнигсбергский кафедральный собор и могила Иммануила Канта в советском Калининграде.” *Кантовский Сборник*, no. 35 (4), pp. 79–102.

Лавров, П.Л. (1965a), *Философия и социология: избранные произведения в двух томах*. Vol. 1. 2 vols. Мысль.

———. (1965b), *Философия и социология: избранные произведения в двух томах*. Vol. 2. 2 vols. Мысль.

Ленин, В. И. (1968), *Полное собрание сочинений*. 5th ed. Vol. 18. Москва: Издательство политической литературы.

———. (1969), *Полное собрание сочинений*. 5th ed. Vol. 29. Москва: Издательство политической литературы.

———. (1970a), *Полное собрание сочинений*. 5th ed. Vol. 42. Москва: Издательство политической литературы.

———. (1970b), *Полное собрание сочинений*. 5th ed. Vol. 47. Москва: Издательство политической литературы.

———. (1981), *Полное собрание сочинений*. 5th ed. Vol. 41. Москва: Издательство политической литературы.

Луначарский, А.В. (1925), *Мораль с Марксистской Точки Зрения*. Харьков.

Михайловский, Н.К. (1998), *Герои и Толпа. Избранные Труды По Социологии в Двух Томах*. Vol. 2. Санкт-Петербург: Алетейя.

Ойзерман, Т.И. (2005), *Оправдание ревизионизма*. Москва: Канон-Плюс.

Плеханов, Георгий Валентинович. (1956a), *Избранные Философские Произведения в Пяти Томах*. Vol. 2. Москва: Госполитиздат.

———. (1956b), *Избранные Философские Произведения в Пяти Томах*. Vol. 1. Москва: Госполитиздат.

———. (1957), *Избранные философские произведения в пяти томах*. Vol. 3. Госуд. Издат. Политической Литературы.

Преображенский, Е.А. (1923), *О морали и классовых нормах*. Государственное издательство.

Сталин, И.В. (2004), *Сочинения. Том 17*. Тверь: Научно-издательская компания “Северная корона.”

Чернов, В.Н. (1907), *Философские и Социологические Этюды*. Москва.



**Projeto social-reformista de Lange e de Bernstein: *zurück auf
Kant***

***Socialist-reformist project of Lange and Bernstein: zurück auf
Kant***

FÁBIO CÉSAR SCHERER*

Londrina-Pr, Brasil

Resumo

O artigo pretende lançar luzes sobre o movimento de retorno a Kant, da segunda metade do século XIX, realizada pelos teóricos Friedrich Albert Lange e Eduard Bernstein. No centro da investigação, encontra-se a pergunta: Em que medida a orientação reformista emancipatória de Lange e de Bernstein pode ser interpretada enquanto uma retomada da teoria reformista de Estado de Kant? Neste artigo, será defendido que esse retorno a Kant, apesar das grandes similaridades, não tem vínculo direto com pensamento jurídico-político de Kant, assim como que o lema “zurück auf Kant”, de Lange e de Bernstein, diz respeito, sobretudo, aos pontos de partida do projeto crítico kantiano da razão especulativa. O artigo inicia localizando Lange e Bernstein no interior do movimento neokantiano e das propostas alternativas ao socialismo revolucionário. Em seguida, trata da concepção reformista de Estado de Kant e da orientação social-reformista de Lange e de Bernstein e, por fim, faz ponderações sobre a profundidade e extensão desse retorno a Kant.

Palavras-chave

Kant, Lange, Bernstein, reforma, paz, emancipação

* Professor do departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. Atualmente realiza estágio de pós-doutorado na Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. E-mail: schererfabioc@gmail.com

Abstract

The article aims to shed light on the movement of return to Kant, of the second half of the 19th century, carried out by theorists Friedrich Albert Lange and Eduard Bernstein. At the heart of the research is the question: To what extent can the emancipatory reformist orientation of Lange and Bernstein be interpreted as a resumption of Kant's reformist state theory? In this article, it will be argued that this return to Kant, despite the great similarities, has no direct link with Kant's legal-political thinking, as well as the fact that Lange and Bernstein's motto "zurück auf Kant" regards, above all to the starting point of Kant's critical project of speculative reason. The article begins by locating Lange and Bernstein within the neokantian movement and alternative proposals to revolutionary socialism. Then, it discusses Kant's reformist conception of State and the socialist-reformist orientation of Lange and Bernstein, and finally it addresses considerations on the depth and extent of this return to Kant.

Keywords

Kant, Lange, Bernstein, reform, peace, emancipation

Introdução

Na segunda metade do século XIX, após um período de predominância da filosofia hegeliana e do romantismo na Alemanha, surgiu um movimento de retorno à filosofia de Kant, que se estendeu até o início do século XX. Com esse movimento, emerge contrapropostas de fundamentação teórica dos movimentos marxistas alemães. Dentre elas, encontra-se a dos neokantianos, integrantes do movimento dos trabalhadores alemães, Friedrich Albert Lange (1828-1875) e Eduard Bernstein (1850-1932)¹. Esses autores, sobretudo Bernstein, propunham, através da “volta a Kant”, corrigir e atualizar os princípios teóricos e a tática do movimento social-democrata alemão. O que implicava, na prática, na revisão das teses da doutrina social de Marx e Engels (chamada também de socialismo científico), que foram adotadas no início tacitamente e, posteriormente, a partir de 1890, oficialmente pelo movimento social-democrata alemão enquanto a base teórica para as suas ações.²

¹ Tanto Lange quanto Bernstein participaram ativamente na política. Friedrich Lange teve um papel importante no processo de formação do movimento e do partido social-democrático alemão. A proposta revisionista de Bernstein foi amplamente debatida no interior do partido social-democrata alemão entre 1895 e 1905. Posteriormente, algumas das propostas de Bernstein foram acolhidas no Programa Bad Godesberg, de 1959, o qual guiou as ações do Partido Social-Democrático alemão até 1989. Ambos neokantianos participaram das organizações socialistas internacionais: Lange na Associação Internacional dos Trabalhadores (1864-1872), denominada posteriormente também de Primeira Internacional, e Bernstein na Segunda Internacional (1889-1914).

² O surgimento do movimento social-democrata alemão pode ser situado no ano de 1863, com a fundação da Associação Geral dos Trabalhadores alemães (ADAV) por Ferdinand Lassalle, em Leipzig. Já o Partido Social Democrata, denominado inicialmente por Partido Social Democrata dos Trabalhadores (SDAP), surgiu em 1869, em Eisenach, na Turíngia, durante o Congresso das Associações de Trabalhadores Alemãs, organizado por August Bebel e Wilhelm Liebknecht. Em 1875, com a unificação dessas duas formações

A recomendação “auf Kant zurückgehen”, largamente e em alto tom divulgada entre os círculos de filósofos na década de 50, passou a ser levada a sério a partir da metade da década de 60, de forma que, na década de 70 do século XIX, surgem os primeiros estudos filológicos de Kant³. Com eles, há o renascimento da filosofia kantiana no campo da teoria do conhecimento, da filosofia da natureza, da ética, da filosofia da religião e da estética. O único campo, apesar dos esforços de Friedrich Albert Lange, que ficou praticamente estagnado foi o social. Isso porque, em parte, os fundadores do movimento social (Marx e Engels) elegeram Hegel enquanto ponto de partida e, em parte, porque os líderes dos movimentos sociais julgaram a tentativa de tornar o método kantiano frutífero no campo social como infiltração de ideias metafísicas ultrapassadas no socialismo (cf. Vorländer, 1900, 3-4).

Somente na última década do século XIX, segundo Vorländer (1900, 4), houve avanços significativos na fundamentação crítica da filosofia social alemã, resultado de um trabalho conjunto (ainda que inicialmente não simultâneo). Por um lado, os mais importantes representantes do neokantismo começaram a desenvolver a doutrina kantiana cada vez mais sob um viés científico-social e ético-social, buscando expandir o método crítico ao campo da filosofia social e empregar a ética kantiana na fundamentação do socialismo. Por outro lado, o círculo socialista que, até então, rejeitava a influência do criticismo, tomando conhecimento dos avanços dos neokantianos passou a reivindicar o “retorno a Kant” (Vorländer, 1900, 5). Um dos principais representantes desse processo foi Eduard Bernstein.

Na história da filosofia do neokantismo, Friedrich Albert Lange ficou conhecido enquanto o precursor da “escola de Marburgo” (da qual seguiram Hermann Cohen, Paul Natorp e Ernst Cassirer), bem como o primeiro kantiano do idealismo crítico que pensou o socialismo (cf. Vorländer, 1900, 15). No entanto, foi através de Eduard Bernstein que a fundamentação teórica e orientação prática alternativa da teoria da emancipação da classe trabalhadora de Lange passou a ocupar lugar central no debate da social-democracia alemã. Bernstein propôs a revisão sistemática das teses do marxismo revolucionário à luz da filosofia kantiana e de Lange (cf. Bernstein, 1899, 219-200).

Neste artigo propomos lançar luzes sobre essa novidade da esquerda do movimento social-democrata alemã. O foco será o suposto vínculo entre a orientação reformista emancipatória de Lange e de Bernstein com a concepção kantiana de Estado. Tal vínculo poder ser aduzido das repetidas recomendações de retorno a Kant feita por esses teóricos da nascente social-democracia alemã, assim como das grandes semelhanças entre as suas concepções de Estado, em especial, no que se refere à adoção da reforma gradual, contínua e pacífica enquanto mecanismo de aproximação do ideal jurídico-político e a consequente rejeição da revolução. Iniciaremos com a exposição da defesa kantiana da reforma e da abdicação da revolução enquanto meio adequado para alcançar o fim último do direito e da política: a paz perpétua.

partidárias, foi criado o Partido Socialista dos Trabalhadores da Alemanha (SAPD). Entre 1878 e 1890, as atividades do partido foram limitadas pelas leis antissocialistas impostas pelo chanceler Otto Von Bismarck. Após esse período de interdição, o partido passou a ser denominado Partido Social-Democrata da Alemanha (SPD), designação que preserva até hoje (cf. Miller, 1986, 7-29).

³ Nessas três primeiras décadas de retomada da filosofia kantiana, de 50 a 70, destacam-se: Jürgen Bona Meyer (*Polêmica sobre o corpo e a alma*, 1856), Carl Twisten (*Schiller, em sua relação com a ciência*, 1863), Otto Liebmann (*Kant e os descendentes*, 1865), Friedrich Albert Lange (*História do materialismo e crítica do seu significado na atualidade*, 1865), Emil Arnoldt (*Idealidade transcendental do espaço e do tempo em Kant: pró Kant, contra Trendelenburg*, 1870) e Hermann Cohen (*Teoria kantiana da experiência*, 1871). Dentre eles, sobressaíram os escritos dos professores de Marburgo: Friedrich Lange e Hermann Cohen.

Da concepção reformista de Estado em Kant

As afirmações kantianas referente à reforma, à revolução e ao direito de resistência, sobretudo na *Doutrina do direito*, pode ser resumidas em três pontos: Primeiro, a reforma é o meio adequado e o único logicamente compatível com o construto kantiano de Estado e de república *noumenal*, devendo ser tratada no âmbito do estado civil, enquanto mecanismo ideal de aproximação do fim último do direito público (cf. ZeF, AA 08: 373n). Segundo, a única “revolução” fomentada e saudada pelo construto kantiano de direito público em geral é a da passagem do estado de natureza para o estado civil. Terceiro, o direito de resistência, assim como a revolução, não podem ser justificados legalmente (dentro de uma sociedade civil), isto é, que a constituição, em nome de sua supremacia, não deve conter artigo(s) que autorize(m) o uso desses mecanismos pelo povo – de modo que não pode haver contra o chefe do Estado (legislativo) nenhum mecanismo legal de resistência do povo que ponha em risco o poder constituído e/ou a constituição vigente (cf. MS R, AA 06: 320. 11-34). A única resistência legítima do povo é a negativa. Com ela, o povo pode apresentar publicamente queixas (cf. MS R, AA 06: 319. 12-18) e recusar dar a sua anuência às exigências que o governo apresenta como necessárias para a administração do Estado (cf. MS R, AA 06: 322. 3-15).

Segundo o filósofo, a legalização ou a inclusão de um direito de resistência ativa do povo na constituição civil é problemática. Primeiro, porque o povo, para julgar com força jurídica sobre o poder supremo do Estado, tem de ser considerado já como unido sob uma vontade universalmente legisladora, de maneira que não pode e nem deve julgar senão como quiser o chefe do Estado (cf. MS R, AA 06: 318. 23-27). Segundo, no caso de haver uma lei pública que autorizasse a resistência ativa do povo, haveria o problema de que a constituição, além de autorizar a sua própria dissolução, deixaria de ser suprema, convertendo o povo (súdito) simultaneamente em soberano daquele a quem está submetido (cf. MS R, AA 06: 340. 02-09) e, assim, saber quem seria o juiz do conflito entre o povo e o soberano (cf. MS R, AA 06: 320. 30-33), bem como de que o povo consideraria legítimo poder usar da violência contra a constituição vigente e, conseqüentemente, com direito de pôr a violência no lugar da legislação – donde resultaria uma vontade suprema autodestruidora (cf. MS R, AA 06: 320.21-25). Terceiro, não é possível refazer o Estado, negando-o – o que exigiria um novo contrato social (cf. MS R, AA 06: 340. 02-09). Além disso, quarto, a revolução contradiz, de acordo com Kant, o princípio prático da razão “obedeça ao poder legislativo atualmente existente, qualquer que seja a sua origem” (MS R, AA 06: 319. 09-11).

Excluída a possibilidade legal do direito de resistência e da revolução, o único mecanismo de modificação da constituição estatal, dentro da teoria do direito do Estado de Kant, é a reforma operada pelo poder legislativo vigente. Ela deve se orientar na ideia de contrato original e de república noumenal (enquanto princípios regulativos), bem como ser realizada de tempos em tempos. Para Kant, a reforma é o melhor meio de evolução para a paz perpétua (cf. MS R, AA 06: 340.09-341.22; 355.21-30), porque reconhece o que foi conquistado juridicamente enquanto válido. A revolução difere da reforma, primordialmente por ignorar ou romper com o já realizado e impondo uma nova perspectiva.

A reforma por legislação, em Kant, visa não somente reformar a constituição, mas todos aqueles aspectos que atentem contra a conservação do Estado, incluindo os sociais (cf. MS R, AA 06: 323. 22-328.05). Essa extensão do conteúdo da reforma (para além da guerra/paz, do meu e do teu) pode ser derivada do fim último do direito e da política. Se ampliarmos o conceito de paz perpétua, constataremos que ele serve também para resolver subsidiariamente outros problemas, tais como os conflitos que ameaçam a estabilidade social ou que são derivados de problemas

sociais. Esses problemas, à medida que geram violência e colocam a preservação do Estado em jogo, devem ser também inclusos – pelo Soberano do Estado – na pauta das reformas.

Num quadro mais amplo, pode-se afirmar que Kant não pretendia, com o seu projeto (radical) de Estado republicano *a priori*, incitar as massas a uma revolução (sobretudo, que não fosse assim interpretado pelos governos da Europa). O filósofo de Königsberg defendeu a implementação gradual – por meio de reformas – do seu projeto de asseguramento da honestidade jurídica dos membros do Estado, respeitando as circunstâncias políticas internas e as entre os países vizinhos. Nesse sentido, pode-se também interpretar a sugestão kantiana de uma autocracia republicana (cf. SF, AA 07: 086n).

Do retorno a Kant e a orientação social-reformista

Um dos primeiros a retomar Kant foi Friedrich Albert Lange, em seu livro *História do materialismo e crítica do seu significado na atualidade* (1866). Nessa obra, revisada e ampliada em sua segunda edição, sendo publicado o primeiro volume em 1873 e o segundo volume em 1875, Lange defende que o ponto de vista fundamental do grande filósofo de Königsberg não havia ainda sido superado por ninguém. O que havia eram mal-entendidos e abusos na interpretação da filosofia especulativa kantiana, feitos por indivíduos isolados ou escolas inteiras. A decorrente ilusão conduzira a filosofia novamente ao estágio anterior ao criticismo, habitado pelo materialismo (cf. Lange, 1875b, 1-2)⁴.

A posição privilegiada atribuída a Kant na *História do materialismo*, já sugerida pela divisão da obra, a saber, materialismo até Kant (primeiro volume) e materialismo a partir de Kant (segundo volume), não necessitava, de acordo com Lange, mais de justificação ou esclarecimento na metade da década de 70 (cf. Lange, 1875b, 1). Kant tornara-se uma referência não somente no círculo dos filósofos, mas também das ciências em geral. Diferente do que ocorrera na primeira edição dessa obra, em 1866, quando Kant passa a ser lentamente retomado no âmbito da filosofia e a parte “permanente” de seu sistema, isto é, conforme Lange, o giro copernicano, operado no âmbito da filosofia especulativa, passava a alcançar um público maior, principalmente dos pesquisadores da natureza, os quais recorriam a Kant para combater o materialismo (cf. Lange, 1866a, IV).

A retomada de Kant feita por muitos, entretanto, para Lange, nem sempre era sem prejuízos ao próprio Kant e, conseqüentemente, em favor do materialismo. Para ele, era necessário dissipar o “falso absolutismo de sistema kantiano e a falsa aparência de uma dedução obrigante a fim de que a simples verdade tornasse compreensível” (Lange, 1866a, IV). Para combater o materialismo, segundo Lange (1875b, 2), uma leitura não ortodoxa de Kant seria mais efetiva, mais precisamente, uma leitura que admitisse os princípios da filosofia transcendental, porém que fosse modelada de acordo com os avanços das ciências de sua época, em especial, do campo da fisiologia dos sentidos (cf. Lange, 1866a, 233, 235). No geral, a postura de Lange sobre Kant é a mesma que adotará na análise de outros autores na história do materialismo. Lange busca se apresentar com um

⁴ Segundo carta de Lange de 27.09.1858, ele chegou a Kant através do estudo da pedagogia e da fisiologia dos órgãos dos sentidos de Johann Friedrich Herbart. O propósito de Lange, segundo suas palavras, era “terminar o que Kant havia deixado pela metade: a metafísica” (Ellissen, 1894, 106). O sistema hegeliano era visto por ele enquanto um retrocesso à escolástica. Algo já superado. Lange pretendia caminhar somente nos trilhos das ciências exatas.

autor independente, que acolhe aquilo que lhe parece apropriado, que critica os pontos que não comunga e que rejeita aspectos que estão totalmente fora da sua proposta.

O elemento decisivo para Lange é a inversão feita por Kant do prisma vigente da metafísica. Trata-se da “revolução copernicana”, operada na forma de pensar a relação entre sujeito e objeto. Nas palavras de Lange:

os nossos conceitos não se orientam segundo os objetos, mas os objetos conforme os conceitos; donde se segue imediatamente que os objetos da experiência em geral são somente nossos objetos; que toda a objetividade, numa palavra, não é precisamente a objetividade absoluta, porém uma objetividade para os homens e, eventualmente, para os seres organizados similarmente; e que, atrás do mundo do aparecimento, se oculta a essência absoluta das coisas, a ‘coisa-em-si’, numa impenetrável escuridão (Lange, 1875b, 3).

No decorrer da análise dos fundamentos da filosofia especulativa kantiana, visando apresentar de que forma Kant realiza a revolução copernicana, Lange divergem em alguns pontos. No geral, Lange concorda com a prioridade da matemática, com a natureza sintética dos juízos matemáticos e que o *a priori* está presente em todas as formas de conhecimento. As principais divergências se dão no método kantiano de descoberta do *a priori*, que, conforme o intérprete, se orienta na questão: “o que devo pressupor para explicar em mim a experiência?”. Segundo Lange (1875b, 29), Kant teria seguido o caminho ordinário da reflexão metódica e teria se decepcionado, caso contrário não teria insistido tanto na completude e segurança desse procedimento, excluindo toda e qualquer forma de probabilidade⁵. Tal insistência kantiana seria resquício da escola metafísica dogmática e de uma sobrevalorização da lógica aristotélica. Para além disso, o filósofo de Königsberg não estaria ciente da natureza indutiva e os efeitos do seu método. Frente a isso, Lange defende que há proposições e conceitos fundamentais em nossa organização físico-psíquica (anteriores a qualquer experiência), mas que sobre elas somente pode se estabelecer frases prováveis, e não verdades absolutas. Uma investigação detalhada da teoria kantiana do conhecimento em si mesma, todavia, está fora dos propósitos de Lange. Ao retomar Kant, Lange está interessado em saber como se configura a posição do materialismo a partir dessa inversão na relação “sujeito/objeto”. Sua tese é a de que os objetos de pesquisa – a matéria, o átomo, as forças e os princípios mecânicos – têm suas raízes e suas existências na organização psíquico-física dos homens. A matéria e suas forças são nossa representação.

A filosofia contém, segundo Lange, apoiando-se em Kant, primeiro, uma tarefa negativa e, depois, uma tarefa positiva. A primeira tarefa é fundada na lógica e na teoria do conhecimento, e a segunda na metafísica especulativa. A parte negativa se relaciona com a positiva da mesma forma que a “crítica destruidora” para com o dogma. A tarefa da crítica negativa é demonstrar que a própria filosofia é impossível enquanto ciência. Já a tarefa da crítica positiva é mostrar que a parte prática da filosofia, que também é especulação, não pode oferecer verdades, porém, somente “ficções” (*Dichtung*). A parte positiva da filosofia deve produzir uma concepção

⁵ De acordo com Lange, há que se admitir que temos determinadas disposições naturais (*Naturanlagen*), mas não há como se ter certeza de quais e da quantidade exata. Afirmar, como Kant faz, ter encontrado a totalidade das intuições na sensibilidade, das categorias no entendimento e das ideias da razão, bem como alegar que na sua completude resiste a segurança de todo o sistema, é, para Lange, exagero. Cf. Lange, 1875b, 1-63

harmônica do mundo, porém deve estar ciente de que isso é somente um ideal produzido subjetivamente e que, portanto, não pode pretender encontrar o seu correspondente na realidade.

Em suma, para Lange, teríamos com o auxílio do método crítico, uma crítica de conceitos e uma crítica de ficções: o “mundo dos aparecimentos” e o “mundo da poesia de conceitos”. Tanto num quanto noutro, Lange tomou Kant enquanto base, introduzindo restrições e modificações. No geral, a concepção langeriana de “mundo do conhecimento” é mais próxima de Kant do que a do “mundo do ideal”⁶. O grande passo de Lange foi considerar a metafísica sob o prisma do ideal, isto é, explicitar que a metafísica não deve requerer nenhuma ligação com o “mundo do aparecimento”, até porque ela corresponde provavelmente somente num grau mínimo com realidade (cf. Lange, 1875b, VI). De acordo com Lange, não faltou perspicácia a Kant em sua concepção do mundo inteligível, mas “toda a sua trajetória formativa e o período, no qual sua vida intelectual se enraizou, evitaram que ele chegasse aqui a ruptura total” (Lange, 1875b, 61). Não obstante, seguindo Lange, Kant tornara um “professor do Ideal” (Lange, 1875b, 62).

Já no âmbito da orientação prática emancipatória social-democrata, a contribuição teórica maior de Lange foi *A questão do trabalhador em sua significação para o presente e o futuro* (1865)⁷. Nesse livro, expandido significativamente na segunda (1870) e na terceira edição (1875), o autor ocupa-se em analisar a classe operária urbana empobrecida (consequência da rápida industrialização) e em fornecer estratégias políticas que possibilitem melhorias nas condições de vida dos trabalhadores (cf. Lange, 1865, 162-166)⁸. Adepto moderado do darwinismo socialista e dos princípios de Malthus, Lange defende que as tendências “naturais” podem ser atenuadas pela razão humana. A solução do problema da classe operária deveria advir dos próprios trabalhadores, através de sua organização política e luta por melhores salários. Nesse processo, mais importante do que alterar a estrutura do Estado e do sistema jurídico seria modificar a forma das pessoas pensarem. A melhoria na qualidade de vida das pessoas não se daria por um único ato revolucionário, como defendiam Marx e Engels no *Manifesto comunista* (1848), nem por meio da violência; ao contrário, demandaria um progresso contínuo e gradual, através de reformas democráticas, logo, pacíficas (cf. Lange, 1865, 50-55; 166-170). A reforma do Estado e das leis (somente) forneceria as condições para essa mudança de consciência. Além dessas, outra semelhança fundamental com Kant é a ideia de que o fim último jurídico-político é um ideal que se manifesta ao longo da história.

Há que se notar, no entanto, que, embora Lange seja considerado o primeiro filósofo socialista influenciado pelo idealismo crítico, não há nas obras langerianas uma conexão explícita e sistemática entre seu kantismo e o seu socialismo, ou melhor, entre o criticismo e a fundamentação de seu ponto de vista ético-social (cf. Vorländer, 1900, 15). Essa ligação seria feita anos mais tarde por seu “discípulo” e ex-orientando de doutorado Hermann Cohen (1842-1918), considerado o principal representante da escola neokantiana de Marburgo. No posfácio de Hermann Cohen à obra *História do materialismo* de Lange (1896), Cohen afirma que o socialismo é justo, na medida em

⁶ Uma análise detalhada do “mundo do ideal” de Lange encontra-se no final do livro *Filosofia do “como se”*, de Hans Vaihinger, na sétima e oitava edição de 1922, páginas 753-771.

⁷ Além dessa obra, vale citar o escrito *As posições de J. St. Mill sobre a questão social e a suposta alteração da ciência social através de Carey* (1866), publicado como complemento científico à primeira edição do livro *A questão do trabalhador* (1865).

⁸ Na segunda e, sobretudo, na terceira edição da obra *A questão do trabalhador* Lange apresenta e se posiciona sobre os principais elementos do primeiro livro da obra *O Capital* (1867) de Karl Marx. Apesar dos comentários sobre Marx encontram-se no decorrer de toda a obra, eles se concentram no capítulo “Capital e trabalho”, dedicado a tratar a teoria social de Marx.

que está fundamentado no idealismo ético, assim como que o idealismo ético fundou o socialismo, de modo que o verdadeiro e efetivo arquiteto do socialismo alemão seria Kant (cf. Cohen, 1902, 524).

As ideias de Lange tiveram um impacto direto no debate revisionista do socialismo, notadamente, em Eduard Bernstein. Aluno de Marx por muitos anos, e amigo de Engels, Bernstein acabou contrariando as perspectivas ao propor a revisão da teoria social de Marx e Engels e aderindo ao neokantismo. Bernstein expos seu projeto revisionista na série *Problemas do Socialismo*, composta por oito artigos, publicada entre 1896 e 1898, pela revista *Die neue Zeit*. Mais tarde, atendendo a sugestão de Karl Kautsky, Bernstein reuniu as suas principais ideias revisionistas no livro *Os pressupostos do socialismo e as tarefas da social-democracia* (1899). É com ele que ficou conhecida a expressão: “*Zurück auf Kant*” dentro do partido social-democrático alemão, defendida por Bernstein pela primeira vez no seu artigo *O momento realista e o ideológico no socialismo* (1898) (cf. Bernstein, 1898, 226). Essa expressão também pode ser formulada, conforme o próprio Bernstein escreve no final do seu livro de 1899, enquanto “*Zurück auf Lange*” — já que Lange, ao contrário de Kant, viveu e lutou pelo movimento socialista —, ou, se quisermos, como “*Weg von Hegel*”. O objetivo de Bernstein ao escrever essa obra de 1899, como ele deixa claro no final do prefácio, “era, através do combate ao resto do modo de pensar utópico na teoria socialista, fortalecer igualmente tanto os elementos realistas quanto os idealistas no movimento socialista” (Bernstein, 1899, X). Dessa forma, Bernstein pretendia revisar e corrigir as teses enunciadas por Marx e Engels.

Fundamentado numa investigação empírica da situação econômica e trabalhista na Alemanha⁹, Bernstein rompe com os princípios básicos do socialismo científico ao defender, essencialmente que: a) o socialismo não se resume à expropriação dos capitalistas, nem à ação e à dominação de uma classe social (o proletariado), de sorte que o advento do socialismo não pode ser pensado como uma ruptura brutal com a sociedade capitalista; b) as reformas socialistas poderiam ser realizadas progressivamente dentro das estruturas políticas existentes, de maneira pacífica e democrática (sem ditadura do proletariado). Tais medidas possibilitariam que o Estado perdesse seu caráter de classe, assumindo a defesa do “interesse geral”. A premissa básica de Bernstein é a de que “há no avanço constante uma maior garantia para êxito duradouro do que nas possibilidades oferecidas por uma catástrofe” (cf. Bernstein, 1899, VII). Nesse sentido, a função do partido deveria ser organizar politicamente a classe trabalhadora e formá-la para a democracia, para lutar pelas reformas políticas que ampliem os direitos políticos e profissionais dos trabalhadores alemães (cf. *Ibid.*; 1976, 128). Em linhas gerais, Bernstein defendeu a necessidade do ideal e da crítica, assim como reconheceu a presença de fundamentos morais no socialismo.

⁹ As principais constatações do revisionismo foram: a) a concentração das empresas não era nem tão maciça e nem tão geral como haviam afirmado os marxistas ortodoxos; b) a classe média não desapareceu; c) as crises do sistema capitalista não conduziram à decadência da sociedade burguesa. Em outras palavras, a teoria sobre a concentração do capital, da queda tendencial da taxa de lucro, do agravamento da miséria, da expansão do exército industrial de reserva e da polarização das classes não tinha respaldo na realidade empírica da Alemanha.

O movimento de Bernstein foi superado por um de centro ortodoxo da social-democracia (neocriticismo), liderado por Karl Kautsky (1854-1938). Uma das preocupações centrais de Karl Kautsky, em sua obra *Bernstein e o programa social-democrático: uma contra-crítica* (1899), foi derrubar a tese do pensamento bernsteiniano sobre a impossibilidade da revolução — o que gerou debates na Segunda Internacional e resultou em vários artigos publicados principalmente nas revistas *Sozialistische Monatsheft* (adepta à posição revisionista) e *Die Neue Zeit* (coordenada por Karl Kautsky e Emanuel Wurm). Segundo Kautsky, a tese revisionista é uma extrapolação da situação dos anos 1871-1896, nos quais houve um enfraquecimento dos antagonismos de classes na Europa Ocidental e da integração gradual do proletariado na sociedade burguesa; porquanto, tratou-se de uma tendência passageira, cuja reversão ocorreu no final dos anos noventa.

Da extensão do retorno ao pensamento jurídico-político de Kant

As similaridades da concepção kantiana de Estado com a orientação reformista em Friedrich Lange e Eduard Bernstein são inegáveis. A defesa da reforma e a conseqüente rejeição da força criadora da violência política revolucionária e de sua manifestação externa como mecanismo de mudança; a defesa de uma reforma gradual contínua e via legislação, sendo, portanto, o Estado o responsável pela elaboração e execução da reforma; a ideia de governo republicano em contrapartida à “ditadura do proletariado”; a inclusão dos problemas sociais na pauta das reformas políticas; a orientação das reformas num ideal e o fomento da paz são alguns dos pontos comuns entre ambas as orientações sobre o melhor meio para se alcançar, no caso de Kant, o fim último jurídico-político (a paz perpétua), e, no caso de Lange e Bernstein, o objetivo final da emancipação social dos trabalhadores. No entanto, para além dessas semelhanças e da recomendação “auf Kant zurückgehen”, em que medida Lange e Bernstein realmente empregaram a concepção kantiana de Estado? Qual parte do pensamento kantiano foi considerada? E, sobretudo, qual é a extensão da apropriação de Kant? Para responder essas questões, regressemos a Lange e a Bernstein.

No prefácio da primeira edição da *História do materialismo* (cf. Lange, 1866a, V), pode se encontrar os pontos cardinais da interpretação de Lange sobre Kant. Eles podem ser resumidos em seis pontos. Primeiro, Kant admite somente uma forma de conhecimento, a empírica e estreitamente orientada pelo entendimento, a qual conduz a uma concepção naturalista do mundo; segundo, todo esse “mundo do aparecimento” é um produto dos nossos sentidos e do nosso entendimento com um fator desconhecido; terceiro, toda a tentativa de conceituar esse fator desconhecido necessariamente malogrará; quarto, por isso, a metafísica enquanto ciência é uma autoilusão, ao passo que a metafísica enquanto arquitetura de conceitos tem o seu valor: ela diz respeito às necessidades essenciais da humanidade; quinto, os resultados da *Crítica da razão prática* tem somente um valor exemplificatório (cf. Lange, 1866a, V). Com ela, as ideias de liberdade, Deus e alma não teriam alcançado um terreno sólido, com muitos dos seus contrêrneos afirmavam. E, por último, entre os kantianos, Schiller seria o que se encontra mais próximo da interpretação de Lange, principalmente ao que refere ao “mundo da poesia dos conceitos”.

Por conseguinte, é na filosofia especulativa de Kant que Lange se apoia. Tanto é, que no capítulo destinado a Kant, o primeiro capítulo da segunda parte da *História do materialismo* — que, diga-se de passagem, é o principal e mais extenso texto de Lange sobre Kant —, Lange ocupa predominante com a exposição e análise dos fundamentos teóricos do projeto crítico kantiano, tal como encontrados na *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos*, tratando genericamente os

princípios da filosofia prática de Kant. A razão disso é que, como mencionado, para Lange, o “significado da grande reforma na filosofia introduzida por Kant deve ser procurada em sua crítica da razão teórica, inclusive no que se refere à ética” (Lange, 1875b, 2-3), sendo a filosofia prática “a parte da filosofia kantiana mais modificável e precível” (Lange, 1875b, 2).

Com isso, não somente a filosofia moral é colocada em segundo plano, mas também a filosofia jurídico-política de Kant. Tal “desperdício” é lamentado por Hermann Cohen no seu posfácio à *História do materialismo*. Segundo esse intérprete, Kant recorreu expressamente a Platão enquanto político ideal, posicionando-se a favor da República e de sua viabilidade, ainda que esta tenha se tornado o ideal de todas as utopias. Nesse sentido, Kant seria “o verdadeiro e real idealizador do socialismo alemão” (Cohen, 1902, 524). De que não se reconheça esse vínculo histórico, para Cohen, não pode ser atribuído à má-fé. O próprio Lange “viu o valor de Kant apenas em sua crítica teórica”, considerando a “*Crítica da razão prática* um acessório precível” (Cohen, 1902, 524-5). Algo similar, ocorrera com Lassalle. Ele “acreditava ter atestado suficientemente o seu patriotismo, quando ele reconduziu o socialismo a Fichte” (Cohen, 1902, 525)¹⁰.

Em suas obras políticas, Lange reserva pouco espaço para Kant e quando o faz, no geral, é para criticar as posições do filósofo de Königsberg. A principal referência a Kant encontra-se no início do sexto capítulo sobre a propriedade, o direito de herança e o arrendamento de terra, introduzido na segunda e revisado na terceira edição (1875), da obra *A questão do trabalhador*. A crítica de Lange a Kant se inicia com uma crítica genérica aos filósofos alemães que imaginam ter encontrado uma linha de raciocínio muitos mais acurada ao derivar as relações históricas transcorridas na formação do Estado, não tanto das qualidades naturais da raça humana e das leis naturais em geral, mas de um princípio metafísico. Esse esforço, conforme Lange, tem a sua valia no que ele denomina de “mundo das poesias dos conceitos”, mas não no “mundo do aparecimento”, no qual esse sexto capítulo do seu livro se enquadra (cf. Lange, 1875a, 267). Ainda de acordo com Lange, é fácil mostrar que, para tomada de decisão sobre questões práticas, essas construções metafísicas não são superiores às investigações diretas das condições naturais de cada uma das questões, assim como que essas construções metafísicas chegam, em geral, às decisões concretas somente através de uma petição de princípio, em que frequentemente se esconde uma certa superficialidade, um certo servilismo com o *status quo* e uma apologia para a injustiça e a exploração (cf. Lange, 1875a, 268). Um exemplo disso, segundo Lange, encontra-se na *Doutrina do direito* de Kant de 1797, mais especificamente quando Kant trata da posse comum originária da terra e da primeira posse comum da terra.

A exposição de Lange começa com indicação de que Kant se serve do imperativo categórico na elaboração da *Metafísica dos costumes*. Pautado no imperativo, Kant teria definido o direito enquanto “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade” (MS R, AA 06: 230. 24-26). Diante disso, Lange polemiza:

Quem nos garante que tal lei existe? Não seria muito mais sensato afirmar: o conjunto daquelas condições, sobre as quais, num dado nível de cultura, os

¹⁰ De acordo com Vorländer (1900, 14), atribuiu-se historicamente muito mais o título de precursor do socialismo alemão para Fichte do que para Kant, porque o filósofo de Königsberg não aplicou o princípio fundamental de sua ética social no campo prático da ciência social, como Fichte procurou pelo menos fazer; assim como não conservou totalmente os primeiros fundamentos éticos (prescritos pelo imperativo categórico) na sua obra jurídico-política principal, mais precisamente no campo econômico-político, ao atribuir na *Doutrina do direito* (1797) inicialmente a todos os cidadãos liberdade, igualdade e independência jurídica, e posteriormente fazer distinção entre cidadão ativo e passivo.

obstáculos do arbítrio de um através do arbítrio de outrem tornam-se um mínimo. Não obstante, nós queremos pressupor que a lei moral, subjacente no homem enquanto fato da consciência, requeira, enquanto sua própria consequência, a possibilidade de um tal recíproca e irrestrita liberdade. Entretanto, tão logo essa possibilidade somente se realize incompletamente, o próprio direito também permanece incompleto. (Lange, 1875a, 268-9).

Na sequência, Lange apresenta rapidamente, sem maiores comentários, os demais principais conceitos da “Introdução da doutrina do direito”, da “divisão geral dos direitos” e do primeiro capítulo do direito privado, até chegar ao tema da aquisição da terra enquanto primeira aquisição possível, tratada por Kant, sobretudo, no primeiro tópico do segundo capítulo do direito privado. Lange expõe a distinção kantiana entre posse comum originária e primeira posse comum, sendo a primeira um conceito prático da razão, segundo a qual, os homens podem adquirir juridicamente a terra, e, a segunda, um conceito empírico, pressupondo um contrato e, por conseguinte, já o estabelecimento da posse privada. De acordo com Lange, aqui já aparece a petição de princípio:

Porque o direito meramente racional de cada um de participar da posse da terra não poderia se dissolver, sem mais, através do contrato num direito de posse comum de todos, de modo que somente haveria ainda de se delimitar o direito de uso? Por que a terra precisa ser materialmente dividida, se antes de sua posse, em virtude do direito de cada sobre cada uma das partes, ela poderia, então, novamente ser declarada como posse comum? Para essas perguntas a teoria não oferece respostas satisfatórias. Para tanto, simplesmente se pressupõe que a forma natural como surgiu o direito dos indivíduos à terra evidencie que tal não poderia ser outra do que a da propriedade exclusiva de cada um sobre cada uma das partes. (Lange, 1875a, 270-1).

A petição de princípio, conforme Lange, ainda se torna mais explícita se seguirmos a fundamentação kantiana do direito de posse individual, presente no parágrafo 15 da *Doutrina do direito*. Nela, Kant afirma que a aquisição provisória, feita meramente via ocupação, mesmo assim, é uma aquisição verdadeira. Isso porque a possibilidade da aquisição é um princípio do direito privado, segundo o qual todos estão autorizados a se exercer coerção sobre aqueles, por meio dos quais somente é possível sair do estado de natureza e ingressar no estado civil, o único que pode tornar todas as aquisições permanentes (cf. MR S, AA 06: 264. 29-35), o que, para Lange, implica em petição de princípio: “porque a possibilidade de adquirir terra através da mera ocupação é um princípio do direito privado, por isso essa possibilidade deve ser um princípio do direito” (Lange, 1875a, 271). Após outras críticas a “teoria kantiana da formação da propriedade privada”, Lange conclui, retomando a crítica inicial, de que os filósofos, que acreditam deduzir uma teoria do Estado a partir de um princípio metafísico, necessitam, no entanto, a cada passo de princípios auxiliares, os quais extraem de “preconceitos, costumes ou dogmas da vida diária” (Lange, 1875a, 274). Para Lange, seria muito mais sensato partir de considerações concretas, naturais, antropológicas do que de um princípio metafísico.

Em suma, no campo teórico-filosófico, Immanuel Kant é a principal referência de Lange, válido tanto para o que Lange denomina de “mundo dos aparecimentos”, quanto para o “mundo da poesia dos conceitos”. O mesmo não ocorre no campo teórico-político. Nele, os interlocutores privilegiados são Thomas Robert Malthus, Charles Darwin e, principalmente, John

Stuart Mill. Não há entre as obras políticas de Lange nenhuma referência direta que estabeleça o vínculo entre a sua orientação reformista emancipatória e a teoria kantiana de Estado (o que não falta são aproximações com John Stuart Mill). Ao contrário, como visto, Lange polemiza o conceito kantiano de direito e a dedução do direito de propriedade – especialmente a fundamentação do direito de posse individual (cf. Lange, 1875b, 268-274). Uma aproximação direta entre a construção analítico-lógica da teoria kantiana do direito na *Doutrina do direito* e a concepção langeriana de Estado é tampouco plausível. Lange não estrutura explicitamente sua filosofia social pela pergunta da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* do direito, da política ou do social.

Afastado essas possibilidades de vínculo direto entre Lange e Kant no campo das ideias jurídicas, políticas e sociais, inviabilizando a opção de contraposição direta da concepção de Estado de Lange a partir da kantiana, obstante, as semelhanças, resta nos uma alternativa indireta, a saber, verificar em que medida a crítica de Lange feita ao materialismo a partir de Kant e da concepção langeriana de “mundo dos aparecimentos” e de “mundo da poesia dos conceitos”, na qual Kant é a base, podem ser derivados ou vinculados elementos estruturantes da concepção social-reformista de Estado de Lange. Em outros termos, tal empresa, aqui anunciada e a ser realizada em outro momento, implicaria em demonstrar que há uma relação entre a concepção langeriana de conhecimento, inspirada em Kant, e a concepção social-reformista de Estado de Lange, relação esta que, diga-se de passagem, é igualmente não explícita e não direta¹¹.

Uma aproximação entre a teoria do conhecimento e a filosofia social parece, no entanto, não ser alheia aos propósitos gerais de Lange. Pelo contrário, a crítica científica e a reconstrução da história do materialismo de Lange estão a serviço da análise e superação de fixações ideológicas e modelos de atuação política (cf. Lange, 1873, VII), como, aliás, indicam os próprios subtítulos de seus principais escritos. Segundo Lange, que a obra *História do materialismo* seja finalizada com um capítulo sobre as questões práticas, não é nenhum acaso, mas encontra-se na natureza e na consequência de toda a sua crítica, a qual indica uma solução puramente prática para as questões práticas — solução esta que é contrária ao modo de pensar materialista (cf. Lange, 1866a, VIII)¹². Assim como não é nenhum acaso que a sua principal obra teórica não foi concebida para ser uma literatura especializada, técnica e histórica, endereçada a um público restrito, mas para repercutir no grande público. Ela foi redigida notadamente para produzir efeitos diretos sobre o círculo de leitores responsáveis pela continuidade da “vida intelecto-cultural da nação” (cf. Lange, 1866a, 241).

A crítica filosófica é vista, por Lange, enquanto uma preparação ou pressuposto necessário para uma mudança social concreta (cf. Lange, 1866a, 269). É impulsionado pelo espírito

¹¹ Na literatura secundária de Lange, essa relação é defendida por Helmut Holzhey em seu artigo *Crítica filosófica. Para a relação entre a teoria do conhecimento e filosofia social em F. A. Lange* (1975). Ela, todavia, não se coaduna totalmente com as interpretações de Karl Vorländer e de Eduard Bernstein, posto que buscam essa relação na biografia de Lange. Em seu artigo *Kant e o socialismo*, Vorländer defende que a relação entre o kantismo e o socialismo de Lange resulta da sua personalidade nobre e preenchida pelo mais puro idealismo ético (cf. Vorländer, 1900, 15). Nessa mesma direção, já havia apontado Bernstein nos três artigos de sua série *Em homenagem a Friedrich Albert Lange*, ao buscar esclarecer alguns posicionamentos do autor Lange e, em certo sentido, a relação da filosofia de Lange e sua filosofia social, a partir da pessoa Lange, pautada na ideia de que há uma harmonia entre a vida pessoal de Lange e a sua produção intelectual.

¹² Uma análise sob essa perspectiva pode ser encontrada no artigo *O prisma do ideal enquanto superação crítica da metafísica materialista e idealista*, de Hans-Martin Sass (1975, 188-206). Segundo ele, a obra *História do materialismo* foi escrita com o objetivo de auxiliar na prevenção contra o desencadeamento de revoluções. O receio de revolução seria o principal motivo para o “ponto de vista do ideal” de Lange. É a partir dele que Lange escreve sua obra maior.

crítico da *Crítica da razão pura* que Lange, enquanto filósofo, assume o lema de “levar a tocha da crítica ao século, reunir os raios do saber num foco e, fomentar e suavizar a revolução da história” (Lange, 1866a, 328). Nesse lema, para Lange, encontram-se as três tarefas da filosofia. A primeira tarefa ocupa-se com a teoria do conhecimento; a segunda, com a relação da filosofia frente às ciências naturais; a terceira, com as teorias político-sociais. Essas tarefas não somente marcam o norte e a razão principal de produção bibliográfica, mas também podem auxiliar a explicar a relação entre o kantismo e o socialismo de Lange, ou, em outros termos, o vínculo entre a teoria do conhecimento de Lange e a sua filosofia social¹³.

As conclusões extraídas sobre a relação entre a concepção reformista de Estado de Lange e a de Kant são também válidas para Bernstein. Não há, em Bernstein, vínculo direto e explícito entre a sua concepção reformista de Estado e a kantiana, bem como não há, da parte de Bernstein, análises sobre temas jurídico-políticos de Kant. Similarmente a Lange, a recomendação “auf Kant zurückgehen” aplica-se aos princípios do projeto crítico explicitado na *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos*. A diferença é que Bernstein o faz mais rapidamente do que Lange e num sentido lato, abarcando também o âmbito político-social. Tal como apontou no seu penúltimo artigo da série *Problemas do socialismo*: “até um certo grau é válido o ‘voltar a Kant!’, ao meu ver, também para a teoria do socialismo” (Bernstein, 1898, 226). No artigo, *O momento realista e o ideológico no socialismo*, Bernstein cita Kant ao discutir tanto o materialismo ingênuo dos pesquisadores da natureza quanto o materialismo histórico presente na teoria social de Karl Marx.

Na sua obra principal, *Os pressupostos do socialismo e as tarefas das social-democracias*, referências a Kant podem ser encontradas no último capítulo, “objetivo final e movimento”, cujo epígrafe é “Kant contra Cant”. Com a expressão inglesa Cant, Bernstein caracteriza toda e qualquer forma inverídica, dita sem pensar ou ciente de sua falsidade, de repassar um conteúdo. Tal forma acrítica de reprodução de conteúdo, tão antiga e presente em todos níveis da nossa cultura, tornou-se, conforme Bernstein, em alguns casos, já mera convenção, mera forma, de modo que ninguém mais se engana sobre a sua falta de consistência, não havendo necessidade de combatê-la. Todavia, tal não é o caso do Cant que “entra em cena com veste científica e do Cant que tornou-se jargão político” (Bernstein, 1899, 169). Em vista, tem Bernstein, sobretudo os membros do partido social-democrático alemão e leitores ortodoxos de Marx e Engels — em particular, Georg Plechanow e Karl Kautsky — que se negam a revisar e adaptar a teoria às novas condições, ficando presos a uma tradição, a qual, se não atualizada pela crítica constante, pode “converter-se em um ônus opressor e deixar de ser uma força motriz para transformar-se numa trava” (Bernstein, 1899, 168).

Contra esse Cant, Bernstein recorre ao “espírito do grande filósofo de Königsberg”, a fim de que, sob à peneira rigorosa do “tribunal da razão crítica”, mostre-se onde se encontra a mais refinada e, por isso, mais sutil desorientadora ideologia do materialismo, indique-se que o desprezo do ideal e a decorrente exaltação dos fatores materiais enquanto forças onipotentes do desenvolvimento é uma autoilusão e, sobretudo, habilite-se os próprios autores das ilusões para identificá-las e desvelá-las (cf. Bernstein, 1898, 187). Um tal espírito crítico, continua Bernstein, ao

¹³ Interesse notar que o livro *A questão do trabalhador* foi escrito depois da obra *História do materialismo* ou quando esta se encontrava no seu estágio final, ainda que aquele tenha sido publicado por primeiro. A obra *História do materialismo* começou ser redigida em 1857, sendo que em 1863 uma primeira versão estava pronta, mas publicada foi somente outubro de 1866. O livro *Die Arbeiterfrage* foi escrito em 1864 e publicado em janeiro de 1865 (cf. Cohen, 1902, VI). O que indica que Lange já havia se confrontado com Kant e formulado a sua própria concepção de conhecimento quando começou a escrever o seu livro social-político.

apontar com acuidade o que tem valor e, por conseguinte, o que deve ser preservado das teorias precedentes¹⁴, e o que deve ser abandonado, alargaria o espectro de pesquisa, abrindo-a também para outras teorias e análises que, apesar de adotar outro ponto de partida, comungam do mesmo objetivo: a melhoria nas condições sociais dos trabalhadores via reforma do Estado. Que esse espírito crítico está em falta no movimento dos trabalhadores alemães e em seus teóricos, de acordo com Bernstein, nenhum pensador independente negaria (cf. Bernstein, 1899, 187).

Traduziria “a volta a Kant enquanto volta a Lange”, acrescenta Bernstein (1899, 188), se não tivesse receio de ser mal interpretado, no sentido, de sugerir a retomada de todas as posições político-sociais e outras de Lange. O que pretende retomar é, sobretudo, a postura crítica de investigação, tal como propunham os filósofos e pesquisadores da natureza ao recomendarem a “volta a Kant”. Eles não pretendiam, segundo Bernstein, reconsiderarem todo o pensamento kantiano, mas somente o princípio fundamental do seu projeto crítico. Com o lema “volta a Lange”, Bernstein tem em consideração

a excelente conexão entre uma franca e destemida adesão a favor dos esforços de emancipação da classe trabalhadora e uma elevada imparcialidade científica, que estava sempre apta para confessar os erros e reconhecer as novas verdades (Bernstein, 1899, 188).

O contato de Bernstein com o pensamento de Lange se deu pelos menos desde a revogação da “lei contra o perigo público das tentativas da Social-democracia”. Nesse período, no qual os partidos sociais passam novamente a oficialmente se reorganizarem, Bernstein escreveu três artigos sobre Lange. Nesses artigos, publicados em 1891-2, sob o título *Em homenagem a Friedrich Albert Lange*, Bernstein se propunha a analisar as principais obras de Lange, em complemento ao livro de Otto Adolf Ellissen, *Friedrich Albert Lange: uma descrição da vida* (1891). De acordo com Bernstein, seu objetivo era promover o reconhecimento amplo de Friedrich Albert Lange enquanto político social entre os partidos de trabalhadores da década de 90 do século XIX, para além de, como era conhecido Lange, um mediador na disputa entre a nascente Social Democracia e o liberalismo manchesteriano na Alemanha ou de um “porta-bandeira” dos socialistas catedráticos (cf. Bernstein, 1891-2, Heft 1, 68).

Concretamente, na revisão dos elementos puros que compõem o edifício doutrinal do socialismo científico, tanto Lange quanto Kant são pouco acionados por Bernstein. A crítica de Lange à filosofia da história hegeliana, presente no livro *A questão do trabalhador*, é mencionada rapidamente (cf. Bernstein, 1899, 22). No que diz respeito a Kant, ele é mencionado no texto *Como é possível o socialismo científico?* (cf. Bernstein, 1976, 63-64, 67-68, 78), resultado de uma conferência ministrada em 1901. Nesse texto, Bernstein sugere que há um paralelo entre a falta de unidade entre as teorias científicas socialistas e a diversidade de formulações filosóficas na metade do século XVIII. Segundo Bernstein, o problema no campo da filosofia foi solucionado por Kant, graças à delimitação das tarefas da filosofia e dos limites do conhecimento filosófico seguro. O

¹⁴ Nos textos de Bernstein há diferentes frentes de revisão do marxismo revolucionário que visam separar o que tem valor e o que precisa ser abandonado. No geral, ataca-se, além do que se considera a “contaminação” com a dialética hegeliana, o que Engels em *Modificação da ciência do senhor Eugen Dühring* definiu como as duas descobertas científicas de Marx responsáveis pela transição do socialismo da utopia para a ciência: a concepção materialista da história e o desnudamento da mais-valia na economia capitalista (cf. Bernstein, 1976, 55).

filósofo de Königsberg serviu-se, para tanto, de duas perguntas-guia: Como é possível uma metafísica em geral? Como é possível a metafísica enquanto ciência? Esse procedimento é um indicativo, de acordo com Bernstein, do que se deve fazer para conseguir uma solução satisfatória sobre o socialismo (cf. Bernstein, 1976, 64).

Ainda conforme Bernstein, não é necessário que as perguntas sejam totalmente iguais. Elas devem ser adaptadas, respeitando a natureza dos temas. Nesse sentido, as primeiras tarefas do socialismo crítico seriam determinar o conceito de socialismo e, caso haja relação do socialismo com a ciência, investigar se é e como é possível um socialismo científico. Essas tarefas devem ser executadas no espírito crítico, como Kant fizera, direcionando-as contra todo o tipo de pensamento teórico minado pelo ceticismo, assim como contra o dogmatismo (contra todos os Cant). Pautada nas respostas para as questões supracitadas, Bernstein sugere que o nome adequado para o socialismo seria “socialismo crítico”, buscando fazer alusão ao criticismo científico de Kant. Indica ainda que tal sugestão já fora feita por outros autores, entre eles, por Antonio Labriola (cf. Bernstein, 1976, 78).

Em resumo, esses são os principais empregos da filosofia kantiana realizados por Bernstein em prol da revisão da teoria social de Marx e Engels. No campo da teoria do conhecimento, somente os pontos de partida do projeto crítico foram mencionados para tratar da questão do materialismo. Tal apoio em Kant, presente, sobretudo no artigo de 1898, sobre o momento realista e o momento idealista no socialismo, não reapareceram na obra maior de Bernstein, de 1899, a qual se propunha reunir as principais ideias revisionistas expostas na série *Problemas do socialismo*, do qual esse artigo faz parte. No campo da revisão da teoria do socialismo, recorreu-se a Kant no que tange ao modo de investigar, de definir o objeto de pesquisa e de formular o problema. Não foram retomados, em si, os princípios da filosofia transcendental, assim como também não houve vinculação explícita com teses da filosofia jurídico-política kantiana.

Esse distanciamento de Bernstein, bem como de Lange, do pensamento jurídico-político de Kant, é resultado também de diferentes perspectivas político-sociais, entre elas, sobre o papel do Estado e sobre o direito ao voto¹⁵. A teoria jurídico-política de Kant se assenta sobre liberdade e igualdade jurídica, constituindo-as juntamente com a dependência civil, os três fundamentos da constituição republicana. A teoria social-reformista de Lange e de Bernstein, por sua vez, pretendia ir além do alcançado após a Revolução Francesa, isto é, criar as condições sociais favoráveis para que a liberdade e igualdade jurídica se efetivem na prática. Pensa-se, nesse sentido, em primeira linha, no progresso em termos sociais (independência política e independência econômica), diferentemente de Kant, em que se acentua o progresso jurídico-político e, num contexto mais amplo, o moral. Outra diferença é sobre a extensão do direito ao voto. Tanto Lange (1865, 5, 161, 190) quanto Bernstein se posicionam contra o sistema de voto por classes, isto é, a restrição do voto a uma camada da população, ao contrário de Kant, que se serve de um critério econômico para distinguir entre o cidadão que tem direito ao voto (cidadão ativo) e o que não tem (cidadão passivo) (cf. MS R, AA 06: 314.17-315.05).

¹⁵ Um levantamento geral sobre possíveis pontos de contato entre as ideias filosóficas e político-sociais de Kant e o “socialismo” pode ser encontrada no primeiro capítulo do livro *Kant e Marx: uma contribuição para a filosofia do socialismo*, de Karl Vorländer (1926, 5-32).

Considerações finais

Ao nível arquitetônico da concepção reformista de Estado, há que se reconhecer uma certa semelhança na estrutura e nos mecanismos de realização dos projetos de Lange e de Bernstein com o kantiano. Há neles um projeto base, no qual se defende um conjunto de princípios norteadores, mas cujo detalhamento e complementação é deixado em aberto para a política¹⁶. Há também uma certa semelhança nos fins últimos propostos: eles dizem respeito aos problemas mais latentes e de grande espectro em sua época. No caso de Kant, podemos aventar as guerras, a Revolução Francesa e o estado moderno, com a introdução da constituição, enquanto pano de fundo para o fim último jurídico-político: o fomento universal e contínuo da paz a fim de garantir o uso externo da liberdade sem violência. No caso dos sociais-reformistas, Lange e Bernstein, a emancipação social dos trabalhadores, visando garantir a liberdade e a existência social digna, busca amenizar o problema da crescente desigualdade social entre os capitalistas e os operários na segunda metade do século XIX na Alemanha.

Do ponto de vista do conteúdo, as semelhanças entre as concepções de Estado de Kant e a de Lange e Bernstein se aglutinam em torno da adoção de uma concepção reformista, contínua e pacífica de Estado. Com ela, podemos enumerar pelo menos quatro notas. Primeira, a presença de um ideal, uma “bússola” para as reformas. O ideal, apesar de inalcançável, não é considerado uma quimera, posto que os passos de aproximação do ideal são exequíveis. Segunda, o grau de efetivação e avanço da reforma está diretamente relacionado com o grau de autoconsciência dos direitos e o esclarecimento da população em geral. Para tanto, Kant estimula o autoesclarecimento e os mecanismos de divulgação científica (artigos e livros), já Lange e Bernstein, além desses meios, aposta nas associações e nos partidos dos trabalhadores. Terceira, a revolução é vetada, assim como qualquer forma de agitação violenta; assume-se o pacificismo enquanto um critério fundamental na legitimidade da mudança almejada. Quarta, a reforma do Estado deve ser feita predominantemente no parlamento, de forma democrática, juntamente com representantes do povo (cf. MS R, AA06: 341.09-12)¹⁷. Contudo, como visto, apesar desses pontos comuns, não há entre as obras políticas de Lange e de Bernstein nenhuma referência direta (textual) que estabeleça e venha a legitimar o vínculo entre a sua orientação reformista emancipatória e a teoria kantiana de Estado.

Referências bibliográficas

Berdjaev, Nikolaj Aleksandrovic (1900), „Friedrich Albert Lange und die kritische Philosophie in ihren Beziehungen zum Sozialismus“, *Die Neue Zeit*, Bd. 32, 132-140; Bd. 33, 164-174; Bd. 34, 196-207.

¹⁶ Exceções são os dois anexos da primeira edição da *A questão do trabalhador* e o escrito de Lange, *Todos proprietários de casa*, de 1865.

¹⁷ Outros pontos comuns, não diretamente relacionados com a reforma são: a perspectiva otimista sobre o progresso, a defesa do direito de "expressão" e a defesa da educação pública e gratuita, garantida pelo Estado.

Bernstein, Eduard (1891-2), „Zur Würdigung von Friedrich Albert Lange“, *Die Neue Zeit*, Heft 29, 30 e 31.

_____. (1898) „Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus: Probleme des Sozialismus“, *Die neue Zeit*, 2. Bd., H. 34, S. 225-232.

_____. (1899), *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Dietz, Stuttgart.

_____. (1976), „Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?“, In Eduard Bernstein, *Ein revisionistisches Sozialismusbild. Drei Vorträge*, Hrsg. und Einleitung von Helmut Hirsch, Berlin/Bonn, Dietz.

Cohen, Hermann (1902), „Biographisches Vorwort“ und „Einleitung mit kritischem Nachtrag“, In Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 7. Auflage, Baedeker, Leipzig, S. V-XIII, 435-535.

Ellissen, Otto Adolf (1891), *Friedrich Albert Lange: Eine Lebensbeschreibung*, Baedeker, Leipzig.

Giesecke, Peter (1990), *Kant und der Sozialismus: Studien zum Marburger Neukantianismus, philosophischen Kritizismus und kritischen Rationalismus*, Univ., Diss., München.

Gustafsson, Bo (1972), *Marxismus und Revisionismus: Eduard Bernsteins Kritik des Marxismus und ihre ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main.

Holzhey, Helmut (1975) „Philosophische Kritik. Zum Verhältnis von Erkenntnistheorie und Sozialphilosophie bei F. A. Lange“, In Knoll & Schoepps, *Friedrich Albert Lange Leben und Werk*, Walter Braun, Duisburg, S. 207-225.

_____. (org.) (1994), *Ethischer Sozialismus: zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, 1. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Kant, Immanuel (1902 Ss), *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin et alia, Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften (Ak.).

Kautsky, Karl (1976), *Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik*, Dietz, Berlin.

Köhnke, Christian Klaus (1986), *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Lange, Friedrich Albert (1865), *Die Arbeiterfrage*. 1. Auflage, Falk & Volmer, Duisburg.

_____. (1866a), *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1. Auflage, Baedeker, Iserlohn.

_____. (1866b), *J. St. Mills Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaft durch Carey*, Falk & Lange, Duisburg.

_____. (1873), *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Erstes Buch*, 2. Auflage. Baedeker, Iserlohn.

_____. (1875a), *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, 3. Auflage, Bleuler-Hausherr, Winterthur.

- _____. (1875b), *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch*, 2. Auflage, Baedeker, Iserlohn.
- Meyer, Thomas (1977), *Bernsteins konstruktiver Sozialismus*, Dietz, Berlin.
- Miller, Susanne; Potthoff, Heinrich (1986), *A history of German Social Democracy – from 1848 to the present*, St. Martin's Press, New York.
- Müller, Claudius (1994), *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus: Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp*, Mohr, Tübingen.
- Papcke, Sven (1979), *Der Revisionismusstreit und die politische Theorie der Reform: Fragen und Vergleiche*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Sass, Hans-Martin (1975), „Der Standpunkt des Ideals als kritische Überwindung materialistischer und idealistischer Metaphysik“, In Knoll & Schoepps, *Friedrich Albert Lange Leben und Werk*, Walter Braun, Duisburg, S. 188-206.
- Sieg, Ulrich (1994), *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Vaihinger, Hans (1876), *Hartman, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert; ein kritischer Essay*, Baedeker, Iserlohn.
- _____. (1922), *Die Philosophie des Als Ob*, 7. und 8. Auflage, Felix Meiner, Leipzig.
- Vorländer, Karl, (1900), *Kant und der Sozialismus*, Reuther und Reichard, Berlin.
- _____. (1926), *Kant und Marx: ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Mohr, Tübingen.
- Weikart, R. (1999), *Socialist Darwinism: evolution in German socialist thought from Marx to Bernstein*. International Scholars Publications, San Francisco.



De la comunidad al comunismo (Nota sobre Kant y Marx)

From Community to Communism (Note on Kant and Marx)

JESÚS EZQUERRA GÓMEZ*

Universidad de Zaragoza, España

Resumen

El concepto de “comunidad” puede entenderse de dos maneras: como *communio* o como *commercium*. La *Gemeinschaft* kantiana (tercera categoría de la relación) tiene el sentido, como señala Kant, de *commercium*: acción recíproca entre lo que actúa y lo que padece (*Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden*). A mi juicio el comunismo del joven Marx (el de los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*) es deudor de tal concepto de comunidad. El comunismo, en efecto, pretende restituir una genuina –no alienada– relación comunitaria entre el hombre y la naturaleza.

Palabras clave

comunidad, comunismo, *commercium*, *Gemeinschaft*, Kant, Marx.

Abstract

The concept of "community" can be understood in two ways: as *communio* or as *commercium*. The Kantian *Gemeinschaft* (third category of the relation) has the meaning, as Kant points out, of *commercium*: reciprocity between action and passion (*Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden*). In my opinion the communism of the young Marx (that of the *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*) is indebted to such a concept of community. Communism, in effect, aims to restore a genuine -not alienated- community relationship between man and nature.

Key words

community, communism, *commercium*, *Gemeinschaft*, Kant, Marx.

* Profesor de la Universidad de Zaragoza. E-mail de contacto : jesusezq@unizar.es

El sociólogo alemán Ferdinand Tönnies en su obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* define a la *Gemeinschaft* como una *Verbindung*, es decir, como un enlace. Este enlace es entendido allí por Tönnies como algo vivo (*lebendes*), orgánico (*organisches*) y real (*reales*), frente a la *Gesellschaft*, en la que el enlace es algo artificial, mecánico e imaginario.¹ Pero ¿qué es, en rigor esa *Verbindung*? Tönnies dice que es un tipo de *relación de respectividad* (*Beziehung*). Es relevante aquí el que Tönnies use la palabra *Beziehung*. *Beziehung* mienta en alemán, frente a la *Verhältniss*, un tipo de relación en la que no se enlazan substancias, sino que lo enlazado es sostenido o *sustentado* por la relación misma. Por ejemplo *Beziehung* es la relación que se da entre los adjetivos “grande” y “pequeño”. Pensemos en Gulliver. Es “grande” *respecto a* algo (en la novela de Swift los liliputienses) que es menor que él, y es “pequeño” *respecto a* algo más grande que él (en la novela de Swift los habitantes de Brobdignag). Gulliver, por lo tanto, no es ni grande ni pequeño *en sí mismo*, *substancialmente* considerado, sólo lo es *respecto a* otra cosa. “Grande” y “pequeño” no mantienen entre sí una relación de *Verhältniss*, ya que no son *substancias*. Lo substancial, por así decir, es su relación. “Grande” y “pequeño” no son sino relatos *respectivos* en tal relación. Cada uno es lo que es *respecto al* otro. Gulliver es grande únicamente *respecto a* algo que es menor que él y es pequeño únicamente *respecto a* algo mayor que él. “Undoubtedly –escribe Swift– philosophers are in the right, when they tell us nothing is great or little otherwise than by comparison”.² Lo mismo cabría decir de conceptos como “más” y “menos” o “idéntico” y “diferente” (la tematización de esta relación de *respectividad* entre identidad y diferencia es justamente la que abre la lógica de la reflexión en el segundo libro de la *Ciencia de la lógica* de Hegel).

Beziehung sería la traducción exacta en alemán de la categoría que Aristóteles denominaba *prós ti* y que suele traducirse, mal, como *relación*.³ *prós ti* no es cualquier relación. Define según Aristóteles el tipo de oposición propio de los *modos de la cantidad* (más, menos, grande, pequeño, *et cetera*). Los opuestos respectivos no tienen subsistencia fuera de la relación de oposición en la que se inscriben. Por eso cada uno de los opuestos es, por decirlo así, *puesto* por su *opuesto*. Su noción esencial es una y la misma.⁴ Así, cuando se conoce de manera *definida* alguno de los *opuestos respectivos*, se conoce también de manera igualmente definida el otro.⁵ Por ejemplo, es imposible un álgebra en la que se defina adecuadamente la operación de *suma* sin que se defina al mismo tiempo, con la misma precisión y rigor, la operación de *resta*; o una geometría en la que se defina adecuadamente la noción de “cóncavo” sin que se defina al mismo tiempo y con el mismo rigor y precisión la de “convexo”. Suma y resta, cóncavo y convexo son *opuestos respectivos*. Por eso dice Aristóteles que los respectivos son “a la vez por naturaleza”

¹ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstat, 1963 (reproducción fotomecánica de la octava edición de Leipzig de 1935), p. 3.

² J. Swift, *Gulliver's Travels*, part II, chapter I, Cassell & Co. LTD, Londres, 1909.

³ Aristoteles, *Categoriae* 10, 11 b 17 y ss.

⁴ Aristoteles, *Metaphysica* Δ, 6, 1016 a 32 y ss.

⁵ Aristoteles, *Categoriae* 7, 8 a 36 y ss.

(háma phýsei).⁶ Pues bien, toda relación que involucre un lado *activo* y correlativamente un lado *pasivo* es de este tipo.

“Las distintas voluntades humanas –escribe Tönnies justo en la obertura de su libro– se hallan unas con otras en diversas relaciones de respectividad (*Beziehungen*). Cada una de estas relaciones es una acción recíproca o mutua (*gegenseitige Wirkung*) en tanto que uno de los lados [de la relación] es activo o dador mientras que el otro es pasivo o receptor”.⁷

En este inicio de su obra Tönnies no se sitúa todavía en una perspectiva *sociológica* sino en una *lógica*. Este es, de hecho, el único momento en su obra en que Tönnies apunta al *fundamento lógico* de su propuesta sociológica. El pensador con quien se encuentra al hacer tal cosa es Kant y su concepto de *Gemeinschaft*.

La *Gemeinschaft* puede entenderse como un conjunto cuya unidad está basada en algo (un rasgo, una propiedad) común (*gemein*) o en la pertenencia a lo mismo. En tal caso la *Gemeinschaft* es *communio*, por estar fundada en algo común (*communis*). Así, por ejemplo, entiende Cicerón la *communio* en su definición de *populus*: *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*,⁸ es decir, el pueblo es la conjunción de una multitud asociada por el consenso del derecho y la *comunidad* de interés. Para Cicerón el interés (*utilitas*), junto con el consenso del derecho, es eso *común* que hace de una multitud un pueblo.

Pero la *Gemeinschaft* también puede ser entendida como *commercium*: cuando lo que une al conjunto es una *relación* en la que se da y recibe algo (por ejemplo una mercancía [*merx*], una merced, una impresión, una carta, sexo...).

La *Gemeinschaft* se suele entender habitualmente en el sentido de *communio*. Kant, sin embargo, cuando llama así a la tercera categoría de la relación la entiende como *commercium*. Según él si bien todos los fenómenos están incluidos en la *communio* de la apercepción, la “comunidad real de las substancias” (*reale Gemeinschaft der Substanzen*) –es decir, de “fenómenos considerados como substancias” (*Erscheinungen als Substanzen*)– la entiende como *commercium*. En virtud de tal *commercium* los fenómenos, aún estando unos *fuera* (*ausser*) de otros se conectan entre sí en diversos *composita*. Esos *composita* son las relaciones de *inherencia*, de *consecuencia* y de *acción recíproca*.⁹

Comunidad (*Gemeinschaft*) es, como acabamos de recordar, el nombre que da Kant a la tercera de las categorías de la relación en la tabla categorial de la *Crítica de la razón pura*. Kant la entiende como “acción recíproca entre lo agente y lo paciente” (*Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden*). La tercera categoría de cada clase de categorías, como escribe Kant, surge de la combinación (*Verbindung*) entre la

⁶ Aristoteles, *Categoriae* 7, 7 b 15.

⁷ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, ed. cit., p.3.

⁸ Cicerón, *De re publica* I, 39.

⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*) A 214-5 / B 261-2.

segunda y la primera¹⁰, de tal modo que la *Gemeinschaft* es “la causalidad de una substancia en la determinación de la otra de manera recíproca” (*die Causalität einer Substanz in Bestimmung der andern wechselseitig*)¹¹. Esa causalidad recíproca en la relación de las substancias es según Kant comunidad en el sentido de *commercium*.¹² Tal causalidad recíproca entre substancias anula la substancialidad de lo así relacionado ya que tal relación es una *Beziehung*, no una *Verhältniss*.

Esta concepción kantiana de la *Gemeinschaft* nos abre una perspectiva distinta para entender la comunidad. Una perspectiva ya anticipada por Aristóteles. Según Aristóteles, lo común que funda la comunidad (*koinonía*) es aquella acción (*prâxis*) que une a los elementos actores o rectores de la misma (*tò árchon*) con los que la padecen o sufren el régimen de otro (*tò archómenon*).¹³ Por ejemplo, en la lucha a muerte –en el *agón*– la acción de matar *une* al elemento ejecutor (pongamos por caso Aquiles) y al que recibe la muerte (por ejemplo Héctor). La *koinonía* es, por lo tanto, acción recíproca entre un elemento activo y su correlato pasivo, entre agente y paciente, entre ejecutor y ejecutado, entre Aquiles y Héctor. La comunidad no es, por consiguiente, una clase sino una relación. Por ejemplo comunidad no define al grupo de pescadores sino a la relación íntima, vital, de poder a poder, que se establece entre el pescador y lo pescado por él. Como la que Ernest Hemingway describe magistralmente en *The Old Man and the Sea* (1952) entre el viejo pescador y su gran pez. Cuando el viejo pescador le dice a su presa en el momento culminante de la caza *I do not care who kills who*, es decir, no me importa quién mate a quién, está expresando la idea de que la relación que mantienen el pez y él es de tal índole que resulta indiferente quién en ella es el elemento activo y quién el pasivo, quién mata y quién es muerto.¹⁴ Una relación así es una genuina comunidad. Comunidad no caracteriza tampoco a los soldados de un mismo ejército, sino más bien a la relación que estos establecen con sus enemigos al entrar en combate con ellos. Esta comunidad de los contendientes en un combate es captada con clarividencia por Homero en la *Ilíada*. En el momento culminante de la batalla entre aqueos y troyanos, estos, ayudados por el dios Apolo y guiados por Héctor, han llegado hasta los barcos de los invasores, que están varados en la playa. Los troyanos intentan quemarlos y los aqueos impedirlo. Homero canta:

“Alrededor de la nave de éste [de Protesilao], los aqueos y los troyanos
se aniquilaban en lucha cuerpo a cuerpo, y ya no les bastaba
aguardar a distancia los tiros de los arcos y las jabalinas.
Colocados muy próximos, poseedores de un único corazón [*héna thymòn échontes*],

¹⁰ “Die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt” *KrVB* 110.

¹¹ *KrVB* 111.

¹² *KrV* a 244/B 302

¹³ Aristoteles, *Politica* A, 5, 1254 a 28-30. Sobre la *koinonía* política en Aristóteles véase W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1887, t. I, pp. 41-44.

¹⁴ E. Hemingway, *The old man and the Sea*, Vintage Books, Londres, 2000, p. 71.

luchaban con agudas hachas y con segures...”.¹⁵

Walter Leaf, en su edición comentada de la *Iliada* supone que el *hoí ge* del verso 710 hace referencia únicamente a los aqueos.¹⁶ Más lógico es pensar que el sujeto de la oración sigue siendo aquí el *Achaiói te Trôes te* del verso 707. Compartimos, por lo tanto la lectura de Nicole Loraux, quien glosa este texto así: “*héna thymón échontes*: todos, con un mismo corazón, aqueos y troyanos. (...) en la batalla el corazón de ambos ejércitos late con un mismo ritmo. Como si lo único que importara fuera la lucha misma”.¹⁷ Ése corazón no es ni el de los troyanos ni el de los aqueos. Ese corazón es el *entre*, la lucha, de la enconada pelea de la que tanto aqueos como troyanos no son sino sus hipóstasis. En ese *entre*, debemos buscar la comunidad, y no en ninguno de los dos ejércitos enzarzados en la refriega. Aqueos y troyanos conforman, en efecto, en su enfrentamiento, una *unidad esencial* de la que cada uno de los bandos no es sino un mero aspecto parcial y unilateral de lo mismo. Esa unidad esencial, ese *único corazón* es la *comunidad*.

Hegel termina y culmina la *Wessenslehre* en su *Wissenschaft der Logik* con la categoría de la *acción recíproca* (*Wechselwirkung*). La acción recíproca es también aquí, como en Kant, “una causalidad recíproca de substancias presupuestas y que se condicionan” (*eine gegenseitige Causalität von vorausgesetzten, sich bedingenden Substanzen*)¹⁸. ¿En qué consiste este condicionarse de tales sustancias? En que “cada una es, frente a la otra, al mismo tiempo sustancia activa y pasiva”¹⁹. Esta categoría de acción recíproca, al superar la substancialidad, es considerada por Hegel “la única y verdadera refutación del espinosismo”.²⁰ Por lo tanto, este momento lógico es el que permite a Hegel culminar su programa filosófico expresado en su *Fenomenología del espíritu* de aprehender y expresar lo verdadero no sólo como *substancia* sino también como *sujeto*.²¹

El término *commercium* aparece en varias ocasiones en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger. Allí mienta la relación *vorhandene* entre un *vorhandene Subjekt* y un

¹⁵ *Toû per dè perì nēos Achaiói te Trôes te / déioun allélous autoschedón: oud'ára toí ge / tóxōn aikàs amphì ménon oud'ét'akóntōn, / all'hoí g'engýthen histámēnoi, héna thymón échontes, / oxési dè pelékessi kai axínēisi máchonto.* Homerus, *Ilias*, XV, 707-711. El subrayado es mío. Reproduzco, ligeramente modificada, la versión de E. Crespo Güemes (Gredos, Madrid, 1991).

¹⁶ Homer, *The Iliad* (ed. de W. Leaf) 2 vols, Cambridge University Press, Cambridge, 1900-2, t. II, p. 150.

¹⁷ N. Loraux, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 112.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen* (1813), en G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, ed. De la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften en colaboración con la Deutschen Forschungsgemeinschaft, Felix Meiner, Hamburgo, 1968 y ss. (= GW), t. XI, p. 407.

¹⁹ Id.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, en GW t. XII, p. 15.

²¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en GW, t. IX, p. 18. Véase sobre esta superación hegeliana de la substancia, que es también una superación del spinozismo, el capítulo III, apartado 2 de mi libro *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*, PUZ, Zaragoza, 2014, pp. 57-63.

vorhandene Objekt.²² Por *commercium*, por consiguiente, entiende Heidegger una relación entre dos realidades *substanciales* previas a tal relación: el sujeto y el mundo.²³ El *Dasein* heideggeriano pretende justamente apuntar a una relación ontológicamente más originaria que tales relatos: el *entre* (*zwischen*) mismo.²⁴ Sujeto y mundo no son para Heidegger substancias que ulteriormente a su constitución entren en relación *comercial* sino que el modo de *ser* fundamental y originario es el habérselas ya, de entrada, en y con un *ahí*. Sujeto y mundo no son substancias sino instancias derivadas de ese *ser-ahí* originario. Heidegger al usar en este sentido el término *commercium* ignora la tradición filosófica que desde Kant ha tematizado la *Gemeinschaft* como una relación de respectividad (*Beziehung*) que supera la substancialidad. Tanto Kant como Hegel le dirían a Heidegger que su *Dasein* es una genuina *Gemeinschaft* en el sentido de *commercium*: relación de *respectividad* que disuelve la substancialidad de sus relatos.

Esta reflexividad por la que lo activo es pasivo y lo pasivo es activo es la misma que opera en la relación entre el hombre y el mundo por él transformado, es decir, en el *trabajo*. Y aquí entra en escena Marx.

El hombre se define, según Marx por el trabajo. Este es su esencia. Pero el trabajo es una actividad transformadora de algo que *se deja* transformar mediante tal actividad. El trabajo, por lo tanto, crea *comunidad*, es decir, es *acción recíproca* entre un lado o momento *activo* (el hombre) y su correlativo lado o momento *pasivo* (la naturaleza). El hombre y la naturaleza, en virtud del trabajo, revelan su verdadero ser *com-unitario*: no son substancias que preexistan a su ulterior relación laboral: son únicamente lados o momentos de una misma relación. El *comunismo* es la asunción plena y cabal de tal relación de comunidad. Por eso el comunismo es, escribe Marx en sus manuscritos de 1844, “la verdadera solución [*Auflösung*] de la disputa entre los hombres y la naturaleza”.²⁵ La verdadera solución, entendida tanto como disolución como resolución (*Auflösung*), de la disputa entre hombre y naturaleza consiste, en efecto, para Marx en mostrar que hombre y naturaleza son las dos caras de lo mismo: el trabajo humano. Sólo parecen estar en disputa cuando ese trabajo está *alienado*, es decir, cuando deviene propiedad privada haciendo que sea cosificado y se enfrente hostilmente al hombre que lo ha realizado. Lo común de la comunidad no son los hombres ni la naturaleza sino la relación activo/pasiva entre ambos que opera el trabajo. El comunismo no es una forma de organización política utópica. El comunismo es el reconocimiento y aceptación de lo que el hombre *es*. A saber: relación de *Gemeinschaft* con el mundo. El capitalismo no es sino la mistificación, la perversión, de esa relación originaria. Es interesante subrayar aquí que esa “unidad

²² M. Heidegger, *Sein und Zeit* § 28, Max Niemeyer, Tübinga, 1986, p. 132 (trad. esp. De J. Gaos, FCE, México, 1951, p. 149).

²³ *Ibidem* § 13, ed. cit., p. 62 (trad. esp. P. 75).

²⁴ *Ibidem* § 28, ed. cit., p. 132 (trad. esp. p. 149).

²⁵ “die wahrhafte Auflösung des wiederstreites zwischen dem Menschen mit der Natur”. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, drittes Manuskript, [Privateigentum und Kommunismus], en K. Marx & F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1985 (=MEW), t. 40, p. 536.

esencial del hombre con la naturaleza” que acabamos de caracterizar como *Gemeinschaft*, es lo que el Marx de los *manuscritos de París* entiende justamente por *Gesellschaft*: “La sociedad [*Gesellschaft*] –escribe Marx– es, pues, la plena unidad esencial [*Wesenseinheit*] del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza”.²⁶

Por lo tanto para Marx la *Gesellschaft* no se opone a la *Gemeinschaft* como sucederá en F. Tönnies. La *Gesellschaft* en su sentido cabal, *antropógeno* (es decir, en el sentido de que ella “es la que produce al hombre en cuanto hombre”.²⁷) es *Gemeinschaft*, es decir, *comunidad* de hombre y naturaleza. Comunismo es, precisamente, esta identidad entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*.

Bibliografía utilizada:

- ARISTOTELIS, *Categoriae et liber de interpretatione* (ed. de L. Minio-Paluello), Oxford Classical Texts, Oxford, 1949.
- ARISTOTELIS, *Metaphysica* (ed. W. Jaeger), Oxford Classical Texts, Oxford, 1957.
- ARISTOTELIS, *Politica* (ed. W.D. Ross), Oxford Classical Texts, Oxford, 1957.
- CICERONIS, *De re publica* (ed. J.G.F. Powell), Oxford Classical Texts, Oxford, 2006.
- EZQUERRA, J., *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*, PUZ, Zaragoza, 2014.
- HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, t. IX, ed. De la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften en colaboración con la Deutschen Forschungsgemeinschaft, Felix Meiner, Hamburgo, 1968 y ss.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 1986.
- HEMINGWAY, E., *The old man and the Sea*, Vintage Books, Londres, 2000.
- HOMER, *The Iliad* (ed. de W. Leaf), vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1902.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* (ed. J. Timmermann), Felix Meiner, Hamburgo, 1998.
- LORAUX, N., *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Katz, Buenos Aires, 2008.
- MARX, K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en K. Marx & F. Engels, *Werke*, t. 40, Dietz Verlag, Berlin, 1985.
- NEWMAN, W.L., *The Politics of Aristotle*, t. I, Oxford Univ. Press, Oxford, 1887.
- SWIFT, J., *Gulliver's Travels*, part II, chapter I, Cassell & Co. LTD, Londres, 1909.

²⁶ “Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur”. *MEW* 40, p. 538.

²⁷ *MEW* 40, p. 537.

- TÖNNIES, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstat, 1963 (reproducción fotomecánica de la octava edición de Leipzig de 1935).



Dialettica della ragione, teleologia e idea di mondo in Kant

Introduzione (seconda parte)

Dialectic of Reason, Teleology and the Idea of World in Kant

Introduction (part 2)

CASSANDRA BASILE*

Università degli Studi di Pisa, Italia

Questa è la seconda raccolta dedicata al convegno kantiano dal titolo *Dialettica della ragione, teleologia e idea di mondo in Kant* (la prima è contenuta nel *Dossier* di giugno 2018 di *Con-Textos Kantianos*), tenuto a Pisa il 14-15 Dicembre 2017, organizzato dal gruppo di ricerca *Zetesis* dell'Università di Pisa con la partecipazione della *Società Italiana di Studi Kantiani*.

Gli argomenti trattati in questo convegno sono stati un viaggio all'interno della Logica e della Dialettica Trascendentale della prima *Critica*, per estendersi alle tematiche che emergono dalla lettura delle sezioni contenute al loro interno. L'obiettivo del convegno è stato proporre un percorso di indagine sui temi che mettevano maggiormente in risalto il modo in cui Kant concepisce la natura della ragione.

In questo *Dossier* gli argomenti affrontati riguardano il concetto di mondo analizzato sotto due aspetti: 1. attraverso la revisione dei concetti di luogo ed estensione contenuti all'interno dei *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*; 2. mediante la considerazione teleologica del concetto di libertà. Vengono inoltre portate alla luce alcune questioni fondamentali legate alla ragione riguardo allo statuto e al ruolo delle sue idee trascendentali.

Il contributo proposto da Emanuele Cafagna, *La definizione kantiana del concetto di "mondo" nei Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, si presenta come uno studio

* Università di Pisa. Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, cassandra.basile88@gmail.com

su più fronti, in quando da un lato Cafagna analizza il ventaglio di temi interrelati all'interno del saggio kantiano (dal negozio tra anima e corpo sviluppato attraverso un riesame della teoria della forza e della sostanza, alle rappresentazioni dell'anima, alla possibilità da parte del pensiero di teorizzare non l'esistenza di altri mondi possibili, ma la loro non esclusione), dall'altro egli ci fornisce un quadro generale dell'evoluzione del concetto di mondo presente in questo saggio legato al modo in cui, inizialmente, Kant teorizza lo spazio, proponendo gli aspetti innovativi del suo pensiero.

Analizzando il modo in cui Kant considera il concetto di mondo proposto da Wolff e dai wolffiani, Cafagna mette in evidenza i punti di contatto che sembrano esserci con le loro teorie, per poi mostrare come Kant stia mettendo in atto un vero e proprio capovolgimento di prospettiva, che è strettamente legato, e ne vede anche l'origine, nella concezione che Kant ha del concetto di luogo e di quello di estensione. Il contributo segue le articolazioni del saggio kantiano, esponendo le questioni che Kant presenta, sottolineando la presenza di un filo conduttore a cui esse sono legate: i concetti di luogo e di estensione, che non permettono, infine, di poter formulare alcun giudizio conclusivo sulle concezioni wolffiane dell'unicità del mondo.

Ciò che infatti Cafagna evidenzia è un nuovo punto di vista dell'approccio kantiano alle teorie di Wolff, Knutzen (e Leibniz), non rimanendo fedele agli interpreti che cercano di appiattire lo scritto sui *Pensieri delle forze vive* ad un mero 'copia e incolla' da parte di Kant delle tesi dei predecessori, tale da relegare il filosofo nell'orticello dello studioso geloso dei suoi possedimenti e per nulla aperto alle innovazioni della scienza. Cafagna, invece, mette in luce un punto cruciale dei *Pensieri*, ossia il riesame da parte di Kant delle tesi dei predecessori, che, nonostante non apporti soluzioni ai problemi che vengono evidenziati, espone comunque le difficoltà a cui le tesi analizzate vanno incontro, permettendo di escludere l'appiattimento della teoria kantiana esposta in questo saggio a quella di matrice wolffiana.

Attraverso il suo contributo, *Libertà, teleologia, mondo*, Gerardo Cunico si interroga su un senso teleologico della libertà, mettendo in evidenza come tale idea diventi un compito, perché si delinea come scopo finale dell'impegno etico, e, al tempo stesso, come scopo finale del mondo quale attuazione della stessa idea di libertà. Cunico si interroga su come essa possa incidere sulla possibilità di interpretare il mondo come totalità finalistica, cercando di comprendere in che modo la libertà sia implicata, e se si possa, pertanto, ammettere un senso teleologico della libertà.

Il saggio di Cunico mostra alcuni dei modi in cui il concetto di libertà viene a declinarsi nelle tre critiche, poiché ciò che emerge da alcune definizioni è uno stretto legame tra ciò che è la libertà per Kant è ciò che viene caratterizzato come scopo ultimo dell'essere umano. Il saggio si appella fondamentalmente a due sensi del concetto di libertà: a quello contenuto all'interno della seconda *Critica*, legato al concetto di sommo bene, e a quello riguardante la terza *Critica*, dove, attraverso il giudizio riflettente teleologico, viene a delinarsi una visione teleologica della natura che coincide, per certi versi, con il concetto di mondo: identificazione sottolineata da Kant fin dalle pagine della prima *Critica*, quando,

all'interno della Dialettica Trascendentale egli sviluppa l'argomento relativo all'idea di mondo. In quel caso, e anche nell'Appendice alla Dialettica Trascendentale, si delinea una sovrapposizione tra il concetto di mondo e quello di natura proprio dal punto di vista teleologico.

Ma la domanda che Cunico si pone è se effettivamente questo concetto di mondo possa identificarsi con il concetto stesso di libertà, nel momento in cui quest'ultimo diventi, attraverso la prospettiva teleologica, non soltanto il presupposto affinché sia possibile costituire un mondo dal punto di vista dei fini (mondo intelligibile), realizzato all'interno del mondo fenomenico, ma anche la finalità in se stessa: la libertà coincidente con il fine ultimo della ragione.

Se la finalità della libertà significa anche «autotelia», ossia il suo essere fine a se stessa come autodeterminazione comune degli esseri razionali in un mondo divenuto regno dei fini, e se nella terza *Critica* Kant designa lo scopo finale come effetto conforme al concetto di libertà, si può dire che l'effetto della libertà è l'attuazione della libertà stessa, in quanto attuazione di un mondo intelligibile composto da una comunità di esseri razionali finiti che hanno scelto senza alcuna costrizione esterna di costituire un modo del bene e del senso.

L'obiettivo del contributo di Lorenzo Sala, *Usa logico e uso reale della ragione: origine e ruolo regolativo delle idee*, è quello di mostrare come effettivamente la distinzione tra uso logico e uso reale della ragione permetta di estendere il concetto di ragione e di introdurre una diversa funzione dell'idea, in quanto tale separazione consente di reintegrare il ruolo dell'idea e di estendere il suo uso all'esperienza, non attraverso un uso costitutivo bensì regolativo. Dunque l'articolo di Sala percorre i passi salienti della Dialettica Trascendentale e dell'Appendice alla Dialettica Trascendentale per far emergere il dominio proprio della ragione, mostrando non soltanto il perché la ragione costituisca le tre idee trascendentali, ma anche in che modo il suo ruolo, mediante queste ultime, possa avere un effettivo valore e un'effettiva influenza sull'intelletto rispetto alla scienza.

Se un uso reale della ragione è frutto di una parvenza in cui essa cade, esiste tuttavia la necessità della produzione di tali idee da parte della ragione. Esse sono il modo in cui la ragione cerca di arrivare alla propria completezza, coincidente con la propria destinazione che può sperare di attuare sul piano pratico. Allora, per quanto riguarda l'ambito teoretico sembrerebbe che le idee della ragione non abbiano alcun utilizzo, in quanto se si è negata la possibilità di poter conoscere un oggetto loro corrispondente, lasciando soltanto questo fondamento incondizionato al quale la ragione può avvicinarsi, in ambito teoretico questo significa dire nulla. Ciò che ne risulta è un senso dispregiativo dell'idea: si è soliti dire, infatti, è «soltanto un'idea»: «poiché [...] noi non possiamo mai tracciarne un'immagine, essa rimane un problema privo di qualsiasi soluzione». In realtà esiste un ruolo che esse possono occupare in ambito speculativo: come mostra Sala, esse possono servire come canone dell'intelletto per l'estensione e la coerenza del suo uso.



**La definizione kantiana del concetto di “mondo” nei
*Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive***

**Kant's definition of the concept of ‘world’ in *Thoughts on
the True Estimation of Living Forces***

EMANUELE CAFAGNA*

Università di Chieti-Pescara, Italia

Riassunto

Nei *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* Kant stabilisce il concetto di “mondo” per mezzo di una definizione wolffiana. Nonostante questa recezione, Kant non condivide con Wolff e i wolffiani principi fondanti della cosmologia in quanto sapere metafisico. Il contributo chiarisce come Kant metta in evidenza l'inadeguatezza della definizione wolffiana rispetto a problemi basilari della cosmologia, come la possibilità di dimostrare l'unicità del mondo e l'unità dell'universo. A differenza di precedenti interpretazioni, il contributo sostiene che Kant prova a ovviare a questa inadeguatezza proponendo un riesame del concetto di luogo e una nuova concezione delle relazioni esterne della sostanza. In riferimento a questo tema il contributo offre una nuova interpretazione delle riflessioni di Kant sulla dimensionalità dell'estensione mostrandone la rilevanza per comprendere la sua prima concezione dello spazio

Parole chiave

Kant; spazio; cosmologia; teologia naturale.

* Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara, e.cafagna@unich.it.

Abstract

In *Thoughts on the True Estimation of Living Forces* Kant determines the concept of ‘world’ by means of a Wolffian definition. Despite this legacy, Kant does not share grounding principles of cosmology as a part of metaphysics with Wolff and his followers. My paper explains how Kant points out the inadequacy of the Wolffian definition with regard to basic problems of cosmology, such as the possibility to prove the unicity of the world and the unity of the universe. Unlike other scholars, I argue that Kant tries to face this inadequacy by suggesting a reappraisal of the concept of location and a new conception of external relations of substances. As a part of this issue, the paper offers a new interpretation of Kant's considerations about the three-dimensionality of extension, showing its relevance in understanding his early concept of space.

Keywords

Kant; space; cosmology; natural theology.

I *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* si aprono con una sezione dedicata a una definizione generale della forza dei corpi. Alla seconda sezione, che analizza le prove prodotte dai leibniziani per dimostrare l'esistenza di forze vive in natura, e alla terza, che propriamente contiene i pensieri su come si ottenga una vera valutazione di esse, viene fatta precedere una prima sezione in cui sono dichiarate le premesse metafisiche dell'intera trattazione. In continuità con la tradizione leibniziana, Kant considera il comportamento fisico dei corpi un'espressione della loro natura sostanziale e, quindi, subordina il tema della loro efficienza fisica a una più ampia teoria dell'attività della forza.

Questa impostazione può facilmente indurre a considerare i principi metafisici adottati nello scritto come una mera ripresa di quelli prevalenti nella Scuola wolffiana. In realtà, la prima sezione dei *Pensieri* contiene opzioni teoriche fortemente peculiari, che rispondono a una visione del rapporto fra metafisica e fisica per molti versi originale. L'immagine di Kant che questo testo ci restituisce non è – come talvolta è stato scritto – quella di uno scienziato dilettante, incapace di mettersi in sintonia con la filosofia naturale più aggiornata perché ancora dipendente da una presunta ortodossia wolffiana. Nella lettura che vorrei provare a darne, Kant appare piuttosto come un autore che partecipa all'impresa comune di rinnovare la fisica di tradizione leibniziana ma che, a differenza di quanto avviene nelle diverse correnti del tardo wolffismo, segnala i limiti fondativi di principi metafisici comunemente accettati.

Fra questi spicca il concetto metafisico di “mondo”. Kant cita la maniera corrente con cui sia Wolff sia autori a lui cronologicamente più vicini, come Knutzen, definiscono il mondo come «la serie di tutte le cose contingenti simultanee e successive fra loro connesse»¹. A questa definizione Kant non oppone una definizione alternativa, ma essa

¹ GSK, AA 01: 23.34–35. Cfr. Wolff (1964), p. 44, § 48: «Series entium finitorum tam simultaneorum, quam successivorum inter se connexorum dicitur *Mundus*, sive etiam *Universum*». La stessa definizione già nella *Deutsche Metaphysik*, cfr. Wolff (1983), p. 332, § 544: «[...] so folgt [...], daß die Welt eine Reihe veränderlicher Dinge sey, die neben einander sind, und auf einander folgen, insgesamt aber mit einander

viene messa a confronto con un modo nuovo di intendere il nesso teorico fra la coesistenza – che è la nozione a partire dalla quale nella tradizione leibniziana si definisce lo spazio – e la dinamica del corpo fisico. Nonostante la definizione metafisica di “mondo” abbia un'inequivocabile ascendenza wolffiana, proprio a partire da essa Kant può sollevare una serie di dubbi nei confronti della concezione wolffiana della cosmologia.

La soluzione a questi dubbi sarà esposta da Kant soltanto nella *Nova Dilucidatio*, dove i temi già toccati nella prima parte dei *Pensieri* sono trattati sulla base di una più matura definizione generale dei principi dell'ontologia e di una ridiscussione complessiva della priorità fondativa del principio di ragione sufficiente – quello che Kant denomina “principio di ragione determinante”. Tuttavia, sebbene i *Pensieri* si limitino a segnalare problemi più che a fornire soluzioni, l'opera indica una direzione che segna il percorso successivo di Kant. La convinzione che la cosmologia non possa escludere che non solo il nostro, ma una molteplicità di mondi esistano realmente e che, quindi, essa non disponga di argomenti per confermare che l'insieme di tutto ciò che esiste sia unito da un unico nesso razionale darà un indirizzo durevole alla sua ricerca.

Per argomentare questa tesi è necessario considerare preliminarmente alcuni concetti che non appartengono esclusivamente alla cosmologia. La prima parte di quel che segue si sofferma su questi aspetti e si occupa del problema della collocazione della sostanza. La seconda parte passa invece a trattare temi più propriamente cosmologici, in particolare la definizione metafisica di “mondo” e il connesso problema della unitarietà dell'universo, inteso come la totalità di ciò che esiste; la terza parte, infine, riguarda la riflessione kantiana sulla natura determinata dell'estensione e il ruolo che tale questione occupa in cosmologia.

1. *La collocazione della sostanza*

Una difficoltà non secondaria, proposta dalla prima sezione dei *Pensieri* all'interprete, consiste nel fatto che Kant passi in rassegna le conseguenze teoriche derivanti dalla sua definizione della forza facendo cenno, in una sequenza di pochi paragrafi, all'intero sistema della metafisica. Questioni di ontologia, di psicologia razionale, di cosmologia e di teologia naturale vengono rapidamente illustrate con una serratezza che non lascia tregua al lettore. A questa difficoltà si aggiunge anche la circostanza che Kant difende la sua posizione evocando una serie di dottrine che non sono riconducibili a un'unica corrente del wolffismo. Uno degli interlocutori principali di questi paragrafi è il suo maestro Martin Knutzen e la sua versione rinnovata dell'influsso fisico.

verknüpft sind». Una definizione simile si ritrova in uno scritto di Martin Knutzen, *Dissertatio metaphysica, de aeternitate mundi impossibili*, cfr. in Knutzen (1733) la *Definitio VII*, p. 13: «Mundus est series omnium rerum mutabilium, simultaneorum, successivarum & inter se connexarum». Lo scritto è la dissertazione magistrale di Knutzen, nella quale, diversamente da quanto asserito in diversi luoghi da Wolff, Knutzen difende la possibilità di dimostrare la finitezza temporale del mondo. L'argomento si basa sulla impossibilità che una serie temporale di eventi non abbia un primo membro. Su questo, e in generale su questa dissertazione, di cui si torna a parlare più avanti, cfr. Erdmann (1973), pp. 98-101.

Non è possibile prendere qui in considerazione dettagliatamente il cosiddetto “sistema dell'efficienza causale” di Knutzen, né considerare perché, con esso, egli ritenga di poter offrire un'alternativa al sistema dell'armonia prestabilita e al sistema dell'occasionalismo². Per gli scopi di questo contributo è sufficiente considerare un singolo aspetto della dottrina dell'influsso fisico di Knutzen, ovvero sia la sua concezione della collocazione della sostanza e del “luogo” come modo determinato della coesistenza.

Tanto Knutzen quanto Wolff definiscono lo spazio, sulla scorta di Leibniz, come un ordine della coesistenza. Secondo la definizione che Leibniz ne dà nel carteggio con Clarke, lo spazio non è una sostanza ma è qualcosa che fornisce «in termini di possibilità un ordine delle cose che esistono nello stesso tempo, in quanto esistono insieme, senza entrare nelle loro particolari maniere di esistere»³. Prendendo spunto da tale definizione, si potrebbe sostenere che nella filosofia di Wolff, e di quanti in vario modo si ispirano al suo pensiero, l'indicazione leibniziana di non entrare nel dettaglio delle «particolari maniere di esistere» delle cose – trattando della loro coesistenza – tende a essere disattesa. In un autore come Knutzen tale tendenza giunge al suo culmine. Approfondendo la distinzione fra “ordine di coesistenza” e “luogo” – distinzione che egualmente deriva da Leibniz e Wolff – per Knutzen la determinazione completa di un ente prevede non soltanto la possibilità della sua esistenza ma anche la sua occupazione di un luogo, inteso come il modo determinato secondo cui esso coesiste⁴.

In tal modo Knutzen può proporre una versione rinnovata della dottrina dell'influsso fisico che supera l'impostazione dell'influsso fisico propria della tradizione aristotelico-scolastica⁵. L'idea che ogni ente coesista in un modo determinato viene applicata da Knutzen non solo al luogo esterno di quegli enti complessi che sono i corpi ma anche all'anima, intesa come ente semplice. Dato questo presupposto, egli può trattare l'interazione anima-corpo come l'interazione fra l'ente semplice che è l'anima e la molteplicità di enti semplici che costituiscono il corpo⁶. Mentre questi ultimi riempiono uno spazio, in quanto compongono un ente dotato di parti, l'ente semplice che è l'anima non riempie uno spazio e, tuttavia, è collocato in un luogo, ossia è relato in modo determinato con la materia del corpo: «gli enti semplici [...] che in ciò che segue chiamerò enti elementari, sono nel luogo e si muovono; tuttavia non riempiono spazio o luogo»⁷.

Questa peculiare concezione della collocabilità dell'ente semplice, per cui pur non *riempiendo* uno spazio esso è *collocato* in un luogo, consente a Knutzen di affrontare il problema del commercio fra anima e corpo secondo principi coerenti con la dinamica dei

² Per il dibattito sull'armonia prestabilita e il significato del pensiero di Knutzen rispetto a tale dibattito si rimanda a Erdmann (1973), pp. 84 ss. Utili indicazioni anche in Watkins (1995²), su Knutzen in part. pp. 307 ss.

³ Cfr. Leibniz (1890), p. 363.

⁴ La formulazione di Knutzen del principio di individuazione si legge in Knutzen (1745), p. 87, § 26. La sua distinzione fra “ordine della coesistenza” e “luogo” proviene da Leibniz e da Wolff. Cfr. Leibniz (1890), p. 400; Wolff (1983), pp. 24-25, § 47; Wolff (1962), pp. 464-465, § 607.

⁵ Per la critica all'antica versione dell'influsso fisico, che prevede un trasferimento di “accidenti” fra anima e corpo, cfr. Knutzen (1745) pp. 145-147, § 44.

⁶ Knutzen (1745), p. 93, § 29; p. 130, § 39.

⁷ Knutzen (1745), p. 88, § 27.

corpi fisici e di considerare il movimento come un fenomeno di tale commercio. L'azione del corpo sull'anima e l'azione dell'anima sul corpo possono infatti essere espresse nei termini di resistenza al movimento o di prevalenza della causa di movimento sull'impedimento a esso. Che le sostanze si muovano si deve non soltanto a una causa motrice – la quale rimanda in ultima istanza all'attività di un ente semplice – ma anche all'impedimento al moto che una sostanza può opporre all'altra, resistendo in maniera determinata all'occupazione altrui del proprio luogo. La forza dell'anima, ciò che ne esprime l'essenza in maniera determinata, può essere così presentata da Knutzen come un «conato al movimento», che passa ad attuare un movimento effettivo quando la sua intensità prevale sulla resistenza al moto degli elementi semplici del corpo⁸.

Uno degli obiettivi principali del testo d'esordio di Kant è mettere in crisi questa impostazione e la possibilità di considerare il movimento come il fenomeno dell'efficienza causale della forza essenziale⁹. Kant condivide con Knutzen il programma di superare il sistema dell'armonia prestabilita e quello dell'occasionalismo, ma tale programma è da lui perseguito inserendo l'efficienza causale – che riguarda tanto i rapporti fra i corpi estesi quanto il rapporto fra anima e corpo – in un differente quadro metafisico generale. I *Pensieri* non propongono una definizione della causalità diversa da quella che orienta il sistema dell'influsso fisico. Anche per Kant una sostanza è *causa* se agisce dall'esterno su una seconda sostanza, ovvero se contiene in sé la ragione per cui lo stato interno di un'altra sostanza muta¹⁰. Ma se, come ha preteso fare Knutzen, si vuole fornire una teoria del commercio di anima e corpo coerente con l'efficacia fisica, il problema non va impostato chiedendosi se la compresenza di corpo e anima consente a ciascuno dei due, preso nella sua singolarità, di produrre effetti di movimento sull'altro, ma chiedendosi se l'essenza dell'anima è capace di produrre effetti al suo esterno, ovvero di indurre mutamenti in un ente dotato di differente essenza¹¹. Kant è convinto che si possa rispondere positivamente a questa domanda perché l'anima è collocata in un luogo, intendendo per “luogo” la reattività a un'azione che proviene dall'esterno.

La definizione kantiana di “luogo” è appena accennata nel § 6 della sezione che stiamo considerando e si riduce all'affermazione che «se si analizza il concetto di ciò che chiamiamo luogo» ne risulta che esso significa: «gli effetti reciproci delle sostanze»¹². Questa definizione può facilmente indurre a ritenere che Kant vi affermi che le proprietà dello spazio sono fondate sulle forze rispettive delle singole sostanze agenti. In realtà, identificando la definizione del luogo con l'azione reciproca, Kant fornisce anche per l'anima e la sua azione una determinazione rispettiva che *dipende* dal commercio delle sostanze, e non lo fonda. In analogia con quello che vale per la dinamica dei corpi fisici, anche l'azione dell'ente semplice non materiale va espresso nei termini di una

⁸ Knutzen (1745), pp. 91-92, § 28.

⁹ Kant propone di eliminare l'identificazione, propria della tradizione wolffiana, tra “forza attiva” e “forza di movimento” nei §§ 2 e 3, cfr. GSK, AA 01: 18.

¹⁰ Si veda quanto Kant scrive in GSK, AA 01: 19.03–06 e lo si metta a confronto con Knutzen (1745), p. 78, § 21.

¹¹ GSK, AA 01: 20.32–35.

¹² GSK, AA 01: 21.01–03.

determinazione nella quale ogni azione vale, al tempo stesso, come reazione all'altrui azione. Pur proponendo una definizione del concetto di luogo che riprende formalmente quello della tradizione wolffiana, la definizione kantiana può quindi essere letta come un vero e proprio ribaltamento del senso che essa ha presso gli autori del tardo wolffismo. Non sono le singole sostanze, nei loro luoghi rispettivi e contigui, a determinare lo spazio, ma è ciò che rende possibile la reciprocità d'azione fra sostanze di diversa essenza a comporre un insieme spaziale, ed è questo insieme che colloca la singola sostanza.

Limitatamente al problema dell'influsso della materia del corpo sull'anima, Kant può così proporre, già in questo suo primo scritto, un approccio del tutto nuovo al tema della *rappresentazione*¹³. Il problema del commercio di anima e corpo diventa infatti particolarmente acuto quando ci si chiede come nell'anima possano sorgere rappresentazioni, un genere di fenomeno che nulla ha in comune con il movimento, l'unico effetto che la materia è in grado di indurre. La materia del corpo ha una concreta efficacia causale sull'anima, secondo Kant, non perché la materia sia capace di produrre effetti di movimento sull'anima, ma perché l'anima – al pari degli elementi semplici della materia – è collocata in un luogo e, quindi, muta il suo stato interno in ragione di determinazioni esterne. Perché si possa dire che il corpo influisce sull'anima non è necessario immaginare che la materia del corpo sia la causa dei movimenti dell'anima – come fa Knutzen – ma è sufficiente ritenere che la materia, di cui il corpo è composto, «agisce su tutto ciò che è a essa connessa secondo lo spazio, quindi anche sull'anima»¹⁴.

Quando Kant sostiene che anima e corpo sono connessi “secondo lo spazio”, egli non sta affermando che sono enti contigui né che la loro contiguità spaziale è necessaria ma insufficiente rispetto alla interazione causale fra di essi¹⁵. Piuttosto, Kant sta affermando che l'efficacia esterna tanto della materia quanto dell'anima ha una ragione comune nella loro azione reciproca e che a tale ragione si deve, anche, la circostanza che l'anima abbia una esteriorità e, correlativamente, uno stato interno. La possibilità stessa che l'anima abbia al suo interno uno «stato rappresentativo dell'universo (*status repraesentativus universi*)»¹⁶ non dipende da una *forza* rappresentativa dell'anima che agisca nell'indipendenza dal corpo ma dalla connessione dell'anima con la materia del corpo. È questa connessione che “esponde” l'anima a un'esteriorità e, correlativamente, fa in modo che il suo stato interno muti «nella misura in cui esso si rapporta all'esterno»¹⁷.

Se questa ricostruzione è corretta, si può dire che il Kant dei *Pensieri* si muove in un panorama teorico che è quello del sistema dell'efficienza causale, ma secondo un indirizzo

¹³ Anche la presenza di questo tema, in questo contesto, dipende dalla versione rinnovata dell'influsso fisico di Knutzen. Il suo sistema dell'efficienza causale ha infatti come obiettivo finale quello di dimostrare l'unità di “forza di movimento” e “forza rappresentativa”, cfr. Knutzen (1745), pp. 148-149, § 45.

¹⁴ GSK, AA 01: 21.15–16.

¹⁵ Per un'interpretazione di questo tipo cfr. Ferrini (2018), in part. p. 18. In maniera analoga a Cartesio, Kant affermerebbe la necessità della relazione spaziale di anima e corpo nello spazio e, al tempo stesso, l'insufficienza di tale relazione rispetto alla loro interazione causale.

¹⁶ GSK, AA 01: 21.21–22. In questo contributo non si affronta il problema della differenza della nozione kantiana di “stato rappresentativo” dalla nozione leibniziana e wolffiana di “forza rappresentativa”.

¹⁷ GSK, AA 01: 21.17–18.

già autonomo. La dottrina del commercio fra anima e corpo dei *Pensieri* non è la mera riproposizione di un modello di influsso fisico ereditato da Knutzen o da altri autori del tardo wolffismo¹⁸. L'accusa ai wolffiani di confondere la “forza di movimento” con la “forza attiva”, e la convinzione che l'efficacia fisica della forza attiva sia valutabile sulla base della capacità di reagire a una determinazione esterna, conduce infatti alla seguente affermazione:

Niente più [...] che questa piccola confusione dei concetti, che si riesce a scoprire facilmente non appena si rivolge attenzione a essa, ha impedito a un certo sagace autore di rendere compiuto il trionfo dell'influsso fisico sull'armonia prestabilita¹⁹.

È stato giustamente notato che nel «sagace autore» cui si riferisce Kant va riconosciuto Knutzen²⁰. A questo andrebbe aggiunto che con questa frase Kant sta rivolgendo al suo maestro un tributo ambivalente. Pur riconoscendo la sua sagacia, Kant lo sta di fatto accusando di aver mancato l'obiettivo principale del suo sistema dell'influsso fisico, ossia la dimostrazione che il sistema dell'armonia prestabilita si basa su presupposti sbagliati. Nei *Pensieri* questa affermazione non viene completata da un argomento che spieghi come si possa ottenere tale dimostrazione. Tuttavia, è possibile intravedere la giustificazione del giudizio di Kant alla luce di quanto verrà statuito nella *Nova Dilucidatio*.

L'armonia prestabilita è confutata a motivo del fatto che è la connessione esterna a rendere possibile che lo stato interno dell'anima muti secondo successione. La convinzione di Leibniz che l'anima possa avere una sequenza di percezioni nella piena indipendenza dalla relazione con il corpo organico si basa sull'assunto – secondo Kant sbagliato – che possa darsi una successione temporale in assenza di un reciproco influsso fra anima e corpo. Prima ancora che a motivo della negazione della causalità finale – la maniera consueta con cui se ne imposta la confutazione – l'armonia prestabilita è confutata dall'impossibilità stessa che lo stato interno dell'anima muti nel tempo in assenza di una sua relazionalità esterna²¹.

2. Il concetto di mondo e il problema dell'unità dell'universo

¹⁸ Per una diversa opinione cfr. Watkins (1995¹), p. 290, che assegna i *Pensieri* a una fase nella quale Kant adotterebbe un modello basico di influsso fisico, memore del precedente di Knutzen, che solo a partire dalla *Nova Dilucidatio* verrebbe criticato e corretto. La posizione di Watkins mi sembra parzialmente corretta in Watkins (2005), cfr. p. 107, dove si riconosce che la soluzione kantiana del problema della eterogeneità di anima e corpo, nei *Pensieri*, è differente da quella di Knutzen.

¹⁹ GSK, AA 01: 21.03–08. Una illustrazione del peculiare nesso teorico che secondo Kant va instaurato fra durata della forza e movimento è contenuta nel § 4 dei *Pensieri*, cfr. GSK, AA 01: 19.

²⁰ Cfr. Erdmann (1973) p. 143. Tuttavia, Erdmann legge questo riferimento come la traccia di una piena adesione di Kant alla dottrina del maestro. Riprende questa impostazione Nierhaus (1961), p. 27. Tonelli avanza l'ipotesi che Kant potrebbe riferirsi, oltre che a Knutzen, a Crusius, cfr. Tonelli (1959), p. 35 n. 27. Tale proposta complica inutilmente lo sfondo di riferimento di Kant, che a me sembra sufficientemente definito dal confronto con il sistema dell'influsso fisico di Knutzen.

²¹ Questa conclusione consegue dalla illustrazione e applicazione del «principio di successione», cfr. PND, AA, 01: 412.06–10. Per la definizione leibniziana della individualità della sostanza semplice come la legge perpetua che costituisce la serie delle percezioni che la afferiscono, e per il connesso rifiuto dell'influsso fisico, cfr., ad esempio, Leibniz (1885), pp. 289–290.

L'indicazione dell'azione reciproca come determinazione sufficiente ad attribuire efficacia fisica all'attività della forza ha conseguenze anche su altri saperi della metafisica e apre, nell'ambito della cosmologia, prospettive non meno innovative di quelle appena viste in riferimento alla psicologia razionale. La definizione wolffiana della *essenza* del mondo è infatti strettamente legata a un modo di concepire l'ordine generale delle sostanze collocate che è differente da quello di Kant. Per Wolff un ente che esista realmente – ossia un ente la cui essenza sia razionalmente fondata – è effettivamente connesso con l'ente a esso esterno perché in ogni ente è contenuta la ragione sufficiente tramite cui intendere i mutamenti che occorrono nell'ente contiguo²². Definito il mondo come la serie degli enti finiti fra loro connessi secondo simultaneità e successione, si ottiene che l'essenza del mondo è data dal modo determinato secondo cui un numero determinato di enti, e non altri, si connettono²³.

In continuità con questi presupposti, anche per Kant il mondo è un ente composto. Ma diversamente dal precedente wolffiano, Kant non ammette il passaggio dalla connessione esterna delle sostanze alla loro determinazione di esistenza, e questo in ragione del modo peculiare in cui ha legato la definizione di “luogo” all'azione reciproca. Poiché il luogo è il prodotto della interazione fra una pluralità di sostanze, a partire dalla connessione esterna delle sostanze non è possibile formulare altro che determinazioni rispettive, anche quando si consideri la sostanza singola. Questo comporta che per Kant, a differenza di Wolff, la conoscenza dell'essenza di un mondo prevede una determinazione, quella dello spazio, che non è inclusa nell'essenza delle sue parti²⁴.

Kant propone questo modo peculiare di affrontare i principi della cosmologia nel § 7 dei *Pensieri*. Data la premessa che la collocazione in un luogo non preesiste all'esercizio rispettivo della forza, è del tutto ammissibile affermare tanto che una sostanza possa esistere (*Dasein*) essendo «con altre fuori di sé in una connessione o relazione»²⁵ quanto che possa esistere senza essere in connessione con nessun'altra sostanza, ovvero senza reagire a una determinazione esterna. Se si assume che un ente può essere determinato completamente senza che il suo stato interno venga modificato dall'esterno, si possono ammettere enti la cui essenza non preveda che siano collocati in un luogo. Ma se questo è vero, ne deriva un risultato che Kant stesso definisce un «paradosso»:

[...] poiché senza connessioni, posizioni e relazioni esterne non si ha il luogo, allora è pur possibile che una cosa esista realmente e tuttavia non sia presente da nessuna parte nel mondo intero²⁶.

²² Questa impostazione si può ricavare tanto dalla *Deutsche Metaphysik* quanto dalla *Cosmologia*, cfr. Wolff (1983), p. 332, § 545; Wolff (1964), p. 41, § 44 e p. 42, § 46.

²³ Wolff (1983), p. 334, § 552; Wolff (1964), p. 57, § 59.

²⁴ Per la definizione della totalità del mondo come l'insieme delle sue parti cfr. Wolff (1983), p. 359, § 582 e Wolff (1964), p. 59, § 61.

²⁵ GSK, AA 01: 21.34–35. L'esistenza di cui Kant scrive non è l'esistenza fattuale, ma l'esistenza fondata sulla ragione sufficiente, ovvero una esistenza determinata in maniera completa dall'essenza stessa dell'ente.

²⁶ GSK, AA 01: 22.5–8.

Questa frase viene spesso fraintesa, e interpretata come se in essa Kant ribadisse la natura non sostanziale dell'estensione, secondo quanto già affermato nel § 1. Oppure essa viene letta, assieme al resto del paragrafo, come se contenesse un argomento contro Leibniz e la riducibilità delle proprietà relazionali delle sostanze alle loro proprietà intrinseche²⁷. In realtà, Kant sta facendo un'affermazione che intende essere pienamente in linea con Leibniz e con l'ontologia wolffiana, ma che proprio da questa adesione ricava motivi di critica.

Il paradosso enunciato è infatti definito una «conseguenza, anzi una facilissima conseguenza delle verità più note»²⁸. In piena continuità con l'ontologia wolffiana, in effetti, anche per Kant la ragione sufficiente è il fondamento da cui dipende la determinazione completa di un ente e ciò che ne individua l'essenza²⁹. Ma la negazione che lo spazio abbia natura sostanziale prevede per Kant non soltanto che l'estensione non sia un attributo proprio dell'essenza di un ente ma che non lo sia anche la relazionalità esterna. Poiché l'esistenza reale di un ente non comporta la sua relazionalità esterna, anche in presenza di un'effettiva connessione, come è quella del nostro mondo, non si può escludere che una pluralità di sostanze connesse in maniera differente formi un «intero del tutto peculiare», che costituisce l'essenza di un «mondo peculiare» differente dal nostro³⁰.

A partire da questa constatazione, Kant può sollevare dei dubbi rispetto alla cosmologia di Scuola wolffiana. Essa non dispone di argomenti dimostrativi che consentano di escludere che sostanze prive di relazione esterna, ossia non connesse in una reciprocità di azione con il nostro mondo, non siano, a loro volta, fra loro connesse. Kant trae così una conclusione, che è, probabilmente, quella più eterodossa di questi paragrafi:

[...] non si argomenta correttamente, quando nelle aule di filosofia ogni volta si insegna che in senso metafisico non può esistere più che un unico mondo. È realmente possibile che Dio abbia creato molti milioni di mondi, anche presi in senso prettamente metafisico; perciò resta indeciso se essi esistano realmente o non esistano realmente³¹.

Questa obiezione viene talvolta interpretata come se Kant stesse affermando che esistono più mondi coesistenti. Ma la condizione per cui dalla mera possibilità metafisica si passi ad affermare che, di fatto, più mondi esistano nello stesso tempo, viene chiarita nel seguito della trattazione – come vedremo. La citazione precedente, quindi, non è sufficiente per attribuire a Kant la tesi che una molteplicità di mondi esista realmente. Oppure, l'obiezione di Kant viene interpretata come se egli affermasse che nelle aule di filosofia viene negato che, in luogo del nostro, avrebbero potuto esserci altri mondi. Se fosse questo l'intento kantiano, sarebbe agevole far notare che in nessuna metafisica di

²⁷ Questa la tesi di Langton (1998), pp. 97 ss. Una discussione critica più approfondita di questa tesi non può essere qui affrontata, perché richiederebbe un'analisi della lettura che la Langton propone della *Nova Dilucidatio* e della *Monadologia Physica*.

²⁸ GSK, AA 01: 22.9–10.

²⁹ Cfr., ad esempio, Wolff (1983), pp. 18-19, §§ 32-33-34 o Wolff (1962), pp. 120-121, §§ 143-144.

³⁰ GSK, AA 01: 22.26–27.

³¹ GSK, AA 01: 22.27–29.

Scuola wolffiana si è mai messa in dubbio la possibilità di mondi alternativi al nostro, e che, anzi, la dimostrazione wolffiana della contingenza del mondo si basa proprio su questo presupposto³².

In realtà, Kant non sta obiettando alla metafisica di Scuola di non aver preso in considerazione la possibilità che si dia un mondo alternativo al nostro. La critica di Kant è rivolta, invece, alla convinzione che la mera definizione metafisica del mondo, e cioè “la serie di tutte le cose contingenti simultanee e successive fra loro connesse”, assicuri la possibilità di dimostrare che tutto ciò che esiste è legato da un unitario nesso razionale. La pretesa di considerare tale assunto fondato già in ragione della definizione metafisica di mondo è estremamente diffusa, e non a caso Kant indica i suoi interlocutori riferendosi genericamente alle «aule di filosofia». A titolo meramente esemplificativo, e come esempio degli argomenti che Kant può aver avuto presente, si può citare la *Cosmologia* di Wolff, là dove essa statuisce l'unità del mondo come ente³³. La critica di Kant, tuttavia, non si limita a denunciare l'insufficienza della definizione metafisica di mondo rispetto alla possibilità di argomentare per l'unità di esso. Kant fa riferimento, in coda al § 8, a un «teorema»³⁴, che dimostrerebbe quel che lui sta mettendo in dubbio. È possibile che con questo riferimento egli non intenda evocare un autore in particolare, ma si può avanzare l'ipotesi che Kant stia facendo cenno a ciò che veniva dimostrato nelle aule di filosofia da lui frequentate, e che torni a riferirsi a Knutzen. I teoremi e assiomi iniziali del suo *De aeternitate mundi*, infatti, asseriscono in maniera dogmatica che il mondo è la totalità di tutto ciò che esiste³⁵.

Nella impostazione kantiana questa identificazione non è possibile. Il metodo apodittico con cui Knutzen pretende di dimostrare l'unitarietà della creazione divina si basa sull'errore di identificare l'esistenza reale con l'esistenza nel tempo, omettendo di chiarire che la definizione di “mondo” si riferisce a ciò che è in una connessione temporale effettiva e non a ciò che, in generale, esiste in maniera fondata. La determinazione razionale dell'esistenza di una sostanza che si consideri isolatamente non dipende dalla connessione esterna e, dunque, anche in presenza di un ordine esteriore non si può escludere che altre sostanze esistano rispondendo a un'altra tipologia di reciprocità. Sebbene Kant condivida la definizione metafisica del concetto di mondo della Scuola wolffiana, essa da sola non giustifica l'affermazione che tutto ciò che esiste, in ragione della sua mera esistenza, è unito.

³² Cfr. Wolff (1964), pp. 92-93 § 101; Wolff (1978), pp. 333-334, § 342; Wolff (1983), p. 347, § 569. Su questi aspetti del pensiero di Wolff cfr. Ciafardone (2005), pp. 176 ss.

³³ Cfr. Wolff (1964), pp. 58-59, § 60. Nei *Pensieri* si fa riferimento direttamente a quest'opera di Wolff, cfr. GSK, AA 01: 29.02. L'affermazione che il mondo è un ente unico è già nella *Deutsche Metaphysik*, cfr. Wolff (1983), p. 333, § 549. Da ciò deriva che non è possibile che ci siano, nello stesso tempo, né mondi simili né dissimili, cfr. Wolff (1983), pp. 585-586, §§ 948-949, e che Dio ne ha scelto uno solo, cfr. Wolff (1983), p. 616, § 998.

³⁴ GSK, AA 01: 23.01.

³⁵ Cfr. Knutzen (1733), p. 14, § 15. Si tratta dello scolio alla definizione metafisica del concetto di “mondo” prima fornita, cfr. *infra* nota 1.

3. Tridimensionalità e unità dello spazio

I paragrafi iniziali dei *Pensieri* non mettono in dubbio, soltanto, che la definizione metafisica del concetto di mondo sia sufficiente a dimostrare l'unitarietà di tutto ciò che esiste. Nel § 9 Kant dichiara che anche il fondamento della tridimensionalità è ancora sconosciuto, smentendo così non soltanto il Leibniz dei *Saggi di teodicea*, che è da lui citato esplicitamente, ma anche Knutzen, che alla dimensionalità dell'estensione spaziale affida l'evidenza che la relazione esterna appartenga all'esistenza reale della sostanza singola³⁶. Kant inizia il paragrafo affermando che è facile dimostrare che se le sostanze non agissero all'esterno non avrebbero connessioni esterne, e che se non avessero connessioni esterne non sarebbero collocabili nello spazio. Più difficile è, invece, intendere come «dalla legge secondo la quale le sostanze agiscono fuori di sé derivi la molteplicità delle dimensioni dello spazio»³⁷.

Questo brano è stato talvolta citato come la prova testuale più evidente che Kant, in questa sua prima opera, si limiti a recepire la definizione tanto leibniziana quanto wolffiana dello spazio come “ordine di coesistenza”³⁸. Ma l'uso che Kant fa del concetto di coesistenza, uso che gli consente di dettare un “principio di coesistenza” nella *Nova Dilucidatio*, non va confuso con l'ordine di coesistenza così come è prevalentemente inteso negli autori della Scuola wolffiana³⁹. Kant non utilizza l'espressione “coesistenza” per designare la simultaneità che consegue alla compresenza di enti contigui, ma si riferisce a essa come a un principio razionale che dipende direttamente dall'unità delle essenze degli enti. Tale concezione non è ancora illustrata e difesa nei *Pensieri*, ma ciò non significa che i *Pensieri* semplicemente recepiscano la concezione leibniziana o wolffiana dell'ordine di coesistenza.

Scrivendo che senza la forza non ci sarebbe ordine fra le sostanze, ma che questo non spiega ancora la natura determinata dell'estensione, Kant sta traendo una conseguenza implicita nella sua stessa impostazione. Si può anche affermare, come ha fatto nel § 5, che senza la relazionalità esterna, dovuta all'azione reciproca, le sostanze non sarebbero collocabili, quindi non sarebbero in uno spazio. Tuttavia, ciò non fornisce ancora la ragione per cui i corpi estesi assumano la dimensionalità a noi nota, ovverosia la tridimensionalità. La frase di Kant non esprime, dunque, un'ortodossia leibniziana o wolffiana relativa alla coesistenza come ordine, quanto piuttosto l'indicazione di un aspetto che il suo peculiare approccio alla collocabilità della sostanza può contribuire a indagare in modo nuovo.

La frase serve infatti a coinvolgere direttamente, e in senso critico, Leibniz, che nei *Saggi di Teodicea* presenta il problema della natura determinata dell'estensione

³⁶ Knutzen (1744), p. 83.

³⁷ AA, I, p. 23.10–13.

³⁸ Cfr. Adickes (1924), p. 84; Campo (1953), p. 26; Grillenzoni (1998), pp. 103-104, in riferimento al § 6. Diversa la posizione di Tonelli, che marca la differenza fra la concezione kantiana dello spazio generale e quella di Leibniz e dei wolffiani, cfr. Tonelli (1959), p. 15.

³⁹ Una formulazione compiuta del principio e delle sue premesse ontologiche si trova in PND, AA 01: 395.11–13 e PND, AA 01: 412.

tridimensionale come risolto. Contro Bayle, che attribuisce il carattere determinato della dimensionalità dello spazio a una scelta divina, Leibniz ritiene che la ragione ultima della tridimensionalità non vada cercata in una scelta di Dio, poiché Dio stesso non può che riconoscere tale verità come necessaria in senso assoluto. La necessità cui fa riferimento Leibniz è la *necessità assoluta*, che si può denominare anche *metafisica* o *geometrica*, un genere di necessità che, a differenza della *necessità morale*, prevede che l'opposto della determinazione che essa fonda sia impossibile⁴⁰. Questa convinzione viene giustificata da Leibniz semplicemente richiamando il fatto che i geometri sono in grado di determinare il numero delle dimensioni dello spazio dimostrando che in un punto non possono intersecarsi più di tre linee rette fra loro perpendicolari⁴¹.

Kant non discute questo argomento ma si limita ad affermare che nella «prova», che Leibniz intraprende nella *Teodicea*, egli percepisce un «circolo vizioso»⁴². Di fatto, nel testo dei *Saggi di Teodicea* Leibniz non espone in dettaglio alcuna prova, e non è chiaro se, richiamandosi a una dimostrazione nota ai geometri, Leibniz si stia riferendo a un'illustre precedente o a qualcosa che lui stesso avrebbe potuto produrre⁴³. Anche l'obiezione di Kant non si rivolge alla prova come tale, quanto piuttosto al tipo di conoscenza che una dimostrazione geometrica implica. Secondo Kant, Leibniz anticipa quel che si richiede di provare, presupponendo che la tridimensionalità abbia il suo fondamento in una necessità assoluta di tipo geometrico e che, quindi, possa esser fatta oggetto di una dimostrazione apodittica⁴⁴.

Lasciando da parte l'argomento aritmetico che Kant propone per risolvere il circolo vizioso da lui percepito nell'argomento di Leibniz, quello che interessa rispetto al nostro tema è che Kant scriva che la tridimensionalità non dipende dalla necessità geometrica ma da «una certa altra necessità, che io non sono ancora in grado di spiegare»⁴⁵. Con questa dichiarazione Kant non sta indebolendo la sua obiezione a Leibniz, ammettendo che non è in grado di proporre, contro la dimostrazione geometrica di quest'ultimo, un suo argomento. Nonostante non disponga ancora di una fondazione dei principi dell'ontologia che gli consenta di spiegare il tipo di necessità che ha evocato, Kant sta affermando che la necessità di una qualità primaria dello spazio a noi noto, come la tridimensionalità, non rientra nella partizione della necessità che si ricava dai principi dell'ontologia di Leibniz e di Wolff. Essa non è di tipo geometrico, perché la sua determinazione non è riducibile al principio di non-contraddizione; ma essa non può essere neanche una necessità morale, perché non sembra guidata dalla scelta di ciò che è migliore.

⁴⁰ Cfr. Leibniz (1885), p. 284 e p. 321. Ma si veda anche la distinzione fra le leggi metafisiche dell'estensione e le regole del moto in un altro testo leibniziano che Kant probabilmente conosceva, lo *Specimen Dynamicum*, cfr. Leibniz (1962), p. 241.

⁴¹ Leibniz (1885), p. 323.

⁴² AA 01: 23.13–16.

⁴³ Non si può escludere che riferendosi a una dimostrazione dei geometri Leibniz stia semplicemente citando il *Dialogo sopra i massimi sistemi*, cfr. Galilei (2002), pp. 16 ss.

⁴⁴ Per una presentazione dell'argomento di Leibniz che condivide il rilievo avanzato da Kant cfr. Russell (1967), pp. 21–22.

⁴⁵ GSK, AA 01: 23.32–33.

La spiegazione della cosiddetta “necessità assoluta” e la possibilità di ottenere a partire da essa una fondazione dello spazio sarà fornita solo con la *Nova Dilucidatio*⁴⁶. Nei *Pensieri* Kant persegue un obiettivo più modesto, e cioè mostrare come vada perlomeno impostato il problema della ragione sufficiente delle qualità primarie dei corpi estesi alla luce della obiezione sollevata contro Leibniz.

Il ragionamento che a questo proposito Kant propone, nel § 10, può essere esposto nel modo seguente. Se si assume che le qualità attribuibili a una sostanza devono poter essere derivate da «ciò che contiene la ragione (*Grund*) completa della cosa stessa»⁴⁷, allora anche una proprietà della sua estensione, come il fatto che essa misuri tre dimensioni, deve poter essere derivata dalla ragione per cui una sostanza è connessa al suo esterno. Si è visto che Kant identifica la collocazione della sostanza con la sua inclusione in un'azione reciproca. Tale esercizio relazionale della forza non può essere pensato «senza una certa legge, che si mette in evidenza nel modo della sua efficienza»⁴⁸. Poiché la legge secondo la quale le sostanze sono efficaci le une sulle altre regola anche il modo in cui esse si uniscono, allora «la legge secondo la quale un intero insieme di sostanze (ossia uno spazio) viene dimensionato, ovverosia la dimensione dell'estensione» deriva dalla legge secondo cui le sostanze tendono a unirsi⁴⁹. Dunque, la legge che determina l'azione reciproca che le forze di due o più corpi fisici esercitano reciprocamente, cioè la legge che ne regola i movimenti, è strettamente legata alle dimensioni della loro estensione.

Il seguito del paragrafo elenca in quattro punti l'acquisizione teorica raggiunta, facendo intravedere le implicazioni che essa avrebbe nell'ambito della teologia naturale:

di conseguenza ritengo che: le sostanze nel mondo esistente, di cui siamo una parte, hanno forze essenziali tali per cui i loro effetti si propagano in unione l'un con l'altro secondo la proporzione inversa al quadrato delle distanze; secondo, che la totalità, quel che da ciò scaturisce, ha in virtù di questa legge la qualità della triplice dimensione; terzo, che questa legge è arbitraria, e che Dio avrebbe potuto scegliere a questo scopo un'altra legge, per esempio una legge della proporzione inversa del cubo delle distanze; che infine, quarto, da un'altra legge sarebbe derivata anche una estensione di altre qualità e dimensioni⁵⁰.

È uno dei passi più spesso citati di questa prima parte dei *Pensieri* ed è stato frequentemente indicato come la traccia più evidente del precoce tentativo di Kant di conciliare la fisica di Newton con la monadologia leibniziano-wolffiana. Dalla sua lettura si è ritenuto di poter attribuire a Kant la difesa di un'ipotesi scientifica peculiare, ovverosia

⁴⁶ Una completa illustrazione della necessità di tipo assoluto si ha solo nella *Nova Dilucidatio* con la Proposizione VII e con le conseguenze che ne derivano per il “principio di coesistenza”; cfr. PND, AA 01: 395.5 e PND, AA 01: 414.10.

⁴⁷ GSK, AA 01: 24.04.

⁴⁸ GSK, AA 01: 24.10–12.

⁴⁹ GSK, AA 01: 24.15–18.

⁵⁰ GSK, AA 01: 24.19–30.

della tesi che lo spazio è tridimensionale perché i corpi si attraggono secondo la legge di gravitazione newtoniana⁵¹.

Se fosse questa l'effettiva intenzione di Kant, saremmo costretti ad attribuirgli un'ipotesi scientifica insostenibile, ma non è questo il caso, visto che è possibile leggere in maniera diversa il brano sopra citato. Richiamando la regola dell'attrazione, Kant fa senza dubbio riferimento alla sintesi newtoniana e alla legge di gravitazione come principio di unificazione delle forze della natura⁵². Questa indubbia professione di newtonianesimo, tuttavia, non implica che l'obiettivo teorico di Kant sia indicare nella forza gravitazionale la causa empirica della dimensionalità dell'estensione. Il discorso di Kant non prescinde dagli obiettivi teorici, propriamente metafisici, che caratterizzano questi paragrafi e va ricostruito ponendo attenzione al riferimento alla «ragione (*Grund*) completa» che figura all'inizio del paragrafo.

La “derivazione” dalla legge di gravitazione, di cui si parla nel testo e nei titoletti apposti al paragrafo 10, va riferita al principio di ragione sufficiente e alla possibilità di scorgere nella legge di gravitazione la medesima determinazione razionale da cui consegue la tridimensionalità. Kant non sta affermando che la forza attrattiva dei corpi causi la tridimensionalità dell'estensione, ma sta affermando che la tridimensionalità si ricava dalla medesima ragione sufficiente espressa dalla legge di gravitazione. La regola che determina lo spettro d'efficacia dell'azione reciproca di due corpi in movimento secondo una quantità inversamente proporzionale al quadrato della loro distanza è qui riferita per attribuire la medesima ragione alla permanenza dell'azione reciproca dei corpi fisici e alle qualità primarie dello spazio, fra cui la dimensionalità dell'estensione.

Questa lettura consente di ridare unità al discorso kantiano, collegando quanto viene detto nel § 10 al confronto con Leibniz del paragrafo precedente. La distinzione leibniziana fra la necessità geometrica della dimensionalità dell'estensione e la necessità morale che avrebbe guidato Dio nella scelta delle leggi di movimento è vanificata dal fatto che tanto la dimensionalità dell'estensione quanto la legge dinamica alla base del movimento, nel mondo a noi noto, hanno il medesimo fondamento. Ritenere, come fa Leibniz, che si possa separare una determinazione che Dio sceglie, come la legge di movimento, da una determinazione che non sceglie, come la tridimensionalità, significa non comprenderne

⁵¹ L'idea che Kant concepisca lo spazio generale a partire dall'azione delle singole sostanze e che presenti la tridimensionalità come un risultato dell'attrazione che ognuna di esse esercita è estremamente diffusa. Cfr. Adickes (1924), p. 88; Vuillemin (1955), p. 234, in cui si arriva addirittura a parlare di un «empirismo radicale» di Kant; Tonelli (1959), pp. 15-16; Kaulbach ritiene che Kant segua la filosofia di Leibniz accettando il concetto di monade ma che, diversamente da Leibniz, attribuisca alla monade una presunta «forza di estensione», cfr. Kaulbach (1960), pp. 70-71; Beck (1969), p. 447; Polonoff (1973), pp. 47-48; Friedman (1992), p. 5 e p. 27 n.; Pecere (2009), p. 89.

⁵² Per un'interpretazione differente, che ritiene il Kant dei *Pensieri* lontano dal newtonianesimo, recepito positivamente solo a partire dalla *Allgemeine Naturgeschichte*, cfr. Schönfeld (2000), pp. 69-70. A mio parere Schönfeld sottostima la difesa kantiana dell'azione a distanza, una dottrina newtoniana avversata dai wolffiani, per cui si veda GSK, AA 01: 164-165. Inoltre, Schönfeld fraintende il cenno alla gravità di § 139, che va riferito a Leibniz e non a Newton, cfr. GSK, AA 01: 162.21.

l'intimo legame. La legge di gravitazione è solo uno degli innumerevoli principi dinamici che Dio avrebbe potuto scegliere per dare unità alle leggi naturali e regolare il movimento dei corpi. Ma se si ammette ciò, bisogna aggiungere che tali principi alternativi sono legati a altre dimensioni dell'estensione, quindi a altre qualità primarie dello spazio⁵³.

A queste conclusioni, che – come detto – portano avanti il confronto con Leibniz, va ricondotto anche l'accento alla «geometria più alta» che sarebbe in grado di elaborare un intelletto finito indagando spazi dotati di dimensioni differenti da quella a noi nota⁵⁴. Tale accenno è stato frequentemente citato come una preconizzazione delle geometrie non euclidee⁵⁵. Sebbene possa esser letto come una sorprendente anticipazione dei futuri sviluppi della geometria, esso serve innanzitutto a rimarcare la natura contingente della dimensionalità dell'estensione. Mentre per Leibniz l'uso della geometria euclidea attesta l'assolutezza dei suoi assiomi, per Kant l'impossibilità del geometra di rappresentarsi uno spazio alternativo a quello tridimensionale è un fenomeno naturale al pari dell'attrazione dei corpi⁵⁶.

Essendo la nostra anima collocata, infatti, il suo stato rappresentativo viene determinato secondo la medesima necessità naturale che presiede alla regola del quadrato della distanza⁵⁷. Ciò non significa che la rappresentazione tridimensionale dipenda dai corpi esterni percepiti e dalle loro qualità fisiche. Se l'anima è affetta da un'azione esterna il suo stato rappresentativo muta secondo la medesima regola del quadrato della distanza, per cui il grado con cui un oggetto è percepito dipende dalla sua distanza. Se invece lo stato rappresentativo non è influenzato dall'esterno, allora l'anima è attiva, ma è attiva secondo la medesima ragione fisica che presiede alla regola del quadrato della distanza.

Con la sua notazione sulla natura contingente della rappresentazione spaziale, dunque, Kant non sta negando la natura assiomatica del sapere geometrico ma sta affermando che gli assiomi della geometria euclidea non esprimono la determinazione

⁵³ Sottolineano opportunamente la distinzione fra spazio ed estensione Caruso – Moreira Xavier (2015), cfr. p. 548. Questo contributo, tuttavia, condivide l'interpretazione prevalente che Kant subordini la tridimensionalità dell'estensione all'attrazione fisica. Conseguentemente, gli autori accreditano la distinzione fra una fondazione empirica dell'estensione e una fondazione intellettuale dello spazio che non ha alcun riscontro nel testo di Kant. Anche l'accostamento della concezione kantiana del rapporto fra tridimensionalità e gravitazione ai recenti sviluppi della fisica mi sembra falsante. Se si attribuisce a Kant la tesi che la legge di gravitazione determina la tridimensionalità dell'estensione – come fanno gli autori – da tale accostamento si dovrebbe piuttosto ricavare una smentita della presunta teoria kantiana, dato che nel dibattito scientifico recente viene discussa la tesi che sia la legge di gravitazione a derivare dalla natura determinata dello spazio tridimensionale, e non il contrario. Per questi aspetti si rimanda, almeno, a Whitrow (1955); Barrow – Tipler (1986) pp. 258 ss.

⁵⁴ GSK, AA 01, 24.31–33.

⁵⁵ Cfr. Timerding (1923), p. 38; Riehl (1924), p. 326. Sebbene contrapponga il punto di partenza di Kant, che è metafisico, a quello degli scopritori delle geometrie non-euclidee, anche Adickes ha caratterizzato questa frase kantiana come una «Vorwegnahme der heutigen metageometrischen Untersuchungen», cfr. Adickes (1924), p. 86. Una conclusione affine anche in Martin (1969), p. 21. Per una messa a punto generale del rapporto di alcuni degli autori più rappresentativi degli sviluppi otto-novecenteschi della geometria con Kant cfr. Boi (1996); sui temi qui discussi, ma in riferimento al periodo critico, cfr. in part. pp. 269-270.

⁵⁶ Poche pagine dopo quella in cui affronta il problema della tridimensionalità, Leibniz mette a confronto il rapporto esatto tra la rappresentazione e la cosa, che presiede alle proiezioni geometriche, con la multiformità dei modi con cui le diverse anime si rappresentano l'universo, cfr. Leibniz (1885), p. 327.

⁵⁷ GSK, AA 01: 24–25.

razionale di una necessità assoluta⁵⁸. Il suo non è un argomento che metta in dubbio la fondazione della geometria come scienza o che subordini tale fondazione alla rappresentazione umana. Quello di Kant è, piuttosto, un argomento contro le conseguenze metafisiche che Leibniz ha voluto trarre dalla natura del sapere geometrico. Nonostante per noi uomini sia impossibile rappresentare secondo un'estensione diversa da quella tridimensionale – in ragione della natura determinata dello stato rappresentativo dell'anima, e non in ragione di una necessità assoluta – il geometra, che volesse speculare sulla ragione sufficiente della dimensionalità di una qualunque tipologia di spazio, può farlo, riferendo estensioni di n -dimensioni a leggi naturali alternative a quella di gravitazione⁵⁹.

Queste riflessioni sulla relazione fra dimensionalità dell'estensione e fondamento dinamico del movimento non sono semplici divagazioni, perché sono funzionali alla formulazione, nel § 11, di un ulteriore elemento di dubbio rispetto alla cosmologia wolffiana. In base all'assunto che la dimensionalità dell'estensione può essere considerata contingente al pari delle leggi di movimento, è possibile affermare che una molteplicità di spazi può esistere attualmente senza che fra loro vi sia connessione. Ma se è possibile che differenti tipologie di spazio esistano attualmente, allora è probabile che Dio abbia assegnato a ognuna di esse un mondo determinato. Non solo, dunque, è *possibile* che si diano differenti ordini di simultaneità e di successione, e la sola definizione metafisica del concetto di mondo non basta a fondare il mondo su una ragione sufficiente unitaria – come era stato affermato nel § 8. A questo va aggiunto che, se molte tipologie di spazio sono reali, è anche *probabile* che mondi differenti esistano nello stesso tempo: «non è probabile che molti mondi esistano (sebbene sia in sé possibile), a meno che non siano possibili molteplici tipologie di spazio [...]»⁶⁰.

Scrivendo ciò, Kant non vuole difendere la tesi che sia probabile che più mondi coesistano effettivamente – tesi da cui discenderebbe che non c'è un'unica ragione sufficiente dell'universo. Piuttosto, Kant sta concludendo il ragionamento iniziato nel § 8, avendo come scopo quello di denunciare le debolezze della cosmologia di Scuola wolffiana. Se si fonda la cosmologia affidandosi alla definizione metafisica di mondo – la serie di tutti gli enti contingenti simultanei e successivi fra loro connessi – allora non si può escludere *a priori* che molti mondi esistano realmente. Ciò che renderebbe questa possibilità anche probabile, tuttavia, è l'esistenza reale di differenti tipologie di spazio, le cui rispettive estensioni, dotate di dimensioni differenti, renderebbero i diversi mondi irrelazionabili.

⁵⁸ Rileva un'ambiguità di fondo nei *Pensieri* Capozzi (1982), p. 126. Kant ammetterebbe una fondazione assiomatica della geometria, ma al tempo stesso, subordinerebbe la geometria all'evidenza della forza rappresentativa. Per un utile e condivisibile inquadramento della preparazione scientifica di Kant all'altezza dei *Pensieri*, cfr. p. 108.

⁵⁹ Propone un'interpretazione differente, che connette l'ipotesi relativa alla geometria degli spazi possibili all'intento di fondare la geometria su una virtualità formale più ampia del mondo fisico, Arana (1982), cfr. p. 50. Secondo Arana, Kant darebbe alla geometria un fondamento matematico, assumendo la matematica come una scienza analitica sulla scorta di Crusius.

⁶⁰ GSK, AA 01: 25.

A questa condizione, che renderebbe effettivo ciò che la definizione metafisica di mondo non può escludere in senso assoluto, Kant oppone un modo differente di articolare la relazione fra l'unità del mondo e lo spazio. Solo se è possibile un'unica tipologia di spazio generale, quella che nel nostro mondo assume l'aspetto di un'estensione tridimensionale, la pluralità delle “serie temporali”, che i mondi sono, non costituisce un argomento contro l'unitarietà dell'universo. Dato uno spazio unico, comune per molti mondi, ci si potrebbe domandare perché «Dio avrebbe separato un mondo dall'altro», posto che dalla connessione massima della totalità delle sue opere deriva il grado sommo di «perfezione». Infatti, quanto maggiore è l'unione, «tanta più armonia e accordo è nel mondo», mentre invece «falle e sconessioni» ledono le leggi dell'ordine e della perfezione⁶¹.

Kant non scrive, come sarebbe facile ritenere sulla base di quanto ha scritto nel paragrafo precedente, che Dio ha scelto lo spazio tridimensionale. La *possibilità* cui è riferita da Kant l'unica tipologia di spazio non sembra essere il risultato della contingenza di una scelta, quanto piuttosto la determinazione di quella necessità assoluta che, come detto, egli non è ancora in grado di spiegare. Il senso generale del discorso di Kant è che la dimensionalità dell'estensione non è rilevante rispetto alla possibilità di assegnare l'universo a uno spazio generale, se si definisce lo spazio – come lui ha fatto – come la reattività potenziale alla totalità di ciò che esiste. Se si riuscisse a dimostrare che la relazione esterna che appare come spazio è fondata su una necessità assoluta che unifica la totalità degli enti e che, quindi, qualsiasi sia il numero dei mondi reali, essi sono tutti relati, allora avrebbe senso parlare di perfezione e armonia di tutto ciò che esiste. Rifiutato il sistema dell'armonia prestabilita, la teodicea è salva solo se l'unità della natura, che la legge di gravitazione attesta, rimanda all'unità dell'intelletto divino, e solo se anche le proprietà primarie dello spazio sono riconducibili a questo fondamento della coesistenza⁶².

Da questa impostazione Kant non ricava alcuna dottrina, quanto piuttosto un programma di ricerca che caratterizzerà la sua produzione successiva. La tematica della tridimensionalità, così come il confronto con il geometrismo della metafisica leibniziana, perderà rilievo, mentre verrà confermato il nesso che lega il paradigma attrazionista con il principio di coesistenza. La *Storia universale della natura e teoria del cielo* rappresenta, infatti, l'applicazione più coerente dell'idea di indicare nella legge fisica un criterio di unità della natura che rimandi al fondamento costituito dall'unità dell'intelletto divino. I due principi dettati alla fine della *Nova Dilucidatio* – il principio di successione e il principio di coesistenza – daranno a questa impostazione una compiuta coerenza ontologica, sostituendo a una cosmologia fondata sulla necessità delle essenze degli enti finiti, come è quella di Wolff, una cosmologia fondata sulla unità dell'intelletto divino.

⁶¹ AA 01: 25.20–27.

⁶² Ritene invece che nei *Pensieri* Kant resti fedele alla dottrina leibniziana del migliore dei mondi possibili Schönfeld (2000), cfr. p. 42. D'altro canto, mi pare errato ritenere che, prevedendo la possibilità si possa ammettere l'esistenza di più mondi da un punto di vista metafisico, Kant stia implicitamente rifiutando la teodicea; così Shell (1996), p. 16.

Bibliografia

- Adickes, E. (1924), *Kant als Naturforscher*, Bd. 1, De Gruyter, Berlin.
- Arana Cañedo-Argüelles, J. (1982), *Ciencia y metafísica en el Kant precritico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Salamanca.
- Barrow, J. D. – Tipler, F. J. (1986), *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford.
- Beck, Lewis W. (1969), *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts.
- Boi, L. (1996), “Les géométries non euclidiennes, le problème philosophique de l'espace et la conception transcendantale; Helmholtz et Kant, les néo-kantiens, Einstein, Poincaré et Mach”, *Kant-Studien*, 3, pp. 257-289.
- Campo, M. (1953), *La genesi del criticismo kantiano*, Editrice Magenta, Varese.
- Capozzi, M. (1982), “Scienza e metafísica nei «Gedanken» del giovane Kant”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Siena*, 3, pp. 105-135.
- Caruso, F. – Moreira Xavier, R. (2015), “On Kant's First Insight into the Problem of Space Dimensionality and its Physical Foundations”, in *Kant-Studien*, 106 (4), pp. 547-560.
- Ciafardone, R. (2005), “*Necessitas absoluta e necessitas hypotetica* nella concezione wolffiana del mondo”, in Luigi Cataldi Madonna (hrsg.), *Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs. Gedenkband für Hans Werner Arndt*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, pp. 171-183.
- Erdmann, B. (1973), *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kant's*, Verlag Dr. H. A. Gerstenberg, Hildesheim.
- Ferrini, C. (2018), “Descartes's Legacy in Kant's Notions of Physical Influx and Space-Filling: *True Estimation* and *Physical Monadology*”, *Kant-Studien*, 109 (1), pp. 9-46.
- Friedman, M. (1992), *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts.
- Galilei, G. (2002), *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino.
- Grillenzoni, P. (1998), *Kant e la scienza. Volume I 1747-1755*, Vita e Pensiero, Milano.
- Kaulbach, F. (1960), *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, Kantstudien. Ergänzungsheft 79, Kölner Universitäts-Verlag, Köln.
- Knutzen, M. (1745), *Systema causarum efficientium, seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustris Leibnitii Principiis superstructa*, Lipsiae.
- Knutzen, M. (1733), *Dissertatio metaphysica, de aeternitate mundi impossibili*, Regiomonti.
- Langton, R. (1998), *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford University Press.

- Leibniz, G.W. (1962), *Specimen Dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis*, in *Mathematische Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt, VI, Georg Olms, Hildesheim.
- Leibniz, G.W. (1890), *Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke*, in *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt, VII, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- Leibniz, G.W. (1885), *Essais de Théodicée*, in *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt, VI, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- Martin, G. (1969), *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, de Gruyter, Berlin.
- Nierhaus, F. (1961) *Das Problem des psychophysischen Kommerziums in der Entwicklung der Kantischen Philosophie*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades, Köln.
- Pecere, P. (2009), *La filosofia della natura in Kant*, Edizioni di Pagina, Bari.
- Polonoff, I. (1973), *Force, Cosmos, Monads and Other Themes of Kant's Early Thought*, Bouvier Verlag, Bonn.
- Riehl, A. (1924), *Der philosophische Kritizismus und ihre Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Bd. 3, Kroner, Leipzig.
- Russell, B. (1967), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, George Allen & Unwin, London.
- Schönfeld, M. (2000), *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*, Oxford University Press.
- Shell, Susan Meld (1996), *The Embodiment of Reason*, Chicago University Press.
- Timerding, E.H. (1923), “Kant und Gauss”, *Kant-Studien*, pp. 16-40.
- Tonelli, G. (1959), *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, Edizioni di «Filosofia», Torino.
- Vuillemin, J. (1955), *Physique et Métaphysique kantienne*, PUF, Paris.
- Watkins, E. (2005), *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press.
- Watkins, E. (1995¹), “Kant's Theory of Physical Influx”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 77, pp. 285-324.
- Watkins, E. (1995²), “The Development of Physical Influx in Early Eighteen-Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius”, *The Review of Metaphysics*, 49 (2), pp. 295-339.
- Whithrow, G.J. (1955), “Why Physical Space has Three Dimension”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 21, pp. 13-31.
- Wolff, C. (1983), *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École u.a., I, 2, Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York.
- Wolff, C. (1978), *Theologiae naturalis. Pars I.1*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École u.a., II, 7.1, Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York.
- Wolff, C. (1964), *Cosmologia generalis*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École u.a., II, 4, Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York.
- Wolff, C. (1962), *Philosophia Prima sive Ontologia*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École u.a., II, 3, Olms Verla, Hildesheim-Zürich-New York.



Libertà, teleologia, mondo

Freedom, Teleology, World

GERARDO CUNICO¹

Università di Genova, Italia

Riassunto

Sviluppando la mossa della prima *Critica* che imposta il problema della libertà nell'ambito delle idee cosmologiche, il saggio mostra che il successivo approfondimento etico-fondativo porta a recuperare la dimensione cosmologica della libertà sul piano della riflessione pratica in chiave teleologico-morale. La libertà infatti non risulta soltanto essere condizione essenziale della legge morale, della moralità e di un mondo morale. Concepita come autonomia la libertà da un lato viene a coincidere con la legge stessa della ragione; dall'altro, essendo così non solo attributo essenziale ma anche principio e compito dell'essere razionale finito, essa viene a coincidere con lo scopo finale della ragione pratica e quindi a caratterizzare il mondo nella sua totalità in quanto sul piano pratico deve essere pensato come ultimamente concordante con tale finalità morale.

Parole chiave

Kant; libertà; teleologia morale; scopo finale; mondo.

Abstract

By developing the approach of the first *Critique*, which places the problem of freedom in the domain of the cosmological ideas, this essay shows that the subsequent ethical-foundational deepening leads to recover the cosmological dimension of freedom on the level of practical reflection in a moral-teleological key. Indeed, freedom is not only an essential condition of the moral law, of morality and of a moral world. Conceived as autonomy, freedom proves firstly to coincide with the law of practical reason itself; secondly, being thus not only essential attribute, but also principle and task of the finite rational being, it turns out to coincide with the final purpose of practical reason and therefore to characterise the world as a whole, insofar as on the practical level the latter must be conceived as ultimately concordant with such moral purposiveness

1 Professore Ordinario del Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia dell'Università di Genova.
cunico@nous.unige.it

Key words

Kant; freedom; moral teleology; final purpose; world.

1. La libertà come perno della visione morale del mondo

La libertà è un concetto fondamentale per tutta la filosofia di Kant e per tutte le sue articolazioni disciplinari. Il problema della libertà era, insieme con quello della causalità,² all'origine e al fondo intenzionale dell'impostazione e dello svolgimento della *Critica della ragion pura*, il cui nucleo compositivo originario era costituito dalle antinomie cosmologiche come più marcante evidenza della crisi, anzi dell'impasse intrinseca della ragione speculativa nelle sue pretese e avventure debordanti. La terza e più decisiva antinomia incrociava e contrapponeva appunto direttamente i due concetti chiave di libertà e causalità.

Il nodo della libertà è dunque essenziale per la comprensione del mondo alla luce della revisione critica della metafisica.³ Risulterà tale sempre di più man mano che Kant estende e approfondisce la riflessione critica anche nell'ambito pratico (morale, etica, diritto, politica) e nell'ambito del Giudizio riflettente (estetica, teleologia, storia, religione). La libertà (intesa come causalità spontanea e incondizionata, nel senso della *Critica della ragion pura*) viene a profilarsi come il connotato caratterizzante il mondo ricompreso teleologicamente. D'altra parte, se il cardine della nuova metafisica – ricostruibile sulla base della reinterpretazione teleologica della morale – è la validità incontestabile della legge morale, il presupposto di tale validità è la realtà oggettiva dell'idea stessa della libertà in senso trascendentale (ossia in senso ontologico generale). Ma la libertà, intesa come idea pratica, come causalità chiamata e destinata ad attuarsi in pienezza come indipendente, autolegislativa e autorealizzantesi, diventa sempre più nettamente un compito e anzi emerge come lo scopo finale non solo dell'impegno etico, ma anche del mondo stesso in quanto sottoposto al dovere di venire ad essere, nel suo insieme e in prospettiva finale, subordinato e conforme al dover essere insito nell'idea di libertà.

Prima di arrivare a questo punto, su cui mi soffermerò un poco più attentamente, occorre ricordare che la libertà (proprio nel senso trascendentale problematizzato, ma anche ammesso come logicamente possibile, nella prima *Critica*) è affermata nella *Critica della ragion pratica* come *ratio essendi* della legge morale: la realtà oggettiva della libertà è

2 Cfr. FM, AA 20: 311, dove Kant dice che i due "cardini", su cui ruota la critica della ragione (in generale: teoretica e pratica) sono due: "la dottrina dell'idealità dello spazio e del tempo" e "la dottrina della realtà oggettiva del concetto di libertà"; a Kant preme sottolinearne le conseguenze per la conoscenza dogmatico-pratica del soprasensibile, ma va ricordato anche che l'idealismo trascendentale è la chiave per salvare teoreticamente sia la validità del principio di causalità sia la possibilità almeno logica di pensare il concetto di libertà.

3 Cfr. Chiereghin 1991, p. 35; questo importante studio si sofferma soprattutto sulle questioni fondative, meno sui punti su cui verte il presente contributo; altrettanto Allison 1990; Id. 1996.

inferita dal *factum* della legge indisconoscibile nella nostra coscienza, ma alla fine emerge non solo come sua condizione essenziale, bensì come coincidente con la ragione pratica di cui la legge è diretta emanazione.

Se poi nella “Dialettica” della seconda *Critica* l’oggetto completo della ragione pratica è identificato col sommo bene, che richiede in generale, oltre alla perfezione morale esigibile da esseri razionali finiti, il realizzarsi di una felicità proporzionata a tale virtù, risulta anche chiaro che condizione della attuazione del sommo bene non sono soltanto l’immortalità dell’anima e l’esistenza di un Dio morale (oggetto dei due postulati esplicitamente argomentati), bensì anche la libertà, che viene anch’essa qui indicata come uno dei postulati della ragione pratica. E se tale status di postulato della libertà non viene chiarito esplicitamente, non v’è bisogno di particolari congetture per riconoscere che la libertà deve valere sempre come condizione anche della richiesta attuazione del sommo bene, che non a caso viene a sua volta postulato come “possibile nel mondo mediante libertà” (KU, § 87, AA 05: 450).

Va anche ricordato che nel “Canone della ragion pura” il concetto di sommo bene era stato introdotto come equivalente all’idea pratica del “mondo morale”, cioè di un mondo configurato secondo un sistema di nessi teleologico-causali concordanti con le leggi morali e scaturenti dalla loro osservanza.

Nella *Critica del Giudizio* (§ 88) il sommo bene viene identificato con l’idea dello scopo finale dell’uomo ovvero della ragione pratica (in quanto è quello che la ragione prescrive all’essere umano di perseguire) e questo viene riconosciuto come implicante il concetto decisivo di uno scopo finale della creazione (cioè dell’esistenza stessa del mondo) e come coincidente con esso nel suo contenuto essenziale e nel suo richiedere un accordarsi teleologico della natura con lo scopo supremo e finale della moralità.

Il processo riflessivo che conduce a questo riconoscimento è indicato come l’applicazione più rilevante del Giudizio riflettente teleologico sul piano pratico-morale, e designato nel suo complesso come “teleologia morale”, che propriamente non si affianca alla “teleologica fisica” e non si limita a completarla (come poteva sembrare dall’andamento dell’esposizione), bensì ne costituisce il fondamento di legittimazione, che al contempo ne stabilisce i limiti di validità. Il giudizio sul mondo nella sua interezza risultante da tale applicazione è definibile come “considerazione del mondo” (*Weltbetrachtung*) (KU, § 86, AA 05: 446) ovvero come “interpretazione autentica” del mondo (MpVT, AA 08: 263-264) in chiave teleologico-morale.⁴

In primo luogo dunque la libertà emerge come prima condizione essenziale dello scopo finale (del dovere di perseguirlo e della possibilità della sua attuazione). E l’idea dello scopo finale non è solo la condizione imprescindibile per pensare il mondo (anzi la natura, dovendo pensare la totalità delle cose nelle loro relazioni dinamiche governate da leggi)

4 Per una più elaborata esposizione di questi punti cfr. Cunico 2001, parte III; Id. 2018, capitoli I-IV.

come un sistema teleologico, ma è quella che guida e orienta tale comprensione o interpretazione del mondo come un tutto concordante con il “sistema di tutti gli scopi mediante libertà”.⁵ Anzi alla fine con la sua forza normativa impone al soggetto riflettente (che certo rimane libero di accoglierlo come determinante nelle sue massime di azione e di pensiero) di adottare una visione della totalità delle cose coerente con la consapevolezza del suo dovere più alto e comprensivo.

2. Senso teleologico della libertà

Dunque la libertà incide sulla possibilità di interpretare il mondo come totalità finalistica. Ma resta da vedere come la libertà sia essa stessa coinvolta in questa considerazione complessiva di tipo teleologico. Oltre alla libertà trascendentale e alla libertà pratica (di cui parlano la “Dialettica” e il “Canone” della prima *Critica*), oltre alla libertà come autonomia e come libero arbitrio (di cui trattano gli scritti morali principali), oltre alla libertà conoscitiva ed estetica, alla libertà politica e religiosa, si deve ammettere in Kant anche un senso teleologico della libertà? E come va caratterizzato tale senso?

Occorre ricordare anzitutto che la ragione pratica è la facoltà di produrre principi, inferenze e deliberazioni capaci di determinare la facoltà appetitiva a perseguire ed eseguire certe azioni e tale capacità della ragione è un potere causale (una causalità) che è libertà in quanto è autodeterminazione (*Selbstbestimmung*: GMS, AA 04: 427) della volontà (che è la facoltà appetitiva determinata o determinabile dalla ragione), indipendente da altri fattori determinanti. Tale autodeterminazione si esplica però in base a premesse (principi pratici) che sono le leggi morali (da ultimo il principio pratico del bene che per noi uomini è *Sollen*, imperativo, obbligazione, necessitazione interna). Ciò significa però anche che la determinazione delle azioni in base alla legge della ragione, e quindi alla libertà, diventa per noi anche lo scopo (morale, etico) del nostro volere e agire soggettivo.

La finalità della libertà non significa dunque solo “libertà per” (*Freiheit wozu*), ossia condizione e via in vista di uno scopo superiore (il bene etico-morale, la pace politica e religiosa, il sommo bene, lo scopo finale dell’uomo e della creazione, il mondo morale, il regno di Dio); ma significa anche “autotelia”,⁶ ossia il suo essere fine a se stessa come autodeterminazione comune degli esseri razionali in un mondo divenuto “regno dei fini” in senso ampio ed effettivo), come autorealizzazione di una capacità e disposizione interna essenziale, come adempimento del proprio compito, del proprio dover-essere e della

5 V-Th/Pölitz, AA 28: 1099 s., 1102; V-Th/Danzig AA 28: 1201 s., 1204 s.

6 Il termine non è usato da Kant, che non impiega neppure il più comune vocabolo *Selbstzweck* (molto frequente oggi nella letteratura filosofica e non solo), ma la più analitica espressione *Zweck an sich selbst*. *Autotelie* è invece adottato sistematicamente da un diretto seguace e prosecutore polacco di Kant: Hoene Wronski 1842-1843, pp. 181 s.; Id. 1847 [1848], pp. 534 s.

propria destinazione costitutiva, come realizzazione dello scopo finale dell'uomo e della creazione.⁷

Fra le altre attestazioni di un senso finalistico di libertà, nel saggio del 1788 sulla teleologia Kant parla esplicitamente di “scopi della libertà” e di “teleologia pura della libertà” (GTP, AA 08: 182), per quanto non accenni alla libertà stessa come scopo. Questo sembra avvenire invece nella terza *Critica* (KU, § IX, AA 05: 195-196), dove Kant designa lo scopo finale come “effetto” (*scilicet*: del volere e dell'agire) conforme al concetto di libertà: lo si può interpretare come effetto della libertà,⁸ e quindi suo stesso scopo, ossia come piena attuazione della libertà stessa.⁹ Nelle pagine successive (AA 05: 197-198) il principio *a priori* che la ragione assegna alla facoltà appetitiva in quanto dotata di libertà è individuato nell'idea di “scopo finale”; stando alla tabella conclusiva (AA 05: 198) questo principio è anzi “applicato alla libertà” (come principio direttivo del suo uso), e dunque si potrebbe trarre anche di qui l'interpretazione della libertà come internamente destinata (cioè chiamata) ad attuarsi secondo uno scopo immanente.

Forse la più importante attestazione del senso teleologico della libertà è rinvenibile nel passo (KpV, AA 05: 33), in cui l'autonomia viene presentata come principio delle leggi morali e contrapposta all'eteronomia sia come dipendenza dalla legge naturale che come inosservanza della legge. La libertà, in quanto autonomia, ossia come volontà razionale che dà la sua legge a se stessa, è tanto un attributo costitutivo di tale volontà quanto (per l'essere razionale finito) un compito (obbligante) e uno scopo oggettivo che è suo dovere attuare. Il senso teleologico emerge proprio dallo scarto tra l'attributo e il principio (che indica un dover-essere). Lo scarto è sottolineato dalla possibilità reale della sottomissione dell'arbitrio al movente eteronomo. L'aderenza al principio dell'autonomia è il compito morale del soggetto agente, che deve proporsela come scopo soggettivo in quanto coincidente con l'imperativo della legge morale.

3. Libertà e mondo moralizzato

Nella *Critica della ragion pratica*¹⁰ e nei *Progressi della metafisica*¹¹ Kant propone alcune formule esplicative dell'idea di libertà (come “postulato della ragione pratica pura”) che la identificano, di volta in volta, con il sommo bene, con lo scopo finale, con il mondo intelligibile (inteso come “mondo morale”), con l'ordine morale del mondo.

7 Di libertà come “fine in se stessa” (*Selbstzweck*) in quanto principio della finalizzazione parla Schmucker 1955, pp. 198 s. Questo punto è sviluppato ampiamente da Langthaler 1991; Id. 2014, che vede nella visione teleologica e nella relazione interpersonale il nocciolo dell'etica, della metafisica e della religione di Kant. Anche Ivaldo 2009, spec. pp. 85, 89, 120 s.) sottolinea che la libertà è caratteristica dell'essenza dell'essere umano solo in quanto è assegnata come compito.

8 In quanto l'agente razionale agisce in base all'idea di libertà: cfr. GMS, 04: 448 s., 452.

9 Smith (2017) propone un concetto di “libertà in massima pienezza” (*fullest freedom*) che vorrebbe ovviare alla eccessiva astrattezza, formalità e atemporalità del concetto kantiano di libertà, ma che nella sua linea di fondo esprime una genuina istanza kantiana.

10 KpV, AA 05: 133, 134, 137, 143.

11 FM, AA 20: 295, 299, 300, 301.

Se lo scopo finale del mondo, riconoscibile dal Giudizio riflettente pratico, è il mondo stesso in quanto concordante con lo scopo finale dell'uomo, cioè col sommo bene possibile solo mediante la libertà; nei *Progressi della metafisica* (più chiaramente che nella seconda *Critica*) emerge che il sommo bene (o lo scopo finale) stesso (anzi: “l'esistenza del sommo bene”, FM, AA 20: 299) non è cosa diversa dalla *libertà*, in quanto questa caratterizza un'idea di mondo finalisticamente considerato, che si autodetermina e si autorealizza divenendo conforme a quanto richiede nella sua interezza la legge immanente alla libertà stessa, che è appunto la ragione pura pratica.

L'idea di libertà si svela così intrinsecamente costituita da un senso teleologico: i vari sensi del concetto di libertà si implicano a vicenda fino a intrecciarsi in un concetto deontologico (libertà come compito e dover essere) che assume carattere teleologico (il compito si presenta come scopo da attuare e meta da raggiungere) in una prospettiva escatologica di compimento definitivo,¹² che Kant certo lascia sfumare spesso nella rappresentazione di un progresso di avvicinamento infinito. Questo senso teleologico della libertà viene a convergere con l'idea di mondo e a incidere su di essa fino a coincidere in sostanza con l'idea pratica di un mondo “moralizzato” come scopo finale dell'esistenza del mondo quale è dato nell'esperienza fattuale.

Nella *Critica della ragion pura* Kant svincola il concetto di libertà dal contesto psicologico, collegandolo piuttosto, anzitutto, a un problema *cosmologico* essenziale, perché connesso alla categoria primaria (benché forse ultimamente non decisiva) della causalità, e quindi all'idea di mondo, che è una delle tre idee trascendentali costitutive della ragione in quanto tale, cioè in quanto facoltà che pensa l'incondizionato, ossia cerca di ricondurre ogni conoscenza condizionata a principi incondizionati totalizzanti.

Già qui l'idea di libertà (come causalità non causata nel mondo) impone di considerare il mondo nel suo insieme (magari anche solo ipoteticamente) come un sistema non solo determinato da nessi causali, ma retto (anche) da altri nessi (finalistici e normativi); la libertà cioè caratterizza un mondo, forse inesistente, certo ideale, ma non impossibile e forse (sotto il profilo pratico-morale) tale che *deve* esistere, *deve* attuarsi.

Infatti, sempre già nella prima *Critica*, Kant collega l'idea di libertà al problema pratico-morale del dover-essere (*Sollen*), ossia del bene incondizionato che genera obbligazione, ma anche orientamento verso uno scopo ultimo altrettanto totalizzante e incondizionato dell'idea teoretica di mondo, ma, a differenza di questo, tale da giustificare *a priori* la propria realtà oggettiva (in senso pratico: attuabilità) in base alla sua stessa obbligatorietà, e che coincide, significativamente, col concetto di “mondo morale”, identificato anche con quello più tradizionale di “sommo bene” (così nel “Canone”).

12 Nel complesso si tratta di un senso o “strato” del concetto di libertà corrispondente a quello chiamato “libertà finale” da Bloch 1969, pp. 589-591).

Già da questo breve schema riassuntivo del luogo sistematico della libertà nella prima *Critica* si vede chiaramente che anche sul piano pratico il tema della libertà si declina e si decide nella prospettiva del mondo (del mondo in generale sul piano teoretico, del mondo morale sul piano pratico e teleologico).

Nella *Critica della ragion pratica*, poi, la prospettazione della libertà (=autonomia) come compito da attuare porta a considerare l'insieme del nostro agire morale come lo sforzo di dare al mondo sensibile la forma adeguata corrispondente a quel sistema della ragione pratica che l'idea del mondo morale (KrV, B 836-839) propone. Si profila qui un'altra figura del significato teleologico della libertà che si può ricavare dal passo cruciale della seconda *Critica* (KpV, AA 05: 43), dove Kant dice che la legge morale “deve¹³ procurare alla *natura sensibile*” (innanzitutto delle creature razionali) “la forma di un mondo intelligibile, cioè di una *natura soprasensibile*”, ossia la forma di un'esistenza complessiva coordinata (quale quella di un “regno”,¹⁴ di un “tutto” effettivo sistematicamente riunito) “sotto l'autonomia della ragione pratica pura”, cioè subordinata solo all'autolegislattività di tutte le volontà razionali (riunite a loro volta in un solo “tutto” ideale).¹⁵ Dare al mondo sensibile o fenomenico (all'essere di fatto) la *forma* del dover-essere (dell'essere quale deve essere) è dunque il compito della libertà e del suo esercizio effettivo nel mondo. E questa “forma” è il concordare in libertà, in base all'adempimento delle leggi della libertà, delle attuazioni di tutti gli “scopi buoni” (RGV, AA 06: 185).

La libertà come autonomia non è perciò solo origine della legge morale, ma anche scopo dovuto/oggettivo, destinazione della volontà razionale finita, nel senso che deve essere attuata in modo effettivo nel mondo sensibile e cioè deve avvicinare l'esistenza delle creature razionali in questo mondo a una forma comune incarnante tale autolegislattività realizzata, indipendente dalla eteronomia delle leggi naturali.

13 Con questo “deve” si ha un'anticipazione di quei passi della KU in cui Kant dice che la legge morale è finalizzata allo scopo finale della ragione pratica, che alla fine è la concordanza teleologica tra natura e libertà.

14 Per denotare la libertà in senso teleologico e come “mondo” armonizzato (attraverso la composizione teleologico-morale del divario tra natura e libertà) sarebbe lecito impiegare l'espressione “regno della libertà”, che nell'Ottocento sarà usata con successo in senso ampio ed enfatico, mentre in Kant compare solo una volta (nel cap. II della *Religione*: RGV, AA 06: 82) in un senso più ristretto, per indicare direttamente l'ambito in cui si contendono la signoria sull'uomo il principio del bene e il principio del male, ma implicitamente soprattutto il regno del principio buono come “signoria morale” e “luogo di libertà” (*Freistatt*), in quanto, di contro alla “schiavitù morale”, “apre la porta della libertà per tutti”, che è la “libertà dei figli del Cielo” (AA 06: 82) ovvero dei “la libertà figli di Dio” nel “libero servizio morale” di Dio (AA 06: 179). Tale signoria viene poi prospettata nel III cap. come “regno di Dio sulla terra” (AA 06: 93), cioè nella forma di una “comunità etica” che deve stabilirsi volontariamente, in piena “libertà da ogni coazione” (AA 06: 95-96), attraverso una “chiesa visibile” che deve costituire un “libero stato”, basato sul “principio della libertà” (AA 06: 101-102), che fonda “vera libertà” e non anarchia (AA 06: 122), in quanto significa “libertà morale” e “libera fede” (AA 06: 123, cfr. 116). A sostegno dell'interpretazione del “regno della libertà” di RGV, AA 06: 82 come regno (finale) degli scopi si può vedere GMS, AA 04: 434; cfr. V-Th/Pöhlitz, AA 28: 1099, 1102.

15 Questa “forma” va intesa come il concordare in libertà, in base all'adempimento delle leggi della libertà, delle attuazioni di tutti gli “scopi buoni” (RGV, AA 06: 185).

È a partire di qui che si può comprendere una serie di altri passi in cui il posto sistematico della libertà come postulato è occupato da espressioni che indicano un mondo “moralizzato”, o comunque subordinato teleologicamente al compimento della destinazione immanente alla libertà dell’essere razionale, ossia subordinato all’ordine morale dei fini secondo libertà, cioè concordante col sommo bene. Tra questi passi¹⁶ spicca quello in cui, nell’enumerazione dei tre postulati (KpV, AA 05: 137) al posto della libertà compare l’idea di “un mondo intelligibile (il regno di Dio)”; questo mondo può corrispondere a *Freiheit* solo se questa viene qui intesa anche come scopo finale, addirittura in senso inclusivo,¹⁷ non solo etico-morale. La libertà è infatti ciò che qualifica la legge propria del mondo intelligibile, considerato (cioè interpretato) dal punto di vista pratico-morale, e quindi deve essere la caratteristica anche del mondo (in generale) attuato secondo la sua destinazione ultima, in quanto attuazione dello stesso scopo immanente alla libertà, e divenuto tale che la sua esistenza possa coincidere con il suo scopo finale: la sua ragion d’essere finalistica (per il creatore), ovvero il suo senso (per la creatura razionale).

4. Libertà come mondo dello scopo finale

Se nella *Critica della ragion pura* è dunque chiaro che l’idea del sommo bene possibile nel mondo mediante la libertà¹⁸ è l’idea di un mondo morale; se nella *Critica della ragion pratica* l’esercizio della libertà è destinato a dare al mondo (alla natura sensibile) la forma di un mondo intelligibile; se nella *Critica del Giudizio* (KU, § 88) viene alla fine chiarito che lo scopo finale del mondo riconoscibile dal Giudizio riflettente pratico è il mondo stesso in quanto concordante con lo scopo finale dell’uomo, cioè col sommo bene possibile solo mediante la libertà; nei *Progressi della metafisica* (che riprendono accenni poco chiariti della seconda *Critica*) emerge che lo stesso sommo bene (o scopo finale) non è cosa diversa dalla libertà, in quanto caratterizzante un’idea del mondo finalisticamente considerato, che si autodetermina (nell’essere razionale finito) e si autorealizza (nel suo insieme) divenendo conforme a quanto richiede nella sua interezza la legge immanente alla libertà stessa, che è appunto la ragione pura pratica.

Un passo dei *Progressi*¹⁹ equipara senz’altro la libertà all’“esistenza del sommo bene”, forse intendendola come “fondamento” (in vari sensi) del “mondo intelligibile” reso effettivo e della “nostra esistenza in esso”, come si può desumere dal confronto con gli altri

16 KpV, AA 05: 133, 137, 143. Giù in un passo del *Prolegomeni* (Prol, § 57, AA 04: 354) fra le tre idee della ragione al posto della libertà è nominato il “mondo intellettuale” (*Verstandeswelt*).

17 Visto che “regno di Dio” equivale qui a “sommo bene”, cfr. KpV, AA 05: 127 s., 130.

18 Ciò che è reso possibile dalla libertà (benché non solo da essa) e che costituisce la piena attuazione della spontanea concordanza teleologica. La formula è quella che si trova nella terza *Critica* (KU, § 87, AA 05: 450; § 91, AA 05: 469; cfr. KpV, AA 05: 113), ma il concetto è già operante nella prima, come si vede da tutto l’andamento del “Canone”, e in particolare dalle sue pagine finali, in cui il sommo bene è indicato come “concordanza di natura e libertà”, cioè come “mondo morale”, in cui la perfetta unità sistematica di tutti gli scopi è resa possibile essenzialmente dalla “finalità pratica” governante il “sistema della libertà” (KrV, B 842-847).

19 FM, AA 20: 299; cfr. KpV, AA 05: 134.

passi citati e con altri testi,²⁰ ma forse anche intendendola come caratterizzante il sommo bene stesso (visto che nel passo non compaiono restrizioni).

Nel seguito di quella pagina dei *Progressi* si legge infatti un altro passo in cui è tracciato *in nuce* l'intero percorso teleologico-morale della metafisica dogmatico-pratica: la libertà soprasensibile (fondamento dell'autonomia che origina la legge morale) assegna all'uomo lo scopo finale che è il sommo bene,²¹ la cui realtà oggettiva viene garantita soltanto dall'ammissione dell'esistenza di Dio, dell'immortalità dell'anima e della libertà come autocrazia (FM, AA 20: 295: possibilità reale concreta di dominare l'arbitrio con la ragione, contro il male radicale).

Dopo essersi liberata da ogni elemento empirico, infatti, [...] la ragione descrive [=traccia] il proprio orizzonte, il quale, partendo in modo dogmatico-teoretico dalla libertà, come facoltà soprasensibile, ma conoscibile in forza del canone della morale, alla stessa libertà ritorna anche in intento dogmatico-pratico, cioè rivolto allo scopo finale, il sommo bene da promuovere nel mondo; la cui possibilità viene supplita attraverso le idee di Dio, dell'immortalità e la fiducia, dettata dalla moralità stessa, nella riuscita di questo intento, procurando così a questo concetto una realtà oggettiva, ma pratica (FM, AA 20: 300).

La libertà è presentata qui come orizzonte della ragione pratica e tale orizzonte è descritto come un movimento circolare, che parte dal problema della libertà trascendentale, insolubile sul piano dogmatico-teoretico (secondo KrV) ma risolto sul piano pratico-morale (nella KpV), diventando così un nuovo punto di partenza, per ritornare a una comprensione teoretica della libertà sul piano del sapere dogmatico-pratico come postulato ("fiducia") della riuscita dello scopo finale; è lecito intendere: in un mondo reso conforme all'ingiunzione morale, che diventa con ciò il mondo (della legge) della libertà (cfr. FM, AA 20: 310).

In un altro passo dei *Progressi* Kant presenta l'idea di libertà come convinzione "che nel mondo si rinviene un rapporto morale, conforme alla volontà di Dio e adeguato all'idea del sommo bene" (FM, AA 20: 299), ossia come fede in un *ordine morale del mondo*; cioè la libertà sembra intesa sia come potere effettivo di attuarsi di tale ordine sia come caratterizzante tale ordine: non disposto coercitivamente, dispoticamente o attraverso costrizioni naturali.

Che la libertà sia qui intesa come potere insito nel mondo stesso (nella sua "natura") di concordare con lo scopo morale è confermato da un passo successivo, dove all'idea di libertà corrisponde la proposizione: "nella natura del mondo vi è una disposizione originaria, per quanto incomprensibile, a concordare con la finalità morale" (FM, AA 20: 300). Certo si potrebbe individuare tale disposizione nella semplice facoltà razionale spontanea dell'essere umano, ma qui la libertà sembra comunque pensata proprio come

20 KpV, AA 05: 125, 133, 134; cfr. Refl 6111, AA 18: 458.

21 Come sistema totale degli scopi in cui il sistema fisico risulta subordinato ultimamente al sistema secondo libertà, in cui la libertà autonoma diventa effettivamente la legge finalistica del mondo tutto, cioè risulta sovrana rispetto al regno della necessità.

caratterizzante il potere del mondo di essere quale deve essere, cioè subordinato e incluso nella teleologia morale (e quindi qualificante anche il mondo pensato come attuato secondo questa idea-limite). Infatti poco dopo la libertà viene nuovamente parafrasata nei termini “della natura di un mondo nel quale, e attraverso il quale, deve essere possibile il sommo bene derivato” (FM, AA 20: 301), ossia come natura di un mondo capace di diventare e di far sorgere il sommo bene, o addirittura nel quale si realizza il sommo bene; qui la libertà sembra identificata col mondo del sommo bene, o esserne l’elemento qualificante e possibilitante.

5. Autonomia e mondo della libertà

Dunque la volontà libera è quella che è legge a se stessa e dunque dà a sé la propria legge. Non necessariamente questa dipendenza da se stessa ovvero dalla ragione significa o comporta costrizione o obbligazione. Una volontà razionale potrebbe immancabilmente determinarsi in base alla propria legge. Nel caso dell’uomo non è così. Per lui allora l’autonomia è facoltà che diventa principio di obbligazione, ma così diventa anche scopo morale (oggettivo, obbligatorio, vincolante).

Ma al contempo apre (e impone di assumere) la prospettiva di un mondo finalizzato a rendere possibile e a favorire l’attuazione di tale facoltà (di autonomia), che è facoltà di darsi, ma anche di osservare la legge della ragione, e cioè di attuare pienamente la facoltà di determinare il proprio arbitrio in modo indipendente dalle inclinazioni, dai bisogni e dagli stimoli sensibili.

La soluzione della terza antinomia cosmologica (nella prima *Critica*) permette di pensare (in termini teoreticamente problematici, ma moralmente vincolanti) un mondo diverso da quello fenomenico-naturale retto da leggi universali determinanti un nesso causale meccanico ineluttabile; un mondo che non è semplicemente un mondo intelligibile separato da quello fenomenico e parallelo ad esso, retto da leggi diverse, bensì un mondo che deve essere pensato come fondamento stesso del mondo sensibile non solo nel senso (analogico) di una relazione sostanziale, ma anche in quello di una relazione causale, in cui però rientra in gioco (cioè nel novero del possibile = pensabile) non solo una causalità efficiente incondizionata empiricamente (quella di una volontà libera), ma anche una causalità finale (quella dell’idea pratica della ragione); quindi un mondo che nel suo fondamento e nel suo insieme risulterebbe radicalmente diverso da quello fenomenico basato sulle leggi universali della natura, anzi un mondo che per la prima volta potrebbe essere concepito rigorosamente come totalità unitaria. Si tratta di quel mondo che il “Canone” presenta come “mondo morale” e che cerca di avvalorare come idea dotata di realtà pratica oggettiva, senza riuscire a farlo (per vari motivi: l’idea di libertà non è ancora giustificata nella sua realtà oggettiva e neppure l’idea di legge morale, quindi neppure l’idea di mondo morale può esserlo; il mondo morale è idea di un mondo puramente intelligibile; il collegamento di tale idea con la volontà è presentata ancora come quella di offrire un movente, un incentivo esterno all’idea della legge morale).

Il conferimento della realtà oggettiva all'idea della libertà, inseguito senza esito conclusivo nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e proclamato invece enfaticamente nella *Critica della ragion pratica*, non solo permette, ma anzi impone di ammettere un mondo siffatto, conforme o conformabile nel suo insieme all'idea pratica del mondo quale è richiesta tanto dall'idea di libertà quanto dalla legge morale e dall'idea di sommo bene che ne scaturisce; qui l'ammissione della libertà non solo fornisce la *ratio essendi*, ossia la precondizione essenziale per il sussistere della legge morale (che non potrebbe valere se non potesse essere assunta da una volontà razionale come fondamento di determinazione non condizionato empiricamente), ma significa anche la possibilità effettiva di una causalità del mondo intelligibile nel mondo sensibile, quale è richiesta nel rapporto morale, ossia la possibilità (corrispondente al dovere di osservare la legge morale e di attuare lo scopo complessivo che essa prescrive) che la natura soprasensibile dia forma alla natura sensibile (KpV, AA 05: 43), non solo nel singolo soggetto umano agente, ma anche nell'insieme dei rapporti degli esseri razionali con il mondo fenomenico.

Questo implica non una rottura della determinazione causale sul piano fenomenico, ma l'ammissione (in linea di principio e in generale) del suo subordinarsi e accordarsi teleologicamente alla determinazione pratico-morale, anche se non trova (né potrebbe trovare sistematicamente) conferma empirica in dettaglio. Implica cioè di ammettere un ordine teleologico delle cose, in cui lo scopo finale sia possibile e quindi possa essere attuato, non indipendentemente, ma attraverso la libertà, anche e proprio quella contingente degli esseri umani.

La libertà viene così a caratterizzare il mondo intelligibile (inteso come il mondo quale deve essere) non solo in quanto è causalità assolutamente spontanea, ma anche in quanto possibilizzazione prima e attuazione poi di una comunità degli esseri razionali finiti uniti tra loro in comunione con il sommo legislatore della morale e della natura e con il mondo naturale stesso; in quanto cioè si profila come creazione di un mondo morale ideale, di un regno dei fini divenuto effettivo, e quindi di un mondo del bene e del senso, sorto senza costrizioni, senza coartazioni degli arbitri individuali, ma anzi piuttosto in base alla loro autonoma autodeterminazione resasi oggettivamente convergente²² e anche concretamente intercomunicante.²³

Bibliografia

Allison, H.E. (1996), *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

22 Come si ricava dalla *Fondazione della metafisica dei costumi*, là dove rileva il risvolto teleologico complessivo della legge morale nelle sue tre formule (GMS, AA 04: 436 s.).

23 Come emerge dal terzo capitolo del libro sulla *Religione*, che prende le mosse dall'esigenza di istituire una comunità etica *pubblica*.

- (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bloch, E. (1969), *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Chiereghin, F. (1991), *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento.
- Cunico, G. (2018), *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, Mimesis, Milano.
- (2001), *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa.
- Hoene Wronski, J. (1847 [1848]), *Messianisme ou Réforme absolue du savoir humaine*, t. II, Didot, Paris.
- (1842-1843), *Le destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie comme prolégomènes du Messianisme*, Didot, Paris.
- Ivaldo, M. (2009), *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il Prato, Saonara.
- Langthaler, R. (2014), *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant*, de Gruyter, Berlin.
- (1991), *Kants Ethik als "System der Zwecke"*, de Gruyter, Berlin.
- Schmucker, J. (1955), *Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants*, in J.B. Lotz (a cura di), *Kant und die Scholastik heute*, Berchmanskolleg, Pullach.
- Smith, S.G. (2017), "Meaningful Moral Freedom. An Improved Kantian View", *International Philosophical Quarterly*, 57, no. 2-226, pp. 155-172.



**Uso logico e uso reale della ragione:
origine e ruolo regolativo delle idee**

*Logical and real use of reason:
the origin of the ideas and their regulative role*

LORENZO SALA*

Università degli Studi di Pisa, Italia

Abstract

In questo articolo si analizzano congiuntamente l'origine delle idee e il loro uso regolativo. A questo scopo si comincia considerando la connessione tra uso logico della ragione e definizione della ragione in generale come facoltà dei principi. Si considera poi come la rappresentazione di un incondizionato derivi necessariamente dall'uso logico, e come quindi questo implichi necessariamente un uso reale della ragione. Si considera poi come le varie rappresentazioni dell'incondizionato diano origine alle idee trascendentali. Infine, si considera l'uso regolativo delle idee alla luce della pratica di inferire dal quale derivano.

Parole chiave

Ragione, idee, incondizionato, uso logico, uso reale, uso regolativo

Abstract

In this article I jointly analyse the origin of the ideas and their regulative use. In order to do this, I first consider connection between the logical and the real use of reason, and the definition of reason in general as “faculty of principles”. On these grounds, I then explain how the representation of something unconditioned necessarily derives from the logical use of reason, that is, how the real use of reason follows naturally from its logical use. Thereafter, I consider how the representation of the unconditioned gives rise to the three transcendental ideas. Finally, I consider the regulative use of ideas in light of that logical use of reason from which they arise.

Keywords

*

Università di Pisa. Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, lorenzo7sala@gmail.com

Reason, ideas, unconditioned, logical use, real use, regulative use

0. Introduzione

Per comprendere l'esigenza teorica da cui questo contributo prende le mosse può essere utile considerare la frase con cui si apre la prefazione alla prima edizione della *Critica della ragion pura*:

La ragione umana, in un genere delle sue conoscenze, ha un destino particolare: quello di essere gravata da questioni che essa non può evitare, poiché le sono assegnate dalla sua stessa natura di ragione, ma a cui non può nemmeno dar risposta, poiché tali questioni oltrepassano ogni potere della ragione umana. (*KrV* AVII)¹

Il senso della parte finale di questo periodo è, almeno in linea generale, forse l'aspetto della filosofia di Kant sul quale si ha in assoluto il maggior consenso. Mostrando come la ragione, nella sua veste teoretica, non possa travalicare il campo dell'esperienza possibile, Kant decreta come irrisolvibili alcune delle questioni classiche della metafisica tradizionale. Essendo infatti le idee concetti di oggetti che non possono esser dati nell'esperienza, le domande su essi sono destinate a rimanere senza risposta: se l'anima sia immortale o meno, il mondo retto dal meccanismo, o Dio esista o meno, son questioni irrimediabilmente oltre la portata dei poteri conoscitivi della ragione.

Per quanto riguarda la prima parte di questo periodo la situazione è invece ben diversa: la questione di come certe questioni siano assegnate alla ragione dalla sua stessa natura, è infatti solitamente meno considerata e, anche quando questo vien fatto, la spiegazione kantiana (ovvero la sua teoria di come la ragione dovrebbe arrivare a partorire proprio quelle idee di anima, Dio e mondo che vengono trattate nella *Dialettica*) è considerata estremamente problematica.² Questo secondo nucleo tematico – ovvero, la domanda su come si debba comprendere il fatto che la ragione giunga “per sua natura” a queste idee –

1

Per la *Kritik der reinen Vernunft*, Utilizziamo la traduzione italiana a cura di Costantino Esposito (*Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2007). Esposito si avvale dell'edizione di W. Weischedel, *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, Insel Verlag, Wiesbaden 1956 (rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983). Nel prosieguo utilizzeremo lo stile di citazione più diffuso, ovvero utilizzando la sigla *KrV*, seguita da “A” o “B” (rispettivamente, per l'edizione del 1781 e 1787), e relativo numero di pagina. L'edizione generale di riferimento per le opere di Kant è invece *Gesammelte Schriften. Akademie Ausgabe*, Bd. 1-22 hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, De Gruyter, Berlin 1910 –.

2

Tralasciando il tranciate giudizio di Bennet – “Kant's theory about how *reason* generates the problems treated in the *Dialectic* [...] is a bad one” (Bennet, 1974, 258) – un esempio più equilibrato è quello di Ameriks (Ameriks 2006, pp. 274 – 278).

rappresenta lo scopo principale di questo articolo. Contestualmente alla risposta a questa domanda, si vuole poi illuminare un aspetto riguardante il ruolo *positivo* nella conoscenza, ovvero come questo ruolo positivo faccia tutt'uno con l'uso logico della ragione, da cui le idee nascono. In particolare, per quanto in molti studi si sottolinei ormai come le idee abbiano appunto anche un ruolo positivo, che consiste nel dare unità all'operare dell'intelletto, rimane poi vago *come* questo avvenga *in concreto*, ovvero come si sostanzii nella pratica del giudicare.

In questo elaborato mi occuperò quindi congiuntamente di queste due questioni, ovvero dell'origine e del ruolo che le idee hanno per Kant nella nostra esperienza. In particolare, cercherò di mostrare come la concezione kantiana della ragione come facoltà di inferire sia la radice comune di queste due problematiche, e come quindi permetta una comprensione profonda e unitaria delle stesse.

Per fare questo, nella prima sezione comincerò considerando la seconda sezione dell'*Introduzione* alla *Dialettica Trascendentale* e considererò la distinzione tra “uso logico” e “uso reale” di una facoltà a cui Kant si richiama, mostrando la sua importanza per comprendere l'origine delle idee. Successivamente, nella seconda sezione, considererò l'uso logico della ragione e la relativa definizione della stessa come “facoltà di inferire”, mostrando la sua connessione con la definizione generale di ragione come “facoltà dei principi”. Su queste basi, nella terza e quarta sezione mostrerò, rispettivamente, come la rappresentazione di un incondizionato sia un correlato necessario dell'attività prosillogistica della ragione e, poi, come questo incondizionato sia da identificarsi nelle tre idee trascendentali che Kant espone nel *Sistema delle idee trascendentali*. Infine, nella quinta e ultima sezione, illustrerò come il ruolo regolativo delle idee faccia un tutt'uno con la pratica del ricondurre a unità le regole di cui le idee stesse sono un correlato, mostrando quindi in cosa consista, in concreto, tale ruolo regolativo.

1. L'uso logico e l'uso reale della ragione: la posizione del problema

Per considerare la questione dell'origine delle idee è utile iniziare dalla seconda sezione dell'*Introduzione* alla *Dialettica Trascendentale*. Se non è infatti in questa sezione che Kant introduce la nozione di idea e in particolare le idee trascendentali, è qui che conduce un'indagine fondamentale per comprendere a pieno il legame che c'è tra l'origine delle idee e il loro ruolo positivo. È infatti in questa sezione che, dopo aver introdotto nella prima la nozione di parvenza trascendentale, Kant conduce quell'indagine sulla ragione che ci spiega perché è proprio ad essa che vanno ricondotte le idee.³ La sezione in questione, intitolata “*Della ragion pura come sede della parvenza trascendentale*”, è a sua volta tripartita in tre sottosezioni, “Della ragione in generale” “Dell'uso logico della ragione” e “Dell'uso puro della ragione”. Essa si apre con un parallelismo tra ragione e intelletto particolarmente utile per addentrarci nel problema:

3 Sulla nozione di “parvenza trascendentale” si veda Grier 2001.

Della ragione, come dell'intelletto, vi è un uso semplicemente formale, vale a dire un uso logico, in quanto la ragione astrae da ogni contenuto della conoscenza; ma vi è anche un uso reale, nella misura in cui la ragione stessa contiene l'origine di certi concetti e principi, che essa non trae né dai sensi né dall'intelletto (*KrVA299/B355*)

La distinzione tra uso logico e reale di una facoltà a cui Kant qui rimanda è una distinzione che egli già utilizzava già nella *Dissertazione* del '70, in cui la stessa è spiegata più diffusamente. Già allora, con “uso logico” di una facoltà era individuato in quello riguardante le relazioni logiche tra concetti, in particolare quello con il quale – nel caso dell'intelletto – “soltanto sono subordinati tra loro concetti dati, ovvero gli inferiori ai superiori (tramite le note comuni), e sono confrontati tra loro secondo il principio di contraddizione”⁴: facciamo quindi un “uso logico” dell'intelletto quando giudicando, sussumiamo un concetto sotto un altro, uso che può essere appunto detto “formale” (*KrVA299*) in quanto riguarda non tanto il *materiale* del giudizio (ovvero, le rappresentazioni che compongono il giudizio) quanto la loro *forma*, ovvero quelle *relazioni* che intercorrono tra le rappresentazioni unite nel giudizio e che vengono appunto considerate dalla logica *generale*, che è per questo formale.⁵

L'uso reale è invece di tutt'altro tipo e, anche in questo caso, la *Dissertatio* è particolarmente chiara a riguardo: “prima di tutto è bene notare che l'uso dell'intelletto, ovvero della facoltà conoscitiva superiore, è doppio: di cui, tramite il primo, che è l'*uso reale*, sono dati i concetti tanto delle cose che delle relazioni”⁶. Differentemente dall'uso logico, l'uso reale non consiste tanto nel dare *forma* al rapporto tra rappresentazioni altrimenti date (nel porle in certe relazioni), quanto nel fornire la *materia* stessa, ovvero nel *produrre rappresentazioni*. Riguardo a questa produzione, è particolarmente importante notare come l'uso reale non concerna, semplicemente, la formazione dei concetti in generale, ma sia quell'uso in cui i *concetti* vengono dati “tramite la stessa natura dell'intelletto”⁷, ovvero, *a partire dalla natura stessa della facoltà in questione*: è infatti per questo motivo che, per esempio, la formazione di un concetto empirico, per quanto sia tanto una produzione di un concetto che un qualcosa che vede l'intelletto protagonista *non* è un esempio di uso reale dell'intelletto: il concetto in questione non deriva infatti dal solo intelletto.⁸ È chiaramente a quest'ultimo tipo di uso, che, in particolare, Kant è interessato nella dialettica trascendentale. In particolare, come già fatto nell'estetica e nell'analitica per sensibilità e intelletto, Kant intende infatti ora sottoporre anche la ragione a scrutinio: 1) per indagare *se* di essa se ne dia un *uso reale* (ovvero: se contenga rappresentazioni *a priori*); 2) per enumerare, in caso di risposta affermativa alla prima domanda, queste

4 (*Dissertatio* AA 2:393), traduzione nostra.

5 Sulla concezione kantiana della logica si veda l'ottimo Capozzi 2002, in particolare pp. 185 – 220. Per quanto riguarda invece la formalità della logica, si veda McFarlane 2000.

6 2:393, traduzione nostra. Sul concetto di *respectus* e la sua importanza per l'uso logico della ragione, si veda Schulthess 1981 (in particolare pp. 61-62).

7 (*Dissertatio* AA 2:293), Traduzione nostra.

8 Sulla formazione dei concetti in generale, si veda l'eccellente Vanzo 2012.

rappresentazioni 3) per considerare, come proposti fin dalla famosa lettera a Herz del '72 e come già fatto in estetica e analitica, se queste rappresentazioni *a priori* abbiano un valore oggettivo o meno.⁹

È quindi chiaro che per indagare l'uso reale della ragione, nella prima parte della *Dialettica*, come già fatto nell'*Analitica trascendentale*, Kant debba cercare di fornire una enumerazione completa dei concetti a priori che hanno origine in una facoltà – in questo caso la ragione – sulla base della *natura* della facoltà stessa. Se quindi, nell'*Analitica*, Kant riusciva ad individuare una definizione generale dell'intelletto e quindi indagarne l'uso reale (ovvero ad enumerarne i concetti puri) sulla base del suo uso logico, all'inizio della *Dialettica* Kant si imbarca in un'operazione analoga: quella di trovare una definizione generale della ragione per poi rinvenire i suoi concetti puri (le idee) sulla base del suo uso logico.¹⁰ Mentre nell'*Analitica* il punto chiave consisteva nella definizione dell'intelletto “in generale” come “facoltà di giudicare [*Vermögen zu urteilen*]” (*KrV* A69/B94)¹¹ sulla base del fatto che i concetti si basano su “l'operazione che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune”(*KrV* A68/B93), nella *Dialettica* la connessione fondamentale è quella tra la ragione nel suo uso logico e il concetto generale della ragione, ovvero quella tra la ragione come “facoltà di inferire mediamente” (*KrV* A299/B355)¹² (sillogizzare) e la stessa come “*Vermögen der Prinzipien*” (*KrV* A299/B356) e, più specificamente, come “facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto sotto principi”(*KrV* A302/B359).

2. Uso logico della ragione e ragione in generale: dalla facoltà di inferire alla facoltà dei principi

Il modo più semplice per comprendere la connessione tra le due summenzionate nozioni di ragione – ovvero, quella logica di “facoltà di inferire mediamente” e quella generale di

9 Questo schema interpretativo tripartito, che qua adottiamo, è proposto e difeso brillantemente in Förster 2012 (pp. 6-7) . A proposito della procedura investigativa in esso illustrata, è opportuno notare come un'indagine analoga a quella a cui Kant sottopone la sensibilità, l'intelletto (*sensu strictu*) e poi, come vedremo, la ragione, è compiuta da egli anche riguardo alla Facoltà di Giudicare. Per quanto concerne quest'ultima facoltà, però, nella *Analitica dei principi* della *Critica della Ragion Pura*, Kant risponde *negativamente* alla prima delle tre domande sopraindicate, negando quindi alla facoltà di giudicare un uso reale, e non avendo conseguentemente bisogno di alcuna deduzione trascendentale. Com'è noto, però, negli anni successivi alla pubblicazione della prima *Critica* egli cambierà opinione, e individuerà nel concetto di *Zweckmäßigkeit* un concetto prodotto specificamente dalla facoltà di giudicare, anch'esso bisognoso di una sua deduzione trascendentale ed al centro della terza *Critica* kantiana. Sul sorgere di questa problematica e il relativo mutamento del quadro sistematico kantiano, si veda Sala 2018.

10 Cfr. *KrV* A67-69/B92-95. Su questa operazione nell'*Analitica* e il relativo concetto di “deduzione metafisica” si veda Caimi 2000.

11 È fondamentale non confondere l'intelletto (*Verstand*) come *Vermöge zu urteilen* con la facoltà di giudicare come *Urteilkraft*: per quanto infatti la definizione kantiana dell'intelletto come facoltà di giudicare possa risultare ambigua, intelletto e *Urteilkraft* rimangono due facoltà separate. Sulla definizione dell'intelletto come “facoltà di giudicare” si veda Wolff 1995 pp. 87-120.

12 Si noti che Kant utilizza “inferire mediamente” in quanto intende considerare quelle inferenze che richiedono *due* premesse: quelle inferenze che non le richiedono (p. es. l'inferenza di “alcuni uomini sono mortali” da “tutti gli uomini sono mortali”) sono per Kant da attribuirsi all'intelletto. Su questa differenza, cfr. *Logica*, it 107-108 (AA 9:114).

“facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto sotto principi” (KrV A302/B359) – è quello di considerare la ragione nel suo uso logico in relazione alla nozione logica – “comune” – di principio, da Kant introdotta appunto appena dopo aver definito la ragione come facoltà dei principi.

Per quanto riguarda l'inferire mediatamente, esso è definito in modo simile durante tutto l'arco del suo insegnamento logico. Ad esempio, nella *Logik Jäsche*, il sillogismo è definito come “la conoscenza della necessità di una proposizione mediante la sussunzione della sua condizione sotto una regola universale data” (*Logica* it. 112, AA 9:120)¹³, e la sua struttura è così illustrata:

Di ogni inferenza della ragione fanno parte i seguenti tre elementi essenziali:

1. una regola universale che viene detta la *maggiore* (*propositio maior*),
2. la proposizione che sussume una conoscenza sotto la condizione della regola universale e che si chiama la *minore* (*propositio minor*) (*Logica* it. 113, AA 9:120)

Prendiamo come esempio il sillogismo “tutti gli uomini sono mortali, gli ateniesi sono uomini, gli ateniesi sono mortali”: in questo caso “gli uomini sono mortali” è la “regola universale data” e, “essere uomo” è la *condizione* della regola: è in base appunto alla sussunzione di “Ateniesi” sotto la condizione “essere uomo” che, in questo caso, conosco la mortalità degli ateniesi.

Su queste basi è facilmente comprensibile anche la prima nozione di principio che Kant introduce:

L'espressione principio ha un duplice significato: comunemente indica una conoscenza che può essere utilizzata come principio, sebbene in se stessa, e considerata nella sua origine, sia proprio un *principium*. Ogni proposizione universale, persino qualora sia derivata dall'esperienza (tramite induzione), può servire come premessa maggiore di un sillogismo, ma non per questo essa stessa un *principium* (KrV A300/B357)

La prima delle due definizioni di principio non è che la ripresa della nozione di principio utilizzata nel manuale del Meier su cui Kant insegnava: in questo senso, principio è semplicemente qualsiasi conoscenza che possa essere usata come premessa maggiore in un sillogismo: ad esempio, nel sillogismo sopracitato, il giudizio “tutti gli uomini sono mortali” costituisce il principio in base al quale io conosco, grazie alla loro sussunzione sotto la connessione, che gli ateniesi sono mortali.¹⁴ Chiaramente questa è una definizione di principio puramente *formale*, ovvero non concerne tanto il giudizio in quanto tale e i

13 Cfr. *Logik Blomberg* AA 24:282, *Dohna Wundlacken* AA 24:771.

14 Come possiamo leggere nel §356 dell'*Auszug* “quel giudizio che in un'inferenza della ragione è ottenuto da altri è la conclusione (*conclusio, probandum, principiatum*). Invece, i giudizi da cui è derivata la conseguenza sono le premesse (*praemissae, data, sumtionem, principia*)” (Traduzione nostra). (Meier 1752, §356, p. 99).

concetti che vi figurano, quanto il *ruolo* che il giudizio in questione ha in un sillogismo: riprendendo il nostro esempio precedente, il giudizio “tutti gli uomini sono mortali” potrebbe figurare come conclusione in un altro sillogismo, in cui viene derivato dalla natura animale dell'uomo e dalla mortalità di tutti gli animali.

In base a questa definizione di “principio” derivata direttamente dall'uso logico della ragione si può facilmente comprendere la definizione di questa come la “facoltà dell'unità delle regole sotto principi”. Se l'inferire sillogistico può infatti essere considerato come un modo per *derivare* delle conoscenze a partire da premesse (principi in senso logico), esso può essere concepito anche in senso opposto, ovvero come un modo per ricondurre molti giudizi a uno solo, che ne costituisce appunto il *principio*, ricercandone le *condizioni*: tornando ancora al nostro esempio precedente, riconducendo la mortalità dell'uomo alla sua condizione, ovvero la sua natura animale, unifico la regola “tutti gli uomini sono mortali” con tutte le regole analoghe che soddisfano la stessa *condizione*, ovvero il riguardare animali. In questo modo, tramite l'individuazione di una condizione, ottengo l'unificazione di molte diverse conoscenze (p. es. “i leoni sono mortali”, “i cani sono mortali”, etc.) sotto un principio (“gli animali sono mortali”), ovvero quella “unità delle regole sotto principi” che costituiva la definizione di ragione.

3. Dall'uso logico all'uso reale della ragione: la rappresentazione dell'incondizionato come correlato necessario delle inferenze

Comprese dunque la definizione generale della ragione sulla base del suo uso logico, possiamo finalmente rivolgerci all'uso reale della stessa. Come abbiamo osservato, essendo responsabile delle inferenze immediate, la ragione ha un duplice ruolo: quello di produrre inferenze, andando dall'universale al particolare, e quello di ricondurre diversi giudizi a un principio comune, unificando così in questo modo le varie regole altrimenti date; è su questo secondo ruolo della ragione che dobbiamo concentrarci per comprendere l'origine dell'uso reale della ragione.

Come Kant osserva, il processo di unificazione delle regole tramite ricerca di condizioni, è un processo *reiterabile*. Condotta una qualche regola a un'altra che ne è quindi il “principio in senso logico” di cui abbiamo detto sopra, “questa regola, a sua volta è *sottoposta allo stesso tentativo della ragione, e con ciò deve essere cercata, fin quando è possibile* (per mezzo di un *prosyllogismus*) la condizione della condizione” (*KrV* A308/B364)¹⁵. Emerge così un ulteriore parallelismo tra intelletto e ragione come, rispettivamente, “facoltà dell'unità dei fenomeni secondo regole” e “facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto sotto principi” (*KrV* A302/B359): se l'intelletto “è sempre occupato ad investigare i fenomeni allo scopo di trovare in essi una qualche regola” (*KrV* A 126)¹⁶ si può dire che la ragione è

15 Primo corsivo nostro. Sulla nozione di prosillogismo, si veda *Logica* it. 128 (AA 9:134): “Nella serie delle inferenze composte si può concludere in due modi diversi: o scendendo dai fondamenti alle conseguenze, o risalendo dalle conseguenze ai fondamenti. La prima cosa ha luogo per *episillogismi*, la seconda per *prosillogismi*”. La procedura prosillogistica non è altro che la riconduzione delle regole a principi sempre più alti tramite la ricerca di condizioni superiori.

16 Traduzione modificata.

sempre occupata ad investigare le regole dell'intelletto allo scopo di trovare per esse un qualche principio. Dato quindi un qualsiasi giudizio, la ragione lo sottopone al tentativo di ricondurlo a un giudizio superiore: tornando al nostro esempio precedente, dato il giudizio “gli ateniesi sono mortali”, la ragione ricerca una condizione in base al quale questo principio possa essere ricondotto (con altri) a un giudizio superiore che ne è così principio; in questo caso, la condizione era “gli ateniesi sono uomini” e il principio “gli uomini sono mortali”. Come abbiamo visto, la procedura è reiterabile e, in base a quanto emerso, *sempre* reiterata, almeno come “tentativo”: ancora nel caso dell'esempio, “gli uomini sono mortali” è ricondotto a “tutti gli animali sono mortali” sulla base della condizione “gli uomini sono animali”.

Per comprendere il sorgere delle idee, possiamo ora considerare cosa possa *soddisfare* questa ricerca di unità in principi della ragione, ovvero chiedersi cosa significherebbe *effettivamente* per la ragione ottenere il suo scopo: è infatti questo il nodo concettuale al centro di quel “principio proprio della ragione” da cui sorgono le idee considerate nella *Dialettica*. Questo principio è introdotto subito dopo la considerazione dell'operare prosillogistico della ragione che abbiamo appena considerato:

“il principio proprio della ragione in generale (nell'uso logico) è di trovare per le conoscenze condizionate dell'intelletto quell'incondizionato con cui venga compiuta l'unità della conoscenza stessa. Questa massima logica non può divenire in altro modo un principio della *ragion pura*, se non ammettendo che, se è dato il condizionato, è data anche [...] l'intera serie delle condizioni subordinate le une alle altre; la quale serie è perciò essa stessa incondizionata. Un tale principio della ragion pura è però evidentemente *sintetico*; poiché se è vero che il condizionato si riferisce analiticamente a una qualche condizione, non si riferisce tuttavia all'incondizionato. (KrV A307-8/B364)

Riguardo a questo passaggio, è da notarsi non solo che il fatto che principio *logico* della ragione prescriva di “trovare l'incondizionato” pare a prima vista un'assurdità, ma anche che, poche righe dopo averlo affermato, pare essere Kant stesso a smascherarne l'infondatezza: “se è vero che il condizionato si riferisce analiticamente a una qualche condizione, non si riferisce tuttavia all'incondizionato” (KrV A308/B364). In altre parole, se è vero che per ricercare un qualche principio al quale ricondurre un certo giudizio io devo rappresentarmi questo giudizio come dipendente da esso, questo non sembra implicare né un qualche rapporto a un giudizio incondizionato.

Per comprendere come questa insensatezza sia solo apparente, è da tenersi presente come, seppure sia vero che il concetto di “condizionato” non rimanda a un incondizionato, ma solo a una condizione, questa ricerca delle condizioni è prescritta dalla ragione per un certo *scopo*, ovvero quello di avere una “compiuta unità della conoscenza”. Per quanto quindi quello che potremmo chiamare lo “schema” per il raggiungimento di questo fine possa essere considerato anche separatamente dall'incondizionato, il fine per cui questo schema è mezzo non può essere pensato che come incondizionato: se infatti la prescrizione di questa

massima consiste fattualmente solo nel cercare, per ogni giudizio, un principio (relativo), il raggiungimento di una unità della conoscenza *compiuta* significherebbe il raggiungimento di un principio *ultimo*, per il quale la ragione non ha bisogno di cercare un principio ulteriore. Questo significherebbe però che, per questo principio, non si dà una *condizione* superiore in base al quale ricondurlo a un ulteriore giudizio, e quindi che il principio in questione è, appunto, *incondizionato*.

Questo rapporto con l'incondizionato ci permette di chiarire inoltre un altro aspetto a prima vista non facilmente intellegibile del passo in questione. Dopo aver infatti introdotto la prescrizione da parte del principio dell'uso logico della ragione di “trovare l'incondizionato”, Kant osserva “questa massima logica non può divenire in altro modo un principio della *ragion pura*, se non ammettendo che, se è dato il condizionato, è data anche [...] l'intera serie delle condizioni” (*KrV* A307/B364). Per comprendere questo passaggio – come vedremo, fondamentale per comprendere l'illusione dialettica legata alle idee – è necessario tenere presente la distinzione tra “massime” e “principi oggettivi”. Una formulazione esplicita di questa differenza la possiamo trovare nell'*Appendice* alla *Dialettica*:

Chiamo massime della ragione tutti i principi soggettivi che non siano stati desunti dalla costituzione dell'oggetto, ma dall'interesse della ragione rispetto a una certa possibile perfezione della conoscenza di questo oggetto. Vi sono, quindi massime della ragione speculativa, le quali si fondano unicamente sull'interesse speculativo della ragione, sebbene possa sembrare che si tratti di principi oggettivi. (*KrV* A666/B694)¹⁷

In base a questo passo è facile vedere come, se quello che Kant aveva chiamato il “principio della ragione in generale (nell'uso logico)”, era propriamente una massima – esso non faceva infatti altro che prescrivere una certa attività *ad una facoltà conoscitiva*, in particolare quella di cercare di ricondurre i giudizi a principi sempre più alti allo scopo di unificarli tutti – assumere che quanto potrebbe soddisfare questo fine – l'unità incondizionata – *si dia* effettivamente significa passare da una massima a un principio oggettivo: significa passare dal cercare di sistematizzare i concetti al pensare tale sistema come *effettivamente dato*, e quindi pensare la realtà come tale sistema.¹⁸

Se quindi si ha un principio soggettivo dell'uso logico della ragione – una massima – che prescrive, per ogni giudizio, di cercare se esso non sia riconducibile a un principio, si ha anche un principio che si pretende *oggettivo*, che consiste nell'affermazione dell'effettivo

17 Il richiamo di Kant alla “perfezione della conoscenza” è da prendersi in senso tecnico, ovvero secondo la dottrina delle perfezioni logiche della coscienza. In particolare, dato il ruolo delle idee, sembra che le due perfezioni logiche con le quali sia più immediatamente facile mettere in relazione l'impiego delle stesse siano la perfezione logica secondo la quantità (l'universalità) e quella secondo la modalità (la certezza, in particolare per la sistematicità). Sul Tema delle perfezioni logiche della conoscenza, si veda Capozzi 2002, pp. 396 – 422 e 541-647.

18 Non deve dunque trarre in inganno il fatto che Kant parli prima di un “principio della ragione in generale (nell'uso logico)” e poi dello stesso principio come una “massima logica”: è infatti chiaro che, in questo caso, “principio della ragione in generale” sia da leggersi come “principio *soggettivo*”.

darsi di quell'incondizionato che rappresenterebbe il raggiungimento di quello scopo da cui si origina la prescrizione, da parte del principio logico, di una certa procedura.¹⁹

4. L'uso reale della ragione: la genesi delle idee

Sulla scorta di quanto visto è ora facile comprendere quella genesi delle idee in cui consiste l'uso reale della ragione. All'inizio del primo libro della *Dialettica*, intitolato “*Dei concetti della ragion pura*”, Kant scrive:

Comunque stiano le cose a riguardo della possibilità dei concetti ricavati dalla ragion pura, rimane il fatto che essi non sono semplicemente dei concetti ottenuti mediante riflessione, bensì ottenuti mediante inferenza. I concetti dell'intelletto vengono pensati anch'essi a priori, prima dell'esperienza e in vista di essa, ma non contengono nient'altro che l'unità della riflessione circa i fenomeni [...]. Solo tramite quei concetti diventa possibile la conoscenza e la determinazione di un oggetto: sono essi, a fornire innanzitutto la materia per le inferenze, e non sono preceduti da alcun concetto a priori di oggetti, dal quale potrebbero essere inferiti [...]. Se essi [i concetti della ragione] contengono l'incondizionato, riguardano qualcosa in cui rientra ogni esperienza, ma che in quanto tale non sarà mai un oggetto dell'esperienza: qualcosa a cui la ragione conduce nelle sue inferenze a partire dall'esperienza, e secondo cui essa valuta e misura il grado del suo uso empirico, che però non costituirà mai un membro della sintesi empirica. (*KrV* A310-1/B366-7)

La distinzione tra “concetti ottenuti mediante riflessione” e concetti “ottenuti mediante inferenza”, a prima vista decisamente oscura, risulta facilmente comprensibile sulla base dei risultati delle sezioni precedenti. Kant definisce le idee trascendentali come i “concetti della ragion pura, in quanto considerano ogni conoscenza dell'esperienza come determinata per mezzo di una totalità assoluta di condizioni” (*KrV* B383-4). Come abbiamo visto, quella della totalità assoluta di condizioni è una rappresentazione connessa intrinsecamente con l'operare della ragione, in quanto è appunto la rappresentazione di ciò che soddisfa il suo interesse. È in questo senso che i concetti della ragion pura, le idee, sono ottenute “tramite inferenza”: la ragione conduce alle idee nelle sue inferenze non tanto perché esse siano una conoscenza *data* che venga trovata adeguata a fungere da principio a una qualche altra conoscenza altrettanto data – per tornare al nostro esempio, al modo in cui “tutti gli uomini sono mortali” era trovato come principio adeguato per “tutti gli ateniesi sono mortali” – quanto perché esse rappresentano ciò in cui il processo inferenziale troverebbe il compimento, ovvero il fondamento ultimo del condizionato. È quindi in un senso molto particolare che le idee sono “inferite”: esse sono un “qualcosa a cui la ragione conduce nelle sue inferenze a partire dall'esperienza” (*KrV* A311/B367) non in quanto si abbia un

¹⁹ Su questo, è importante fare attenzione alla distinzione kantiana tra oggetto dato *tout court* e oggetto dato “nell'idea”: nel secondo senso, infatti, si ha un senso in cui effettivamente gli oggetti delle idee ci sono *dati*. A riguardo, si veda Caimi (in via di pubblicazione).

giudizio empirico che effettivamente venga ricondotto – ovvero: in quanto vengano trovate come principio adeguato alla derivazione di una qualche concetto dato – ma in quanto rappresentano il *correlato* dell'esigenza che ci spinge a ricercare principi per i giudizi, ovvero a produrre inferenze.

Per quanto concerne invece il fatto che siano i concetti puri “a fornire la materia per le inferenze”, questo può essere compreso a partire dalla precedente considerazione dalla nozione di “uso reale”. In particolare, ancora una volta, riesce utile un parallelo con l'uso reale dell'intelletto, tra l'altro suggerito da Kant stesso:

L'analitica trascendentale ci ha fornito un esempio di come la semplice forma logica della nostra conoscenza possa contenere l'origine di concetti puri a priori [...] la forma dei giudizi (trasformata in un concetto della sintesi delle intuizioni) è ciò che ha prodotto le categorie [...]. Allo stesso modo possiamo aspettarci che la forma dei sillogismi, qualora la si applichi all'unità sintetica delle intuizioni secondo la norma delle categorie, conterrà l'origine di particolari concetti a priori che possiamo chiamare concetti della ragion pura. (*KrV* A321/B379)

Come osservavamo, perché si possa parlare di un uso reale di una facoltà, le rappresentazioni devono essere non solo prodotte *da essa*, sulla base della sua natura, ma essere prodotte indipendentemente dai particolari contenuti empirici. Tuttavia, questo non significava affatto astrarre da ciò al quale l'attività della facoltà in questione si applica, che è anzi *essenziale* per l'uso reale dell'intelletto: il concetto *dell'oggetto* di una funzione implica necessariamente un riferimento a ciò a cui, appunto, la funzione si applica, così che il concetto dell'oggetto della funzione logica del giudicare è il “concetti di un oggetto in generale, per mezzo dei quali si considera *l'intuizione* di quell'oggetto in quanto determinata rispetto ad una delle funzioni logiche del giudicare” (*KrV* B128, corsivo nostro).²⁰ Un rapporto analogo lo si ha nell'uso reale della ragione. Se l'intelletto si rivolge ai fenomeni per unificarli, la ragione si rivolgeva ai giudizi: nel primo caso, l'elemento puro era l'elemento a priori della sensibilità, in questo caso quello dell'intelletto, ovvero i concetti puri. Come quindi l'intelletto si rivolgeva all'intuizione *a priori* per pensare *concretamente* i concetti puri – passando p. es. da ciò che in un giudizio può figurare solo nella posizione di soggetto a ciò che permane nei mutamenti, la sostanza – così, per passare dall'idea di un giudizio che sia il fondamento ultimo di una serie al concetto dell'incondizionato come un qualcosa di reale, ovvero come un oggetto, la ragione si dovrà rivolgere all'intelletto, ovvero ai suoi concetti puri.

Su queste basi, possiamo quindi comprendere la prima delle due tricotomie alla cui connessione Kant riconduce le tre idee trascendentali, introdotte rispettivamente nella seconda e nella terza sezione del primo libro della dialettica. La tricotomia in questione, introdotta sulla base dell'osservazione che “un concetto razionale puro può essere per spiegato per mezzo del concetto dell'incondizionato, in quanto esso contiene un

20 Cfr. *KrV* A76/66-B103 e A147/B186-7.

fondamento per la sintesi dell'incondizionato”, è la seguente:

Quante sono le specie di relazione che l'intelletto si rappresenta tramite le categorie, tanti saranno i concetti razionali puri; e così si dovrà cercare e così si dovrà cercare in primo luogo un incondizionato della sintesi categorica in un soggetto; in secondo luogo, un incondizionato della sintesi ipotetica dei membri di una serie; in terzo luogo, un incondizionato della sintesi disgiuntiva delle parti in un sistema. Esistono infatti tante specie di sillogismi, ognuna delle quali procede attraverso prosillogismi verso l'incondizionato: l'una procede verso il soggetto, il quale non è più esso stesso un predicato; l'altra procede verso un presupposto che non presuppone più nient'altro; e la terza procede verso un aggregato dei membri della suddivisione, a cui non si richiede più nulla per completare la suddivisione di un concetto. (*KrV* A320/B379-80)

Come abbiamo visto, la rappresentazione di un incondizionato in cui abbia il completamento dell'attività unificatrice della ragione è intrinseca all'attività stessa, come rappresentazione di ciò in cui tale attività giungerebbe appunto a compimento. È quindi chiaro che, per ognuna delle tre possibili forme di sillogismo – ovvero, per ognuno dei tre rapporti che si può avere tra condizione e condizionato – ci sarà un diverso modo di rappresentarsi l'incondizionato in cui il risalire di inferenza in inferenza si compirebbe. In base alle precedenti considerazioni, tuttavia, è parimenti chiaro come questa semplice indicazione di un ruolo dal punto di vista logico non consista ancora nella rappresentazione di un oggetto: come, nel caso dei concetti puri, (p. es.) la sostanza è ben più della rappresentazione di un qualcosa che, nel rapporto logico soggetto-predicato, può figurare solo come soggetto (ma comporta un relazione al tempo), così è chiaro che anche il concetto puro della ragione sarà ulteriormente determinato rispetto al ruolo di (p. es.) “incondizionato della sintesi categorica”, e richiederà una determinazione di quest'ultimo rispetto alle categorie.²¹

Esaurita l'analisi di come la concezione kantiana della ragione come “facoltà dei principi” spieghi il sorgere delle idee, ci limitiamo a osservare come l'identificazione dei tre tipi di incondizionato indicati con le tre idee trascendentali richieda per Kant un passo ulteriore, compiuto combinando questi modi di pensare l'incondizionato con tre diversi tipi di relazione: “ogni relazione delle rappresentazioni, di cui noi possiamo formarci o un concetto o un'idea, è triplice: 1) relazione al soggetto, 2) relazione al molteplice dell'oggetto, 3) relazione a tutte le cose in generale” (*KrV* A334/B391). Per quanto, intuitivamente, è facile notare una corrispondenza tra i tre ambiti delineati e le tre idee trascendentali, il fatto che Kant introduca questa seconda tricotomia *ex abrupto* e, quindi, senza portare una particolare giustificazione, rende difficile comprendere il perché Kant utilizzi proprio questa tripartizione, lasciando in questo modo spazio a molte ipotesi

21 Parallelo ma non meno importante è come la nozione kantiana di “idea” si inserisca nella sua teoria della rappresentazione e come questo si relazioni al contesto delle teorie della rappresentazioni a lui disponibili. A riguardo si vedano Rumore 2007 e Hinske 1998.

interpretative.²²

5. L'uso regolativo delle idee: il ruolo necessario delle idee nell'utilizzo concreto della ragione

Per concludere, possiamo infine rivolgerci a quell'uso *regolativo* delle idee da Kant esposto principalmente nell'*Appendice* alla *Dialettica Trascendentale*, per illustrarne alcuni aspetti alla luce della nostra precedente analisi dell'operare della ragione. Com'è noto, nell'*Appendice*, dopo aver nel secondo libro della *Dialettica* smascherato l'illusione che sorge quando si consideri l'incondizionato come realmente dato, Kant ribadisce con forza come le idee, per quanto non abbiano un valore *costitutivo*, abbiano comunque un ruolo “regolativo vantaggioso e assolutamente necessario” (*KrV* A644/B672).²³ Se per lungo tempo questo ruolo era quasi sistematicamente ignorato, è ormai piuttosto comune sottolineare come le idee non siano semplicemente una sorgente di illusioni, ma siano anzi necessarie per la possibilità stessa della conoscenza, in quanto svolgono un ruolo di *organizzazione* che è necessario per la possibilità stessa della conoscenza. Tuttavia, osservando molti studi sul tema, si può però osservare come questo ruolo regolativo delle idee, per quanto ribadito, rimanga poco spiegato: se si sottolinea infatti come esse servano a dare unità all'operare dell'intelletto, come servano da *focus imaginarius* e come questo sia necessario per la possibilità della conoscenza, non si spiega *come* questo avvenga *in concreto*, ovvero come si sostanzii nella pratica del giudicare. Di fronte a questo problema, non ci si può semplicemente rifugiare dietro alla natura *regolativa* e quindi in un certo grado indeterminata delle massime della ragione. Per quanto infatti esse siano regolative in un senso ancor più marcato delle categorie dinamiche e quindi rappresentino una rete “dalle maglie più larghe” persino rispetto a queste, se ad esse deve davvero dato un ruolo di questo tipo esso deve essere comunque concretamente indicabile. In base alla nostra analisi precedente possiamo rimediare a questa carenza illustrando *in concreto* il significato e l'importanza di questo ruolo, spiegando tanto in che senso esso sia “regolativo” e “vantaggioso” quanto in che senso sia necessario “*necessario*”: le due cose, infatti, coincidono.

Il ruolo regolativo delle idee è specificato, nell'*Appendice*, come il compito di “dirigere l'intelletto a un certo scopo, in vista del quale le linee direttive di tutte le sue regole concorrono verso un unico punto, il quale, pur essendo solo un'idea (*focus imaginarius*) – cioè un punto da cui i concetti dell'intelletto non derivano realmente – tuttavia serve a fornire a tali concetti la massima unità ed estensione” (*KrV* A644/B672). Sulla base delle nostre precedenti considerazioni diviene semplice dare un significato concreto all'idea – a prima vista piuttosto vaga – di un *focus imaginarius* come “un punto da cui i concetti

22 A riguardo si vedano Guyer 2000, e Rohlf 2010.

23 Come nota Ferrarin (cfr. Ferrarin 2015), questo ruolo necessario delle idee rende il fatto che Kant tratti questa sezione come una semplice “appendice” particolarmente infelice: questo ruolo delle idee è infatti tutt'altro che un semplice qualcosa in più rispetto a quanto stabilito dall'analitica, ma è anzi parte fondamentale dell'intelligenza del mondo. Cfr. anche Rauscher 2010.

dell'intelletto non derivano realmente”, ma che dia a questi “massima unità e estensione”.²⁴ Come abbiamo visto, infatti, l'idea di una totalità incondizionata è un correlato necessario dell'attività *prosillogistica*, l'attività della ragione per cui, per ogni giudizio dato, essa ricerca se esso sia riconducibile a un giudizio superiore: sebbene dall'idea di una totalità incondizionata (p. es.) dei fenomeni non sia in grado di inferire alcunché sulla natura dei fenomeni – questa rappresentazione non è infatti *costitutiva*, e questa totalità non è un qualcosa che ci sia mai effettivamente dato – pure, è *solo grazie a questa rappresentazione* che, per una certa legge dei fenomeni io ricerco un principio superiore: è solo perché mi rappresento le regole come derivanti *da un principio* – originantesi da “un punto” – che io, per ogni giudizio, ricerco *sempre* una condizione più alta tramite cui ricondurlo a un altro. Per usare un esempio concreto, era solo in quanto si rappresentava tutte le regole come fondate in regole superiori, ovvero in quanto si rappresentava la natura come organizzata secondo un sistema di regole, che Newton poteva pensare di ricondurre le regole di fenomeni a prima vista lontanissimi come il moto dei corpi che esperiamo quotidianamente e quello celeste ad un unico principio, quello della gravitazione universale.

In questo modo si chiarisce anche il particolare tipo di *necessità* che hanno le idee. Sebbene esse non siano, come le categorie, necessarie per la possibilità di un oggetto di esperienza – non sono infatti affatto condizioni affinché gli oggetti possano “appartenere a una coscienza empirica possibile” (*KrV* A310/B367) – esse sono comunque condizioni di possibilità del modo in cui, *effettivamente*, operiamo nella conoscenza.²⁵ Come abbiamo visto, se è l'intelletto (e la facoltà di giudicare) a cercare e rilevare le regolarità in ciò che ci si presenta – tanto al modo di sussumere il particolare sotto i concetti, quanto nella formazione dei concetti empirici – è solo grazie alla rappresentazione dei vari ambiti della realtà come sistematicamente unitari (e quindi alle idee) che ricerchiamo una connessione tra le regole che vada oltre al semplice dato. Per quanto dunque le idee non abbiano valore costitutivo e non siano quindi principi in senso oggettivo, è per questo motivo che Kant può scrivere che “procedere secondo tali idee costituisce una *massima* necessaria della ragione” (*KrVA*671/B700), e che proprio questa necessità costituisce “la deduzione trascendentale di tutte le idee” (*Ibidem*): senza le idee non sarebbe possibile quella ricerca per cui l'uso logico della ragione è spinto oltre le connessioni già date tra i concetti, e che è essenziale al modo in cui concretamente operiamo nel conoscere.

24 Cfr. La Rocca 2011.

25 È a partire da questa necessità che, nella rielaborazione della problematica che troviamo nella *Critica del Giudizio*, si porrà il problema di una vera e propria deduzione trascendentale del principio di finalità. Per una considerazione della relazione tra le due problematiche, si veda Horstmann 1989. Per una considerazione del senso di questa necessità in base alla prospettiva della terza *Critica* si veda invece La Rocca 1999.

Bibliografia

- Ameriks, K. (2006), "The Critique of Metaphysics: The structure and fate of Kant's dialectic", in P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy.*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 269-302.
- Caimi, M. (2000), Some reflections on metaphysical deduction in Kant's '*Kritik der reinen Vernunft*', *Kant-Studien*, n. 91 (3), pp. 257-282.
- Caimi, M. (In via di pubblicazione), *The Transcendental Deduction of the Ideas*.
- Capozzi, M. (2002), *Kant e la logica. Vol. I*, Bibliopolis, Napoli.
- Ferrarin, A. (2015), *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Förster, E. (2012), *The twenty-five years of Philosophy*,
- Grier, M. (2001), *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guyer, P. (2000), "The Unity of Reason: Pure Reason as Practical Reason in Kant's Early Conception of the Transcendental Dialectic", in P. Guyer (ed), *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 80–84.
- Hinske, N. (1998), *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt.
- Horstmann, R.-P. (1998), "Why must there be a deduction in Kant's *Critique of Judgement*?", in E. Förster (ed.), *Kant's transcendental Deductions, The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*, Stanford University Press, Stanford.
- Kant, I. (1781-1787), *Kritik der reinen Vernunft*. La traduzione italiana di riferimento è a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004¹-2007². Nel testo KrV, A B (traduzione italiana).
- Kant, I. (1784), *Logik*. Traduzione italiana a cura di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari, 1984. Nel testo *Logica*: originale tedesco (traduzione italiana).
- La Rocca, C. (2011), "Formen des Als-Ob bei Kant", in B. Dörflinger, G. Kruck (hrsg.), *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York, pp. 29-45.
- La Rocca, C. (1999), *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa.
- Meier, G. F. (1752), *Auszug aus der Vernunftlehre*, Gebauer, Halle.
- McFarlane, J. (2000), *What does it mean to say that the logic is formal?* (Disseration), University of Pittsburgh.
- Rauscher, F. (2010), "The Appendix to the Dialectic and the Canon of Pure Reason: The Positive Role of Reason", in P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 290-309.
- Rohlf, M. (2010), "The Ideas of Pure Reason", in P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 190-209.
- Rumore, P. (2007), *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant at traverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Le Lettere, Firenze.

- Sala, L. (2018), “Verso una critica della capacità di giudizio: del Gusto come questione critica”, in L. Filieri, M. Vero (curato da), *L'estetica tedesca da Kant a Hegel*, ETS, Pisa.
- Schulthess, P. (1981), *Relation und Funktion : Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, De Gruyter, Berlin/New York.
- Vanzo, A. (2012), *Kant e la formazione dei concetti*, Verifiche, Trento.
- Wolff, M. (1995), *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. Mit Einem Essay Über Freges Begriffsschrift*, Frankfurt, Klostermann.



Transcendental Freedom and its Discontents

JOE SAUNDERS*

Durham University, UK

Abstract:

This introduction briefly lays out the basics of Kant's concept, *transcendental freedom*, and some of its discontents. It also provides an overview of the *dossier* itself, introducing Katerina Deligiorgi's discussion of ought-implies-can, Patrick Frierson's account of degrees of responsibility, and Jeanine Grenberg's treatment of the third-person.

Keywords

Kant, Freedom, Transcendental Idealism

Transcendental freedom is one of the jewels in Kant's system. But what exactly is it? In the first Critique, Kant describes it as "a faculty of absolutely beginning a state" (A445/B473) and "an independence of [...] reason itself (with regard to its causality for initiating a series of appearances) from all determining causes of the world of sense" (A803/B831). So conceived, transcendental freedom involves the ability to initiate causal chains in the world of experience, and is thus is a *libertarian* conception of freedom.

To complicate matters, Kant attempts to make this libertarian conception of freedom compatible with natural necessity. Transcendental Idealism is the key to this. It allows Kant to conceive of everything in space, time and experience as determined by natural necessity, but to nevertheless maintain transcendental freedom by locating it outside of space, time and experience in the noumenal. Of course, what exactly this means is complicated.

Transcendental freedom is not an isolated concept in Kant's system. For one, it has two moments: a *negative* moment, independence from all determining causes in the world of sense; but also a *positive* moment, the following of the moral law, or autonomy. Kant

* Institutional Affiliation and E-mail address for contact. Durham University. joe.saunders@durham.ac.uk

thinks that transcendental freedom is tightly connected to morality, as it makes possible both our distinctive moral agency and moral status.

This takes us to the first of our discontents. Schiller worries that Kant's picture of freedom, autonomy and morality is self-alienating. As Katerina Deligiorgi puts it:

Agents may count as autonomous then, insofar as and only to the extent that they are able to implement reason's prescription. This is the bare Kantian picture. The problem, as Schiller originally put it, is that this is also a picture of self-alienation, since parts of one's identity, feelings, emotions, and attachments, are kept at arm's length and treated with suspicion (e.g. AW XXb: 280). (Deligiorgi 2018)

In her paper in this *Dossier*, Deligiorgi attempts a response on Kant's behalf. She investigates the ought-implies-can principle, and argues that a full understanding of this reveals how *moral* autonomy can be expressive of *individual* autonomy.

A second source of discontent concerns the dualistic nature of Kant's conception of freedom. Kant conceives of every act as both determined by natural necessity and also transcendently free – independent from determination by all determining causes of the world of sense. The worry is that this set up does not allow for *degrees* of freedom or responsibility.

Recently, Claudia Blöser (2015) has attempted to find a way to mitigate this worry, accepting that Kant cannot accommodate degrees of *accountability*, but arguing that he can accommodate degrees of *praise and blame worthiness*. In response, Saunders (2018) has pushed the original objection, arguing that transcendental freedom and transcendental idealism constrain Kant such that he cannot adequately accommodate either type of degrees of responsibility.

In the second paper in this *Dossier*, Patrick Frierson responds to this, offering a careful and detailed reply to Saunders' objections. He also draws upon Kant's Religion to propose a unique way of accommodating degrees of responsibility within Kant's framework.

Earlier, I noted that Kant locates transcendental freedom outside of space, time and experience. This invites some more discontent. First of all, perhaps the most famous complaint concerning transcendental freedom concerns Kant's that transcendental freedom is – in some sense – *timeless*. Kant conceives of everything that happens in time as determined, and thereby locates transcendental freedom outside of time. This is an understandable manoeuvre, but it creates difficulties for his position. Our freedom appears to come and go over time, actions begin and end, deliberation can take time, and it is not clear how we are to understand any of this timelessly.

Secondly, if transcendental freedom is outside of experience, and we cannot have knowledge of the noumenal, then it looks like we have an *epistemic* problem on our hands. How are we to know about this freedom? Kant has an ingenious solution here, whereby I am aware of the moral law in *my own* case, and this reveals my freedom to me. And

Jeanine Grenberg has recently offered an excellent defence of this *first*-personal phenomenological approach.

In response, Sticker (2016) has drawn attention to the various *third*-personal elements in Kant's practical philosophy, and has posed these as a challenge to Grenberg's first-personal account. In addition, Saunders (2016) has argued that both Grenberg and Kant face epistemic difficulties when it comes to third-personal knowledge of others' freedom.

In the final paper in this *Dossier*, Grenberg responds to both Sticker and Saunders. She argues that Sticker overstates her emphasis on the first-person, and discusses the ways in which her approach can accommodate third-personal aspects of our moral practices. And in response to Saunders, she offers a fascinating discussion of how we might encounter the moral obligatedness of others.

Finally, there are discontents and then there are discontents. One obvious point of departure for some critics of transcendental freedom concerns its libertarian nature. But Kant was not interested in a compatibilist conception of freedom, he wanted something more ambitious. As noted above, he attempts the unenviable but admirable task of making a libertarian conception of freedom compatible with natural necessity. Some critics object to his libertarian conception of freedom, where others object to his attempt to make this compatible with natural necessity. I think the second complaint is more interesting than the first. The debate between compatibilists and libertarians is well-worn, but there is something impressive and ambitious about the attempt to make a libertarian conception of freedom compatible with natural necessity. Of course though, this comes with problems. For what it is worth, I think we need to move beyond Kant here, and attempt to maintain transcendental freedom without transcendental idealism. However, that is another story, and one that will no doubt face problems of its own. And indeed, perhaps Kant's own account can be salvaged, and I very grateful to the authors of this *Dossier* for attempting this on Kant's behalf.

Bibliography

- Blöser, C. (2015) 'Degrees of Responsibility in Kant's Practical Philosophy' in *Kantian Review*, 20.2, pp. 183-209.
- Deligiorgi, K. (2018) 'The 'Ought' and the 'Can'' in *Con-textos Kantianos*
- Grenberg, J. (2013) *Kant's Defense of Common Moral Experience: A Phenomenological Account* (Cambridge University Press).
- Saunders, J. (2016) 'Kant and the Problem of Recognition: Freedom, Transcendental Idealism and the Third-Person' in *International Journal of Philosophical Studies*, 24.2, pp. 164-82.
- (2018) 'Kant and Degrees of Responsibility' in *Journal of Applied Philosophy*
- Schiller, F. (1943-) 'Über Anmut und Würde' in Lieselotte Blumenthal and Benno von Wiese, *Schillers Werke Nationalausgabe* (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger).

Sticker, M. (2016) 'Kant on Engaging Other Agents and Observing Reason at Work' in *History of Philosophy Quarterly*, 33.4, pp.347-73.



The 'Ought' and the 'Can'¹

KATERINA DELIGIORGI*

University of Sussex, UK

Abstract

Kant's ethics is objectivist. Like other objectivist ethics, it faces the problem of showing how what is objectively morally demanded hooks onto the moral deliberations of particular individuals. The issue is particularly acute for Kantian ethics given the centrality of the concept of autonomy, which expresses a demand for rational self-legislation. The paper focuses on the 'ought implies can principle' (OIC) and its role in Kant's ethics. The argument shows how understanding the Kantian use of OIC helps also with the problem of establishing a link between individual deliberation and objective moral demands.

Keywords

Kant, autonomy, freedom, morality

Kant's conception of autonomy presents the following problem. If, following Kant's explicit lead, we consider autonomy as the universal principle of morality and ground of the actions of rational beings (e.g. G 4:452), then self-legislation is best understood as a prescription by reason to itself. Applied to individual cases of willing, the term 'autonomy' describes the bringing of a set of practical attitudes under rational legislation. Agents may count as autonomous then, insofar as and only to the extent that they are able to implement reason's prescription. This is the bare Kantian picture. The problem, as Schiller originally put it, is that this is also a picture of self-alienation, since parts of one's identity, feelings, emotions, and attachments, are kept at arm's length and treated with suspicion (e.g. AW XXb: 280).² Schiller's point is that there must be something that makes autonomy different

¹ Versions of the paper were given in seminars at Bonn and at York. I am thankful to the participants in these seminars and to the editor of this Dossier, Joe Saunders, for their comments.

* Institutional Affiliation and E-mail address for contact: University of Sussex, K.Deligiorgi@sussex.ac.uk

² Schiller's own ideal is of reason and nature being 'in harmony with one another and man is at one with himself' (AW XXb: 280). Schiller is of course raising here a normative ethics problem, and this is how his

from mere rationality. For Schiller this matters because he thinks that a rationalist prescriptive ethic is deeply unattractive and because, anticipating contemporary theories of personal autonomy, he wants to defend an integrative conception of autonomous agency. No such further commitments are needed, however, to see that the bare picture needs adding to it, to show how the principle of reason's self-legislation not only has a grip on individual agents, but also can express their autonomy.

Kant interpreters who are sensitive to this problem seek to show that an internal link can be established between the individuating aspects of agency and reason's own law. Understood in this way, the challenge is to show that, provided individuals reflect deeply and seriously enough on things they value in their daily lives, on their practical commitments and identities, they will be led to the universal principle of morality and recognize it as their own.³ My aim in this essay is to take a different approach to this issue and show how autonomy relates to the personal agential point of view by examining the meaning and scope of Kant's references to the 'ought implies can' (OIC) principle.

Although OIC appears unconnected to the topic of autonomy, I will argue that it is central to understanding how a standard that holds for all rational beings can also be expressive of the autonomy of individual agents. Here is a key reference for the discussion that follows:

Now this "ought" expresses a possible action, the ground of which is nothing other than a mere concept, whereas the ground of a merely natural action must always be an appearance. 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. (A 548/B 576).

The claim I want to examine is the conditional Kant presents here and which I have underlined in the quoted passage, namely that *if* the ought is directed to it, the action must be possible. I will argue that Kant endorses a strong version of OIC that sets out a relation between freedom and normativity on which rests the moral conception of autonomy. Section 1 is on the 'ought', section 2 on 'can', section 3 on modality and the relation between a possible action and an action that must be possible. In the final section, I show how the earlier discussion of OIC is useful in addressing Schiller's point about autonomy.

criticism has been received. However, he is also raising an important structural problem and it is the latter that interests me here. The problem is not with reason's formulating its own law; this is just an extension of the reflexive character of reason, it is continuous with the idea that reason in its theoretical application examines its claims to knowledge and sets its limits. The problem arises when it comes to individual agents and it is a demand for explanation of how a law that is for all rational beings has a grip on individual agents and expresses their autonomy. Not everyone thinks there is a problem here, see O'Neill 2003, for example, who argues that the 'ought' has a grip on individuals qua rational and that it has nothing to do with individual agents' claims to their autonomy.

³ Perhaps the most sustained such project is undertaken by Christine Korsgaard 1996, 1998, 2002.

1. Ought: authority and normativity.

The interpretative question about the nature of Kant's commitment to OIC arises because the principle appears to advise that we fit our moral standards to what we can do. While Kant often states that 'duty commands nothing but what we can do' (R 6:47, see too KprV 5:143, MS 6:380, R 6:47), it is not his intention to invite us to adjust the 'ought' to the 'can' of human capacities as in standard invocations of OIC in moral theory.⁴ When Kant writes that the human being 'must judge that he *can* do what the law tells him unconditionally that he *ought* to do' (MS 6:380), he seeks to assert that what is *a priori* valid is *a posteriori* commanding and action-guiding.⁵ As Bob Stern explains, the 'ought' is 'something that commands us', it 'tells us what to do unconditionally', it has 'authority over us' (Stern 2004: 56).

Acknowledging the different direction in which Kant wants to take OIC, however, creates its own questions. I discuss these below under the headings of authority and normativity.

1.2. Authority.

The first question arises directly from the claim Stern makes about the 'ought' and the 'can', namely that Kant aims to say something about the authority of the 'ought' for individual agents: it is a demand that requires that individuals act on it. Henry Allison underlines this point: 'the moral law confronts us not merely as a lofty and admirable ideal but also as a source of an unconditional, inescapable demand upon the self' (Allison 1990:68). To put it more succinctly: '*What I ought to do, that I can do!*' (Brown 1950:281). Still, enthusiastic commitment to one side, the prospective agent may still ask herself: Is what I am being commanded possible?

In the quote from the first *Critique* above, the only constraint on the content of what is commanded is that it be a 'possible action'. 'Possible' in this context does not yet include any reference to natural conditions (this is coming later, in the description of an action that is possible). So the possibility invoked here must be logical possibility or absence of contradiction. This puts some constraints on the commanded action, that is, the agent can rest assured that there will be no command of the following form:

O (A&~A)

⁴ See Griffin 1992; discussed in detail by Stern 2004. For a contrasting ethical vision to that proposed in Griffin 1992, see Martin 2007.

⁵ For detailed treatments of OIC in Kant see Timmerman 2003 and Stern 2004; for a discussion that distinguishes the Kantian and non-Kantian versions see Brown 1950. For probing of the precise relation of implication spelled out in OIC see Sinnott-Armstrong 1984.

Aside from the fact that the 'ought' would immediately disqualify as a rational command were it to command contradictory actions, there is evidence that Kant holds that non-contradiction is a condition for thinkability and thinkability a guide to possibility.⁶

But from the perspective of the agent, assurance that the 'ought' does not command contradictory actions is not hugely reassuring. What she is asking, when she asks about possibility, is whether, in the real world, when she sets out to do what the 'ought' commands -precisely as Stern and Allison enjoin- that such commands do not generate conflicts. Conflict can be represented as:

O (A) & O (~A)

While O (A&~A) is false, O (A) & O (~A) could be true, if there are two conflicting imperatives in place. The problem with conflicts that do not admit of a moral solution is that their very prospect threatens to detach the content of the command from its authority, leaving the agent with sheer authority. A morality of sheer authority is a morality of 'Do not argue! Obey'.⁷

Kant is alert to this problem and seeks to dissolve it by denying that conflict between oughts can arise:

A conflict of duties (*collisio officiorum s. obligationum*) would be a relation between them in which one of them would cancel the other (wholly or in part). - But since duty and obligation are concepts that express the objective practical *necessity* of certain actions and two rules opposed to each other cannot be necessary at the same time, if it is a duty to act in accordance with one rule, to act in accordance with the opposite rule is not a duty but even contrary to duty; so a collision of duties and obligations is inconceivable (*obligationes non colliduntur*). (MS 6:224).

Necessity is connected with the project of a priori ethics. Only an a priori law applies unexceptionally and only on the basis of an unexceptional law can the binding nature of moral commands be explained; as Jens Timmerman points out, in his discussion of this

⁶ See A 220-1, B 267-8 where Kant makes the contrast between possible experience and possible thought, the latter has as its condition a logical condition of non-contradiction, whereas the former has as its condition agreement with formal conditions of experience. A simplified version of this discussion is included in the essay, "What real progress has metaphysics made in Germany?" 20:325-6. I discuss possibility in section 2, below. For a discussion of the universalizability test as a thinkability test for principles of action see Deligiorgi 2012:136-7.

⁷ A morality that issues conflicting imperatives can be seen to embrace one horn of the Euthyphro dilemma: the divine (or here: moral) command is what takes precedence over the content of what is commanded. This seems to go against Kant's rationalist intentions. In addition, if the source of the command is, as Kant argues, reason itself, then rationally opaque commands, such as those that lead to conflicts, could be very corrosive (I call them opaque because they offer no rationally obvious way forward). This is one way of understanding what G. E. M. Anscombe found so troubling about non-theistic modern moral philosophies: the content that is commanded and we can see rationally why this is so is different from the authority of the command. Now the two can go together provided we do not get absurd results. When content and form separate, then the very authoritativeness of morality is threatened.

passage, necessity accounts for 'the unrelenting normative force of moral principles' (Timmerman 2013: 41), and since necessity cannot be obliterated, there cannot be conflict.

Note, however, how the non-conflict argument is secured: it is secured *precisely* by invocation of the necessity of the 'ought' that is its modal status for agents: the very fact that it appears authoritative, that it commands necessarily. No mention is made of the content of the 'ought'. So rational content and commanding form pull apart once again.⁸ The risk can be illustrated, if following Bernard Williams's (1973), we apply principle of agglomeration to commands. The principle states that if one has a duty to do something and also a duty to do something else, then one has a duty to do both:

$$O(A) \& O(B) \rightarrow O(A \& B).$$

If both duties cannot be performed, a practical inconsistency arises. One way of getting round it is by rejecting the agglomeration principle, and so the implication of practical inconsistency, while insisting on the authority of the 'ought'. If we do this, as Alan Donagan comments, we would have a morality that is not inconsistent but at the cost of a morality that is 'absurd and nasty' (Donagan 1984:299).⁹

Here is then the question that arises when we consider the Kantian version of OIC, which consists in the recognition of the authority of the 'ought' as action-guiding for individual agents: how can authority and a more substantive conception of rationality come together? Authority and rationality must come together in some way to avoid the sheer authority problem. On the other hand the authority of the 'ought' cannot be made conditional on content. So a better way of posing the questions is: how can we acknowledge the two sides of the 'ought', morally commanding and rationally obligating, without allowing them to detach from one another?¹⁰ I will make a first attempt at answering this question, when I discuss capacities in section 2. First, I want to examine another question that arises about the 'ought' and which concerns its normative character.

1.2. Normativity.

Timmerman (2003) argues that besides OIC, there is a distinctively Kantian principle at work in the form of 'Du kannst, denn du sollst' [you can, therefore you should], which

⁸ I am just pointing at the split between rational content and form, I am not claiming that Kant commits himself to the axiological principle that there is always something that is best to do. The danger of espousing such a principle as he would see it is that it makes the authority of morality is not contingent on some estimation of goodness.

⁹ Some philosophers have denied agglomeration for deontic logic, see Marcus 1980, on the grounds that there are moral dilemmas and ought implies can. See too van Fraassen 1973. But such an argument starts with moral dilemmas and so cannot be used in the Kantian context, hence here the rejection of agglomeration is potentially more damaging.

¹⁰ By rationally commanding I mean that the explication of the moral ought in terms of reasons (that there is something one has most reason to do morally) naturally connects with content, 'reasons' are not generic favoring items they are rationally favoring and indeed morally rationally favoring. But commandingness is yet another thing. It matters for Kant that we don't assimilate the two but it also matters I hope to have shown that the two do not pull apart in the manner just described.

presupposes the objective validity of the 'ought', presented to the agent independently of any natural incentives, and is therefore a statement of the agent's freedom ('you can').¹¹ This distinctively Kantian version of OIC depends on the moral law being the *ratio cognoscendi* of human freedom. The problem here, as Timmerman presents it, is that those who are not persuaded by Kant's theory of freedom will simply remain unmoved by this version of OIC. But there is a more general question that needs addressing, which concerns the normativity of the 'ought'. The question is this: what is it for an objective 'ought' to be 'inescapable' (Alison 1990:68), 'unrelenting' (Timmerman 2013:41) or as we said earlier 'necessary'? This is relevant to the current discussion because how we understand the necessity of the 'ought' has implications for how we understand 'can'.

Kant characterizes the 'ought' as follows:

The **ought** expresses a species of necessity and a connection with ground which does not occur anywhere else in the whole of nature. In nature the understanding can cognize only **what exists** or has been or will be, it is impossible that something in it ought to be other than what in all these time-relations it in fact is of no significance whatever. We cannot ask what ought to happen in nature...(A 547/B 575; underline added)

Exploring the contrast with nature Kant uses here, we may identify prescription and description as the relevant contrast-pair. To say that in nature the understanding cognizes what exists is to say that the form of the cognition is descriptive. This view concerning the cognition of nature is deeply entrenched and widespread among non-Kantian philosophers, who tend to dismiss the idea that natural laws are governing laws, in parallel with the laws of a state:

There is something deeply unsettling about any theory of laws which allows them a kind of prescriptive, normative, obligating, or regulative force. This is because a plausible account would be required of the claimed governing relation that was supposed to exist between such laws and the events which they somehow controlled. (Mumford 2000: 281)¹²

Having made the basic contrast between descriptive and prescriptive, how can we map necessity onto it? Kant is not a Humean regularist about natural laws. What the understanding cognizes *also* has necessity. So the point is to distinguish between different necessities.

¹¹ The thought is that *because* the ought is given independently of natural inclinations and predispositions, we know we must possess negative freedom. The point is made also in Brown 1950: 280-1; and Sebastian Rödl 'Why Ought Implies Can', presentation at the 2007 Manchester meeting of the UK Kant Society. Rödl further argues that an action represented through the representation of the law is doable by virtue of reason's practicality. This is not my concern here, though I do touch on this when I examine in detail the type of modality that Kant defends in his theoretical writings (see section 3 below).

¹² Mumford is discussing Lowe here and takes seriously the possibility of normative laws to see how a sophisticated descriptivist account can work.

If one holds a univocal conception of law-hood, such as the one Eric Watkins defends, attempts at differentiation seem hopeless. For Watkins, there are two general features of law-hood for Kant: necessity and legislation. Laws of nature show necessity through 'determination' by causally determining the behavior of the bodies to which they apply (Watkins 2014: 482); they show legislation, i.e. that some authority 'enacts, brings about, or serves in some way as the source of the law and of its necessity' through the understanding which prescribes to nature a priori (Watkins 2014: 483). Watkins ascribes to Kant a governing conception of natural laws. So it would seem that, if we accept Watkins, the strong ought / is distinction Kant draws in the passage quoted above cannot stand.

I do not think there is need to revise the line we have been pursuing so far: even accepting Watkins, the 'legislating' role of the understanding is exhausted in placing certain demands on what is to *count* as a law of nature, chiefly the demand that there be some natural necessities that determine the behavior of things in nature. On the basis of such legislation, we can cognize what is and also make predictions about what will be, as Kant says. This last permits a use of 'ought' as in 'the seedlings ought to appear in two weeks time', or 'given current conditions, there ought to be good visibility tonight'.¹³ The natural necessities that sustain this kind of talk -be they metaphysical, transcendental or epistemic- describe how the world is; they obtain without anyone having to do anything. The necessity of natural laws is that of background conditions.

By contrast, the necessity of the 'ought' that 'does not occur anywhere else in the whole of nature' legislates by directly demanding *uptake* by those who are under its command. The necessity of the 'ought' is the necessity of a norm that is *to be followed*. In what sense is it then necessary? If we understand 'necessary' as equivalent to 'irresistible' then it is unclear what space is left for the 'ought' to be follow-able and so to be guiding. If it is neither a necessity of an irresistible force nor that of a background condition, then what sort of necessity is it? It has a necessity that allows for it not to obtain necessarily. This may sound paradoxical but it is not; in contemporary semantics, for example, this feature of the 'ought' is recognized by analyzing its truth conditions in terms of best or optimal worlds (rather than all possible worlds).¹⁴

The other thing that distinguishes the 'ought', in the passage cited, is what Kant calls its connection to its 'ground'. I take it that this ground is reason itself, which makes the 'ought' a rational command addressing rational agents. But this relation needs to be spelled out

¹³ These are examples of the so-called epistemic flavor of 'ought'.

¹⁴ The impetus for some of this work comes from attempts to offer a unified account of the logic and semantics of ought across the different uses; for an interesting application to OIC, see Wedgewood 2013. I am not claiming that this semantic analysis directly applies to the Kantian ought, simply that deontic necessity has a peculiar character that is not captured in standard analyses of necessity.

with a bit of care else we stand to lose again the sense in which the 'ought' is a follow-able rule.

Mumford describes a puzzle in the context of normative or governing conceptions of laws of nature, that is, how the nomic relation governs particular observed phenomena. Note, however, that the situation is not crystal clear with respect to the 'ought' directing human agents either. This is because we need a relation between the 'ought' and the practical attitudes or actions it determines, such that the relation is not any of the following things: not a conceptual relation, e.g. the 'ought' describes what rational beings are qua rational, and so just part of what agents are anyway (a conceptual necessity); not a relation of irresistibility, for reasons discussed earlier; nor yet one of caprice, because it would leave the determination by the ought inexplicable, a matter of luck and so not real governance. Certainly, in contrast to natural events, we can say that the 'ought' connects with the practical attitudes it determines because there is a rational agent who 'gets' what the rule demands and adjusts her practical attitudes accordingly. But the question then is what is it for the agent to 'get' the 'ought'? And relatedly, how does the normative strength of the 'ought', its necessity indeed, fit with the possibility that it be not followed? I shall make a first attempt at answering these questions below by considering the abilities of the agent and her options, given the 'ought'.

2. Can: abilities and options.

Kant has a detailed and rich account of the mind, which comprises elements that must be considered essential to human mental life and those that form part of what we may call today a descriptive phenomenology of the mental; human beings receive sensations, respond to stimuli, have predispositions, inclinations and tendencies, they have functions and states of mind, they employ faculties, powers and capacities to cognize, judge, act, think, enjoy. Kant's own attempts to organize this complex material are guided in each case by the main topic he tackles, so it is not easy to offer a neutral overview, except for noting that his account of the human mind is dynamic: in interacting with its environment, the mind exercises a range of active and passive powers. Our topic here is the agential powers or capacities needed given the 'ought'.

The previous examination of the 'ought' shows that it has the following characteristics: it is commanding and rationally obligating, and it is necessary yet capable of being not followed (and correlatively, capable of being followed freely).¹⁵ So minimally, given this specific 'ought' the agent must possess some receptive abilities in order to be alert to its command, some rational abilities to understand the 'ought' as giving her reasons, and

¹⁵ Authority and normativity have 'force' of the same kind, the 'ought' is a command you can disobey and has a necessity that is not irresistible, but are not the same, they are at right angles to one another; in fact the 'ought' can be identified in a diagram with different values for 'imperative' and 'categorical'.

finally discretion about how and indeed whether to follow the command; only then does the more traditional understanding of 'can', concerning practical application or implementation of the 'ought', arise. I will therefore leave this last to the final section, and focus on the elements of 'can' that directly flow from the analysis of the 'ought'.

Here is how Kant presents the matter:

The very concept of duty is already the concept of a necessitation (constraint) of free choice through the law. This constraint may be an external constraint or a self-constraint. 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... 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... But since the human being is still a free (moral) being, when the concept of duty concern the internal determination of his will (the incentive) the constraint that the concept of duty contains can be only self-constraint (through the representation of the law alone) (MM 6:29-380)

A number of things are noteworthy here:

- (a) First, that the 'ought' is 'known' and 'recognized' fits with what we said about rational receptive abilities. So one thing to examine is how these abilities work so that the agent is not merely a passive recipient. The agent's being merely a passive recipient is problem given that we want to say that this is a morality of autonomy for individuals, not just for reason itself, broadcasting its commands to rational receptors, who somehow absorb and replicate the 'ought'.
- (b) Secondly, what is 'known' and 'recognized' is not inert, it strikes the agent with a certain force as something to be done.
- (c) Third, the doing is not automatic; while the agent recognizes the authority of the 'ought', she may or may not put it to practice.

2.1. Abilities

Starting with (a), we may ask what exactly is known and recognized by the agent? The 'ought' certainly. But what 'ought'? One answer is: the 'ought' as authoritative command, as something that is morally required. Another answer is: the 'ought' as the answer about why something is to be done; conclusive moral reasons.

Let's take the former first. The receptive powers fit well the recognition of the call of morality: the 'ought' commands. Now it is possible for a command to strike one forcefully and yet for one to disobey. An officer can give an order, which is received and yet disobeyed. Similarly with the moral agent: she can recognize the 'ought' and fail to do it. So here is a simple solution to the problem of autonomy: the agent exercises discretion

about what to do, even while she knows what ought to be done. She is passive in getting the 'ought' and active in breaking it. But, the charm of rebelliousness notwithstanding, there is something odd about valuing this kind of discretion, given that *ex hypothesis* there is a clear moral ought in view. Autonomy that consists in breaking, rather than following, the law is not a morality of autonomy, and certainly not what Kant is after.

Here is an alternative: the agent expresses her autonomy, when she obeys the 'ought', because she *could* break the law, but she does not. Though this option is much more plausibly Kantian, it is not complete in itself. This is because we need to find out *why* she does not break the law. It would not count as freely obeying, if she were fearful of sanctions, for example (the fear would be a force pressing on her).¹⁶

At this juncture, we may turn to the second answer we gave above: the agent does not disobey the 'ought', even though she could, because, *besides* its commandingness, she recognizes the moral reasons that speak for the action (the 'conclusive' reasons in the modern idiom).¹⁷ On this interpretation, the agent is using her discretion for something that is worth doing and in doing whatever it is she is doing she is expressing who she is, she is a good person.

In the contemporary discussion, there is an important line of argument, which originates with Susan Wolf and identifies freedom with the recognition of moral reasons and action based on such recognition. This view is attractive from a Kantian perspective, because the agent does the right thing because she recognizes it as such. While the view is not a view of autonomy, it could fit Kantian autonomy because the idea that freedom is the freedom to do the right thing captures the positive conception of freedom as autonomy that is central to Kant's ethics.

Wolf's basic thought is that we value freedom because of its connection to the attribution of moral responsibility and moral practices of praise and blame. So what we want is a notion of freedom that secures these practices. 'The freedom required for moral responsibility', Wolf argues, 'is the freedom to be good' (Wolf 1980:166). Dana Nelkin (2011) develops a full account of this position, which she calls, the 'rational abilities' view. The rational abilities view is that 'one is responsible for an action if and only if one acts with the ability to recognize and act for good reasons' (Nelkin 2011: 3) and 'what bestows responsibility is the possession of certain rational abilities' (Nelkin 2011: 7); specifically

¹⁶ Equally she could be indoctrinated to think she cannot break the law, or if it just happens that she experiences no countervailing forces, such as pleasure, as Kant mentions in the paragraph cited above, she could be just morally lucky or depressed. There is a difference between contingent absence of countervailing forces and conscious effort to shape one's character so that it is good and so have a hand in setting the subjective conditions that 'help or hinder fulfilling the laws of a metaphysics of morals' (MM 6:217).

¹⁷ Note that reasons connect to obeying the law not its authority. Reasons do not commit Kant to intellectualism, but to show this requires analysis of action *per motiva*.

the 'ability to recognize good reason for acting and the ability to translate those reasons into decisions and actions' (ibid.).

While the existence of such abilities and their exercise certainly matches the requirements set by our previous analysis of the 'ought' -and additionally gives us a conception of freedom that fits with doing the right thing and with the attribution of moral responsibility, all of which are desiderata from the Kantian perspective- the view comes at a cost. The cost is the asymmetry between responsibility for good behavior and responsibility for bad behavior. The moral agent, who recognizes and does the right thing, is morally responsible and praiseworthy. The immoral agent, who fails to recognize and do the right thing confronts her judges with a puzzle: did she have the relevant ability properly to respond at the time of her wrongdoing or not? Only if this question is answered in the positive, is she to be held responsible and so be blameworthy. The asymmetry consists in this: 'the ability to do otherwise is required for moral responsibility when one does a bad action or an action for bad reasons, but not when one does a good action for good reasons' (Nelkin 2011: 16). So a very good person who cannot but do the right thing is praiseworthy and free even if she had no option but do what she does.¹⁸ She is free *ex hypothesis*: this is what the rational abilities view states. In other words, once she acts for the good reasons, which she recognizes as such, that's all that needs saying. The existence of alternatives plays no role. Hence someone who could not fail to obey the law is free. A very bad person who cannot but do the wrong thing is not blameworthy, because she is not free in the relevant sense, she simply lacks the relevant abilities. To be held responsible she must have the abilities and so the power to have done otherwise.

To show why from a Kantian perspective the asymmetry is a cost, we need to take a closer look at the good agent. One of Nelkin's examples is Rosa, who helps a drowning child and is open to praise even though she could not have responded differently. Let us put to one side the importance Kant places on moral struggle to overcome contrary forces. Let us consider the matter in terms of Rosa's agency, not in terms of the praise due to her. The idea is that nothing interferes with her exercise of her rational abilities, so she is free. Taken out of its modern presentation this is a classical rationalist ethical picture: qua rational, agents are primed towards the good, doing the good is just a matter of the powers or abilities to manifest themselves. Rosa, in Nelkin's example, is primed towards the good and, as she suffers no interference to her powers, these powers effortlessly follow their course and manifest themselves.

The problem with rational abilities is this: whether we consider rationality as a natural power or as a supernatural endowment, on the rationalist account, the good and freedom

¹⁸ I have a minor concern here about the praiseworthiness of the agent; there is an elision between agent and act, that is, we may consider the act praiseworthy because it is in accordance with some good standard, but we may think the agent good because she is a living exemplification of a good standard, but not praiseworthy precisely because she could not have done otherwise.

are just what it is for reason to realize itself. Such agency is clearly distinct from the passive recipient agency since practical reasons play a key role here. Still it is uncomfortably close to what Kant, uncharitably perhaps, calls the 'spiritual' and 'thinking' automaton 'driven by representations' (CPR 5:97, 101) of rationalist compatibilism.

The reason for Kant's dissatisfaction can be understood if we appreciate that for Kant freedom *to* do the right thing is not identical to the freedom *of* doing the right thing as Wolf and Nelkin would have it. The freedom of doing the right thing, the positive conception of freedom as autonomy and rational willing, presupposes a neutral freedom of choice of ends. Choosing the ends of reason, i.e. the agent's making use of her rational abilities as in Nelkin's account, presupposes for Kant that the agent is free with respect to ends, free *to* do the right thing. Unlike contemporary compatibilists, who consider actual interferences to the ability to do otherwise as the only threat to agential freedom, Kant is equally concerned with inevitability, this is why he insists that *Willkür* or the 'capacity for choice' is free (MM 6:213). Of course, what matters for Kant is freedom from stimuli, and just like the rational abilities view states, Kant thinks that choice is determinable by the intellect and therefore amenable to rational rules. However, he also has a notion of free *Willkür* that is not that of an *already* rationally determined *Wille*.

To put it differently: to say that the necessity of the 'ought' is such that it allows for the 'ought' not to obtain necessarily (i.e. it is not the antecedent to a necessary consequent) is not to say that the 'ought' obtains just in case any obstacles are cleared from its path. The agent is not sliding, rationally, towards some end or other. Kant may be a Newtonian in science but he is not one in ethics. I think this is the deeper and non-reconcilable difference between the two accounts.¹⁹

It is no surprise then that Nelkin considers OIC to be axiomatic (Nelkin 2011: 108) and basic (Nelkin 2011: 111). This is because the 'ought' and the 'can' are different ways of talking about the same rational ability, the power ('can') of seeing and doing the right thing ('ought'). While Kant must assume that we have abilities of response to good reasons and of resistance to contrary forces, this is not all the 'can' there is to the 'ought'.

2.2. Options

One way in which we obtain a more differentiated account, without going all the way to the notion of spontaneity, is by looking more closely at (b) and (c), starting with the agent's weighing of alternatives when confronted with a practical question about what is to be done in a given situation. We can secure the freedom of the agent's choice -the freedom to

¹⁹ Nelkin links her position to Kant's but in order to emphasize the importance of freedom from the first person perspective of rational deliberation (118-9); I return to this in section 4. She also, like Hilary Bok, whose views I discuss below, reads Kant as a compatibilist (Bok 1998: 88-9); again more on this in 4.

do- by considering the options she has, her power to do or to refrain from doing, which Kant associates with *Willkür* (see *Vigilantius* 29:1014 and MM 6:213). The possession of such a two-way power fits the view of the agent as deliberating about her options and can help as a complement and stepping stone to the full rational abilities given above.²⁰ Although not distinctively Kantian, the idea that agents possess a two-way power fits what Kant says in the passage about the agent being subject to external and internal forces and exercising some control over some of these forces.²¹

The question is how to describe the availability of options to the agent. Hilary Bok discusses this extensively in her Kantian inspired compatibilism, the attempt that is to show 'freedom of the will and moral responsibility are compatible with mechanism' (Bok 1998: 56). Central to her argument is that 'theoretical and practical reason do not establish genuinely conflicting claims' (Bok 1998: 74). The former is concerned with causal history, the latter is characterized by deliberation about what we have most reason to do and presupposes claims about alternatives (Bok 1998: 121). So the two-way power I described above will feature in what Bok calls the practical point-of-view. I am interested here in the conditional account of the availability of options Bok develops to answer the question of what makes true counterfactuals about agent choices.

Bok's answer is compatibilist in the following sense: possibilities are to be described in the 'general' sense that is relative to an incomplete description of circumstances 'one that abstracts from certain kinds of information' (Bok 1998: 94). This allows for a conditional analysis of agential options, which defines 'our possibilities relative to a description of our circumstances that treats the course of our deliberation and the outcome as variables' (ibid.). Theoretical information about causal history is abstracted. With this background, Bok argues that if we use 'can' in this broader compatibilist sense we have a satisfactory account of agential options, since the agent would have performed such and such action had she chosen so to do. More specifically:

[I]t is possible for A to do x at t if the propositions 'A does x at t' is compatible with those propositions about the state of the world at t that can be inferred from some proposition expressing the state of the world at some instant prior or at A's choice, together with those that express laws of physics if we prescind from any information about what A actually chooses or about events that constitute her choice (Bok 1998: 97, n.4).

What is new in Bok's conditional account is the way she indexes 'can' to the practical point

²⁰ I say 'appears' because just a psychological account won't secure the reality of the two way power.

²¹ For example the account fits traditional compatibilism, which states (1) determinism is true (2) free will matters (3) free will consists in the exercise of a two-way power or choice between alternatives (4) free will is compatible with determinism (see Campbell 2005). This is relevant to Bok's argument to which I turn below. A key reference is Moore 1912: 84-95, for articulating clearly the conditional analysis of free will that supports (3) and states that doing A rather than B counts as an exercise of free will just in case we would have done B had we chosen so to do.

of view. Possibilities exist prior to the choice, as alternatives in the agent's deliberations, because the practical perspective shields the agent from the events that constitute her choice and make it actual. It is from that point of view that the conditional analysis of 'can' makes sense.

While I think Bok is right in trying to show the practical standpoint is not reducible to the theoretical one, I find her discussion of options and specifically of 'can' unsatisfactory.²² Absent some information, we may make 'can' statements. For Bok this is a consequence of her acceptance of the truth of determinism, or 'mechanism'. It is this that motivates her 'general' sense of possibilities. But the basic point she is making is that there is no absolute sense of 'can'. There is support for this view if we think of the semantics of 'can', indeed there is a long-standing view that 'can' is best understood as an indexical, the truth conditions of which vary systematically according to context. Be this as it may, the point about the non-absoluteness of 'can' suggests, strongly, that *no* conditional analysis, such as Bok attempts, can capture possibilities for an agent, because any such attempt will involve some general antecedent, 'if she chose to...' in this case - so the threat is that the conditional analysis will be either vacuous or false.

An obvious point to make is that the account of the freedom of the practical standpoint from which the agent endorses one of the alternatives she considers falls foul of Kant's criticisms of 'comparatist' freedom, the agent pursues a course of action caused by her ideas and her desires, but these 'determinations' have psychological causality, which may be classed as 'psychological freedom' but are still the product of natural necessity (CPrR 5:96-7).

Clearly, those who do not want to go down the path of transcendental freedom may be happy enough with what Kant here calls 'psychological freedom'. If so, however, we need to know how the practical point of view deals with internal interference, such as manipulation or indoctrination, that is, barriers to choice itself. If we were to make the deliberation more demanding -which Bok wants to avoid (see Bok 1998: 75)- in order to show that there are ways in which the agent can exert control over her psychological states, then the practical standpoint would be over-intellectualized; it is implausible to think that prior to all action, we undertake the sort of demanding rational self-inspection that would allow us to detect such internal interferences. These problems are not insuperable and can be addressed by holding a gradualist conception of freedom, relative to how we cope with internal and external barriers. Whereas Kant does allow for such a gradualist conception, he considers it of secondary importance and supervening on an absolute conception.

The upshot of this discussion is the following: either we go for a context sensitive 'can', which only gives us a relative 'can' and a gradualist conception of freedom, or we seek to

²² I have my doubts about whether her way of going about it is the best, in particular whether the combination of epistemic limitations and evaluative practices and attitudes make for a coherent standpoint. If 'for all we know such and such is possible' is an essential component of the practical standpoint, as it seems it is, then it is not clear to me why this is not just an instance of the broader category of epistemic possibility.

root the 'can' in spontaneity, in other words, we turn to the task of vindicating some powers of origination. From a Kantian perspective the former is unsatisfactory the latter impossible (strictly speaking: insofar as transcendental freedom is not subject to proof; there are arguments that are short of proof that Kant employs). In the next section I show what can be done with the material Kant provides us with to defend an unrestricted sense of 'can'.

3. 'Must be possible': modality and inference.

We have been led from two different interpretations of 'can' to the need to say something about spontaneity. I propose to simply acknowledge this for the moment and continue with a more literal task, which is to make sense of the 'can' of possibility which features prominently in the passage for the first *Critique* cited at the start, 'this 'ought' expresses a possible action' and 'of course the action must be possible under natural conditions if the ought is directed to it' (A 548/ B 576). I covered briefly the notion of possibility in relation to thinkability. I want here to discuss in a bit more detail the notions of possibility employed here and then open up the discussion to the Kant's conception of modality and the sort of inferences it licenses.

A note of caution here: my aim in what follows is not to give an account and defense of Kant's theory of modality. Rather it is to focus on a specific innovation, roughly that there is more than logical and real possibility, and show how this innovation helps understand the 'can' in the context of OIC.²³

3.1. The 'ought' expresses a possible action.

I take the first reference to possibility to be a reference to a thin conception of possibility, understood as thinkability. In an earlier passage when Kant tries to explain the possibility of objects, he concedes that the 'character' of such possibility conforms to the necessary logical condition of non-contradiction (A 220/ B267-8).²⁴ He then goes on to show what more is needed for the possibility of things. To return to the ought, the idea that it expresses a possible action is then to be understood in a minimal way as an action that is not contradictory (which, on some interpretations of the GW universalizability principle eliminates some actions at least in the so-called contradiction in conception test). Possible here has as its contradictory not-possible (impossible). But just like the point he makes in the earlier discussion with respect to the possibility of things, a similar demand for a more defined conception of possibility arises also with respect to the possibility of actions, which is captured by the phrase that the action *must be possible*. Kant completes the phrase with reference to natural conditions. I examined previously various substantive versions of

²³ A fuller discussion will of course need to engage with Stang 2011, which focuses on real possibility.

²⁴ See too *Lectures on Metaphysics*, L2 28:554-5 and esp. 28:557.

these 'natural conditions' (capabilities etc.) in order to put some flesh on what is possible and not possible for agents as such, that is, with respect to what they must be able to do. Because both accounts examined were compatibilist, the natural conditions understood as the environment in which the agents exercised their abilities and considered their options were assumed to be deterministic. What I want to do now is to examine the augmented conception of possibility ('augmented' in comparison the 'mere' possibility of thinkability) that features in the consequent: 'the action must be possible under natural conditions'.

3.2. The action must be possible.

The question is: how does the agent consider her options? What makes the question tricky is that she takes herself to confront an open-ended future; this is the point -or one of the points- about spontaneity. Just like contemporary libertarians, Kant is committed to a notion of possibility that is sustained by a deep picture (indeterminism on the contemporary libertarian side, spontaneity on the Kantian side) that is irreducible to physical determinism. One direction in which this discussion can go is to examine how Kant defends the deep picture. But this is not quite our concern here, because, however Kant goes about it, this is not how an agent confronting options and having to make moral decisions is likely to be going about it. The question, 'how does the agent consider her options?' leads us to the following one: is there an account of modality that makes sense of the agent's consideration of her options?²⁵ Such an account should help explain the augmented sense of possibility employed by Kant but also secure a nexus between the agential standpoint and a conception of possibility whose contrary is necessity, rather than impossibility.

I think that Kant's account of formal modality fits exactly the bill. However it is quite distinctive and can look a bit of an outlier. So I want to start with a very brief overview of major rivals to show its attraction for anyone who wants to defend unrestricted agential optionality.²⁶ The standard alternatives are Lewisian possibilism (or extreme realism, or reductivism), Aristotelianism and Platonism.

Lewis's position is reductively realist about modal facts, it aims to analyze and thus reduce modal facts to non-modal facts. The theory uses the notion of 'possible worlds'. Possible worlds are the same sort of thing as our world, they differ 'only in what goes on at them' (Lewis 1973:85). Our world, here and now, is to be designated as 'actual'. Possibility is

²⁵ This availability also allows A to say, "I *could* have ψ -ed rather than ϕ -ed, but I chose to ϕ because of reasons R". Once she acts and 'A ϕ -ed' is true, then on the 'spilt milk' necessity conception, the proposition is necessary in the sense that nothing can make it untrue (see Lemmon 1956:389). The argument I present owes a lot to Baldwin (2002).

²⁶ This already rules out forms of fictionalism about modal facts, since fictionalism is the product of scepticism about modality together with recognition of its importance. The desideratum is a position that captures the genuineness of the option confronting the agent, in the sense that it does not pick on a state of affairs that justifies the agent who considers 'either to ϕ or to ψ '.

analyzed to states of affairs in some possible world. So the reduction of modal facts to non-modal facts takes the form:

It is possible that p , if p is true in some possible world.

A problem arises in the context of how agents consider possibilities. Take someone who considers whether to ϕ or to ψ . She takes both *as* options and so as possible. On the reductive model both are true in some possible world, one in one possible world, the other in another. But this does not capture the agential view that the two options are now possible for her, that is, it does not capture the proposition she encounters and considers, which is 'either to ϕ or to ψ '.²⁷ Here the difficulty comes from the basic shape of the theory its ambition to parse out into possible worlds discrete possibilities. There is nothing that addresses the *disjunctive* way in which options appear to the agent.

Aristotelianism is realist about modal facts and, just like Platonism, which I consider below, takes modality to be a primitive feature of the world. The acorn is possibly an oak tree, in the sense of having the potentiality of becoming an oak tree. Possibilities are grounded in powers that entities possess. Aristotelians attribute powers to entities by tracking causal relations - the slogan is: actuality grounds possibility. So the modal profile of the entity is based ultimately on its causal profile as it interacts with other entities. Possibilities are then dependent on powers entities have and so on nested causal stories, which go all the way down to some basic substances. In short, possibilities qua powers, dispositions, capacities -but not qua occasions or opportunities- are indexed to kinds or, more accurately, essences, which are identified as sets of powers entities have given their behaviour. The position is attractive for those who want to assert that there are distinctive powers of the rational or the human kind. This is fine as far as the empirical picture of agency goes (i.e. it fits well, for instance, with the rational abilities view, and also with Kant's discussion of empirical psychology -see below). The attraction of the position also sets its limit however, because it can only explain local possibilities: given actual interactions with other agents and her environment, this agent now has this set of options rather than this other set of options. This is reasonable enough as a story of how such and such came to be the options confronting the agent, but it fails to capture the open-endedness that is characteristic of the unrestricted sense of 'can' we are after.

Platonism is realist about modal facts and treats possibility as a non-analyzable property of abstract things e.g. thoughts, propositions (or sets of propositions). This is useful for open-endedness because the options set out in the disjunctive proposition that confronts the

²⁷ Plantinga makes the point that there is something morally odd to say the least to think that the option you discard as not right exists in some possible world. The point I try to make here is that it also voids of sense the disjunctive form of the proposition turning it into a conjunct. One might try to address this by saying 'necessarily either to ϕ or to ψ ' but that's not how things stand ordinarily with agents and that's not how libertarians consider options. Furthermore it is important to keep the disjunctive form of the possibilities, because otherwise all sorts of possibilities can crowd the account that are irrelevant because never considered by the agent or not pertinent to the choice at hand or are simply outlandish (this last point is standard in the literature).

agent are not constrained by the agent's history or the history of her kind and so on. It does justice then to how the agent considers her options, namely as possibilities *tout court*. The only problem is that these possibilities are features of abstract things and so it is not clear what succor their existence can give the agent who is dealing with spatiotemporal particulars.

3. 3. Modality

Kant's formal conception of modality is a feature of judgments, yet it does not suffer from the Platonic problem identified above. What follows is an attempt to make good this claim.

A judgment is a 'cognition' (A 68/ B 93). Specifically, it is a 'mediate' cognition of an 'object' (ibid.), which is to say that it is a cognition of objects through concepts, rather than directly through immediate apprehension of particulars. Concepts pull together different representations under a single common one and allow for relations between representations. Judgments are ordered applications of concepts, or in Kant's words, 'functions of unity among our representations' (A 69/B 93). Kant's example, 'bodies are heavy' is a judgment that brings together different representations, 'bodies' and 'heavy', through the concepts of 'body' and 'heavy', in an affirmative statement.

The basic forms of judgments are quantity quality relation and modality. Modality differs the rest, because it is a feature of *all* judgments. What enables Kant to say this is that he is interested in formal modality. He is not denying that modal terms may apply to propositional content. It is just not what interests him here as transcendental philosopher. He is interested in the functions of thinking.²⁸ Functions of thought are the ways in which the judgments are thought by thinkers, specifically how they feature in inferences. Modality 'is distinctive because it contributes nothing to the content of the judgment ... but rather concerns only the value of the copula in relation to thinking in general' (A 74/ B 100).²⁹

Key to understanding formal modality is the 'relation to thinking in general'. To take an example, let us consider a modal judgment of possibility, which Kant calls 'problematic'. We know already that the judgment is not one in which a predicate is applied qualifiedly to some thing. The reference to 'relation' suggests that it is not a detached qualified judgment

²⁸ The distinction just drawn is not quite the *de dicto* / *de re* distinction. *De dicto* modality describes the application of the predicate 'is necessary' to a *dictum*; *de re* modality describes the modal application of a predicate to a *res*. So while it is clear that Kant is ruling out here *de re* modality, it is not the case that he is opting for the *de dicto* variety, or so I want to argue; he is proposing, as he often does, a different take on the inherited distinctions. Whether it is successful or not is another issue.

²⁹ There are broadly two lines of interpretation one that takes Kant to be discussing epistemic modality - 'the modality of judgment reflects the attitude the judger has toward the acts of affirming or negating' (Mattey 1986: 426)- and the role of judgment in syllogism -'the mode of a judgement ... is where it appears in the course of reasoning of the judger' (Leech 2010:273); see Osborne 2016 for detailed discussion.

either. This leaves the option that the relation that gives the judgment its modal value is to other judgments. The clearest example Kant gives is of the antecedent in a conditional statement, "There is perfect justice", which is not said assertorically, it is only a possibility. It is therefore a problematic judgment entertained by a thinker in the process of trying to figure something out - 'thinking in general'. The same goes with the judgments that compose a disjunctive judgment, they too are of 'problematic significance' (A 75/B 100). Someone, Kant says, 'might momentarily assume this proposition' (ibid.) in the process of thinking, for the purpose of finding truth.

Two things are noteworthy here. First that Kant assigns importance to the role of the thinker *and* to the position of the judgment in thought. Second even though the focus is on form, the content is not simply irrelevant -otherwise there would be no relation to truth. My proposal of how these claims hang together is that modal terms specify how a thinker thinks about things. The relation to thinkers is not a matter of psychology.³⁰ It is a matter of the unifying function of the understanding, which is, in turn, a matter of judging, a matter of how judgments are located in inferential relations. We can of course understand Kant's references to the 'consciousness' of mere possibility as references to epistemic attitudes, but the modal value is not generated by the thinker, it is generated by the location of the judgment in the thinking. This is what allows Kant to affirm that all judgments have a mode, they do this as putative placeholders in webs of inferential relations.³¹ But this does not render the thinker redundant; the placement of judgments in inferential relations is done by a thinker. As a function of thought then, modality describes a three-place relation composed of a thinker who thinks in such and such way, forms of thought (the 'how') which judgments have by virtue of their relations in structured reasonings, and thought about things.³²

3.4. Inference

If the previous sketch of Kantian formal modality is roughly on the right track, then inference plays a role in the very use of modal terms, in the assignation of value to the copula. What I want to look at now is at the implication relation in OIC (the implied 'then' in the conditional: if the ought is directed to it, the action must be possible). For this we need to look specifically at the thinker as agent and so reasoning with a view to acting.

³⁰ See Blecher 2013:55-6 for psychologism in the early reception of Kant's theory of modality. Blecher counters this by defending a progressive ascent of thought from problematic to apodeictic, which ties modality with a very ambitious conception of knowledge. While this is an interesting proposal, it is not necessary to rebut the accusation of psychologism.

³¹ This third distinctive characteristic, that all judgments have a mode shows that the theory is not intended to be about *de dicto* modality.

³² Baldwin sums it up perfectly, when he says that Kantian modality is about 'critical reflection on reasonings, as when one asks whether there are possibilities not properly taken into account in the passage from premises to conclusion' (Baldwin 2002:14).

The modal category for the kind of thinking relevant to the agent considering options is possibility and the form of judgment disjunctive. So we are interested in what makes problematic disjunctive judgments about options true. In making modal claims, the thinker as agent considers how things are and states of affairs (this is the copula of actuality and empirical, spatiotemporal judgments), which that can justify her assigning a modal value to a judgment about her options. So what makes the problematic disjunctive judgment true is the thinker's appraisal of its fit with the antecedent judgments about actuality (which may in complex deliberations also include modal theoretical judgments). The problem is that this looks like Platonism with a thinker's perspective added to it, which takes away all the advantages of Platonism (i.e. that it sets out global rather than local possibilities) and a questionable conception of truth.

The more detailed picture should alleviate these concerns: first an appraisal is needed of what is. From such appraisal, in Aristotelian fashion, conclusions about powers and possibilities are drawn (this can be settled knowledge on which the agent draws almost unthinkingly). More simply, the problematic disjunctive judgment does not spring out of nowhere, we already need the awareness that something is demanded morally and a reading of the situation in terms of reasons for action and the consequent appraisal of what is in the agent's power to do and how other things and beings around her are, what they do and their powers. But the assignation of modal value to the judgment describing options for prospective action is the done by the thinker who has to draw relations between judgments in setting out her problematic disjunct (i.e. her options). The thinker takes of course into account what is, but she is unrestricted in her assignation of modal values to specific judgments describing the possibilities she is entertaining, because this is something she is just then doing.

This conception of the thinker as agent is close to Bok's description of the practical standpoint. It differs though because the 'can' -or options- is a function of thought, which is not further analysable into a conditional; it is rather the other way round: antecedents of conditionals are problematic judgments in some inferential chain. Pace Bok then it is possible to have a notion of 'can' tout court, but only in the context of a formal theory of modality.

As regards the Platonic concerns, it is precisely because the possibilities are thought, and indeed first person intentional thought, that the theory avoids the problems of the relation to actuality. And because to entertain a problematic disjunct forms part of a thinker's forming an intention to do something, what is judged possible and incorporated in the agent's intention as the thing to do has also a straightforward relation to actuality; it's the agent's business to make actual the option she goes for.

4. OIC and Autonomy

Let us now gather the elements of the previous discussion to see how it helps with the original question concerning autonomy, how, that is, the principle of reason's self-legislation not only has a grip on individual agents, but can also express their autonomy.

The examination of the 'ought' gives a complex result: the 'ought' stands for something that is morally obligatory and the obligation derives from its authority, its commandingness. Commandingness is distinct from content, the moral reasons telling for the commanded action. Still, it is important that the authoritativeness of the command be not unconnected to its tracking of reasons that count in favor of some action. Establishing such connection is a matter of doing justice to the unconditionality of the imperatival character of the moral 'ought' (see e.g. G 4:462), and so its basicness (CPrR 5:31), and its rationality.³³ As regards its normativity, the ought is categorical, yet it may not be taken up by agents, so again a connection is to be established between deontic necessity and the fact of its obtaining such that it is neither a random nor an inevitable occurrence.

The first step in the analysis of 'can', in terms of rational abilities, helps bring the two sides of the 'ought' together through the agent's ability to respond to the command on the basis of reasons. Again the situation is delicate here: the command remains commanding even when the agent does not heed it, the conditionalisation implied by ability has to do with uptake alone (this is a general feature of laws, they do not stop being commanding when citizens are incapacitated). In exercising this ability, the agent brings reasons to bear onto why she obeys a law she can disobey, and this shows that there is a link between the 'ought' and substantive reasons. The second step of the analysis of 'can' made the case for the existence of options for the agent, for the purpose of disambiguating free choice from moral choice. The final step of the analysis of 'can' came with the account of modality that fits the open-ended structure of deliberation.

On the preceding analysis of OIC, the 'ought' implies an unrestricted conception of 'can' that is only available from the agential standpoint. This unrestricted conception is tied to an understanding of the agent as thinker. The latter is not a gratuitous addition to the account, it emerges by asking by virtue of what the 'can' of abilities and then of options are possible. The question now is how this analysis of OIC can help with our original question about autonomy, that is, how the principle of reason's self-legislation not only has a grip on individual agents, but can also express their autonomy.

4.1. Involvement and control

³³ The 'ought' is internally connected to reason: rationality is a property the moral ought has by virtue of being the moral ought. Rather controversially I suggest it is externally related to the first person perspective. This is not to deny that the moral ought addresses us first personally, which is a point of agreement between Kantians and non-Kantians; see e.g. Hill 2002 and Street 2012/13.

The moral 'ought' can be discussed without any reference to human abilities. Its relation to 'can', and specifically its relation to abilities, not just opportunities, becomes an issue when we ask questions about the nature of the morality it commands: how morality fits with reason and how it fits with freedom. The rationality of the moral 'ought' and its relation to freedom are human concerns. It is to address these concerns -fundamentally: what does the 'ought' require of us?- that a discussion of abilities is needed. What I am talking about here is not the inference of 'implies', but a shift in perspective: from an agent-neutral discussion of the 'ought', to a perspective in which the agent is centrally implicated. In what follows, I want to use this to show how the individual is a plausible candidate for the 'autos' of autonomy. Before that I want briefly to address the issue of implementation, the 'can' as 'can do'.

The moral agent must be able to follow through with her intention. This is the step that perhaps has attracted most attention in the reception of Kant's practical philosophy: the agent must exhibit control over her practical attitudes and not become distracted in the implementation of her choice. Obviously Kant is concerned with moral choice -of which more shortly- but he draws on a long tradition in which the encratic agent is one who manages impulses. The dynamic picture mentioned earlier is relevant also here; agents are subject to a range of forces, with respect to which they are patients; Kant calls these 'stimuli' or 'sensitive causes' (see e.g. MS 6:213, *Mrongovius* 29:896). He argues that these causes are resistible (A 534/B562, G 4:398-9, MS 6:213), and subject to appraisal by the understanding (A 802/B830), which provides us with 'motives' or 'intellectual' causes (*Dohna* 28:677, *Vigilantius* 29:1014-5).³⁴ So 'can do' has to do in a large part, for Kant, with control over internal interferences.

The previous rudimentary account of self-governance, understood as exercise of self-control for the purpose of realizing a thought-through intention, can be untethered from the moral context in which Kant wants to place it. Indeed, one might say that the successfully self-governing agent who deliberates about what to do and controls herself by organizing her practical attitudes has all the autonomy she can hope for. Why is there any need for an extra step that aligns the agent's ends with the ends of reason?

In a way the question is badly put: there is no need for the extra step. It is rather the other way round: the morally indifferent account of self-governance is an *artificially* limited account, that is, with an artificially thin sense of the kinds of valuing that informs what to do (the intention or policy formation or 'motives'). On the Kantian view of value, at least as I see it, value is a unified domain, which is certainly not to say that all value is moral, but it is to say that we can entertain conditional goods by virtue of being able to entertain the possibility of an unconditional good. Be this as it may, it is still to be shown that giving

³⁴ The full story is more complicated than this thumbnail sketch; see Deligiorgi 2017.

their proper weight to the considerations that are properly most weighty is expressive of individual autonomy.

A hint towards an answer is given in the account of formal modality. The thinker as agent considers the modal status of a disjunctive proposition about courses of action. In doing so, she employs her understanding, the faculty of cognition of rules (see e.g. Anth 7:197-8); she is not simply navigating among *given* rules, she is making rules for herself in thinking for herself. Thinking is an activity. This is relevant to moral autonomy because confronted with the moral ought and having a set of options in view, which are not just options about how best to apply the ought, but also about *whether* to obey its command, the agent chooses to obey. Just like any other assignation of modal values to a judgment of practical reasoning this is unrestricted, it is something she does as thinker full stop.

The agential involvement, which underwrites the negative freedom of the unrestricted 'can', means that whatever she decides to do she is in a recognizable, albeit non-Kantian, sense autonomous; that is to say, the agent is not deciding capriciously what to do. Call this 'psychological' autonomy in acknowledgement of the contemporary debate, which only deals with such types.³⁵ From a Kantian perspective, a theory that only gives us this type of agential involvement must be considered incomplete, because the assignment of modal values to options, that is, the considerations that inform her decision about what she should do are all in a deep sense optional, reasons weigh this way and that but at a different juncture the same reasons might weigh differently. There is only one disjunct of the problematic judgment of formal modality that carries weight unconditionally: the moral 'ought'.

Recognition of the 'ought' is not mere ratiomony that leads to a morality of systematic self-alienation, as Schiller worries, because the uptake of the 'ought', by an agent who sees its force and uses it to shape her ends, reveals her to be enabled as agent in a way that no other consideration does (including no other 'oughts'). The unconditional moral ought *implies* can, the unrestricted can of practical thought. The structure of practical thought, revealed through our analysis of OIC, shows a relation of necessity and possibility from which the agent as thinker is ineliminable. If we now add normative content, that is, consider a case of moral deliberation with a view to action, the 'uptake' of the 'ought' is just a restatement of moral autonomy: the agent does the right thing *because* -and just in case- she judges it the right thing to do. This is how taking the long route, through an analysis of OIC, Schiller's worry may be addressed and moral autonomy shown to have a decent claim at being expressive of individual autonomy.

Works cited

³⁵ Psychological autonomy models are models of self-governance tend to be vulnerable to the question why the mental item expressive of the controlling self is in fact expressive of one's true self. There is extensive literature on the topic see e.g. Anderson and Christman 2005. For my own critical take see Deligiorgi 2016.

- Anderson, J. and J. Christman, eds. 2005. *Autonomy and the Challenges of Liberalism: New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allison, H. 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baldwin, T. 2002. 'Kantian Modality'. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 76: 1-24.
- Barcan Marcus, R. 1980. 'Moral Dilemmas and Consistency'. *Journal of Philosophy* 77:3:121-136.
- Blecher, I. S. 2013. 'Kant on Formal Modality'. *Kant-Studien* 104:1:44-62.
- Bok, H. 1998. *Freedom and Responsibility*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Brown, S. M. Jr. 1950. 'Does Ought Imply Can?'. *Ethics* 60:4:275-284.
- Chituc, V., Henne, P., Sinnott-Armstrong, W., De Brigard, F. 2016. 'Blame, Not Ability, Impacts Moral "Ought" Judgements for Impossible Actions: Toward an Empirical Refutation of "Ought" Implies "Can"'. *Cognition* 150: 20-25.
- Deligiorgi, K. 2017. 'Interest and Agency'. In: Gabriel, Markus and Rasmussen, Anders Moe, eds. *German Idealism Today*. De Gruyter Verlag. 1-25.
- Deligiorgi, K. 2016. 'Autonomy in Bioethics'. *Symposion* 3:2:177-190.
- Donagan, A. 1984. 'Consistency in Rationalist Moral Systems'. *Journal of Philosophy* 81:6:291-309.
- Double, R. 1996. *Metaphilosophy and Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Frankena, William K. 1958. 'Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy', *Essays in Moral Philosophy*, ed. A. I. Melden. Seattle: University of Washington Press, 40-81.
- Griffin, J. 1992. 'The Human Good and the Ambitions of Consequentialism', *The Good Life and the Human Good*, ed. E. F. Paul, F. D. Miller and J. Paul. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leech, J. 2010, 'Kant's Modalities of Judgement' *European Journal of Philosophy* 20:2:260-284
- Lemmon, E. J. 1956. 'Review of G. E. M. Anscombe, Aristotle and the Sea-Battle'. *Journal of Symbolic Logic* 21:4:388-9.
- Lewis, D. K. 1973. 'Causation'. *Journal of Philosophy*. 70: 556-67.
- Martin, W. 2007. 'In Defense of bad Infinity'. *Hegel Bulletin* 55/56:168-187.
- Mattey, G. J. 1986. 'Kant's Theory of Propositional Attitudes'. *Kant-Studien* 77:4:23-40
- Nelkin, D. K. 2011. *Making Sense of Freedom and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- O'Neill, O. 2003. The *Inaugural Address*: 'Autonomy: The Emperor's New Clothes'. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 77:1 - 21.
- Osborne, N. 2016. [thesis University of Lille]
- Sellars, W. 1956. "Imperatives, Intentions, and the Logic of 'Ought'". In Hector-Neri Castañeda and George Nakhnikian, eds. 1963. *Morality and the Language of Conduct*. Wayne State University Press. 159-214.
- Sellars, W. 1966. 'Ought and Moral Principles' Box 36, Folder 8. Wilfrid S. Sellars Papers,

- 18999-1990. ASP. 1991.01. Special Collections Department. University of Pittsburgh.
- Sinnott-Armstrong, W. 1984. 'Ought' Conversationally Implies 'Can'. *The Philosophical Review* 93:2: 249-261.
- Schiller, F. 'Über Anmut und Würde'. In Lieselotte Blumenthal and Benno von Wiese, eds. 1943- *Schillers Werke Nationalausgabe XXb*. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Slote, M. 1982. 'Selective necessity and the Free Will Problem'. *Journal of Philosophy* 79: 5-22.
- Stern, R. 2004. 'Does Ought imply Can? And does Kant think it does?'. *Utilitas* 16 (1): 42-61.
- Swank, C. 1985. 'Reasons, Dilemmas and the Logic of 'Ought''. *Analysis* 45:2: 111-116.
- Talbert, M. 2016. 'Symmetry, Rational Abilities, and the Ought-Implies-Can Principle'. *Criminal Law and Philosophy* 10:283-296.
- Timmermann, J. 2003. 'Sollen und Können: "Du kannst, denn du sollst" und "Sollen impliziert Können" im Vergleich'. *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 6:113-22.
- Timmerman, J. 2013. 'Kantian Dilemmas? Moral Conflict in Kant's Ethical Theory'. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 95: 36-64.
- van Fraassen, B. C. 1973. 'Values and the Heart's Command'. *The Journal of Philosophy* 70:1: 5-19.
- Watkins, E. 2014. 'What is, for Kant, a law of Nature?'. *Kant-Studien* 105:4: 471-490.
- Williams, B. 1973. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, S. 1980. 'Asymmetrical Freedom'. *The Journal of Philosophy* 77:1



Another Look at Kant and Degrees of Responsibility

PATRICK FRIERSON*

Whitman College, USA

Abstract

In “Kant and Degrees of Responsibility,” Joe Saunders claims that “Degrees of responsibility are important for both our moral and legal practices” (p. 1) and argues that “transcendental idealism precludes Kant from vindicating these judgments [about degrees of responsibility]” (p. 11); thus, we have reasons to reject Kant’s transcendental idealism. In this paper, I show how Kant’s transcendental idealism can accommodate and provide a metaphysical account for degrees of responsibility. Whether this “vindicating” such judgments depends upon how much one expects a philosophical account to do; I defend modesty there while admitting a reasonable desire for reflection on how we can and should make such judgments. Finally, I raise the question of just how important judgments of moral responsibility are. Rather than looking to metaphysics to figure out how to vindicate judgments about degrees of responsibility, I suggest we look to the practical purposes such judgments serve.

Keywords

Kant, Freedom, Responsibility, Transcendental Idealism

Da sprach Adam: “Das Weib, das du mir zugesellt hast, gab mir von dem Baum, und ich aß.”

...Das Weib sprach: “Die Schlange betrog mich, so daß ich aß.”

– Genesis 3:11-13

In “Kant and Degrees of Responsibility,” Joe Saunders claims that “Degrees of responsibility are important for both our moral and legal practices” (p. 1) and argues that

* Institutional Affiliation and E-mail address for contact. Whitman College, frierspr@whitman.edu

“transcendental idealism precludes Kant from vindicating these judgments [about degrees of responsibility]” (p. 11); thus, we have reasons to reject Kant’s transcendental idealism. Saunders offers the example of stealing a chicken:

If you and I both steal a chicken, all other things being equal, we have committed the same wrong and should be held equally responsible. However, if we both steal a chicken, but someone drugged you beforehand, then I am more responsible for this theft than you are. And this responsibility can come in degrees: You could be drugged such that you *totally* lost control of what you were doing, or *mostly* lost control, or *partly* lost control, and so on. (p. 7)

He also considers the cases of children, who are less responsible than adults, and those with mental illness who suffer unspecified conditions “such that their agency is occasionally diminished” (p. 7). According to Saunders, Kant’s transcendental idealism precludes making morally or legally important distinctions in these and similar cases. In this paper, I show how Kant’s transcendental idealism can accommodate and provide a metaphysical account for degrees of responsibility. Whether this counts as “vindicating” such judgments depends upon how much one expects a philosophical account to do, and I defend modesty in that arena, while also admitting a reasonable desire for more reflection on how we can and should make such judgments. Finally, I raise the question of just how important judgments of moral responsibility are. I suggest that rather than looking to metaphysics to figure out how we should vindicate judgments about degrees of responsibility, we should look to the practical purposes that such judgments serve. Importantly, for the purposes of this paper, I am not going to discuss the *legal* practices associated with degrees of responsibility. While Kant can make sense of these practices, the way his philosophy applies to them will be quite different than the way that it applies to *moral* degrees of responsibility.¹

Before launching into a metaphysical discussion of transcendental idealism, a word about Kant’s moral theory. This theory first and foremost addresses agents deciding what moral demands they are beholden to (along with philosophers seeking to make sense of that agential standpoint). Kant says remarkably little about the assessment of choices that one *has made* or about the choices of others. The categorical imperative is first- or second-person present, an imperative about what to do in order to be a good will. It is not a criterion for determining whether or not a person has or has had a good will. From that perspective, and I’ll return to this briefly in §3, it’s not clear what role degrees of responsibility actually have. When I am trying to decide what to do, I take myself to be responsible; taking myself to be only partly responsible when in the moment of deliberation is a corrupt form of making excuses. In Saunders’s chicken example, if I am

¹ Put briefly, Kant’s legal philosophy is based on his Doctrine of Right, where the emphasis is on constructing laws that can secure through coercion a system within which individuals’ actions “can coexist with the freedom [of action] of each in accordance with a universal law” (6:230). Individuals’ motives, ends, and even maxims are not directly relevant to the rightness of their actions under such a system. The question of *legal* responsibility involves the extent to which coercive restrictions on actions under certain circumstances are necessary in order to secure freedom of actions for others.

deciding whether or not take the chicken, and I say to myself something like “Well, I can go ahead and take it, because after all, I’ve been drugged and so am not wholly responsible,” I am guilty of a sort of excuse-making that no moral theory should help to justify.²

When it comes to the evaluation of the moral status of individuals, Kant does discuss degrees of imputation, and separately recommends that we “throw the veil of philanthropy over [others’] faults” (6:228, 466; both cited in Saunders, pp. 8-9, 13), but his most sustained philosophical discussion of the ascription of moral status comes in his *Religion*, when he lays out the problem of humans’ radical evil and the fact that we are justified in ascribing evil to all human beings, even the best. In this context, Kant has no qualms about inferring moral status from empirically-given conditions, arguing that “the multitude of woeful examples that the experience of human deeds parades before us” shows universal human evil (6:32-33; for discussion, see Frierson 2013). He also quite clearly is *not* focused on developing an account of degrees of responsibility. In fact, he strongly resists any “lenient justice” (27: 331) or “anything morally intermediate” (6:22), that is, any conceptions of morality that would excuse human beings from recognizing their own evil. Unlike Saunders, who seems quite concerned to ensure that no one is blamed too much, Kant recognizes in human beings a natural tendency to make excuses for our misbehaviors and thereby blame ourselves far too little. His aim in the *Religion*, among other things, is to show how we can honestly come to terms with our own culpability for our own misdeeds while still holding out hope for moral improvement.

Overall, then, Kant just is not particularly concerned with degrees of moral responsibility. Partly, this is because he’s just not that concerned with moral *evaluation* at all, focusing his moral theory instead on articulating one’s duties and giving a philosophical account of the nature and conditions of possibility of taking oneself to be responsible within the practical perspective of deliberation. And when he does focus on moral evaluation, his primary concern is a justification of the claim that human beings are universally evil and a vindication of the possibility of moral hope even in the face of that claim. Fortunately, however, Kant’s vindication of this possibility of moral hope provides resources for thinking through what a Kantian approach to degrees of responsibility would look like. In the following section, I lay out this Kantian approach, before turning in §2 to a discussion of the limits of the approach, and then in §3 to a brief discussion of the actual role of judgments about degrees of responsibility in human life.

1. A Metaphysically-Loaded, Transcendental Idealist, Kantian Approach to Degrees of Responsibility

In this section, I aim to sketch how a Kantian approach to degrees of responsibility could work. For the purpose of this sketch, I draw on a metaphysically thick reading of

² One might think that there is room for judgments about moral responsibility when it comes to deliberating about how to treat others or how to deal with one’s own misdeeds. I discuss these cases in §3.

transcendental idealism, according to which things in themselves provide the noumenal grounds for phenomenally given objects in the world we experience. More specifically, on this reading human beings have an empirical character in the world of sense that is grounded in a transcendently free, noumenal, intelligible character. Even as a metaphysical reading, this simplifies lots of issues (e.g. whether there are two worlds or two aspects of things, etc.), and in other work of mine (e.g. Frierson 2010), I have argued that metaphysically thin, two-standpoint readings of Kant's transcendental idealism can accommodate many of the claims made on behalf of more metaphysical readings. For the purpose of my discussion above, however, the more metaphysically loaded version allows for a more concise treatment of the problem. It is also, fortuitously, more consistent with the way that Saunders describes Kant's transcendental idealism. As I read it, and I think Saunders could agree with this, the *Critique of Pure Reason* shows, based on the conditions of possibility of empirical cognition, that even the most thorough-going natural necessity could not *fully* explain anything in the world of sense. On this basis, Kant argues that the *ultimate* ground for the empirical characters of things cannot be ascribable to any possible object of experience. This opens room for thinking of transcendently free grounds of events in the world, even while those events in the world proceed in accordance with law-like empirical characters. The *Critique of Practical Reason* then shows, on the basis of the fact of reason – that human beings ought to act in accordance with the moral law – that *we* are such transcendently free grounds. Saunders also rightly draws on and endorses Eric Watkins's reading of Kant, according to which "things in themselves ground appearances, but appearances do not ground things in themselves" (Watkins 2005:328, Saunders p. 5).³ That is, our law-governed empirical characters are grounded in our transcendently free intelligible characters, but not vice versa. There is no causal influence *from* the world of experience *to* the free grounds of that world.⁴

Now let's throw in some of what Kant adds to this picture in *Religion*. There Kant develops a more detailed model of how humans' intelligible character grounds our actions

³ At times, Saunders is a bit imprecise in the way he puts this idealism, however. Thus he says, for instance, that "every action is either in the world of sense, and thus entirely determined; or outside the world of sense, and accordingly entirely free from such empirical conditions" (p. 6). But for Kant, every action is in the world of sense and thus determined in accordance with natural laws; there's no either-or about this. And every action for which one is morally responsible is entirely free from empirical conditions. As he puts it in the first *Critique*, the "only" question here is "whether it is a correct disjunctive proposition that every effect in the world must arise *either* from nature *or* from freedom, or whether instead both ... might be able to take place simultaneously in the same occurrence" (A536/B564). For Kant, all morally-ascribable actions are *both* determined in accordance with natural laws *and* entirely ascribable to undetermined free agents. This sounds like an impossible combination, which is why Kant had to write two *Critiques* laying out how it can be possible.

I should also note that while I accept Saunders's claim that Kant seeks to reconcile libertarian freedom with strict determinism in the world, some recent Kantians have sought an account of transcendental idealism according to which transcendental freedom precludes strict determinism in the world of experience. Lucy Allais hints at such a view in Allais 2015 and has discussed it with me in conversation. I suspect that she would reject Saunders's claim that Laplace's demon "helps bring out the distinctive nature of Kant's position" (p. 1) and would support a libertarian conception along the lines of Steward 2012 (see Saunders, p. 20, note 43) but would see this as a genuinely Kantian position.

⁴ Elsewhere, I've emphasized this point in terms of the "asymmetry in Kant's conception of freedom" (Frierson, 2003: 13ff.)

in the world. Consistent with his long-standing claim that we hold people responsible for the *maxims* of their deeds, and not mere deeds, he claims that intelligible character grounds actions in accordance with maxims. As in the *Critique of Practical Reason*, he explains that ultimately, our maxims are traceable to a fundamental principle, either of self-love or of respect for the moral law. He adds that *all* human beings incorporate *both* self-love *and* respect for the moral law into the most basic maxims of their intelligible characters; the key difference between good and evil, the difference we must ascribe to transcendental freedom in order to make sense of moral responsibility, is the difference between subordinating morality to self-love or vice versa. That is, one is good insofar as one prioritizes the moral law and pursues self-love only within the constraints of morality; one is evil insofar as prioritizes self-love and obeys the moral law only when the cost to oneself is not too high.

Integrating this account of good and evil with Kant's metaphysical picture, we can say that although human intelligible character, as a thing-in-itself, is inscrutable to theoretical reason, practical reason allows us to rationally justify the claim that human intelligible character is characterized by one of these two fundamental maxims (either self-love over morality or morality over self-love). These fundamental maxims cannot be directly experienced, but they show up in the world as empirically-given patterns of choices and actions that are determined in accordance with natural laws. Thus for any given action, we can trace the empirical causes of that action, proceeding "as with any investigation in the series of determining causes for a given natural effect" (A 554/B 582), such as "for a lunar or solar eclipse" (5:99). In addition, we can consider the action morally, tracing it to one or the other fundamental moral maxim.

Two important points here will set the stage for understanding how all this helps with degrees of moral responsibility. First, Kant's argument for transcendental freedom is based on the fact that such freedom is a condition of the possibility of moral obligation or moral responsibility. That means that he has a basis for believing in a transcendently free ground of our empirical character insofar as we hold one another responsible for that empirical character. I generally do not hold myself or others responsible for their hair color. There is thus no reason to ascribe hair color to a transcendently free intelligible character. However, were my friend to dye her hair Home Depot orange, I would hold her at least partly responsible for its color. Importantly, even in that case, there is much that I would *not* hold her responsible for. She's not responsible for the fact that her hair can be dyed, or (at least directly) for the range of colors available to her, or even (importantly) for the particular color that attracted her fancy. But she's responsible for taking her desire (however generated) for a different hair color as a sufficient reason – along with whatever else she took into account – for taking this action. If she colored her hair merely at the behest of Home Depot as a form of advertising, she may even be morally culpable (see 6:423). In short, for Kant, one is responsible only for the *maxim* of one's action, and only for the *form* of that maxim. One is responsible for whether one makes self-love or duty the ultimate basis of maxim endorsement.

And now we come to a second crucial point, the fact of humans' radical evil. This one is more complicated, and could easily become a long tangent, so I'll try to focus only on the basic outline of the story.⁵ According to Kant, for most actions looked at in isolation, not only will tracing the empirically determining causes be tricky business, but it is literally impossible to determine which of the two fundamental maxims is the action's ultimate ground. Any action that could follow from a morally good maxim could also follow from a maxim that prioritizes self-love, since one can do good things for bad reasons or because the personal costs of doing them are sufficiently low. However, this inscrutability of underlying moral maxims applies only to *most* actions; there are some actions that *cannot* proceed from morally good maxims – actions that directly violate laws of right, for instance – so in those cases, we can know that the action is grounded in an evil maxim. (For now, I'm bracketing issues about degrees of responsibility, but we'll get there.) Moreover, Kant is a rigorist of a particularly extreme sort when it comes to obedience to the moral law; there is no "middle ground" and "even a single" evil action is sufficient to know that one's underlying maxim is evil (6:20). Thus it seems like each human being must have either a good will that would express itself in a life of moral perfection or an evil will that would express itself in a life that compromises duty for the sake of inclination, at least sometimes.⁶ Neither of these intelligible characters would be affected by the empirical world. The will that subordinates the moral law to self-love would be the noumenal ground of an empirical character that takes the form of a temporally-situated willingness to do what's wrong for the sake of satisfying this or that given sensuous (empirical) incentive. These sensuous incentives have no causal influence on the intelligible character; they affect only the way that character shows up in the empirical world. On this account, when we hold someone responsible for their malicious lie, what we are really holding them responsible for is a character by virtue of which they are willing to do what is wrong for the sake of benefit. That character is due to transcendental freedom. The particular way that it manifests itself in this particular case is due to circumstance.⁷

So now we get to what I take to be the central problematic of the *Religion*. Kant shows that human beings universally act in ways that express evil in the fundamental maxims of their wills. This proof of evil in human nature sets the backdrop for Kant's

⁵ For more, see Frierson, 2003: 95-135 and Frierson, 2013: 72-89.

⁶ Neither of these wills would be a "holy will" that is untempted by duty; even a perfect will would be a will that always subordinates non-moral incentives to moral ones, not a will that has no non-moral incentives.

⁷ Again, this is a pretty metaphysically loaded way of putting this situation. In two-standpoint terms, what we would say is that from the standpoint of deliberation, one needn't take oneself to be responsible for every specific detail of one's choice situation – say, for the fact that one's inclination is particularly strong, or that it's really easy to get away with in this particular case. What one is responsible for is the way in which one weights those various factors, for one's ultimate values and their relative priorities. That I feel a really strong desire for chicken can be a reason to steal a chicken, insofar I consider really strong desires sufficient bases for violations of right. But that I feel a really strong desire for a chicken cannot, on a Kantian picture, be a sufficient basis for considering really strong desires to be sufficient bases for violations of right. And what I should hold myself responsible for is my choice-architecture, the bases on which I ascribe value, not the particular circumstances in which I apply that choice-architecture. In that sense, I am strictly speaking responsible for only certain aspects of my decisions.

project in *Religion*, which is to articulate a sense of “good will” that could apply to human beings who have good evidence that they are evil. To make a long story short,⁸ I take it that Kant replaces a two-fold conception of the options for humans’ intelligible characters with a wider range of possible options. Instead of humans being either morally perfect or morally evil, he allows that a person can be in “revolution” against the evil in her own will. The language of revolution is temporal, which cannot strictly apply to the intelligible will (since that intelligible will cannot be understood with reference to the intuition of time). Kant uses the term “revolution” primarily to indicate that such a will involves evil – since that’s what it is revolting against – but is fundamentally good – since it’s in revolution against evil – and this overall structure, because noumenal, should *not* be understood as partly one way and partly another or as gradually transitioning from one sort of will to another. The idea is that we can have a moral status that is essentially good but that is consistent with at least some evil deeds (e.g., deeds contrary to right) in its empirical expression.

So what would such a will look like? That is, if one’s intelligible character is “in revolution against evil,” what is one’s empirical character like? Kant claims that such an intelligible character would be expressed in the empirical world as a will that does and has done evil, but that is constantly struggling against its own evil tendencies and making progress in that struggle. Crucially, however, this empirical struggle must – to be consistent with Kant’s transcendental idealism – be seen as the *expression* of an underlying noumenal *ground*. One’s will-in-revolution grounds one’s life of struggle and moral improvement, and not vice versa.

There’s a lot more to spell out about this complex picture, and it raises various problems of its own, but I want to focus here on how it can help with degrees of responsibility in Kant. In the context of the problem of human evil, Kant develops an overall model that looks something like this. At the intelligible level, human beings could, in principle, have a will that is one of the following:

- (1) Simply good (prioritizing duty over self-love)
- (2) Simply evil (prioritizing self-love over duty)

OR

- (3) Good by virtue of a revolution (resisting, for the sake of duty, one’s own tendency to prioritize self-love over duty)

These wills look different in the ways that they appear in the world, at least in some cases. While no empirical evidence fully justifies ascribing (2) or (3) to an individual, there is sufficient evidence to know that no actual human beings are simply good (1). Thus a morally good *human* life is a life that expresses a will of the third type, and this manifests itself in a life of constant struggle against evil. But then Kant makes the picture even more complicated, by suggesting that there are actually different sorts of evil, and consequently different sorts of revolution against evil. He describes three sorts (laid out in Saunders’s paper on pp. 18-19): frail, impure, and depraved wills. In his *Metaphysics of Morals*

⁸ For longer versions of the story, see Frierson 2003 and Frierson 2013.

(6:407-8) and *Anthropology* (7:251f.), Kant adds yet another sort of “properly evil” will, one that is governed by passion, and he adds a way in which human bodies can be moved that is “merely a lack of virtue” and not properly a form of “will” at all, namely “affects”.⁹

Saunders rightly (in my view) sees these forms of evil as noumenal statuses of the will, ascribable to transcendental freedom. He also rightly claims that “we do not experience transcendental freedom” (p. 19), but he then wrongly infers that “we cannot know whether someone acted out of frailty, impurity, or wickedness” (p. 19). In a strict sense, of course, this is correct. We cannot *know* anything in the moral realm, not even that we are transcendently free; this is a matter for *Glaube*, not *Wissen*. But just as we can have good empirical evidence, in some cases, that human beings are evil, so too we can have good empirical evidence that they are evil of one sort or another. And even when our evidence is shakier, we can assemble enough evidence to make reasonably good assessments. When a person day after day resolves to wake up earlier the next morning and never does so (Kant’s example, see 25:631), it is quite reasonable to see this as frailty, and quite hard to see it as depravity (particularly if one is considering oneself). When over a period of decades someone systematically deceives their customers about the safety of their products, destroys evidence of that deception, and sets up money laundering operations to allow themselves to enjoy the fruits of their spoils without suspicion, it is implausible to ascribe this entirely¹⁰ to anything short of depravity. But the epistemic point is, to some extent, beside the point, for reasons that we’ll get to soon (in §2).

What is central here is that Kant has a metaphysical picture that can make room for different kinds of responsibility for one’s actions. With the exception of affects, all of these forms of evil are aspects of intelligible character for which one is responsible; in that sense, there are not properly “degrees of responsibility” here. But there are quite different *kinds* of responsibility. In every case, what one is responsible for – as noted above – is not the particular deeds one performs, but the structure of one’s volition, the way that one makes use of what is given *to* one in order to decide what to do, and different volitional structures imply different sorts of responsibility.

To see more clearly the different ways that we can hold individuals responsible, let’s compare depraved and frail chicken-thieves. (Stealing a chicken is a good example because, assuming that one knows that one is stealing a chicken, this action violates strict right, so indicates evil.) Someone who is depraved consistently prioritizes self-love over the moral law. Such a person will typically behave quite well, either because of inclinations that tend towards good behavior or because of a social structure that promotes good behavior, or both. For a depraved person to steal a chicken, she would need to have desires that stealing a chicken could satisfy, and she would need to think that she can get away with stealing it without more trouble than it is worth. If we have reasons to think that the chicken-stealing was due to depravity – say, evidence of premeditation – then we hold the thief responsible for consistently and deliberately putting self-love ahead of the moral

⁹ For extensive discussion of affects and passions, albeit from the standpoint of empirical psychology, see Frierson 2014: 215-58.

¹⁰ Frailty may also be present, but it’s just implausible that the whole system is supported on frailty.

law. The frail person who steals a chicken, by contrast, prioritizes the moral law over self-love in “the maxim of [his] power of choice,” but this maxim “is subjectively ... the weaker” when it comes time to act (6:29). This person commits himself to doing what is right and obeying the law, but in a particular case – say, when starving, or when faced with peer pressure – fails to follow through on his commitment. We do not hold the frail person responsible for deliberately – or at least not consistently and deliberately – putting self-love ahead of the moral law. But we *do* hold the frail person responsible for not holding himself together, for not remaining true to his commitments. And this is precisely what we do *not* hold the depraved person responsible for. Both thieves are moral failures, but in different ways.

I have focused on contrasting two extreme cases, but Kant allows for a much wider range of variation. One can be depraved or frail with respect to different inclinations, or in different sorts of circumstances. Someone who would starve to death rather than steal a chicken might steal it to avoid being laughed at or to get vengeance on an enemy. Someone who is strong-willed under ordinary pressure might be frail when the pressure is sufficiently strong (say, literally starving). Someone who is depraved but cowardly might never steal a chicken but might manipulate others to take the risk for her. And so on. These would be qualitatively different sorts of evil. In some cases, such as those who are frail only under pressures of certain degrees, we might even be able to quantify the differences. Kant himself calls frailty, impurity, and depravity three different “grades” of evil. Thus there is considerable room here for what we might call “degrees” of responsibility. The depraved chicken-thief could be called “more” responsible than the frail one, the frail thief who succumbs to ordinary peer pressure more responsible than the frail one who succumbs to torture, and so on.¹¹ To that extent, Kant can make sense of degrees of responsibility language, though his moral theory is more conducive to what in my view is a more plausible account, that there are different *kinds* of responsibility. In place of (or, if you like, in addition to) a thin and quantitative scale, we get a rich set of thick responsibility-ascriptions.

Crucially, every case of the ascription of responsibility is an inference, generally imperfect, from given empirical evidence to a description of an empirical character, and from that description to an intrinsically imperfect inference about the noumenal ground that underlies the empirical character. Late one night, I catch Manny – who is usually an excellent neighbor – with my chicken in his hands, jumping the fence from my chicken coop. He immediately gives back the chicken and sobs, confessing that he stole it. He can’t, or won’t, explain why he did so, until gradually I pry from him that he was up late drinking with my consistently troublesome neighbor George, who always has this or that excuse for doing whatever brings him benefit, and who tends to draw others into his trouble-making. Manny immediately takes responsibility for what he did and offers to make whatever amends he can. He says that he’s never done anything like this before – a

¹¹ This implies – pace Saunders – that Kant’s model can quite easily “allow for degrees of responsibility *within* these three different failings” (p. 19).

claim I confirm later – and promises never to do it again. What sort of empirical character does this display? On the basis of only a single incident, it's generally going to be hard to draw conclusions about a person's overall empirical character, but based on the facts as I've described them here, this sounds more like a case of frailty than of depravity. The presence of alcohol suggests that it might even be a particularly mild case of frailty; Manny might have resisted the peer pressure under other circumstances, but he was under the influence, and that probably affected things.

Kant likely would hold Manny responsible for stealing the chicken. Kant does not take frailty to excuse bad behavior; he ascribes frailty to one's intelligible character. Given that we hold ourselves (and others) responsible for failing to follow through on our commitments,¹² such failures must be due to transcendental freedom. In the particular case above, his willingness to so easily go along with a bad influence (both with respect to the drinking and the stealing) is ascribable to him, and his remorse is a partial indication that he recognizes this responsibility. But his evil is an evil of the "not-sufficiently-committed-to-good-to-be-consistent" variety, not the "subordinating-good-to-happiness" variety (nor the impure "not-sufficiently-committed-to-good-to-be-good-without-some-other-reason" variety). Moreover, what Manny is morally¹³ responsible *for* is not, strictly speaking, stealing my chicken. He is responsible for having a frail character of a certain type. The fact that he stole my chicken is partly based on that frail character, but also partly based on the character of my neighbor, on the circumstances, the inclinations at play, the effects alcohol has on his inclinations, and so on. Manny isn't responsible at all for most of those things, and for others (e.g. the alcohol) he is only indirectly responsible.

We could considerably enrich this picture by adding the other forms of evil – impurity, and passion – or other details.¹⁴ But only one additional point is necessary before starting to wrap up this section. For Kant, any good human being is good by virtue of being in a struggle against evil. And this notion of struggle introduces another dimension on which we can "rank" different levels of "responsibility." The importance of struggle is already evident in Kant's consideration of the three degrees of evil. One who is depraved is further from good than one who is impure or frail. Someone whose life used to show evidence of unmitigated preference of self over duty (depravity) but who increasingly shows evidence of a commitment to duty that requires the support of additional incentives (impurity) is, on the whole, improving. Such a life, as a whole, reflects a will "in revolution" against evil. More importantly for the present topic, the circumstances of one's actions can affect the reasonableness of thinking that a person is making progress against evil. Take Hu, who grew up in the worst of circumstances, surrounded by vice on all sides, and is drugged by friends and taunted into crime, and then

¹² This also implies that if we come to think that there are good reasons for not holding ourselves and others responsible for frailty, we would thereby have good reasons to think that frail behavior is not ascribable to our transcendental freedom. See §2.

¹³ Here the distinction between moral and legal responsibility is crucial. Legally, Manny is responsible for stealing my property. That it's a chicken doesn't matter, but it also doesn't matter what sort of motives or frailty he had.

¹⁴ For more on these differences, see Frierson 2014:215-58.

steals a chicken; we can infer almost nothing about her moral status from the theft. For all we know, she is well on her way towards a life of virtue. Since none of us are morally perfect and all are at best struggling against our own evil, evidence of evil cannot be the final word; what we look for is struggle and improvement. That Hu caved under *this much* pressure, given where she started, is no sign that she is not improving. But for Li, who was raised in a family that emphasized virtue, cultivated with good habits and sympathy for others, taught the rewards of justice and doing one's duty, and who is now free of any material needs that a chicken could satisfy, a deliberate plot to steal a chicken simply to cause harm to a neighbor would be a strong – albeit not decisive – sign that he is not struggling against his evil tendencies. We can never know for sure, about any human being, whether they are making progress in virtue or not, but the fact that a *human* good will expresses itself as such progress provides for many ways of distinguishing degrees of moral responsibility.

In principle, there also might be cases in which Manny (or Hu, or Li) would not be responsible at all, even when he or she was the one with the chicken in his or her hands. The most important of these cases, for Kant, are the cases of “affects” and of very young children. Affects, for Kant, are cases where empirically-induced feelings override one's ordinary deliberative capacities to generate behavior that is not controlled by a person's will. Extreme cases of drunkenness might fall into this category, but Kant's more common examples are shock or momentary flashes of rage. In these cases, one is not directly responsible at all. Metaphysically, these would be instances of bodily movement, motivated by sub-rational mental states, that would not be ascribed to one's transcendentally free intelligible character. Just as one does not ascribe one's hair color or heartbeat to one's transcendentally free intelligible character, so too one does not ascribe to one's transcendentally free intelligible character the “acts” of lashing out in a momentary burst of uncontrollable anger or remaining frozen in shock as one's child drowns in a frozen lake.¹⁵ In the cases of very young children (younger than 8-10), Kant does not think that the predisposition to personality – by which we are aware of the binding force of the moral law – has yet been awakened. Such children's actions are not ascribable to their transcendentally free wills.

How far can Kant's overall model go? The metaphysical account here implies that insofar as behavior is part of an empirical character that has as its noumenal ground a transcendentally free actor, that actor can be held responsible for those actions. Anything empirical that does not have such a ground – hair color, inclinations, reflex actions, affects – is not ascribable to a responsible agent. In any given situation, human beings are responsible only for the morally relevant features of their actions, not for the circumstantial features that contribute to the action (including the relevant inclinations). Moreover, they are responsible only when mature (older than eight or ten years old) and when not

¹⁵ One might well be held *indirectly* responsible for one's affects. If I have a problem with outbursts of anger and do nothing to rid myself of tendencies to affect, I am responsible for my failure to rid myself of those tendencies.

governed by affects. While one is ultimately either responsible or not, one can be responsible for moral features of one's actions in different ways, ranging from responsibility for bad maxims of choice to responsibility for insufficient self-control. One can be responsible to different degrees, insofar as frailty in the face of torture is "less" frail than frailty in the face of a slight inclination, or willingness to sacrifice duty for the sake of one's life is less depraved than willingness to sacrifice duty for the sake of an extra packet of sweetener in one's tea. Moreover, moral failings for which one is responsible can reflect upon one's ultimate moral status differently depending upon the conditions from which one started and in which one finds oneself. For human beings, a good will is a will struggling against its own evil tendencies, and similar actions can reflect different degrees of that struggle in different people.

2. Common Sense, Philosophy, and Degrees of Responsibility

In §1, my goal was to elucidate a Kantian metaphysics for degrees of responsibility. This elucidation shows that Kant's transcendental idealism is not *inconsistent* with a considerable range of judgments about degrees of responsibility. Even if Kant is correct that human beings are transcendently free in their intelligible characters but causally determined in their empirical characters, he can give an account of what it means to say, for instance, that someone who is drugged is "less responsible" than someone who is not, because they are responsible at most¹⁶ for frailty in the face of physiological manipulation. But Saunders often asks for more than merely a metaphysics that is *consistent with* judgments about degrees of responsibility. He repeatedly claims that Kant's metaphysics cannot "vindicate" such judgments (pp. 2, 9, 10n27, 11-12, 13, 18, 19). So I want to spend a little time in this section thinking about just what we should expect from metaphysics in particular and philosophy in general when it comes to judgments about degrees of responsibility.

Let's start with where the account in §1 succeeds at vindicating judgments about degrees of responsibility. At times, Saunders seems to mean by "vindicate" what I claim to have provided above. When he says that "the very notion of diminished agency seems to conflict with Kant's claim that every human action is either entirely determined or entirely free" (7), it sounds like any Kantian metaphysical account according to which one could say that there is a difference between being responsible for deliberately choosing profitable vice over duty (depravity) and being responsible for failing to exercise complete self-control in the face of temptation (frailty) would be sufficient to answer his charge. In that sense, I have "vindicated" Kant in §1. By showing how Kant's metaphysics is consistent with differences in the ways people are responsible for particular behaviors, I have shown how there could be something like degrees of responsibility even given Kant's metaphysics.

¹⁶ Here I'm assuming that the drugging does not completely bypass their deliberative capacities. If it does that, then they are simply not responsible, and their actions are no more ascribable to their intelligible character than their hair color or their breathing while asleep.

But Saunders often seems to want philosophy to do more than this. For one thing, he often implies something epistemic, that Kant’s metaphysics should justify not only the claim that there can *be* differences in moral responsibility, but also the claim that we can *know* how responsible someone is (e.g. p. 8). Here Saunders is partly overreading Kant’s inscrutability claims and partly overstating how capable we actually are of making these sorts of judgments. Kant is consistent that we cannot have theoretical knowledge of the moral status of individuals, including whether or not they are transcendently free or to what extent they are responsible. What we have in these cases is practical cognition, rationally justified “belief.” Given the fact of reason, we can have complete rational certainty that human agents, beholden to the moral law, are transcendently free. We can also be sure, given the “multitude of woeful examples that the experience of human deeds parades before us” (6:32), that human beings are evil. About the specific moral status of any individual, including what sorts of evil he is susceptible to, whether or not he is struggling against that evil in ways reflective of a will in revolution, and (therefore) what degrees of responsibility he has for particular deeds, we cannot be certain. We can, however, have good evidence one way or another: “human beings ... can assess themselves and the strength of their maxims ... by the upper hand they gain over the senses in time, ... an ever-continuing striving for the better” (6:48). This evidence will never be perfect. Manny’s sobbing might have been a particularly sophisticated manipulation to avoid punishment, Hu might have taken a deliberate first step in a long term decline into worse and worse depravity, and Li might be acting out in a first step towards overcoming deep-seated but previously hidden wicked maxims. But those epistemic limitations when it comes to the evaluation of others are just real facts about our human condition. Not all fourteen year olds are less responsible than adults (to use Saunders’s example, p. 7), and it’s not always easy to tell when they are. Ascriptions of degrees of responsibility are judgment calls.

Saunders also wants philosophy to do more in the way of vindication in another respect; he often seems to want philosophy to *justify* our judgments of degrees of responsibility. Thus when he criticizes my claim that “the method for determining what the appropriate markers are starts with common-sense moral judgements about responsibility” (Frierson 2012:186, quoted on p. 11), he says, “However, this is not a solution – it is the very problem at hand. The problem is that transcendental idealism precludes Kant from vindicating these judgements in the first place” (p. 11). When criticizing Korsgaard’s view, he asks, “From the practical standpoint, how can we distinguish between a person and a toddler? It is not enough to say, ‘we just do’. This sidesteps the important issue of how Kant can vindicate these practices.” (p. 12). If “vindicate” just means “give a metaphysics consistent with,” then Kant can vindicate these practices; toddlers’ empirical characters are not grounded in transcendently free intelligible characters, while those of adults are. It seems that what Saunders really wants here is a transcendental idealism that will show that X or Y markers of moral responsibility

are the correct ones, and that X or Y practices of holding people responsible in degrees are justified.

I understand why Saunders wants this. It seems, intuitively, like the issue of moral responsibility should have a metaphysical ground. It seems like in order to know whether or not someone is responsible, we should need first to figure out some metaphysical (and probably also psychological) facts about the relationship between that person and the action at issue, and then make a philosophically grounded inference from those facts to ascription of responsibility. It seems like metaphysics should come first, and practical philosophy should follow as a consequence of what we discover. But that's not Kant's view. For Kant, the "primacy of the practical" implies precisely that in a whole sphere of metaphysics – the traditional problems of freedom, immortality, and God – practical reasoning comes first, and we draw metaphysical conclusions by considering the conditions of possibility of practical claims. At least in the *Critique of Practical Reason*, Kant argues *from* the fact that human beings are obligated by categorical imperatives *to* the fact that we are free. He argues *from* the fact that we ought to promote the highest good *to* the fact that such promotion is possible (and therefore that we are immortal and there is a God). His metaphysics does not prove his practical philosophy. Proving that we are immortal does not prove that we have an obligation to become perfectly virtuous. Rather, the claim that we have an obligation to become perfectly virtuous proves the metaphysical claim. But the metaphysics "vindicates" the practical philosophy in a weaker sense. It shows that there *are* possible conditions of possibility of the practical claims we are bound to make. That is, it shows that those (necessary) moral claims are not impossible; there is a metaphysics that can support – in the sense of being consistent with – them.

As I read him, Kant starts both his theoretical philosophy (in the first *Critique*) and his practical philosophy (in the *Groundwork* but especially in the second *Critique*) from common sense claims (cf. Ameriks, 2000). In the first *Critique*, he takes for granted that we have experiences of ordinary empirical objects and that we legitimately make a priori synthetic judgments in mathematics and natural science, and he develops a metaphysics that shows how it's possible for us to do that. In the second *Critique*, he takes for granted that we have moral obligations, and he develops a metaphysics that shows how this is possible. Combined, the two *Critiques* show how the common sense claims about the empirical world are consistent with common sense claims about morality, and in particular how the causal determinism that is a condition of possibility of the practice of natural sciences and even ordinary temporal experiences of objects is consistent with the transcendental freedom that is a condition of possibility of morality. But all of this "vindicates" common sense not by providing a foundational proof that various common sense practices are correct but by laying out a metaphysical picture according to which they are not necessarily impossible.

What I've defended in §1 is a vindication of this sort. I've shown that Kant's metaphysics allows for distinguishing different sorts of intelligible characters based on the sorts of evil to which they are committed or against which they are struggling, and I've shown how this can map on to our ordinary practices of judging different degrees of

responsibility. But these claims about different sorts of radical evil, and particularly the claim that they map onto different degrees of responsibility, depend upon rather than independently prove the relevant common sense judgments about such responsibility. This dependence is clearest in the cases where we do not ascribe responsibility at all. Toddlers and those in momentary fits of rage are not treated as morally responsible for their actions, *and so* we do not ascribe those actions to their intelligible character. We do not first find a metaphysical basis for not ascribing the actions to their intelligible character *and then* infer that they are not responsible. If that's what Saunders wants in the way of vindication, he's not going to get it from Kant's philosophy.

The reason he's not going to get that from Kant is one to which I drew attention in the article of mine with which Saunders engages most. For Kant, philosophers in general and metaphysicians in particular are very good at certain highly refined sorts of reflection, and they can have important roles to play in coming to better understand how various commitments fit together into a coherent whole. In morals, philosophers can even help combat tendencies to self-deception that are pervasive in ordinary life and that drive people to mitigate the demands of the moral law on themselves. But, as Jeanine Grenberg aptly emphasizes in the title of her book, Kant's philosophy as a whole, and his moral philosophy in particular, is a "*Defense of Common Moral Experience*" (Grenberg, 2013). Kant starts with common sense and shows how it could possibly be true; he defends it against any "reasonable doubt" about it. He's not trying to prove it afresh.

3. Why do we need degrees of responsibility?

I want to end here in a similar place to where I ended in the 2012 article to which Saunders responds, but say a bit more about how we might move forward, in the context of degrees of responsibility. In that 2012 article, I pointed out that "Kant's philosophy needs to be supplemented with an account of how one can arbitrate between competing common sense views of moral responsibility" (Frierson, 2012: 482). Since Kant doesn't do the common sense work for us, and he doesn't replace common sense with metaphysics, we need to think about how we might refine our understanding of degrees of responsibility given Kant's overall metaphysical vindication (in *my* sense of vindication) of them.

It's important to start here with three fairly obvious but very important and deeply Kantian points about degrees of responsibility. First, as Saunders recognizes in his own article, many ascriptions of degrees of responsibility are not difficult in ordinary life. While there may be "hard borderline cases," there are plenty of "clear case[s] of someone having more or less ... responsibility" (p. 7), such as the differences between adults and children, those under the influence of mind or mood altering drugs and those not under such influences, and those with certain sorts of mental illnesses. Insofar as there are straightforward common sense views about degrees of moral responsibility, we can legitimately use Kant's metaphysical views about the nature of human freedom in order to make sense of – and thereby "vindicate" in a weak sense – those common sense views.

Second, while there are some tough cases – as Saunders notes, “judges and juries navigate a difficult terrain” – the difficulties in these cases are typically not metaphysical or even ethical but much narrower and less philosophically interesting. We need to know not whether, for instance, being drugged is relevant to responsibility, but about whether and to what extent and with what effects a person really was drugged. We need to know not whether it matters that she used that insulting term without intending to offend but whether (and how, and to what degree) she understood that it was insulting. These can be genuinely hard issues to figure out in particular cases, but nothing about transcendental idealism will make them harder (or easier). Finally, a point Saunders wholly ignores, it’s important to acknowledge that many judgments about degrees of responsibility are used – illegitimately – in self-exculpatory ways: “we like to flatter ourselves by falsely attributing to ourselves a nobler motive” (4:407). Even at a common sense level, we can diagnose that self-exculpation is a moral problem, and we can be suspicious of demanding too much in the way of a philosophical justification of excuses for one’s own bad behavior.

Still, however, we may need some ways of thinking about when judgments about degrees of responsibility are legitimate, in cases where the relevant empirical facts are clear but the consequences for degrees of responsibility are not. And Kant’s metaphysics cuts off at least one natural way of drawing this line. It can’t be the case that our degree of responsibility corresponds to the extent to which our action is determined by causal laws of nature. Since every action is determined in accordance with causal laws of nature, such a rule for drawing the line would absolve everyone of responsibility for everything they do.¹⁷ And while we can legitimately say that we are responsible for all and only those actions that are ascribable to our transcendently free intelligible character, and responsible only for the contributions that our free character makes to those actions, this metaphysical account doesn’t help us pick out what are responsible for, since we decide what is ascribable to our intelligible character only by inferring the metaphysics *from* the ascription of responsibility. So we need a different sort of reflection than the sort that Kant gives us in his transcendental idealism. And this reflection can’t be metaphysical; Kant’s *Critique of Pure Reason* rules out the possibility of having theoretical insight into human freedom. In this arena, we must go *from* practical reasoning *to* metaphysics, not vice versa. So we need some better sort of practical reasoning.

Here I’d like to make a conjecture that’s not particularly well grounded in Kant, though it has some resonance with his claim that we should “throw the veil of philanthropy over [others’] faults” (6:466)¹⁸ and had been prompted by my own reading of what Kant is

¹⁷ Alternatively, since nothing in nature is *sufficiently* determined in that one can always ask for further explanations of the further grounds for any causal laws governing any particular instance, we might say that everyone is wholly responsible for everything. (“Granted, you stole the chicken because the chip in your brain overrode your decision and moved your body so that it picked up the chicken, but why was the chip in your brain able to do that?”)

¹⁸ Incidentally, it’s worth noting that the context of this remark involves yet another warning by Kant against self-exculpatory behavior. What he specifically condemns is taking “malicious pleasure in exposing the faults of others *so that one will be thought as good as ... others*” (6:466, emphasis added).

up to in his *Religion*.¹⁹ I'd like to suggest a Kantian constructivist approach to degrees of responsibility.²⁰ Instead of taking judgments about degrees of responsibility to be grounded in some metaphysical truths about the world, let's take them to be grounded in practices of holding responsible, practices that we construct in order to meet needs that arise within practical life together. In this context, rather than simply taking for granted that they are "important" (Saunders, p. 1, 8) let's ask "What do we need judgments about degrees of responsibility *for*?" And again, recalling that we often use such judgments illegitimately, in order to excuse the bad behavior of ourselves or of those we particularly love, the real question is "What *morally legitimate* reasons do we have to make judgments about degrees of moral responsibility?"²¹ So here's a partial list of some *prima facie* legitimate reasons we might make judgments about degrees of responsibility:

1. To determine whether and how much punishment is appropriate
2. To determine how much praise or blame is due to a person
3. To determine how much remorse or regret one should feel for a given action
4. To decide whether forgiveness is appropriate in a given case.²²
5. To give oneself or another moral hope, a sense that X or Y misdeed does not preclude virtue altogether
6. To promote effective moral cultivation in oneself or others

For determining the appropriateness of punishment, blame, forgiveness, remorse, and hope, and for discerning the best ways of cultivating moral improvement, it can make a difference just how responsible one holds a person to be. A young child will not deserve (as much) punishment and moral blame, and should not feel the same degree (or perhaps even kind) of remorse and regret. Strictly speaking, it doesn't make sense to "forgive" a child for a wrong for which they were not responsible. And with very young children, promoting moral cultivation is not primarily a matter of getting them to commit to the right moral principles as it is a matter of cultivating their abilities of self-governance in general. By contrast, fully functional adults making decisions in the context of careful deliberation and with ample self-control are rightly held fully responsible, subject to punishment, blame, remorse, and so on.

¹⁹ The details of how this relates to the *Religion* are a topic for another paper.

²⁰ Or, perhaps, a *post*-Kantian constructivist approach. In some ways, the basic outlines of this approach fit better with Hegel than Kant. Cf. Pippin, 2008. In other ways, it fits better with pragmatists, from James to Rorty and Brandom.

²¹ Here, in particular, it's important to recall that Kant's ethics is primarily about deliberation about what to do, and it's worth noting that consideration of degrees of responsibility is almost always illegitimate in such contexts; if I am asking, "How responsible am I for what I am about to do?", then I'm in moral trouble. This anticipatory self-exculpation is a form of radical evil, a way in which we corrupt our own principles of volition. And it is a classic example of what Kant warns against in *Perpetual Peace*, a self-fulfilling negative prophecy, where precisely because I take myself not to be able to do anything but what's wicked, I don't do anything but what's wicked.

²² Here my thought is that forgiveness is *not* appropriate in cases where a person is not responsible for what they did, and only appropriate to some degree when a person is only responsible to some degree. We can exculpate or set aside the bad deeds of someone who is not responsible, but we cannot *forgive* someone that we don't hold responsible. For discussion of related issues, I'm grateful to Lucy Allais.

A full discussion of each of these different reasons for making judgments about degrees of responsibility would be far beyond the scope of this paper. Here I just want to make a few short remarks about the practical reasons for such judgments and the metaphysical requirements for them. Of the reasons listed above, by far the most prominent is the use of degrees of responsibility in legal contexts. For Kant, however, legal punishment does not depend upon the moral condition of the criminal: “The concept of right ... has to do ... only with the external ... practical relation of one person to another, insofar as their actions, as deeds, can have direct or indirect influence on each other” (6:230). The only relevant question when it comes to punishment is whether a given punishment is “a hindrance to a hindrance to freedom,” (6:231), that is, whether the punishment functions to counteract an action that hinders legally permissible actions. There might be various reasons for taking into account exculpatory circumstances in determining legal sanctions for actions that are inconsistent with the freedom of everyone in accordance with a universal law” (6:232), but the relevant “degrees of responsibility” will not require any deep metaphysical underpinnings.

With respect to the other reasons for making judgments about degrees of responsibility, there is also no reason to think that such judgments require deep metaphysical commitments. Kant makes clear in his *Groundwork* that “praise and encouragement” do not depend upon “true moral worth” (4:398). Someone with good inclinations – for which nature, not one’s transcendently free intelligible character, is responsible – nonetheless gets praise. Whatever the reasons for doing this, they do not depend upon a metaphysical foundation. So why praise or blame in the absence of knowledge of a person’s moral worth? Praising others for virtues that they may or may not have can also serve a pedagogical role and a role in socially reinforcing virtue, both through clarification and endorsement of what sorts of actions are genuinely in accordance with the moral law and through enlisting supporting motives for virtuous action, such as the love of honor that Kant calls a “simulacrum of virtue” (2:218). Praise of others can also help combat misanthropy and thereby promote genuine respect for others. Blame, too, can serve some of these pedagogical roles by showing what sorts of actions are blameworthy and thus to be avoided and by enlisting the love of honor as a support for moral incentives, but excessive moral blame of others risks fostering misanthropy, which can promote disdain for others, self-righteousness, and/or moral despair, all of which inhibit one’s ability to treat others with respect. Thus Kant recommends that “the veil of philanthropy” be thrown over others (6: 466), and ascribing to others a diminished degree of responsibility for their faults is one way to throw such a veil.

Strikingly, almost none of these valuable functions of praise and blame actually depend upon metaphysically-grounded or even upon accurate ascriptions of degrees of responsibility. When we praise someone for good behavior, what matters is how much we want to endorse and encourage that behavior, not how responsible they are. And in the one case where degrees of responsibility do seem most helpful – the softening of our blame of others – Kant’s own recommendation is that we avoid the “offensive inquisitiveness” that comes with “spying on the morals of others” (6:464). That is, rather than taking it upon

ourselves to judge that Manny or Hu is not really morally blameworthy because not wholly responsible, we should simply soften our anger towards them out of a recognition that such anger corrupts the respect we owe to them as people, and then refrain from making judgments about their fundamental moral convictions. We should, in other words, judge people *less*, rather than trying to make more and more fine-grained judgments of just how responsible they are.²³

With respect to ourselves, however, “the duty ... is ... to cultivate one’s conscience, to sharpen one’s attentiveness to the voice of the inner judge and to use every means to obtain a hearing for it” (6:402). In one’s own case, we should *not* refrain from moral scrutiny. Nonetheless, even here, there is little reason to insist upon degrees of responsibility. If I have violated the moral law, I should feel regret and remorse, even if I was not wholly responsible. Marcia Baron explains that “remorse...involves a judgment on the agent’s part that she acted wrongly and should and could have acted differently, ... [and] the judgment is action-guiding; ... It has motivational force” (Baron 1988: 259). One who feels remorse should reform his ways, and often should deal with relevant moral remainders. If I betrayed your secret during a bout of frivolous gossiping, I owe you at least an apology, and I may need to take concrete steps to help mitigate the harm to you done by the betrayal. If through careless neglect or deliberate malice I ruined a book that you lent me, I owe you a new book. In both cases, I should feel remorse or regret for my bad actions and commit myself to not repeat them in the future. What difference does it make how “responsible” I am for those bad actions? On the one hand, suppose, in the most extreme case, that I am not responsible at all, that – to use Frankfurt’s wild scenario – a chip was implanted in my brain that made me do it. I still ought not maliciously gossip or destroy books in the future (in cases where I do have self-control), and I ought to take steps to increase my self-control. In those senses, I should feel regret. Moreover, since, after all, you were still hurt, I should take steps to remedy your hurt. On the other hand, supposing the opposite extreme, where I deliberately planned the revelation of the secret or destruction of the book, and I did so knowing that it was wrong, and just for the sheer sadistic pleasure of harming you, a pleasure that I used not to feel but a susceptibility for which I have deliberately cultivated because I concluded that it would be a particularly sweet pleasure and contribute well to my overall happiness. In this case, I should feel

²³ In private comments on an early draft of this paper, Saunders asks the seemingly reasonable question, “Why not both?” In my view, however, the options are by and large mutually exclusive in actual practice. Generating fine-grained judgments of moral responsibility requires paying close attention to just what a person is and is not responsible for in a given case (usually a case of a given misdeed). This requires spending more time judging the actions of others. Correlatively, given the reality of human evil, those who spend a lot of time judging others typically end up either isolated and misanthropic or end up needing to absolve others through ascriptions of diminished responsibility. Of course, there will likely be cases where there is good evidence that others are morally corrupt and we cannot help judging them in some way (as, perhaps, in the case of Manny?). In those cases, beyond keeping our judgments as much as possible to ourselves (6:464), Kant exhorts us to adopt a posture of *forgiveness* rather than *exculpation*, for reasons I’ll briefly mention below. When there is strong evidence of diminished responsibility, we can of course attend to such evidence (and §1 shows how empirical features could evidence such diminished responsibility), but we do better to refrain from judgment where possible.

remorse, I ought to commit myself not to engage in this behavior in the future, and I ought to provide you some recompense for the harm I've caused.²⁴

I'll deal with the last three reasons to use degrees of responsibility more quickly, although they really deserve the most extensive treatment. Given that human beings are evil, and in that evil cause harm to one another, there is a serious danger of moral despair. Our relationships with others can seem irretrievably broken due to their evil actions towards us, and real hope in the moral goodness of ourselves and those we love can erode in the face of the "multitude of woeful examples" that experience "parades before us" (6:33). Judgments about degrees of responsibility are, among other things, ways of coping with these broken relationships and moral despair. By thinking that a person was not wholly responsible for an action, we can cut them some slack and hope for better times in the future. As I explained in §1, there is room for this sort of exculpation of moral wrong in Kant's metaphysics. At the most extreme case, I can see my lover's betrayal as something for which he is *wholly* non-responsible, a mere behavior motivated by affect. But I can also see it as mere frailty, perhaps in the fact of extraordinary circumstances, rather than depravity or impurity. And so on.

As appealing – and common – as it is to appeal to diminished responsibility in these cases, however, there are important reasons Kant does *not* turn to degrees of responsibility as his primary way of dealing with human evil. Kant thinks that he has an alternative account, a different way of restoring relationships and justifying moral hope. Though he does not wholly work it out, Kant turns to "grace" and "forgiveness," rather than lenient justice or degrees of responsibility. We can and should accept that ourselves and others really are evil, but we also can and should accept that forgiveness is possible, that despite evil we can move forward. Grace and forgiveness, whatever their problems, are more respectful of humans' dignity and freedom than exculpation. And when we are unsure, in a given case, how responsible a person is, forgiveness provides a way of moving forward from misdeeds that admits that whenever there is *any* responsibility, forgiveness can be justified. A community within which people more readily forgive is one within which judgments about degrees of responsibility have much lower stakes.²⁵

²⁴ Leaving aside issues of legal right, degrees of responsibility don't even change the *kinds* of obligations that I have in the light of harm to others. However responsible I was, I have a perfect obligation not to repeat the bad actions and imperfect obligations to remedy the harms I have caused and to cultivate in myself the tendencies (self-control, sympathy, etc.) that will make it more likely in the future that I'll behave well. It may be that my indirect duties should carry more weight if I was more responsible for what I did, but I suspect that how responsibility affects subsequent responsibilities will vary considerably on a case-by-case basis. Because Kant talks so little about moral (as opposed to legal) recompense, it's hard to know precisely how he would deal with different sorts of obligations, but the basic structure of his moral theory suggests that the moral responsibility of the actor will be at best only an indirect factor. What matters most fundamentally is the humanity of the persons principally affected, and the casuistical questions here are issues of how best to respect others' (and one's own) humanity in the context of violations of various kinds (where, for instance, the harm of missing a chicken is different than the harm of being undeservedly treated as an enemy by a neighbor).

²⁵ Note, again, that I am talking here about moral community, not legal community. There may be good reasons that legal punishment is required even when moral forgiveness is proffered.

Finally, there is the issue of moral cultivation. Here, too, degrees of responsibility play much less of a role than they initially seem. There are quite complex issues about how moral cultivation can work at all in the context of transcendental idealism; I've discussed these in detail in Frierson, 2003. But insofar as those issues can be resolved, what matters is what empirical influences provoke actions that conflict with the moral law. If one has a frail will, one needs to cultivate strength of will; if one is deprived, one needs to restructure the principles on the basis of which one chooses. If one is primarily tempted by animalistic inclinations, one needs to work specifically on resisting those inclinations; if one is just generally inconstant in one's behavior, one needs to work more generally on constancy. And so on. Some of these cases may involve different degrees of responsibility than others. But the degrees of responsibility don't affect how one would actually work for self-cultivation. If one is afflicted by affects, and so not responsible at all, he still has a responsibility to rid himself of affects; if afflicted by a passion, and so deeply responsible, she still has a responsibility to rid herself of passion. How one works against passion is quite different than how one works against affect, so it matters what the causes of our bad behavior are for how we work against them, but the fact that we have more responsibility in one case than another doesn't affect our practical endeavors.

Overall, then, there are many uses of judgments of degrees of responsibility – particularly for self-exculpation – that are unnecessary or even dangerous. In other cases, judgments about degrees of responsibility are second-best attempts to do what can be done better. We can soften our judgments of others better by *refraining* from judgment, and we can deal with others' misdeeds better through forgiveness, than through ascribing to them diminished responsibility. Finally, there are judgments of degrees of responsibility that are perfectly appropriate but can be justified for pragmatic reasons that don't require any profound metaphysical backing. Even where degrees of responsibility are important, where some metaphysical backing is called for, Kant's account of human beings is sufficient. Human beings are radically evil but potentially in revolution against their evil, where such a revolution would constitute a human good will and show up empirically as a struggle against one's own evil tendencies. We give people more praise for actions that more clearly demonstrate this struggle against evil, and we partially excuse behavior that, in the context of the person's life as a whole, provides evidence more of universal human propensities to evil than of a failure to struggle against those propensities. The proper judgments here will more often be qualitative than quantitative, primarily judgments about kinds of responsibility and secondarily (if at all) about "degrees." These judgments will also be imperfect, both because empirical evidence of what happened is imperfect and because we can only imperfectly infer fundamental (noumenal) moral character from the empirical expressions of that character. Kant's transcendental idealism thus provides a metaphysical picture consistent with different kinds and degrees of responsibility, while his epistemology and practical philosophy set realistic limits on what we can judge about others and on how much (and how) we should judge them.

References

- Allais, L. (2015) *Manifest Reality: Kant's Idealism and His Realism*. Oxford University Press.
- Ameriks, K. (2000) *Kant and the Fate of Autonomy*. Cambridge University Press.
- Frierson, P. (2003) *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge University Press.
- Frierson, P. (2010) "Two Standpoints and the Problem of Moral Anthropology," in *Kant's Moral Metaphysics* (ed. James Krueger and Benjamin Lipscomb), Berlin: Walter deGruyter Press, pp. 83-110.
- Frierson, P. (2013) *Kant's Questions: What is the Human Being?* Routledge.
- Frierson, P. (2014) *Kant's Empirical Psychology*. Cambridge University Press.
- Grenberg, J. (2013) *Kant's Defense of Common Moral Experience: A phenomenological account*. Cambridge University Press.
- Pippin, R. (2008) *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge University Press.
- Saunders, J. (2018) "Kant and Degrees of Responsibility," in *Journal of Applied Philosophy*.



A Defense of First-Personal Phenomenological Experience: Responses to Sticker and Saunders

JEANINE GRENBORG*

St. Olaf College, USA

Abstract:

In this paper, I respond to questions Sticker and Saunders raise about integrating third-personal interactions within my phenomenological first-personal account of moral obligatedness. Sticker argues that third-personal interactions are more central for grounding moral obligatedness than I admit. Saunders turns things around and suggests we might not even be able to access third-personal interactions with others at the level one would need to in order to secure proper moral interactions with them. I argue in response that both these challenges misunderstand something about my phenomenological first-personal account of the grounding of moral obligation. Sticker assumes that I make absolutely no room for third-personal interactions as important for morality, but that is not the case. And Saunders assumes that first-, second- and third-personal interactions demand phenomenological access to oneself and others as transcendently free, but I deny that claim. I will consider each of these challenges in turn.

Keywords

Kant, Phenomenology, First-Personal

I welcome the interesting questions that both Sticker and Saunders raise about how properly to integrate third-personal interactions within one's most basic and necessary first-personal consideration of one's moral demands. Essentially, Sticker (2016) argues that third-personal interactions are more central for grounding moral obligatedness than I

* Jeanine Grenberg is Associate Professor at Saint Olaf College. E-mail for contact: grenberg@stolaf.edu

admit. Saunders (2016) turns things around and, on the basis of epistemic and/or metaphysical worries, suggests that we might not even be able to access third-personal interactions with others at the level one would need to in order to secure proper moral interactions with them.

I find that both these challenges, in their own ways, misunderstand some basic claims of my first-personal account of the grounding of moral obligation. Sticker assumes that I make absolutely no room for third-personal interactions as important for morality, but that is not the case. And Saunders assumes that first-, second- and third-personal interactions demand phenomenological access to oneself and others as transcendentally free, but I deny that claim. I will consider each of these challenges in turn.

STICKER:

Firstly, although I will not go into detailed rebuttal of them here, I do not agree with Sticker that every moment in Kant's texts he identifies as third-personal actually are (or are solely) third-personal in the relevant sense. In short, just because Kant mentions a person other than himself or the reader in his discussions of moral philosophy does not necessarily mean that Kant is intending for the reader to reflect on that person as if encountering him or her observationally or third-personally in the world.

One might assume (as I think Sticker does) that in order to have examples of the first-personal grounding of morality, we would need to have Kant speaking in his own voice (viz., Kant saying that "I" thus think or feel this way or that). In fact, Kant rarely (if ever?) does this. But sometimes (indeed, frequently), he uses examples of persons other than himself or the reader to display an example of, and to motivate the reader's own, *first*-personal reflection. That is, he presents the example as an opportunity to enter that person's mind-set, as if first-personally (viz., to imagine oneself as the person in the example). Use of persons other than Kant and the reader are thus not necessarily references to Kant asking us to think of our engagement with other persons third-personally as the ground of moral judgment making. They might instead be, and often are, ways to trigger first-personal reflection in the reader.

There are however some examples which Sticker rightly notes of persons to which Kant refers which are indeed intended as being utilized as a third-personal engagement. That is, Kant does sometimes suggest that we can "access the material that ethicists should work with" (Sticker 2016: 355) through third-personal observation of another person. I agree with Sticker that these encounters of other persons can be useful and that one should "work with" such examples; I do not deny that they are important for moral reflection generally. My only claim is that such engagements, on their own, are neither necessary nor sufficient for one specific moral task: the grounding of one's sense of moral obligatedness. Even when one relies upon the engagements Sticker rightly describes as third-personal, whatever

moral value they end up having for us, they are not successful in themselves in grounding one's own moral obligatedness. To do that, one needs to take up what one has seen in another and reflect upon it attentively and first-personally within oneself, applying it to one's own moral condition.

Sticker seems, however, to assume I make the claim that the grounding of morality is only first-personal and, indeed, that most every task involved in being a moral agent (and not just this central moral task of grounding one's obligatedness) is only first-personal. But both these assumptions are too strong. The claim to which I *am* committed is more modest than this: while both second- and third-personal engagements can be *important* in coming to a proper realization of the moral law depending upon the contingencies of one's particular moral psychological state (in Sticker's (2016: 355) language, that these third-personal engagements provide "resources in addition to first personal experience for accessing the material that ethicists should work with"), neither second- nor third-personal engagement is either *necessary* or *sufficient* for the singular and precise moral task of grounding one's recognition of the bindingness of the moral law upon oneself. You can find this argument in Chapter 9 (2013: 207ff) of my recent book where I respond to Stephen Darwall's suggestion that one's obligatedness to morality is grounded second-personally, not first-personally.

As such, it should be clear that, although first-personal engagement is necessary for this precise and central moral task, it is also possible to supplement this first-personal engagement with relevant third- (or second-) personal encounters that trigger the proper first-personal encounter. Further, it should also be clear that there are other things a moral agent needs to do besides affirming her obligatedness (e.g., assessing her success in being moral, or deciding how to enact her moral obligations in a particular situation), and that these tasks might very well involve or even require both second- and third-personal engagement. In the end, then, a first-personal recognition of the moral law is always necessary, though not always sufficient, for affirming one's moral obligations. Really to understand the nature of the bindingness of the moral law (and especially its power to constrain *my* inclinations), I need to be attentive to my own internal appreciation of the force of moral demands over my desires for happiness. But this leaves lots of room for third- and indeed second-personal interactions informing and enhancing our lives as moral agents.

I thus am happy to grant that there are times when first-personal reflection is not, in itself, sufficient to affirm an awareness of my obligations in a particular case. Sometimes it is necessary to get knocked out of my unthinking or stubborn way of proceeding by some significant unexpected encounter with someone directly (Darwall's Aretha Franklin example: "Think! What ya' trying to do to me?") or observationally (Kant's own example that the humble person strikes me down whether I choose it or not). But in either

of these cases, one's second- or third-personal encounter will not culminate in affirmation of my moral obligatedness unless I take up that experience first-personally. We need, in other words, to take up that example in accordance with Kant's own directive for moral education:

“[a] good example (exemplary conduct) should *not* serve as a model but only as a proof that it is really possible to act in conformity with duty. So it is not comparison with any other human being whatsoever (as he is), but with the idea (of humanity), as he ought to be, and so comparison with the law, that must serve as the constant standard of a teacher's instruction. (6:480/223, emphasis added)

True moral judgment involves me comparing my would-be maxim *not* with any person second- or third-personally, but with the law in myself which affirms the idea of humanity (as dignified, worthy of respect). The appeal to the 'idea of humanity' and 'comparison with the law', *not* with other persons is what emphasizes the movement back *from* whatever second- or third-personal encounters might trigger some new and more proper reflection *to* the first-personal internal reflections that will ultimately make proper use of that second- or third-personal contact. An autonomous being must *always* eventually access her own tools which assure not only that she makes *choices*, but that she makes *autonomous* and *virtuous* choices. Those tools are 'the idea of humanity' and its 'law', both of which are to be found *within her*.

So, when Sticker (2016: 348) asserts that “the method Kant recommends to the ethicist and that we find employed in crucial passages of his practical philosophy is not solely first-personal,” we are in agreement. And when he asserts that “For [Grenberg], a third-person perspective is not apt for practical philosophy,” (Sticker 2016: 349) he makes a claim that is both too broad and too vague, and one that ultimately ends up not being an accurate statement of my position. I never said that the third-personal approach never provides us with any important 'material practical philosophers should work with.' Rather, I claim that thoroughly third-personal approaches or information can never ground an affirmation of my being obligated.

For more on this question, I refer the reader to “Free, First-Personal Moral Education,” (forthcoming) in *Educational Philosophy and Theory*. In this paper, I consider how both second-personal encounters (with a teacher) and third-personal encounters (through the study of casuistical questions which moral education demands) can be very important in the proper moral education of a person. It is not impossible to integrate such important interactions with persons into one's moral education, but Kant's commitment to autonomy demands that we do this very carefully. In this paper, I consider in more detail how to do just exactly that.

SAUNDERS:

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 8, Diciembre 2018, pp. 370-376

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.2384645

Whereas Sticker wrongly assumes that I claim the grounding of morality is exclusively first-personal, Saunders (2016: 165) wrongly assumes that the grounding of our knowledge of freedom is “exclusively” first-personal. As such, much of what I’ve said in response to Sticker is relevant also in responding to Saunders. But Saunders goes on to point out a deeper epistemic and/or metaphysical problem that raises issues about relying upon second- or third-personal engagement in one’s moral life, one which pushes some interesting questions about the very nature of moral experience, and I will thus focus my response to him on this more central epistemic and/or metaphysical challenge. In short, Saunders wonders whether transcendental idealism ever allows for even the bare *possibility* of second- or third-personal engagement in the relevant moral sense. I do not address this epistemological question (of whether and how one gains access to other minds) in my book. Saunders is arguing, though, that for first-, second- or third-personal moral reflection to work, one needs access both to oneself and to those others *as* transcendently free via some metaphysical cognition of one’s own as well as their own transcendental freedom. But, so his argument goes, such phenomenological access to oneself or others as transcendently free—or, indeed, any cognitive access to one’s own or another’s transcendental freedom—is not forthcoming.

But I do not accept this argument. One can look to thinkers like Sartre or Levinas who have these worries about the very possibility of some deep metaphysical encounter of the other: if we cannot encounter others as transcendently free, the worry is that we cannot encounter them as persons in their own right but only as objects for our use. But Kant, out of what I would call a certain epistemic humility, does not share those worries. He believes that we can accept other persons as persons while admitting the impossibility of knowing with metaphysical certainty (that is, without having strict phenomenological access to) their status as transcendently free beings.

To see this, one should first recall that, in my book, I do not even argue that we have *first-personal phenomenological* access to *ourselves* as transcendently free (much less that we have or should hope to have access to others *as* transcendently free). Rather, we have phenomenological access to ourselves as *obligated*, then *infer* from that phenomenological experience (via “ought implies can”) to *confidence* in (but, importantly, *not* an experience of and certainly not an absolute certainty in) us having just that freedom necessary to fulfill our obligations.

Saunders’ ideas do, however, raise some interesting further questions for me, questions that I did not address directly in my book, about whether and how to make sense of our moral encounter with other persons. Early in my book, I did reflect upon Kant’s suggestion in the first *Critique* (as part of his discussion of the Third Antinomy) that I can look at other persons third-personally and recognize them as obligated. I argued, though,

that Kant abandons this early idea of grounding one's understanding of one's *own* obligatedness in a third-personal way. He turns instead, in both the *Groundwork* and especially in the second *Critique*, to the first-personal grounding of morality that I go on to defend in my book.

But Saunders' ideas raise further interesting questions for me. Third-personal interactions cannot ground my most basic understanding of *myself* as obligated. But once that affirmation of my obligation is indeed in place through first-personal reflections, might I be able to approach my third-personal interactions with a new depth? That is, just as I can now recognize myself as *obligated*, might I now also be in a better position to recognize *others* as obligated? Might I be capable of a phenomenological encounter of "the other" not as free but as obligated? That is, once I have my first-personal appreciation of the validity of the moral law in place for myself via my phenomenological experience of the conflict between happiness and morality, it might just be that I could now encounter the other phenomenologically when I recognize the very *same* conflict and obligation in him or her. If this were possible, then, once again, I needn't be able to recognize the other as transcendently free in order really to encounter her as a moral agent. I can, rather, with her, as I did for myself, ground a confidence in her freedom based on the phenomenological recognition of her obligatedness.

There is something tempting about this picture. But before accepting it, I would need to work out some potential problems with it. Most centrally, I fear that claiming a felt phenomenological experience of another puts pressure on what exactly felt phenomenological experience is. Essentially, my worry is that I cannot feel what you are feeling, so I cannot have an experience of your conflict between happiness and morality in quite the way that I am able to have that experience of my own conflict. As such, I cannot know for sure whether you are experiencing just the same internal conflict with which I have come to terms in myself. But again, humility might be able to enter the scene here to help relieve existential angst about the other: perhaps there is a way of structuring phenomenological experience such that my inability to feel another's conflict is not as important as my ability somehow to encounter them as conflicted. I'll need to think more about that.

Meanwhile, although my account does assume the need for specifically phenomenological access to my own experience of being obligated (and, importantly, not to my own experience of being transcendently free), I continue to entertain the alternative possibility that we needn't assume that second- or third-personal encounters with *other* persons need to occur (or even *could* occur) *phenomenologically*. To the contrary, they most often (perhaps always?) occur empirically. And yet, this empirical access to others might just be sufficient for utilizing the information I gain from my interactions with them to inform my own phenomenological reflections on my internal conception of duty (including my ability to *recognize* them as and my duty to *treat* them as persons). When I use this empirical

information to inform my internal phenomenological reflection on myself, the result is a deeper first-personal appreciation of what the law within demands of me *here*, with *this* person. The result, that is, is that I accept other persons *as* morally obligated persons.

I will admit that such an account demands that I tell a larger story of how empirical experience could intersect with phenomenological experience. And that story demands that we think about how the empirical time of inner sense intersects with the phenomenological time that is determined via moral epistemic categories or concepts. For more reflection on such matters, I point the reader to: ‘The Practical, Cognitive Import of Feeling: A Phenomenological Account’. In this paper, I begin the reflections on time that I take to be necessary for thinking about the intersection of phenomenological and empirical time.

Once again, I’d like to thank both Martin and Joe for the challenges they have brought to my work. They have helped me to think more deeply about many important issues, and for that I am grateful.

Bibliography

Grenberg, J. (2013) *Kant's Defense of Common Moral Experience: A Phenomenological Account* (Cambridge University Press).

—(2017) ‘The Practical, Cognitive Import of Feeling: A Phenomenological Account’ in Kelly Sorensen and Diane Williamson, eds (2017) *Kant and the Faculty of Feeling* (Cambridge University Press).

—(forthcoming) ‘Free, First-Personal Moral Education’ in *Educational Philosophy and Theory*.

Saunders, J. (2016) ‘Kant and the Problem of Recognition: Freedom, Transcendental Idealism and the Third-Person’ in *International Journal of Philosophical Studies*, 24.2, pp. 164-82.

Sticker, M. (2016) ‘Kant on Engaging Other Agents and Observing Reason at Work’ in *History of Philosophy Quarterly*, 33.4, pp. 347-373.



**Antropologia come “*general Weltkenntniß*”
Kant e la concezione cosmica dell'umano**

***Anthropology as General Knowledge of the World
Kant's Cosmic Conception of Human Being***

ANGELO CICATELLO*

Università degli Studi di Palermo, Italia

Riassunto

Il progetto antropologico di un mondo-ambiente nel quale l'uomo, grazie allo sviluppo delle proprie capacità, trova la sua posizione e conquista un ruolo centrale, si inserisce, in Kant, all'interno in un disegno più ampio che pone l'uomo al cospetto di scopi la cui realizzazione va ben al di là di quel che egli *può* fare; va ben al di là dell'immagine pragmatica di un mondo pensato e progettato a misura d'uomo. Come risulta insufficiente, dunque, ogni antropologia fisiologica che rimanga limitata al punto di vista dell'uomo in quanto prodotto del gioco della natura, altrettanto insufficiente risulterebbe un'antropologia pragmatica che si legasse unicamente alla rappresentazione antropocentrica di un mondo pensato a misura dell'arbitrio e del potere umano.

Parole chiave

Kant, antropologia, conoscenza generale, conoscenza locale, filosofia in senso cosmico, destinazione

Abstract

The anthropological project of a world-environment in which man, thanks to the development of his own abilities, finds his position and conquers a central role, is inserted, in Kant, within a larger plan that faces man with goals whose attainment goes far beyond what he *can* do; it goes well

* Associate Professor of Theoretical Philosophy at University of Palermo. E-mail: angelo.cicatello@unipa.it

beyond the pragmatic image of a world conceived and designed on a human scale. Therefore just as every physiological anthropology that remains limited to the point of view of man as a product of the game of nature proves insufficient, a pragmatic anthropology only linked to the anthropocentric representation of a world scaled on human arbitrariness and power would prove equally insufficient.

Keywords

Kant, anthropology, general knowledge, local knowledge, cosmic philosophy, destination.

1. Perché viaggiare?

Non è raro per il lettore di Kant imbattersi in espressioni dall'effetto spiazzante. E non mi riferisco qui al dato, comunemente accolto, di una prosa che, nel contesto della trattazione di questioni particolarmente spinose, non sempre si rivela ospitale. Mi riferisco piuttosto ad episodi, almeno in apparenza meno significativi, che sembrano dar voce ad un certo gusto kantiano di sfidare il senso comune, come a segnalare la presenza di questioni che, pur non occupando il terreno di indagine del filosofo di scuola o del metafisico di professione, implicano comunque l'ausilio di risorse logico-ermeneutiche che vanno al di là dell'uso del semplice buon senso. Il che risulta particolarmente degno di attenzione nel contesto di quelle ricerche che, come nel caso dell'antropologia, vengono espressamente concepite da Kant sotto il segno popolare di un'«*Aufklärung fürs gemeine Leben*»¹.

Così, quando nella Prefazione all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* appronta gli strumenti per quella che chiama «conoscenza dell'uomo inteso come *cittadino del mondo*»², Kant scrive:

«Fra i mezzi idonei ad ampliare l'ambito dell'antropologia c'è il *viaggiare*, o almeno la lettura dei resoconti di viaggio. Ma prima è necessario aver acquisito a casa propria (*zu Hause*) una certa conoscenza degli esseri umani, frequentando concittadini e compatrioti, se si vuole sapere dove indirizzare poi la ricerca all'esterno, al fine di ampliarne maggiormente l'ambito. Senza un piano di questo genere (il quale già presuppone una conoscenza dell'essere umano), il cittadino del mondo nella sua antropologia rimane sempre racchiuso in limiti piuttosto ristretti»³.

Certo, quando parla di casa propria, Kant non si riferisce ad una riunione condominiale, né più in generale ad un contesto sociale che si percepisca nella forma di una cerchia culturale ristretta. Come egli dice esplicitamente, si tratta delle frequentazioni dei suoi concittadini, degli abitanti di Königsberg; ossia della città che, agli occhi di uno dei suoi residenti più affezionati, vale come esempio di «centro di uno stato in cui si trovano i consigli del suo

¹ V-Anth/Mensch, AA 25: 853.

² Anth, AA 07: 120 (tr. it., in Kant 2010, p. 100).

³ Anth, AA 07: 120 (tr. it. pp. 100-101).

governo; che abbia un'Università [...] e goda anche di una situazione favorevole al commercio marittimo; che per via fluviale possa favorire il traffico tanto dall'interno del paese quanto con i paesi confinanti di differenti lingue e costumi»⁴. Dunque, è ad una realtà dal notevole potenziale “cosmopolitico” quella cui Kant pensa come alla culla di una conoscenza preliminare dell'essere umano, sulla quale edificare un piano che faccia da guida per ogni viaggio fuori dai confini di casa. E tuttavia, non può non suscitare un qualche effetto straniante, persino provocatorio specie nel lettore contemporaneo, l'idea di una conoscenza dell'uomo e del mondo, anzi di una conoscenza dell'uomo in quanto cittadino del mondo, che proponga come propria cornice lo spazio politico-sociale di una città. L'idea del cosmopolita che conosce il mondo e i suoi abitanti da casa propria, o al più dalle porte della sua città, sembra proprio somigliare all'immagine dello scolastico deriso da Hegel perché voleva imparare a nuotare prima di tuffarsi in acqua; il che dovrebbe valere, a maggior ragione, nel caso di una scienza, come l'antropologia, del cui carattere prevalentemente empirico Kant non fa mistero, e per la quale, dunque, non può risultare indifferente l'estensione del campo di osservazione.

E però, a dispetto dell'idea che una conoscenza dell'essere umano può darsi sempre e solo a partire «dall'osservazione di ciò che gli uomini effettivamente fanno e non fanno»⁵, la scommessa di Kant su una scienza antropologica, e cioè su una conoscenza dell'uomo che presenti un profilo sistematico, ambisce a guadagnare un punto di vista che prescindano, almeno nei limiti del possibile, dalle circostanze di luogo e di tempo nelle quali il comportamento umano viene osservato. Come è concepita da Kant, l'antropologia deve darsi nella forma di una «*conoscenza generale (Generalkenntniß)*» che «precede [...] la *conoscenza locale (geht vor der Localkenntniß voraus)*»⁶. E superare lo spazio limitato di una conoscenza locale non può corrispondere al semplice moltiplicarsi di cognizioni riguardanti altre realtà locali, come avverrebbe nel caso del viaggiare. Non c'è dubbio, perciò, che l'uomo di cui Kant è in cerca è diverso dall'uomo in cui si imbatte il turista, o persino il ricercatore curioso dei costumi del luogo.

Nelle lezioni di antropologia del semestre invernale 1777/78 Kant parla della «conoscenza locale del mondo (*local Weltkenntniß*)» come di una conoscenza «empirica» che «è legata al luogo e al tempo e che non fornisce neppure regole per l'agire nella vita comune. Chi – continua il testo – studia il mondo attraverso il viaggiare, ha di esso solo questa conoscenza, la quale tuttavia dura solo per un po' di tempo. Infatti, se muta la condotta nel luogo dove egli è stato, cessa anche la conoscenza di esso»⁷. Appena dopo Kant si chiede:

⁴ Anth, AA 07: 120, Anm. (tr. it. p. 100, nota).

⁵ Anth, AA 07: 121 (tr. it. p. 102). Il richiamo all'osservazione empirica si profila sin dall'inizio come un dato costante delle lezioni di antropologia di Kant. Cfr., ad es., V-Anth/Collins, AA 25: 07. Nella Lettera a Markus Herz del 1773 Kant, presentando il suo piano per l'insegnamento accademico dell'antropologia, parla di «dottrina fondata sull'osservazione (*Beobachtungslehre*)» (Br, AA 10: 146 [tr. it., in Kant 1990, p. 79]). Nelle lezioni di metafisica del 1782/1783 l'antropologia viene presentata come una «psicologia basata su dati osservabili» (V-Met/Mron, AA 29: 757).

⁶ Anth, AA 07: 120 (tr. it. p. 101).

⁷ V-Anth/Pillau, AA 25: 734. Nelle lezioni del semestre invernale 1775/76 la differenza tra un'«antropologia generale» e «un'antropologia locale» viene chiamata in causa per caratterizzare una conoscenza che si rivolge «non alle condizioni degli uomini (*Zustand der Menschen*) ma alla natura dell'umanità (*Natur der*

«dove possiamo, dunque, conoscere al meglio il mondo senza viaggiare?»⁸, chiarendo come l'osservazione degli uomini che ci circondano e un'attenta riflessione (*starke Reflection*) possano sostituire l'estensione dell'esperienza e, in ogni caso, superino di gran lunga la conoscenza cui giunge un «viaggiatore spensierato (*ein gedanckenloser Reisender*)»⁹. Nelle lezioni del semestre invernale 1775/76, sempre a proposito della distinzione tra conoscenza locale e conoscenza generale del mondo, Kant affermava: «Per studiare l'uomo, possiamo dunque anche non viaggiare, ma possiamo prendere in considerazione (*erwegen*) la sua natura ovunque»¹⁰.

Non a caso, l'antropologia kantiana fa appello non alla mera osservazione empirica, ma a «mezzi sussidiari» come «storia universale, biografie, nonché spettacoli teatrali e romanzi»¹¹. Essa muove sì dal mettere insieme molte osservazioni, ma, suggerisce Kant, si tratta delle osservazioni di coloro che, come Shakespeare e Montaigne, «hanno avuto una conoscenza profonda dell'uomo (*scharfe Kenntnis des Menschen*)»¹².

Una conoscenza antropologica che non rimanga confinata al punto di vista locale, un'antropologia come «*general Weltkenntniß*»¹³ non si lega, allora, alla maggiore estensione del campo di osservazione. A fare la differenza non è, infatti, la quantità del materiale empirico di cui si dispone, ma la possibilità di disporre di un piano a partire dal quale molteplici esperienze vengano comprese e orientate. Si tratta, dunque, di una differenza qualitativa che non è ricavabile analiticamente dalla somma dei dati accumulati:

«Gli uomini mostrano le fonti delle loro azioni, tanto in questo piccolo contesto quanto nel gran mondo. Per questo è richiesto solo un occhio attento e un viaggiatore, se vuole viaggiare con giovamento, deve innanzitutto disporre di questi concetti»¹⁴.

Menschheit). Infatti – continua il testo – le caratteristiche degli uomini mutano sempre, mentre la natura dell'umanità no. L'antropologia è, dunque, una conoscenza pragmatica (*pragmatische Kenntnis*) di ciò che scaturisce dalla nostra natura, ma non una conoscenza fisica o geografica. Infatti, queste sono legate al tempo e al luogo e non sono durevoli» (V-Anth/Fried, AA 25: 471). Poco dopo Kant sottolinea come una tale conoscenza implichi il possesso di «principi sicuri (*sichere principia*)» secondo i quali poter fare esperienza (cfr. *ibidem*).

⁸ V-Anth/Pillau, AA 25: 734. Cfr. al proposito anche gli abbozzi dei corsi accademici degli anni '70 (AA 15: 659).

⁹ V-Anth/Pillau, AA 25: 734.

¹⁰ V-Anth/Fried, AA 25: 471.

¹¹ Anth, AA 07: 121 (tr. it. p. 102).

¹² V-Anth/Fried, AA 25: 472. Cfr. V-Anth/Mensch, AA 25: 857-858. Kant richiama anche gli esempi di Richardson e Molière (Cfr. Anth, AA 07: 121 [tr. it. p. 102]).

¹³ V-Anth/Pillau, AA 25: 734.

¹⁴ V-Anth/Pillau, AA 25: 734. Cfr. anche V-Anth/Busolt AA 25: 1435. Nello scritto *Determinazione del concetto di razza umana* del 1785 l'idea di un piano preliminare che preceda il viaggiare viene in evidenza nella forma, tipica del lessico della svolta critica, di una conoscenza che sa già cosa cercare in seno all'esperienza; il che suggerisce che la possibilità di disporre di un piano preliminare che guidi le osservazioni empiriche sulla natura umana non vada semplicemente ascritta al raggiungimento di un grado più alto di generalizzazione empirica: «Le conoscenze che i nuovi viaggi diffondono circa le varietà del genere umano hanno sinora avuto l'effetto più di stimolare l'intelletto ad ulteriori indagini su questo argomento che di soddisfarlo. Qui molto sta certo nell'aver ben determinato preliminarmente il concetto che si vuole chiarire con l'osservazione, prima che si interroghi a partire da esso l'esperienza; nell'esperienza, infatti, si trova ciò di cui si ha bisogno solo in quanto preliminarmente si sappia cosa si debba cercare» (AA 08: 91; tr. it., in Kant 2007, p. 87).

Il viaggiare, si legge nel testo delle lezioni di geografia fisica curato da Rink e pubblicato nel 1802, «consente di ampliare la conoscenza del mondo esterno; il che però è di poca utilità se non si dispone di una certa preparazione acquisita per il tramite dell'insegnamento»¹⁵.

2. Dal cosmologico al cosmopolitico

Al progetto di una conoscenza generale del mondo che precede, guidandola, ogni conoscenza locale, fa da sfondo un'idea di mondo inteso non come luogo estraneo, da osservare dall'esterno. Il mondo non si configura, cioè, come una dimensione di principio aliena alla soggettività umana, fatto di luoghi esterni l'uno all'altro, da riconnettere insieme mediante la via empirica del viaggiare.

La *Weltkenntniß* cui Kant fa riferimento nel contesto della ricerca antropologica risponde, piuttosto, all'idea di un intero (*Ganze*) di cui l'uomo e la conoscenza che ha o può avere di sé sono parte integrante e costitutiva¹⁶. La conoscenza che qui è in gioco non guarda, cioè, alla scena del mondo come ad uno spettacolo al quale l'uomo si rivolga da semplice osservatore esterno. Il punto di vista non può essere, qui, quello dello spettatore disinteressato, ma è, come Kant dice, quello del cittadino del mondo: «Il cittadino del mondo deve riguardare il mondo in quanto abitante (*als Einsaße*) e non come straniero»¹⁷. E quel che distingue un abitante da uno straniero non può essere, com'è ovvio, la diversa posizione geografica, ma solo la possibilità o meno che l'uomo svolga un ruolo attivo nella costituzione dell'ordine del mondo di cui egli è parte.

Nella conclusione del saggio *Delle diverse razze degli uomini* del 1775, in cui viene dato l'annuncio dei corsi di geografia fisica e di antropologia, Kant, prefigurando in modo già esplicito un indirizzo destinato a divenire decisivo nel contesto della sua indagine antropologica, parla della conoscenza del mondo come di un sapere pragmatico¹⁸ che rende utilizzabili per la vita le diverse scienze ed abilità apprese e rispetto al quale l'insegnamento della geografia fisica svolge una funzione preparatoria. Nel distinguere tra geografia fisica e antropologia, Kant fa riferimento ad un «duplice campo»: «la natura e l'uomo»¹⁹; aggiunge subito dopo che «[e]ntrambi i campi devono però essere considerati

¹⁵ PG, AA 09: 158.

¹⁶ Falduto (2014, p. 67) mette bene a fuoco il nesso che, nel quadro dell'antropologia kantiana, lega indissolubilmente conoscenza di sé e conoscenza del mondo: «Il fatto che l'essere umano ha bisogno di essere istruito sul mondo significa da un lato che si deve essere istruiti sull'ambiente in cui si vive, ma, nel contempo, che si debba essere istruiti su se stessi. Una conoscenza dell'essere umano in quanto cittadino del mondo corrisponde ad una conoscenza utile all'orientamento umano nel mondo». Sulla questione dell'autoconoscenza e sulla sua evoluzione nel quadro delle lezioni di antropologia cfr. Makkreel 2014, pp. 18-37.

¹⁷ Refl. 1170, AA 15: 517-518.

¹⁸ Cfr. VvRM, AA 02: 443 (tr. it., in Kant 2007, p. 20). La questione della comparsa dell'indirizzo pragmatico nell'evoluzione della ricerca antropologica kantiana non è di facile soluzione, anche perché, oltre a coinvolgere i corsi di antropologia, comporta un esame dettagliato dei corsi di geografia con i quali le tematiche antropologiche, come si è visto, sono strettamente correlate.

¹⁹ VvRM, AA 02: 443 (tr. it., p. 20).

[...] *cosmologicamente* (kosmologisch), e cioè non secondo quello che i loro oggetti contengono di notevole nel particolare (fisica e psicologia empirica), ma secondo ciò che ci dà da osservare il loro rapporto con l'intero in cui si trovano, e nel quale ognuno prende anche il suo posto»²⁰. D'altro canto, la dichiarata funzione preparatoria della geografia fisica, in quanto parte di una più ampia *Weltkenntniß* rivolta ad un sapere utile per la vita dell'uomo, implica una considerazione del mondo come *habitat* umano, come lo spazio nel quale l'uomo può sviluppare e far progredire le proprie capacità, disposizioni e talenti. Non a caso, nelle lezioni di geografia fisica il mondo viene indicato come il «sostrato (*Substrat*) e la scena (*Schauplatz*) su cui si svolge il gioco della nostra abilità. Il mondo è il terreno (*Boden*) sul quale vengono acquisite (*erworben*) ed applicate (*angewendet*) le nostre conoscenze»²¹. Coglie, perciò, nel segno Robert Laudén quando sottolinea la difficoltà di tracciare una linea di demarcazione netta tra il terreno di indagine della geografia fisica e quello dell'antropologia, rilevando che «in tutte le descrizioni e documenti della geografia fisica di Kant oggi disponibili gli esseri umani giocano un ruolo preminente»²². Del resto, già Michael Foucault aveva evidenziato il nesso profondo che lega geografia fisica e antropologia nella fase iniziale della produzione kantiana, individuandovi i termini di un equilibrio simmetrico di uomo e natura, destinato però a rompersi nella riflessione successiva di Kant. Secondo la traiettoria disegnata da Foucault, infatti, quello che prima figurava come un compito affidato alle «due metà simmetriche di una conoscenza di un mondo articolato secondo l'opposizione di uomo e natura»²³, finiva poi col gravare interamente su «un'Antropologia che incontra la natura solamente nella forma già abitabile della Terra»²⁴. In altri termini, col progressivo insediarsi dell'indirizzo pragmatico nella scienza dell'uomo, l'idea di un intero, di un ordine cosmico che faccia da sfondo unitario al sapere della natura e alla conoscenza dell'uomo, cedrebbe il passo in Kant ad una prospettiva cosmopolitica «in cui il mondo apparirebbe piuttosto come città da fondare che come cosmo già dato»²⁵. Al cosmologico subentra, allora, il cosmopolitico: alla fiducia in un ordine metafisico che tiene in una sorta di armonia prestabilita uomo e natura, subentra l'ideale pragmatico-politico di un mondo da costruire e di una natura sulla quale potere e dovere intervenire.

La diagnosi di Foucault intercetta, in modo più o meno esplicito, un elemento non trascurabile della ricerca antropologica kantiana. Come è concepita da Kant, l'indagine sulla natura umana rivendica, infatti, sin dall'inizio un preciso spazio di autonomia rispetto

²⁰ *Ibidem*. Nella lettera, già citata, a Markus Herz del 1773, Kant presenta l'antropologia come «un esercizio preparatorio all'abilità, alla prudenza e addirittura alla saggezza. Insieme alla geografia fisica, essa si distingue da ogni altro insegnamento e si potrebbe chiamare conoscenza del mondo» (Br, AA 10: 146 [tr. it. p. 79]). Mi discosto qui dal traduttore nel rendere «*Weisheit*» con «saggezza» anziché con «sapienza».

²¹ PG, AA 09: 158.

²² Loudén 2011, p. 125. Sul rapporto tra geografia fisica e antropologia, e più in generale su talune questioni di carattere filologico connesse all'utilizzo del materiale disponibile per le lezioni di geografia, cfr. S. Marcucci, 1999, pp. 14-18.

²³ Foucault 2010, p. 20.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

al sapere metafisico²⁶. Essa rappresenta, com'è noto, il luogo più appropriato nel quale confluiranno le ricerche della psicologia empirica, la cui collocazione Kant, già nei corsi di antropologia degli anni '70, non vedeva all'interno di un sistema metafisico nel quale essa fosse preceduta, e in qualche misura fondata, da una teoria cosmologica²⁷. In quanto scienza autonoma, l'antropologia non cercherà, perciò, appoggio in un ordine cosmico dato, ma scommetterà su un ordine del mondo del quale l'uomo, vocato allo sviluppo delle proprie capacità, talenti e disposizioni, è parte attiva, decisiva. La nozione di mondo viene, così, strappata all'ambito dei *metaphysische Dogmata*, per essere consegnata allo spazio dei *menschliche Pragmata*. Il progetto kantiano di una scienza pragmatica dell'uomo considera, cioè, il mondo come una scena che si disegna nel libero gioco degli attori che vi prendono parte, una scena destinata a rimanere un mistero per quegli spettatori che vi cercassero un copione già scritto.

3. Dal cosmopolitico al cosmico

Ora, non v'è dubbio che il *punto di vista pragmatico*, che trova il suo focus nella figura attiva dell'uomo-cittadino, fornisca le direttive guida dell'antropologia kantiana, contribuendo in modo decisivo a definirne il profilo più maturo. Ciò però non può essere inteso, semplicisticamente, nei termini di una prospettiva che tenda progressivamente a ridurre l'ordine del mondo alla dimensione dell'operare umano. Una tale semplificazione non renderebbe, infatti, giustizia ad un tratto decisivo dell'indagine kantiana sull'uomo, giacché non tiene conto, fraintendendone anzi il senso, della nuova cornice epistemologica e degli strumenti che la svolta critica offre alla conoscenza antropologica e alla maturazione del suo indirizzo pragmatico.

Da un lato, infatti, gli esiti della kantiana critica della ragione pongono il sigillo definitivo ad una ricerca sull'uomo che già si prometteva svincolata dall'immagine dogmatica di un ordine del mondo dato. Dall'altro, la svolta critica e più specificamente il progetto, che in essa assume forma compiuta, di una filosofia intesa come scienza architettonica del sapere umano, mette capo ad una nozione di cosmo, di intero, in cui le ricerche antropologiche trovano una collocazione specifica. Alla luce, però, di questa collocazione che, come vedremo, si sostanzia in una riformulazione in chiave etica della domanda antropologica sulla natura umana, lo stesso progetto pragmatico di un mondo-ambiente nel quale l'uomo, grazie allo sviluppo delle proprie capacità, trova la sua posizione e conquista un ruolo

²⁶ «Se consideriamo la conoscenza dell'uomo come una scienza particolare, ne derivano molti vantaggi. Infatti: 1. non si è obbligati a studiare per amor suo tutta la metafisica. 2. Prima che una scienza possa ottenere ordine e regolarità della disposizione, essa deve essere coltivata (*getrieben*) in accademie. Questo è l'unico mezzo per portare una scienza ad una certa elevatezza; il che, però, non può accadere se non viene isolata con precisione» (V-Anth/Collins, AA 25: 7-8).

²⁷ Sull'argomento cfr. Brandt 1996, pp. 23-24 e p. 28, dove vengono chiariti nella loro complessità i termini in cui Kant scardina l'impianto della *Metaphysica* di Baumgarten, e con esso una concezione dell'anima che, in quanto *vis repraesentativa universi*, occupa un posto determinato in un ordine già dato del cosmo. Cfr. anche R. Brandt – W. Stark 1997, pp. VII-XXIV.

centrale, finisce con l'inserirsi all'interno in un disegno più ampio che pone l'uomo al cospetto di scopi la cui realizzazione va ben al di là di quel che egli può fare; va ben al di là dell'immagine *pragmatica* di un mondo pensato e progettato a misura d'uomo.

Detto altrimenti, l'orientamento pragmatico dell'antropologia kantiana e il concetto di specie umana che vi è connesso, in quanto illuminati dalla svolta critica, si rivelano animati da una tensione normativo-teleologica, in forza della quale qualunque ricerca empirica sulla natura umana viene, per così dire, consegnata alla causa della filosofia e segnatamente all'ambito di una riflessione di ordine metafisico che definisce l'essere dell'uomo non sulla base empirico-fattuale dell'osservazione di ciò che gli uomini generalmente fanno o non fanno, ma in relazione al compito e ad un ordine di fini cui gli uomini sono chiamati in quanto esseri dotati di ragione.

Kant non potrebbe essere più chiaro quando nella *Caratteristica antropologica*, che, com'è noto, costituisce la seconda parte dell'antropologia pubblicata, scrive:

«Il risultato complessivo cui perviene l'antropologia pragmatica riguardo al destino dell'essere umano (*Bestimmung des Menschen*) e la caratteristica della sua formazione (*Charakteristik seiner Ausbildung*) sono dunque i seguenti. L'essere umano è determinato (*bestimmt*) dalla sua ragione a stare in una società con altri suoi simili, e in essa a coltivarsi, a civilizzarsi e a moralizzarsi per mezzo dell'arte e delle scienze»²⁸.

Ora, il punto è che un tale compito, proprio perché assume forma compiuta solo in relazione alla possibilità dell'uomo di sviluppare un uso della ragione non riducibile alla mera capacità di predisporre soluzioni strategiche per soddisfare i bisogni dell'istinto, si mostra soggetto a costanti e reiterate deviazioni²⁹. Queste si devono, più specificamente, al fatto che l'educazione del genere umano, dunque la possibilità di coltivare gli scopi cui l'uomo si riconosce vincolato in quanto ente razionale, è affidata pur sempre a uomini, a esseri che abbisognano a loro volta di essere educati; abbisognano, dunque, di apprendere un uso non meramente strumentale della capacità razionale.

Non a caso, l'indirizzo pragmatico della ricerca antropologica si accompagna al progetto di un'educazione del genere umano, considerato «nella totalità della sua specie»³⁰, e alla tensione verso una comunità cosmopolitica fondata sulla libertà che l'uomo, però, può attendersi, come Kant dice, «solo dalla *provvidenza*: cioè da una saggezza che non è la *sua*»³¹, perché risponde ad un'*idea* della ragione, cui egli, «per sua propria colpa (*durch seine eigene Schuld*)»³² e a seguito dei suoi condizionamenti, non può dare compiuta esecuzione. In questo senso Kant parla, seppure con una formula non esente da problemi, di «*idea impotente della sua propria ragione [ohnmächtige Idee seiner eigenen Vernunft]*»³³; il possessivo «*seiner*» fa qui riferimento all'essere umano, il quale non ha il

²⁸ Anth, AA 07: 324 (tr. it. p. 342).

²⁹ Cfr. Refl 1521, AA 15: 888.

³⁰ Anth, AA 07: 328 (tr. it. p. 346).

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

potere di realizzare quel che tuttavia la ragione, *in se stessa*, gli prescrive universalmente, ossia, al di là delle intenzioni degli individui e della capacità che ciascuno ha di darvi esecuzione³⁴. Il che significa che l'uomo, in quanto essere razionale, si riconosce in linea di principio vincolato ad un compito che però, in quanto essere terrestre, non è in grado di portare a termine con le sue sole forze. L'appello kantiano alla «provvidenza», intesa come disegno della natura che va al di là della saggezza di cui ciascun uomo è capace, svolge qui un ruolo tutt'altro che marginale. Lungi dal potersi liquidare come una concessione che Kant farebbe alla lettura delle vicende umane in chiave teologica, esso mette a fuoco il tratto eminentemente problematico che caratterizza la condizione dell'uomo in quanto ente razionale terrestre. Più precisamente: l'indagine antropologica confluisce, in Kant, in un disegno normativo-teleologico che prefigura per la specie umana una finalità di cui l'uomo, in quanto ente razionale, è pienamente responsabile, tanto da poter persino scegliere di non aderirvi, ma della cui piena realizzazione, in quanto ente finito, non può essere indicato come l'unico esecutore, tanto da chiamare in causa un ordine delle cose che non è contenibile nello spazio *pragmatico* di ciò che l'uomo può fare. Come si legge nella trascrizione Mrongovius, il conseguimento della destinazione finale dell'umanità (*Endbestimmung der Menschheit*), legato alla possibilità che noi ci coltiviamo, civilizziamo e moralizziamo al massimo grado, «si può certamente sperare (*laßt sich gewiß hoffen*)»³⁵. E tuttavia, «quel che a tal fine [...] la provvidenza (*Vorsehung*) predispone come mezzo rimane per noi incomprensibile e impossibile da scoprire perché la nostra ragione qui si approssima ai limiti della ragione eterna (*an die Grenzen der ewigen Vernunft sich naht*)»³⁶.

Il termine destinazione (*Bestimmung*), parola chiave dell'intera filosofia di Kant³⁷, dà forma a questo straordinario, quanto drammatico, connubio di responsabilità ed impotenza. Un connubio il cui senso profondo, sebbene tenda talora ad occultarsi, in Kant, nell'immagine, per dir così iper-performativa, di un uomo capace di farsi da sé, anima, però, costantemente la rappresentazione teleologica di uno scopo al quale l'uomo è destinato sulla terra, ma la cui esecuzione si rende pensabile solo in uno spazio *limite* segnato dal rapporto tra quel che l'uomo può fare e quel che l'uomo deve fare. In qualità di essere razionale, l'uomo è responsabile del mondo in cui abita, in quanto è portatore di un destino che lo sottrae al gioco deterministico della natura³⁸, rendendolo non semplice spettatore, ma attore del mondo. E però, in quanto essere finito, in forza dei limiti che la sua condizione gli impone, egli vive il destino che gli è assegnato dalla ragione come un gioco più grande di lui, come un compito che *ragionevolmente* non può gravare sulle sue sole spalle. Meglio, quella stessa ragione che, come principio dell'agire spontaneo, strappa l'uomo alla natura intesa come ordine dato di leggi, rende, nel contempo, l'uomo partecipe di un destino del quale egli, pur responsabile, non è in pieno possesso. Per dirla con una

³⁴ *Ibidem*. Cfr. anche KU, AA 05: 432-433 (tr. it., in Kant 2005, pp. 549-551).

³⁵ V-Anth/Mron, AA 25: 1429.

³⁶ V-Anth/Mron, AA 25: 1429.

³⁷ Alla centralità della questione della destinazione dell'uomo nell'ambito della filosofia kantiana Brandt ha dedicato uno studio circostanziato (cfr. Brandt 2007).

³⁸ Cfr. Anth, AA 07:120 (tr. it. p. 100).

felice formula di Gernot Böhme, «l'uomo autonomo non è sovrano»³⁹; autore del proprio destino, non ne è però padrone.

Al fondo dell'indagine pragmatica che mette capo alla figura cosmopolitica dell'uomo-cittadino, soggetto attivo nella scena del mondo, opera, allora, una concezione cosmica dell'umano; il che va inteso nel senso che l'uomo non può essere identificato nel carattere che lo distingue dagli altri esseri terrestri, se non in riferimento ad un mondo, ad un tutto, del cui ordine egli è certamente attore, ma la cui ampiezza, le cui dinamiche e relazioni non sono negli esiti e nei fini sotto il suo controllo. Certo, l'uomo occupa un posto centrale nel complesso degli esseri viventi e, più in generale, degli enti mondani. Come si legge nel testo dell'antropologia pubblicata, l'essere umano costituisce «l'oggetto più importante»⁴⁰ sul quale applicare ogni conoscenza e abilità acquisita e «il conoscerlo nella sua specie, come essere terrestre dotato di ragione, merita in modo particolare il nome di conoscenza del mondo, ancorché l'uomo non costituisca che una parte delle creature della terra»⁴¹. E però, proprio in forza di quell'uso della ragione che lo distingue da ogni altro essere terrestre, l'uomo è parte di un disegno più ampio, i cui fini vanno ben al di là del mondo in cui egli sembra essersi così bene acclimatato in virtù dello sviluppo delle sue disposizioni e abilità, ben al di là di un mondo concepito come rassicurante *habitat* umano.

È in relazione ad un tale disegno cosmico che l'antropologia kantiana rimette in gioco, contro ogni spinta unilateralmente antropocentrica, il senso di un ordine del mondo non riducibile alla dimensione pragmatica dell'uomo⁴². Il che deriva, in definitiva, dal fatto che la ragione, in base alla quale l'uomo occupa un posto speciale tra gli altri enti mondani, non appartiene all'uomo come una semplice dotazione naturale, come un possesso *specifico* che completa il suo quadro fisiologico. Della fisiologia umana la ragione attesta, piuttosto, una mancanza, un'incompletezza, il «vuoto della creazione»⁴³. L'uomo è chiamato a colmare quel vuoto mediante l'istruzione e una serie interminabile di tentativi che legano le sorti di

³⁹ Böhme 1995, p. 35.

⁴⁰ Anth, AA 07: 119 (tr. it. p. 99)

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Leggerei in questa direzione le indicazioni di Martinelli, il quale individua in seno all'antropologia pragmatica una traiettoria di indagine che conduce dalla *polis* al *kosmos*. Più precisamente egli parla di una considerazione «su scala cosmica» alla luce della quale l'uomo risulta fare di sé «quello che la natura stessa esige da lui, di modo che la coppia oppositiva iniziale pragmatico/fisiologico ha valore metodologico per l'antropologia e non configura invece un'opposizione di merito tra natura e cultura (Martinelli 2010, p. 28). Mi discosto, invece, da Martinelli nella conclusione di un ragionamento che sembra in definitiva avallare la tesi secondo la quale il riferimento al mondo assume la veste di un orizzonte di possibilità che si apre «sulla scorta della pur problematica collaborazione tra gli uomini». In questa prospettiva, il punto di partenza sarebbe, in Kant quello di un io senza mondo, e la direzione quella che va dall'io al mondo (Ivi, p. 31). Ritengo, al contrario, che, il profilarsi già in sede antropologica, di un compito irrinunciabile, che però l'uomo stesso non è ragionevolmente capace di portare a termine a partire dalle sue sole forze, collochi l'operare umano all'interno di un orizzonte ben più ampio. Infatti, la considerazione finalistica della natura, e in particolare l'orientamento normativo teleologico dell'indagine pragmatica sull'uomo, non possono venire riguardati come semplici connotati di un mondo «nobilitato dalla presenza umana» (Ivi, p. 31). Essi indicano, più radicalmente, un'idea di uomo nobilitata da un progetto, la cui ampiezza non può essere contenuta nello spazio delle possibilità e capacità umane.

⁴³ IaG, AA 08: 21 (tr. it., in Kant 2007, p. 33).

una generazione agli sviluppi delle altre, in vista di un scopo finale che identifica la storia della specie umana considerata come un *tutto*, come un intero⁴⁴.

In questa prospettiva, attenta alla complessità irriducibile del rapporto uomo-natura-ragione, il concetto di specie umana assume la sua piena valenza «filosofica», al modo di quella filosofia che Kant concepisce *architettonicamente* come sapere che orienta le diverse forme di conoscenza verso «i fini essenziali della ragione umana»⁴⁵; verso quei fini che pertengono alla destinazione morale dell'uomo⁴⁶, delineando un ordine del mondo che va al di là del mondo che l'uomo è capace di progettare e realizzare con le sue sole forze⁴⁷. In questo disegno architettonico la ragione non si configura come semplice capacità dell'uomo di porsi fini arbitrari, non iscritti nel suo corredo fisiologico-genetico. Ben di più, i fini arbitrari perseguiti dall'uomo, come gli obiettivi specifici coltivati in ciascuna scienza o abilità, si rivelano connessi a fini che, a loro volta, non sono traducibili in mezzi per ottenere qualcos'altro, ossia sono connessi in un intero irriducibile alla somma delle loro parzialità. Dell'arbitrio, come del potere, dell'uomo, tali fini necessari non indicano il prodotto ma il *limite* e con esso l'orizzonte di *possibilità*. E ciò perché la stessa possibilità di coltivare fini arbitrari (persino quando eleggono a movente l'egoismo più spinto) non può che comprendersi, in radice, sullo sfondo di quella dimensione autonoma dell'agire libero, che trova per Kant il suo senso compiuto solo nella destinazione morale dell'uomo⁴⁸. Insomma, il disporre di un libero arbitrio in luogo di un arbitrio bruto, anche là dove esso non è guidato da un'intenzione morale, non è comprensibile se non in riferimento ad una libertà, la quale si manifesta a partire dalla possibilità di rappresentarci scopi che assumono valore in se stessi, ossia a prescindere da quel che, strategicamente, potremmo ricavarne a nostro vantaggio.

Se così è, come risulta insufficiente ogni antropologia fisiologica che rimanga limitata al punto di vista dell'uomo in quanto prodotto del gioco della natura, altrettanto insufficiente risulterebbe un'antropologia pragmatica che si legasse, unicamente, alla rappresentazione antropocentrica di un mondo pensato a misura dell'arbitrio e del potere umano. Ciò che lo stesso Kant non manca di mettere in luce, quando riferisce il punto di vista pragmatico ad

⁴⁴ Cfr. IaG, AA 08: 19 (tr. it. p. 31). Cfr. anche V-Anth/Mensch, AA 25: 1196; V-Anth/Mron, AA 25: 1417; Anth, AA 07: 324 (tr. it. p. 341).

⁴⁵ KrV, A 839 B 867 (tr. it., in Kant 2004, p. 1179).

⁴⁶ Cfr. KrV, A 840 B 868 (tr. it. p. 1179).

⁴⁷ Se, come dice Wood (2003, 51) con formula paradossale, «la razionalità deve essere considerata come un problema posto agli esseri umani dalla loro natura, della cui soluzione non è responsabile la natura ma gli esseri umani», a ciò andrebbe aggiunto che per gli esseri umani essere responsabili della soluzione non significa essere anche in potere di darla. Da questo punto di vista, la situazione che meglio descrive la complessità del rapporto tra uomo e ragione rimane quella che Kant disegna all'inizio dell'avventura critica, dove, non a caso, si parla di destino (*Schicksal*) della ragione umana: «La ragione umana, in un genere delle sue conoscenze, ha un destino particolare: quello di essere gravata da questioni che essa non può evitare, perché le sono assegnate dalla sua natura di ragione, ma a cui non può nemmeno dare risposta, poiché tali questioni oltrepassano ogni potere della ragione umana» (KrV, A VII [tr. it. p. 7]).

⁴⁸ Ha ragione Sussman (2001, 75), quando afferma che «Le risorse concettuali mediante cui articoliamo e deliberiamo in merito ad interessi non morali hanno la loro origine in un contesto morale strutturato secondo le idee di legge ed obbligazione, e in un'idea del sé come essenzialmente responsabile della legge e dell'autorità».

una conoscenza dell'uomo che «mira ad indagare ciò che *egli*, in quanto essere che agisce liberamente, fa ovvero può (*kann*) e deve (*soll*) fare di se stesso»⁴⁹.

La prospettiva architettonica consegna, dunque, la ragione umana a quella dinamica paradossale secondo la quale l'uomo occupa un posto centrale nel mondo, ma solo a condizione che riconosca di non essere il centro del mondo. Detto altrimenti: nessuna antropologia che si pretenda come conoscenza finalizzata all'orientarsi dell'uomo nel mondo può prescindere dalla guida di una filosofia intesa come considerazione in chiave cosmica dell'uomo e della sua destinazione.

4. Antropologia e filosofia

Nella prefazione all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* Kant parla esplicitamente dell'antropologia come di una *Generalkenntniß* «ordinata e diretta dalla filosofia; senza quest'ultima – continua il testo – ogni conoscenza acquisita non può che procedere a tentoni e in maniera frammentaria, e non mette capo ad alcuna scienza»⁵⁰. La guida della filosofia risulta essenziale, al punto che il suo apporto fa da spartiacque tra una vera scienza dell'uomo e quella che, altrimenti, rimarrebbe una mera collazione di acquisizioni empiriche. Il che, come si è visto, non implica che Kant inseguia la pretesa «dogmatica» di accedere ad una presunta natura immutabile che faccia da *substratum* alle manifestazioni fenomeniche (azioni, costumi e abitudini stratificate) dell'essere umano, come se la filosofia dovesse o potesse riconoscersi in una sorta di dottrina *trascendentale* dell'uomo o antropologia fondamentale. Si tratta, invece, di dar seguito al programma che Kant rende esplicito nella *Critica della ragion pura*, nel quale l'indagine empirica sull'uomo figura esplicitamente come parte di un disegno architettonico più ampio, che riguarda la relazione tra le diverse forme del sapere umano. In tale disegno la filosofia svolge un ruolo guida, in quanto riferisce gli obiettivi specifici e le abilità coltivate nelle diverse scienze ai fini essenziali della ragione umana:

«La filosofia riferisce tutto alla saggezza, ma attraverso la via della scienza. L'unica che una volta aperta non si chiude mai più e non permette di smarrirsi. La matematica, la fisica, la stessa conoscenza empirica dell'uomo possiedono un alto valore come mezzi, per lo più in vista di fini contingenti, ma in ultima istanza anche in vista di fini necessari ed essenziali

⁴⁹ Anth, AA 07: 119 (tr. it. p. 99). Diversamente dalla filosofia morale, l'antropologia considera per statuto quel che l'uomo *deve* fare da una prospettiva che innanzitutto tenga conto di quel che egli *può* fare in base alla sua natura e ai modi in cui su di essa interviene. Tuttavia, l'intreccio tra l'elemento pragmatico-prudenziale e il motivo teleologico-morale, che attraversa la ricerca antropologica di Kant, non autorizza a seguire direzioni univoche, specie quando esse attengono al concetto specifico di libertà che è in gioco nell'antropologia kantiana. Perciò, sebbene concordi con Brandt quando sostiene che il riferimento all'uomo in quanto essere che agisce liberamente, che compare nella Prefazione all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, non chiami in causa la questione metafisica del rapporto tra libertà e determinismo, non mi trovo in accordo con lui quando afferma che la libertà vada, qui, intesa semplicemente in relazione all'operare concreto dell'uomo, sulla base cioè del discernimento tra le azioni che, conformemente all'esperienza, sono in nostro potere e quelle che non lo sono (cfr. Brandt 1999, p. 39).

⁵⁰ Anth, AA 07: 120 (tr. it. p. 101).

all'umanità: in questo caso, però, solo con la mediazione di una conoscenza razionale che muova da semplici concetti, e che può essere chiamata come si vuole, ma propriamente non è altro che metafisica. Proprio per questo, la metafisica costituisce anche il compimento di ogni cultura della ragion umana, un compimento che risulta indispensabile, anche nel caso si voglia prescindere dal suo influsso come scienza su certi fini determinati»⁵¹.

Il compito *architettonico* di porre in relazione ogni conoscenza con i fini necessari ed essenziali all'umanità caratterizza la filosofia nel suo «concetto cosmico (*Weltbegriff*)»⁵²; là dove «cosmico» fa riferimento all'idea di un tutto pensato in relazione alla destinazione morale dell'uomo:

«L'ultimo fine non è altro che l'intera destinazione dell'uomo (*die ganze Bestimmung des Menschen*), e la filosofia che se ne occupa si chiama morale»⁵³.

Al di là delle declinazioni specifiche che assume nelle diverse parti del sistema kantiano, l'appello alla destinazione morale dell'uomo dà voce ad una modalità affatto peculiare dell'uomo di rapportarsi alla propria ragione. Questa non è solo la fonte dalla quale scaturiscono conoscenze e abilità sulla cui base l'uomo, secondo una logica puramente pragmatica, appresta i mezzi per progettare un mondo conforme ai suoi fini arbitrari. Piuttosto, la ragione si configura essa stessa come uno scopo, come una forma di vita da realizzare nel mondo, sebbene i limiti del mondo in cui l'uomo vive e le capacità e le risorse educative di cui dispone non siano, in nessun caso, sufficienti a garantire negli effetti quello a cui, in quanto essere razionale terrestre, è destinato.

Il complesso intreccio di filosofia, metafisica e antropologia che attraversa la riflessione kantiana sull'uomo e sulla sua destinazione non fa che registrare questa condizione.

Sotto la guida della filosofia, l'antropologia vede convergere le molteplici osservazioni empiriche sulla natura umana verso quegli scopi il cui valore vincolante discende dall'uso puro della ragione e che, per questo, sono comprensibili solo «con la mediazione di una conoscenza razionale che muova da semplici concetti», ossia di quella conoscenza che per tradizione si definisce «metafisica». Tali scopi esprimono il senso di una destinazione intesa come massima approssimazione possibile ad un ordine del mondo sulla cui realizzazione l'uomo non ha però l'ultima parola. E tuttavia, questo il punto decisivo, è solo in riferimento a, o in vista di, tale destinazione, che appare lecito parlare della specie umana compresa come un *intero*⁵⁴, e dunque, in definitiva, di una considerazione razionale dell'uomo che sia in grado di superare quella *locale*, ponendosi al di là delle limitazioni spazio-temporali in cui la natura umana si rende conoscibile empiricamente.

Il riferimento all'uomo «inteso nella *totalità* della sua specie (*im Ganzen ihrer Gattung*)»⁵⁵ non può giustificarsi sul terreno della semplice osservazione empirica, cui pure

⁵¹ KrV, A 850 B 878 (tr. it. p. 1193).

⁵² KrV, A 838 B 866 (tr. it. p. 1177).

⁵³ KrV, A 840 B 868 (tr. it. p. 1179).

⁵⁴ Sull'argomento cfr. Brandt 1999, pp. 9-10; Zammito 2014, pp. 244-247.

⁵⁵ Anth, AA 07: 328 (tr. it. p. 346).

l'antropologia deve attingere. Esso implica, piuttosto, che le conoscenze acquisibili empiricamente, insieme ai precetti pragmatici che regolano il modo in cui l'uomo può servirsene a proprio vantaggio, vengano guidate da un occhio supplementare, rivolto non ai fini contingenti che orientano di volta in volta il comportamento umano, ma a quelli che Kant, con riferimento alla dimensione morale, indica come i fini essenziali della ragione umana.

Ne deriva un modello complesso di indagine al cui interno le ricerche empiriche sulla natura dell'uomo vengono illuminate da uno sguardo filosofico, per non dire metafisico, sulla costitutiva dimensione cosmica dell'umano e sulla sua destinazione morale⁵⁶. Proprio e solo nel contesto di questa riformulazione in chiave etica della domanda sull'uomo, si apre lo spazio per una «*general Weltkenntniß*» che, come Kant affermava nelle lezioni del semestre invernale 1777/78, «non è empirica ma cosmologica»⁵⁷, senza che ciò risulti in contraddizione con il profilo dichiaratamente empirico delle osservazioni sulla natura umana e delle cognizioni antropologiche che su tali osservazioni si fondano⁵⁸.

In conclusione: l'appello kantiano ad una conoscenza generale del mondo che precede quella locale, se già a partire dalla metà degli anni '70 costituiva un *Leitmotiv* delle lezioni di antropologia, considerato alla luce della svolta critica e della nozione di mondo che in essa prende forma, esibisce pienamente il tratto qualitativo di una conoscenza che, al di là dei diversi contesti di spazio e di tempo, si rivolge alla specie umana intesa nella sua interezza. Lungi dal costituire una conoscenza che risponde semplicemente ad un grado maggiore di generalità empirica, la *general Weltkenntniß* viene, così, a delimitare quel terreno problematico di confine in cui la molteplicità delle osservazioni empiriche sulla natura umana converge nel disegno di un ordine cosmico.

Certo, il concetto di mondo, come la nozione di *Weltkenntniß*, assumono molteplici impieghi nell'opera kantiana, e in special modo nelle lezioni di antropologia⁵⁹. Potremmo, anzi, dire che la parola *Welt* viene a configurarsi come una sorta di prefisso costante della riflessione di Kant, accompagnandola nei suoi diversi ambiti, da quello specificamente teoretico-metafisico, a quello morale, sino agli scritti che vedono l'intrecciarsi della ricerca sull'uomo con il progetto civile di una società cosmopolitica. Resta vero, però, che il

⁵⁶ Peraltro sembra che Kant dia qui corso ad un indirizzo della ricerca sull'uomo che, almeno nelle intenzioni generali, si profilava, già prima della svolta critica, nell'annuncio delle lezioni del semestre invernale 1765/66, dove lo studio della natura umana, intesa come ciò che rimane costante nell'uomo al di là della mutevole forma impressagli dal suo stato contingente, viene ricompreso in modo esplicito all'interno dell'indagine morale (NEV, AA 02: 311). Cfr. al riguardo Hinske 1966, p. 418.

⁵⁷ V-Anth/Pillau, AA 25: 734.

⁵⁸ Mi discosto qui dalla lettura di R. Loudon, il quale tende a sminuire il senso della contrapposizione tra cosmologico ed empirico, che figura in questo passo delle lezioni kantiane, imputandolo ad uso terminologico impreciso e a ribadire il carattere irriducibilmente empirico ed a posteriori della *general Weltkenntniß* (cfr. R. Loudon 2011, pp. 86-88, 118). Mi pare che tale posizione mal si concili, almeno nei suoi esiti, con l'idea di una specie umana concepita da Kant teleologicamente nel suo legame con la dimensione morale; un'idea che lo stesso Loudon, peraltro, non manca di evidenziare (cfr. *ivi*, pp. 89-90). Una lettura che valorizza con particolare enfasi la dimensione teleologica dell'antropologia kantiana quale contrassegno di una scienza dal profilo non meramente empirico si trova in Wilson 2006, in part. pp. 104-105; 111-116.

⁵⁹ In particolare, con riferimento all'ambito dell'antropologia, cfr. Giri 2013, pp. 143-146.

concetto di mondo, di là dai tanti significati che assume nei diversi contesti, non può che prendere forma, col maturare della svolta critica, in un'*idea* della ragione. Come è stato bene evidenziato, «ogni mondo si origina innanzitutto nelle idee della ragione in quanto totalità e sistema di fini»⁶⁰. In quanto idea razionale, espressione di una libera attività spontanea e auto-legislativa, il mondo non può più imporsi nella forma dogmatica, rigidamente *cosmologica*, di un ordine dato nel quale l'uomo occupi una posizione prestabilita. E tuttavia, nel contempo, in quanto è gravido di scopi la cui piena realizzazione trascende le capacità e i limiti della condizione umana, l'idea di mondo si fa voce di un significato irriducibile all'ordine pragmatico di ciò che l'uomo è in grado di fare e progettare.

Riferimenti bibliografici

- Böhme, G. (1995), “Immanuel Kant: Die Bildung des Menschen zum Vernunftwesen”, in R. Weiland (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, pp. 30-38.
- Brandt R. (1996), “Aux origines de la philosophie kantienne de l’histoire: l’anthropologie pragmatique”, *Revue germanique internationale*, n. 6, pp. 19-34.
- Brandt R. – Stark W. (1997), “Einleitung” zu *Kant's Vorlesungen*, Band 2, *Vorlesungen über Anthropologie*, AA 25: VII-CLI.
- Brandt, R. (1999), *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht (1978)*, Meiner, Hamburg.
- Brandt, R. (2007), *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg.
- Falduto, A. (2014), *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Ferrarin, A. (2015), *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- Foucault, M. (2010), *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, tr. it. di G. Garelli, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 9-94.
- Giri, A. K. (2018), “Kant and Anthropology”, in A. K. Giri – J. Clammer (eds.), *Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations*, Anthem Press, London/New York/Delhi, pp. 141-146.
- Hinske, N. (1966), “Kants Idee der Anthropologie”, in H. Rombach (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Alber, Freiburg i.Br./München 1966, pp. 410–427.
- Kant I. (1990), *Epistolario Filosofico 1761-1800*, tr. it. di O. Meo, il Melangolo, Genova.
- Kant I. (2004), *Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano.
- Kant I., (2005), *Critica del Giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma/Bari.
- Kant, I. (2007), *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma/Bari.

⁶⁰ Ferrarin 2015, p. 58.

- Kant, I. (2010), *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di G. Garelli, Einaudi, Torino.
- Louden, R. B. (2011), *Kant's Human Being: Essays on his Theory of Human Nature*, Oxford University Press.
- Makkreel, R. A. (2014), "Self-cognition and Self-assessment", in A. Cohen (ed.), *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 18-37.
- Marcucci, S. (1999), "Etica e antropologia in Kant", *Idee. Rivista di filosofia*, n. 42, pp. 9–23.
- Martinelli, R. (2010), "Antropologia", in S. Besoli – C. La Rocca – R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Quodlibet, Macerata, pp. 13-52.
- Sussman, D. G. (2001), *The Idea of Humanity: Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics*, Routledge, New York/London.
- Wilson, H. L. (2006), *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance*, State University of New York Press, Albany.
- Wood, A. W. (2003), "Kant and the Problem of Human Nature", in B. Jacobs – P. Kain (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 38-59.
- Zammito, J. H. (2014), "What a Young Man needs for his Venture into the World: The Function and Evolution of the 'Characteristics'", in A. Cohen (ed.), *Kant's Lectures on Anthropology*, cit., pp. 230-248.



Homo cosmicus. Considerazioni su un saggio di Angelo Ciatello

Homo cosmicus. Remarks on an Essay of Angelo Ciatello

MARCO RUSSO•

Università di Salerno, Italia

Riassunto

L'articolo commenta una interpretazione dell'antropologia pragmatica di Kant fatta da Angelo Ciatello. Tale interpretazione collega antropologia e metafisica, mostrando che un'antropologia meramente antropocentrica, schiacciata sulla storia empirica e sul potere dell'uomo, è tanto fallace quanto l'antropologia fisiologica già respinta da Kant. La chiave del collegamento è fornita dal concetto di mondo, da intendersi in senso cosmico come idea di totalità e sistema dei fini cui l'uomo si obbliga, andando oltre se stesso. Il mio commento segue questa tesi alla luce del problema dello *Übergang* tra sensibile e sovrasensibile, trattato da Ciatello in altri testi. Il commento mette in evidenza che tale passaggio è impraticabile, resta solo teorico finché non si approfondisce il concetto kantiano di mondo. E mostra che la dialettica cosmologica esposta nella *Critica della ragione pura* è ancora l'autentico fondamento per comprendere tale concetto, anche in senso morale e antropologico.

Parole chiave

Kant, antropologia, metafisica, destinazione, mondo, cosmologia, *conceptus cosmicus*

Abstract

The article comments on an interpretation of Kant's pragmatic anthropology by Angelo Ciatello. This interpretation links anthropology and metaphysics, showing that an anthropocentric anthropology, squeezed only on the empirical history and on the power of man, is as fallacious as the physiological anthropology already rejected by Kant. What allows the connection between anthropology and metaphysics is the concept of the world, to be understood in the "cosmic sense" as an idea of totality and system of ends to which man obliges himself, going beyond himself. My comment follows such thesis in the light of the problem of the *Übergang* between sensible and supersensible, treated by Ciatello in other texts. The comment shows that this passage is impassable, it remains only theoretical until the Kantian concept of the world is deepened. And it

• Associate Professor of Theoretical Philosophy at University of Salerno. E-mail: mrusso@unisa.it

shows that the cosmological dialectic exposed in the *Critique of Pure Reason* still is the very foundation to understand such a concept, even in the moral and anthropological sense.

Keywords

Kant, anthropology, metaphysics, destination, world, cosmology, *conceptus cosmicus*

1. Passaggio al sovrasensibile

Presento qui alcune considerazioni sul saggio *Antropologia come 'general Weltkenntniß'*. Kant e la concezione cosmica dell'umano di Angelo Ciatello (2018). Per apprezzare la proposta interpretativa di Ciatello mi pare però opportuno ricordare prima alcuni studi che egli ha dedicato al ruolo della metafisica in Kant. Mi riferisco in particolare a quelli contenuti nel volume *Ontologia critica e metafisica* (2011), su cui mi soffermo un poco. L'autore suggerisce che la metafisica, lungi dal limitarsi al ricordo di un amore impossibile, è addirittura il cuore dell'impresa critica intesa appunto come revisione della metafisica tradizionale, a cominciare dal suo nucleo strettamente ontologico. Essa, specialmente nella versione datane dalla *Schulphilosophie* familiare a Kant, era rimasta ancorata al primato dell'oggetto sensibile e intelligibile, entrambi "dati" di base della percezione e delle forme intellettive superiori. L'oggetto intelligibile poteva essere l'ente studiato dalle scienze teoretiche di ascendenza aristotelica, o una qualunque *res* studiata in astratto, sulla base dell'assunto che se una cosa è reale è anche possibile, e se è possibile è intelligibile grazie a una serie di proprietà ontologiche generali, ricavabili dalla definizione dell'oggetto in questione.

La metafisica critica ha riletto daccapo la nozione stessa di oggetto, in quel modo produttivo e genetico che ha consentito di dinamizzare l'ontologia trasformandola in auto-analisi della ragione, e di dare una nuova funzione all'intelligibile, al "sovrasensibile" della metafisica tradizionale, che diventa di tipo eminentemente pratico e culmina nella capacità di progettare eticamente la propria esistenza, a sua volta inserita nel cammino dell'umanità verso il perseguimento di una comunità pacifica di esseri razionali che si danno leggi comuni (regno dei fini).

Ma il compito non era così semplice. Kant ha voluto restare al di qua dell'idealismo inteso come affermazione di un principio unitario e logicamente perspicuo al fondamento della realtà. Egli ha imposto una ferrea delimitazione fenomenica alla ragione; ogni concetto deve potersi "esibire" nella realtà sensibile, e l'oggetto è precisamente la sintesi coerente di forma logica e dato materiale. Dunque statuto e funzione del sovrasensibile hanno un costante onere della prova, costituiscono una perenne sfida. Una sfida conoscitiva, perché non c'è scienza del sovrasensibile sebbene di esso siano deducibili i presupposti, cioè il lato a priori dell'esperienza, le categorie e le forme di spazio e tempo, e ne siano analizzabili le tendenzialmente fallaci rappresentazioni cioè le idee, gli ideali. Una sfida pratica, perché è ben vero che nella sfera morale il sovrasensibile si esibisce come voce della coscienza e come legge imperativa del dovere, che esso dunque esiste di fatto come potere razionale di sospendere il condizionamento sensibile e agire in autonomia. Tuttavia

il sovrasensibile resta inconoscibile, come inconoscibile è la libertà che sta al suo fondamento; inoltre gli effetti della libertà collidono sistematicamente con la realtà sensibile, producendo risultati imprevedibili e talora contraddittori.

L'intima tensione della ragion critica rispetto al sovrasensibile resta. Ma è una tensione produttiva, uno sprone contro i dogmatismi di ogni sorta, uno sprone a non appagarsi dei dati di fatto, della realtà (sensibile o intelligibile) "così com'è"; e ancora, a creare ponti tra discipline e ambiti diversi dell'esperienza. In tutto ciò emerge la ragione come lavoro di unificazione, come possente architettura capace di bilanciare spinte e contropunte che si sollevano dalla natura composita dell'esperienza. Alla morale spetta il compito di mostrare mediante l'azione giusta il sovrasensibile che alberga nella coscienza di ciascuno, lasciando rileggere in controluce anche la sua dimensione teoretico-cognitiva, il senso delle idee trascendenti. Alla conoscenza spetta di chiarire la natura dell'agire secondo libertà e coscienza, in maniera da evitare gli inganni morali e di creare le condizioni che favoriscano l'azione in ossequio al puro dovere. Così, tra teoresi e prassi, indagine epistemica e vita morale, il sovrasensibile diventa qualcosa di più che un fondamento solo teoreticamente dedotto o di un astratto ideale etico-teologico. Esso diventa la forma più fedele di autoconoscenza dell'uomo come essere sensibile ragionante; in questa autoconoscenza c'è anche la scoperta del potere pratico della ragione, della ragione come forza esistenziale, come capacità di interrompere il determinismo naturale ponendosi scopi "sovranaturali".

Sicché quel che più conta non è tanto lo spostamento della metafisica dalla ragion teoretica alla ragion pratica, ma la ricerca della loro connessione, del loro reciproco illuminarsi e potenziarsi pur nell'invalidabile separazione, ognora ribadita dalla critica filosofica, dei loro domini. Sappiamo infatti che il tema dello *Übergang* dalla teoresi alla prassi ha occupato la tarda produzione kantiana, a cominciare dalla terza Critica. La nozione chiave di questo passaggio è lo scopo, e su di esso si concentra Ciatello. La via maestra della moralità è sapersi imporre scopi non dettati dal vantaggio o dal piacere, ma dal loro valore intrinseco, un valore in sé che infatti contrasta con il valore per sé, per ciascun individuo mosso da pulsioni e calcoli egoistici. Uno scopo così puro è di natura sovrasensibile, sicché non risulta conoscibile e allora per agire ci si dovrebbe basare solo sulla voce della coscienza e sulla forma imperativa che guida la massima soggettiva dell'azione. Ci vuole qualcosa di più, sia sul piano dell'elaborazione razionale della vita morale, sia sul piano della sua attuabilità nel mondo sensibile, dove l'egoismo e il determinismo fenomenico predominano. Lo scopo che ha il proprio fine in sé (*Endzweck*) possiamo allora pensarlo in sinergia e analogia con lo scopo della natura, la cui organizzazione complessiva può essere compresa mediante livelli di unificazione che convergono appunto verso uno scopo finale (*Endzweck*) che essa ha dentro di sé come proprio progetto, un disegno che sia non solo successione interminabile di causa-effetto ma anche ragion d'essere, compimento, realizzazione di una totalità sistematica. Poiché però in natura ci sono solo scopi

determinati e cause meccaniche, l'unica maniera per pensare questa unità è considerare l'uomo come scopo finale della natura. L'uomo è infatti parte della natura, ma parte che sopravanza la natura in quanto capace di porsi un fine non previsto da essa, un fine puramente razionale, cioè il bene come valore in sé. La natura ha un lato intelligibile, l'organizzazione parti-tutto, che culmina nel progressivo compimento dell'umanità: un mondo privo di coazione esterna, un regno di esseri razionali che si autogoverna secondo leggi morali, dove ciascuno è fine in sé. La destinazione morale dell'uomo sarebbe letteralmente impensabile e quindi irrealizzabile senza una riflessione sull'*organizzazione* interna della natura. Perciò la teleologia diventa il punto d'incontro tra teoresi e prassi, ragione e natura, il punto in cui il sovrasensibile, pur restando sconosciuto in sé, viene pensato e articolato in modo da poter "entrare" nel sensibile, con rappresentazioni analogiche, indirette, simboliche, e tuttavia efficaci, capaci di fornire strumenti all'indagine metafisica e di irrobustire gli argomenti oggettivi per la lotta morale contro l'egoismo. La natura smette di essere solo un ostacolo della morale e ne diventa il complemento, ciò che, avendo una direzione di sviluppo, ne asseconda la realizzazione. È per questa via che le due idee assolutamente sovrasensibili della metafisica speciale, Dio e anima, trovano uno spazio di azione. Interdette sul versante conoscitivo, la fede in un divino creatore e nell'immortalità dell'anima diventano condizioni di pensabilità, postulati pratico-teoretici dell'unione di fenomeno e noumeno, quell'unione che conduce al sommo bene morale, dove finalmente virtù e felicità coincidono. L'ordine atemporale e aspatiale della volontà pura, quella che vuole il bene come fine in sé, diventa allora compatibile, sino a congiungersi, con l'ordine spazio-temporale della natura, con il soggetto concreto della condotta e le sue aspirazioni di gratificazione e ricompensa per il proprio sforzo di perfezionamento morale. Grazie agli scopi ultimi, l'unità conferita alla propria esistenza s'immette nella storia naturale del genere umano e prosegue verso il regno dei fini.

2. Giro del mondo

Le considerazioni precedenti intorno alla riformulazione kantiana della metafisica erano a mio parere una premessa indispensabile per seguire in profondità la lettura della *Weltkenntniß* proposta da Cicatello. Ho anzi l'impressione che, senza dichiararlo esplicitamente, egli abbia voluto soffermarsi sulla terza idea della metafisica speciale finora rimasta sullo sfondo: il mondo, appunto. Come dire che non possiamo avere un quadro soddisfacente della riformulazione kantiana senza valutare il tema cosmologico. Invece di affrontarlo direttamente attraverso l'esame dell'antinomia della ragion pura presa nel vortice di opposti *Weltbegriffe*, Cicatello prende le mosse dal versante pragmatico, il mondo antropologico, per poi risalire all'aspetto metafisico. Un approccio che ha il vantaggio di mettere subito in evidenza il cuore di questo aspetto, ossia l'interrogazione sul destino dell'uomo. Nel senso più alto e specifico la filosofia è saggezza mondana, è esercizio della ragione in senso cosmico in quanto riguarda ciò che interessa necessariamente ogni uomo. Tale interesse si riverbera in una serie di domande che

eccedono la conoscenza scientifica – chi sono, cosa posso conoscere, cosa posso sperare, c'è l'anima, c'è un fondamento del tutto, c'è la libertà ... ? – ovvero le coordinate trascendentali del sapere verificabile, e immettono nella sfera morale, che a sua volta è il luogo dove la metafisica si rende, pur problematicamente, praticabile e di-mostrabile. Ma, ora dobbiamo aggiungere, questo “luogo” è primariamente ed essenzialmente il mondo, teatro dell'azione umana e tessuto di leggi fisiche, teatro dove l'azione umana si incontra e scontra con la *physis*. Il senso cosmico della filosofia mostra la sua forza drammatica, intellettualmente ed esistenzialmente coinvolta, indagando su cosa sono, cosa possono, cosa devono fare gli uomini nelle date condizioni fisiche, biologiche, spaziali, temporali.

Che ci fanno gli uomini *al mondo*? Per impostare la risposta bisogna partire da quello che fanno gli uomini innanzitutto e perlopiù, dal loro modo ordinario di vivere. Questo è il tema peculiare dell'antropologia pragmatica ed è di qui che appunto Ciatello parte. Seguiamo in breve il suo percorso, che possiamo considerare un piccolo viaggio nell'idea di mondo e comincia proprio con delle annotazioni sul viaggiare. Viaggiare alla maniera di Kant, beninteso, il cosmopolita con fissa dimora, che ci avverte: sì bisogna viaggiare nel gran mondo, ma se si viaggia giusto per curiosare e trafficare, allora ci si disperde senza ricavare una visione d'insieme, che è invece quella che conta per capire come va il mondo. Il viaggio è quindi prioritariamente mentale, cognitivo, riflessivo; è costruzione di una mappa generale in cui collocare via via le conoscenze locali. La mappa tuttavia deve servire a saper stare al mondo, a migliorare i rapporti sociali, le condotte, le proprie capacità e talenti. La mappa non ha uno scopo teorico, ma applicativo, decisamente pragmatico; il mondo ivi descritto non è il cosmo naturale, ma la cosmopoli costruita dagli uomini, il mondo «piuttosto come città da fondare che cosmo già dato» osserva Ciatello citando Foucault (Ciatello 2018: 8). E aggiunge che in questo modo la nozione di mondo viene «strappata dai *metaphysische Dogmata* per essere consegnata allo spazio dei *menschliche Pragmata*» (ivi: 9). Il mondo si disegna nel libero gioco degli attori che vi prendono parte; chi si limitasse a guardarlo non vedrebbe né capirebbe nulla, e anche la mappa sarebbe muta, inservibile.

Ma il viaggio di Ciatello non si ferma al mondo cosmopolitico, che ha lasciato di gran lunga dietro di sé il mondo cosmologico. Infatti il mondo pragmatico-cosmopolitico è animato da una insopprimibile tensione normativo-teologica, dovuta al tratto intelligibile presente nell'uomo. Nel bel mezzo dei *pragmata* fa capolino il tema dello scopo finale, dunque di un rimodellamento del mero corso del mondo in un percorso formativo, di evoluzione culturale, politica, sociale, giuridica, che culmina in progresso morale. Il mondo pragmatico trasfigura così in mondo intelligibile, ma con radici piantate sulla Terra. Smorzando gli entusiasmi, Kant stesso definisce però un simile progresso morale come una «idea impotente» della ragione umana (ivi: 11) perché essa prescrive qualcosa che non ha il potere di realizzare. L'impotenza non è un mero dato negativo, come già si diceva sopra a proposito del carattere tensionale, drammatico, della metafisica kantiana. Essa infatti

conferma la logica della moralità, cosa accade quando la ragione pura si fa principio dell'azione: si ha interruzione del determinismo naturale, che implica il superamento dell'egoismo, che a sua volta implica il trascendersi in qualcosa di più grande, che vale come fine in sé; il trascendimento implica infine che si va incontro a qualcosa che sfugge alla nostra presa, travalicando il nostro potere. Il "qualcosa" è il mondo come totalità, unione sistematica di tutte le cose in virtù di uno scopo ultimo e di un progetto che porta verso di esso. Come tale, per estensione e perfezione, esso è al di là della nostra portata. Noi dobbiamo pensare metafisicamente il mondo e obbligarci moralmente verso il suo scopo ultimo; solo in questo modo accediamo davvero al mondo, transitiamo da singoli luoghi a una totalità, che però per noi non ha altra realtà che il suo essere un dovere speculativo e morale, un compito razionale infinito. Tale compito ci rende uomini e proprio perciò ci mostra che siamo *soltanto* uomini, rispetto a un mondo che va molto oltre di noi. La stazione finale del viaggio è allora questa destinazione cosmica, non più solo cosmopolitica, ovvero cosmopolitica nella misura in cui si tratta di una visione che include un fattore metafisico nella politica.

Il mondo in senso cosmico è l'idea metafisica di mondo sottratta all'antitetica dei *Weltbegriffe* e all'uso meramente euristico che in sede epistemica se ne può fare. Come si è ripetuto più volte, l'idea metafisica si esibisce in modo non decettivo o ausiliario soltanto in ambito morale, il quale sorge e si articola dentro il mondo pragmatico. Ecco perché forse Cicatello sceglie di cominciare di qui, per così dire dalla fertile bassura della pragmatica. Di qui si vede nel modo più nitido lo *Übergang* dal sensibile al sovrasensibile, gli effetti dell'uno sull'altro. Nella pragmatica si supera il momento strettamente critico-riflessivo, il momento della fondazione trascendentale della morale, per andare a studiarne l'habitat, e poi il punto in cui la consuetudine dell'agire utilitario (pragma) trapassa in agire per dovere oggettivo e convinzione interiore (prassi). Nel trapasso il mondo pragmatico-mondano diventa mondo pratico-cosmico. Reciprocamente, quest'ultimo rinviene nella descrizione pragmatica strumenti di realizzazione, nonché segni, tracce, simboli della moralità.

Cicatello delinea il trapasso in termini di intreccio tra filosofia, metafisica e antropologia. Guidata dalla filosofia, la somma delle osservazioni sul vario mondo umano convergono in un sapere antropologico unitario (*general Weltkenntniß*), che rende possibile parlare in riferimento all'intera realtà e all'intera umanità. L'intero è già uso metafisico della ragione, in senso estensivo (universo, sapere sistematico) e intensivo (teleologia, totalità, sistema di fini). Pertanto, la *general Weltkenntniß* da antropologia si fa disegno cosmico. Ora il mondo può essere inteso come «idea razionale, espressione di una libera attività spontanea e auto-legislativa» che non ha «la forma dogmatica rigidamente *cosmologica* dove l'uomo occupi una posizione prestabilita» (*ivi*: 20). E tuttavia, conclude l'autore, poiché è investita di scopi la cui piena realizzazione trascende la capacità umana, «l'idea di mondo si fa voce di un significato irriducibile all'ordine pragmatico di ciò che l'uomo è in grado di fare e progettare» (*ibidem*). Al quadro teleologico su cui ci siamo prima soffermati si aggiunge qui, direi, un taglio copernicano, che sottolinea il decentramento dell'uomo nel mondo. E

chiarisce che la sua centralità anche teleologica non significa che egli sia centro e culmine di tutte le cose. Essere responsabili per il proprio destino non significa averlo nelle proprie mani, bensì sentirsi obbligati verso di esso proprio perché è superiore, in tutti i sensi, a noi.

3. Il fondamento cosmologico

Nel mio commento espositivo ho cercato di rimarcare la coerenza della linea interpretativa di Ciatello, facendo riferimento alle ricerche che precedono l'articolo sulla *Weltkenntniß*. Una linea incentrata su Kant innovatore della metafisica, intesa come vocazione sistematica della filosofia e come indagine sul sovrasensibile, quel che sopravanza la ragione nella sua veste rigorosamente epistemica e che però la inquieta necessariamente, per la sua stessa natura. La vocazione sistematica della filosofia è espressione della natura architettonica della ragione, ed è probabilmente perciò che, prima ancora che per rimediare al dualismo tra ragione e sensibilità, Kant si è sforzato di individuare i passaggi che legano le parti fondamentali del suo sistema, cioè conoscenza, morale ed estetica. In quei passaggi ritorna il problema del sovrasensibile, che si specifica come presenza interna all'esperienza (oggetto dal sistema filosofico) sotto forma di legge morale, libertà, io puro, gioco delle facoltà, giudizio disinteressato di gusto, e come assoluta alterità rispetto all'esperienza, ciò che sta al di là dei suoi confini.

Avevamo seguito alcuni snodi di questo Kant metafisico, per poi ritrovarli in forma condensata nell'articolo sulla *Weltkenntniß*. L'articolo ha mostrato infatti che la *Weltkenntniß* è il sapere globale della multiforme esperienza mondana, la cui architettura è basata su alcuni principi di unità suprema – l'umanità, il cosmopolitismo, e il mondo stesso – che sono di tipo metafisico, e oltre a trascendere i dati empirici, indicano lo scopo finale della storia umana. La *Weltkenntniß*, nel segnare il passaggio dal mondo pragmatico al mondo cosmico, mette in risalto l'alterità del sovrasensibile, il fatto che il passaggio al sovrasensibile non è una magica trasfigurazione né una meta precisa che l'uomo può raggiungere, ma la scelta razionale di un destino di cui rispondiamo ma non disponiamo.

Se ho colto bene l'articolazione e gli intenti dell'autore, non posso che essere d'accordo con lui e, in particolare, non posso che apprezzare il gesto interpretativo che riconnette antropologia e metafisica, per il tramite della nozione di mondo come idea di totalità. Ed è a questo proposito che però sorgono delle perplessità. Ho l'impressione che il rapporto tra antropologia e metafisica resti opaco finché non si penetri a fondo la nozione di mondo, e per fare questo non basta richiamarsi al fatto che il mondo pragmatico, per essere un mondo, richiede l'idea metafisica di totalità, con il conseguente risvolto etico che questo comporta. Non basta in quanto trascura la peculiarità della nozione di mondo, che viene equiparata alle altre idee metafisiche. L'equiparazione non rende giustizia della particolare attenzione che Kant vi dedica, e depaupera il potenziale teoretico-ermeneutico che la *Weltphilosophie* kantiana può avere. Detto in breve, il mondo cosmico esige che si

consideri anche il suo fondo cosmologico, che non deve essere liquidato come un ormai superato ordine cosmico e non deve neanche essere deposto come una mera illusione trascendentale. Il mondo come cosmo è stato progressivamente smantellato nell'era copernicana, sino appunto a dissolversi in una rappresentazione fallace proprio per mano di Kant. Ma questo non implica che il problema teoretico del cosmo sparisca, né che il mondo assuma solo un senso pratico-pragmatico, mondo degli affari umani e mondo noumenico. Nella prima Critica, la lunga trattazione dell'antitetica della ragione conduce certamente a dimostrare l'illusorietà del concetto di mondo, però facendo emergere una dialettica affatto peculiare tra esperienza e pensiero del mondo. Non è un caso se il luogo autenticamente dialettico della ragione pura è la discussione su natura e significato di "mondo" e ci sono buoni motivi per ritenere che questa dialettica ricompaia in tutti gli altri usi della parola.

Il nucleo generatore della dialettica sta nel contrasto tra l'idea di totalità e la sua determinazione fisica, il mondo-cosmo; sta nel contrasto tra il mondo-cosmo che si manifesta in concreto, il cielo quotidiano e quello osservato dagli astronomi, e l'idea di totalità con cui siamo indotti a rappresentarlo. C'è un'anfibolia, un continuo scambio epistemico-ontologico tra il darsi effettivo del mondo fenomenico in cui ci troviamo e l'illusione che esista qualcosa come un universo mondo (Kant 1787: B 510-512). La differenza peculiare dell'idea di mondo rispetto alle altre idee metafisiche è che l'oggetto di queste ultime è ignoto, mentre le sequenze fenomeniche che chiamiamo mondo sono note; anche quando scopriremo mediante l'analisi critica che esso non è un oggetto ma una mera idea, la nostra esperienza continuerà ad essere vissuta e concepita come un insieme correlato di fenomeni. «Die kosmologische Ideen haben allein das Eigentümliche an sich, dass sie ihren Gegenstand und die zu dessen Begriff erforderliche empirische Synthesis voraussetzen können» (*ivi*: B 506-507).

Questa differenza specifica dell'idea di mondo e della dialettica che innesca non andrebbe mai trascurata quando si parla di mondo in Kant, giacché è rivelatrice sia rispetto alle altre accezioni del termine, sia al problema della metafisica. È rivelatrice perché è un'idea metafisica al centro della fisica, e più in generale della ricerca scientifica, come emerge dalla discussione delle tesi empiristiche dell'antinomia cosmologica; perché mostra una costante anfibolia tra evidenza e concetto della realtà, di cui la dialettica è la forma più appariscente e di cui la critica è il controllore; infine perché, come emerge nella discussione delle tesi dogmatiche dell'antinomia, vi è un preciso vantaggio di senso comune ad avere una visione globale non puramente scientifica del mondo (*ivi*: B 494-495; B 500-502), che a sua volta, attraverso la soluzione della terza e quarta antinomia, fa scorgere una complementarità, una dialettica non solo decettiva, tra natura e morale, e più in generale tra realtà sensibile e ideazione sovransensibile. In ciascuno di questi aspetti potremmo rinvenire i tratti salienti delle diverse accezioni di mondo in Kant: mondo fisico, morale-intelligibile, storico-pragmatico (Holzhey 1970; Düsing 1986). E soprattutto, potremmo analizzarne i rapporti interni. L'effetto più rilevante della dissoluzione critica del mondo come ente esistente sta probabilmente proprio nell'averlo reso disponibile a una lettura incrociata dei suoi significati, secondo il nuovo dinamismo dell'ontologia critica: il

mondo è *Weltlauf*, possibilità dell'indefinito prolungamento della «Kette der Erfahrung», sul filo conduttore della storia o delle cause ed effetti (Kant 1787: B 523; B 537). Ma, oltre al controllo delle anfibolie e dell'indebita reificazione, ciò consente di intenderlo positivamente come un processo dove s'incontrano diversi piani di realtà, di conoscenza, azione, riflessione. Pensare il mondo vuol dire comprendere e orientare questo dinamismo tra mondo fisico, intelligibile e storico-pragmatico.

Non posso qui dilungarmi su questi vari elementi, che in parte ho trattato altrove (Russo 2010, 2011, 2017). Ma ribadisco che il dirimente punto di sintesi è il fondamento cosmologico del mondo, espressione meno tautologica di quel che appare, in quanto abbiamo appena visto che mondo ha diversi significati e in quanto proprio il significato cosmologico viene perlopiù obliato o assorbito negli altri. Invece, il mondo ha una matrice cosmologica che è condizione di possibilità di ogni altra esperienza e teorizzazione di esso. È condizione di possibilità poiché, cosmologicamente inteso, è lo «Inbegriff aller Erscheinungen» (Kant 1787: B 447), e dunque nulla di ciò che viene o verrà esperito è fuori del mondo fisico; è l'universo in senso trascendentale, la catena completa delle sintesi percettive da cui provengono e in cui vanno tutte le cose reali: «die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge» (*ibidem*). Ogni altra teorizzazione, ogni altra accezione del mondo deve avere o trovare un rapporto con questo universo. Ma non si tratta solo di una restrizione, poiché non è un dato cui adeguarsi ma un decorso che si spinge sempre oltre, che possiamo risalire in un *regressus in indefinitum* (Kant 1787: B 546). Come tale esso è la manifestazione primigenia di un'aperta totalità del reale, che richiede una serie di operazioni epistemiche, ma poi assiologiche, teologiche, estetiche, politiche, per essere compresa. Alla sintesi del continuo, si aggiungono, per un'irresistibile spinta interna alla sintesi categoriale stessa, al *mundus phaenomenon*, le sue ideazioni speculative e pratiche come unità massima, *mundus noumenon*, totalità teleologica, regno dei fini, cosmopolitismo. Il punto è gestire questi piani, sorvegliare i passaggi necessari, quelli possibili, e quelli solo illusori.

Nella cosmologia i trascorsi del Kant studioso di astronomia si intrecciano in maniera del tutto conseguente con il tema metafisico della *universitas*, della *forma mundi*, della *totalitas absoluta* (Falkenburg 2000), e questa duplice, inseparabile matrice non smette mai di risuonare nell'uso insistito della parola *Welt*, che, come giustamente nota Ciatello, è «una sorta di prefisso costante della riflessione di Kant» (Ciatello 2018: 20). Essa, direi, compare di solito quando Kant cerca un termine pregnante e intuitivo per esprimere connessione, coordinazione, comunità relazionale. E queste valenze – collegate ma non riducibili le une alle altre – si mantengono anche quando il riferimento va alla dimensione decisamente terrestre del mondo-*saeculum*, la sfera pragmatica del *savoir vivre*, dell'abilità e della prudenza, del saper stare al mondo in maniera non passiva: *Gebrauch für die Welt*, *Welthabe*, *Welt kennen*, *Weltkenntniß* (Kant 1798: 119-120).

La traduzione kantiana di *Weltbegriff* con *conceptus cosmicus*, che compare precisamente quando si parla della filosofia come sapere non scolastico, che guarda al complessivo senso finale dell'esistenza dell'uomo come essere razionale capace di conoscenza e virtù (Kant 1787: B 866-867), resta l'esempio più significativo di questa convergenza semantica di mondo terreno e orizzonte cosmologico. Un altro passo emblematico è quello, citato anche da Cicatello, dell'annuncio relativo ai corsi di geografia e antropologia, discipline che vanno considerate *kosmologisch* cioè secondo quanto ci mostra «ihr Verhältnis im Ganzen» (Kant 1775: 443; espressione analoga si trova nelle lezioni di geografia, Kant 1802: 157). Anche le definizioni di cosmopolitismo vanno in questa direzione, per esempio quando si parla di una «fortschreitende Organisation der Erdbürger in und der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist» (Kant 1798: 332) oppure, quando si dice che tutti i popoli si trovano in una comunità «der physischen möglichen Wechselwirkung (*commercium*), d.i. in einem durchgängigen Verhältnisse eines zu allen anderen» (Kant 1797: 352).

Ma forse si fa prima a richiamare un *topos* dell'intero kantismo, quelle righe iniziali della conclusione della seconda Critica, che proprio perché celeberrime rischiano di cadere nell'automatismo e dunque nell'irriflesso. «Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht ... [...] Ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz ... » (Kant 1788: 162). Perché mai cercare nel cielo, nella serie senza scopo e deterministica di fenomeni naturali, un paragone della ragione pratica? Evidentemente perché c'è un'analogia, un collegamento enigmatico che sfida la ragione. Il cielo, il suo "spettacolo", produce lo stesso sentimento sublime e sovrasensibile della morale. Il cielo si connette con il *sentimento originario* della coscienza, del trovarsi al mondo, dell'interrogarsi intorno ad esso per comprendere se stessi ed equilibrare il rapporto tra entrambi – esattamente come la morale. L'uno è sensibile, ma per incommensurabilità e architettura rinvia al sovrasensibile; l'altro è sovrasensibile ma si esibisce nel sensibile, come voce della coscienza e libero arbitrio. Poi, certo, il cielo rimanda a una catena di nascita e morte, di vicissitudini materiali, in cui l'uomo come ogni cosa si annienta, mentre la morale lo salva. Ma lo può salvare se riesce a trovare un varco, «die wahre Unendlichkeit» (*ibidem*), nella catena di nascita e morte; quel varco che la terza antinomia aveva indicato nel concetto di causalità libera.

4. *Homo cosmicus*

Il richiamo al fondamento cosmologico è un monito a non dimenticare la complessità dell'idea di mondo, mostrata essenzialmente nella dialettica cosmologica della prima Critica. Quando ci si lascia alle spalle tale dialettica e ci si concentra solo sul senso etico-politico del mondo, si perde inevitabilmente di vista quella complessità. In verità, è spesso lo stesso Kant a indurre su questa strada e a lasciar credere che la cosmologia si chiuda con la prima Critica, e che del mondo fenomenico si possa al più dare una lettura teleologica. Eppure c'è più di indizio per credere che l'aspetto cosmologico resti indispensabile per

qualunque uso del concetto di mondo. Indispensabile per capire la dialettica della totalità e per esaminare cosa è il mondo pragmatico nel suo rapporto con il mondo intelligibile. La dialettica della totalità indica che il rapporto con il mondo si articola su più livelli, quelli esaminati nell'antinomia della ragione. Tali livelli, da quelli strettamente quantitativi (prima e seconda antinomia) a quelli riguardanti i rapporti di dipendenza e fondazione del continuo fenomenico (terza e quarta antinomia), sono *sempre* operanti nella maniera di esperire e pensare mondo, se è vero quanto dice Kant a proposito della peculiarità dell'idea metafisica di mondo, perché essa riguarda un fatto costitutivo della nostra esperienza ossia la serie fenomenica. Dunque, dovremmo tenerne conto anche quando passiamo alla prospettiva teleologica del sistema organizzato e del sistema dei fini. La dialettica del giudizio teleologico si innesta del resto pienamente sul terreno dell'antitetica della ragione, che è il terreno originario delle tensioni che attraversano la vita della ragione immersa nell'esperienza sensibile. In breve, l'orizzonte cosmologico accompagna anche la prospettiva teleologica con le sue proiezioni sovrasensibili.

Ma se è così, dovremmo valutarne gli effetti, cosa implica la nostra *mondanità*, la costante presenza della relazione con il mondo quando pensiamo alla destinazione morale e al sistema delle conoscenze. Cosa cambia allorché la natura e l'uomo pensati in termini teleologici vengono reimmessi nell'orizzonte cosmologico, cioè nell'esperienza del continuo mondano che tutto avvolge, pur non essendo un tutto? È una domanda di vasta portata, anche sul piano analitico dei nessi interni al criticismo. Rivolta all'interpretazione del concetto kantiano di mondo, essa si condensa nella domanda: posto che il mondo come continuo fenomenico e idea di totalità agisce sempre nella nostra esperienza, non dovremmo riconsiderare il ruolo del mondo fisico, l'impatto dell'universo all'interno dell'agire morale e pragmatico? Parlo di impatto per rimarcare un'azione effettiva della natura come meccanismo di grandezze e forze fisiche però vissute e conosciute nella loro ampiezza di universo, il *Weltganze* (Kant 1787: B 545) che — insegna la dialettica cosmologica — per interna dinamica induce a passare, e talora a saltare illegittimamente, dalla sintesi del continuo sensibile a prospettive di ordine sovrasensibile, che a loro volta rinviano a quelle sintesi originarie, all'ontologia di base. Dal cosmologico al cosmico, dal cosmico al cosmologico. In tal modo il significato di *conceptus cosmicus* smette di avere solo una valenza metafisica e pragmatico-morale e riacquista un genuino spessore fisico, di forza agente. Le architetture della ragione pura e i progetti della ragione pratico-pragmatica hanno allora di fronte a sé non solo le serie regressive-progressive delle sintesi fenomenica e la natura vivente con la sua peculiare organizzazione, ma un orizzonte globale che tutto attraversa, condiziona, dischiude — l'illimitata connessione fatta di «Welten über Welten und Systemen von Systemen» (Kant 1788: 162) di cui siamo parte. L'orizzonte fa sentire i suoi effetti nei modi analizzati nelle antinomie, nella teleologia della natura e nelle vicissitudini terrestri della pragmatica. Ma sono i *suoi* effetti, è la *sua* presenza, la *sua*

congruenza e la *sua* alterità rispetto alla ragione. Esso è tutte queste cose insieme sotto forma di dialettica cosmologica, che è la cifra della realtà del mondo *per noi*.

Sollecitato dal saggio di Ciatello, poi riflettendo sull'impianto dell'antinomia della ragione e su certi usi lessicali kantiani, ho suggerito dunque che vi sia un fondamento cosmologico del mondo e una matrice cosmologica della metafisica. Non so quanto Ciatello sarebbe d'accordo con la mia proposta, certamente non del tutto ortodossa e debitrice di talune letture novecentesche di Kant (per esempio Fink: 1990). Ma credo che essa possa almeno servire a mettere in evidenza un punto debole della lettura standard del concetto kantiano di mondo, che Ciatello pare seguire: Kant distrugge la cosmologia, sicché di essa e del cosmo non c'è più traccia nel mondo, che è solo un'idea a uso regolativo e teleologico. È un punto debole perché non rende conto dell'importanza assegnata da Kant alla dialettica cosmologica, che racchiude e connette i significati basilari di ogni altro uso dell'idea di mondo. E perché favorisce una lettura che dà poco rilievo alla dimensione fisico-fenomenica del mondo, quella che, pur con tutte le specifiche distinzioni, va dalle quantità estensive e intensive alla geografia, dal corpo agli usi e costumi. Una lettura, insomma, che incrementa le critiche di astrattezza e formalismo alla filosofia kantiana.

Probabilmente è proprio per contrastare tale lettura che il saggio di Ciatello parte dall'antropologia pragmatica, opera che del resto ha avuto recente fortuna esattamente per la sua vocazione concreta, tutta *mondana*. Ciatello ha però cura di non slegare l'antropologia dalla metafisica, tentazione cui invece cedono in molti, vuoi per rimarcare la sostanziale estraneità dell'antropologia dall'indagine trascendentale, vuoi per rivendicarne la almeno potenziale novità analitica ed ermeneutica che immetterebbe in tale indagine. Pur avendo un proprio campo di studio, sostiene Ciatello, l'antropologia è la via concreta verso il sovrasensibile teoretico (idee razionali, unità della conoscenza) e pratico (destinazione morale). Ma allora viene da chiedersi fino a che punto questa via sia praticabile se il mondo, che è il tramite del passaggio dal sensibile al sovrasensibile, resta essenzialmente un'idea, un'architettura teleologica, un fuoco immaginario. Il passaggio avviene, ma avallando il sospetto che resti solo speculativo o che sia solo un debito morale: un passaggio ottativo e formale. Con il rischio che anche la proposta più affascinante dell'interpretazione di Ciatello, cioè che stare al mondo significa kantianamente obbligarsi a qualcosa che supera l'antropocentrismo e l'egoismo, obbligarsi all'*idea* di mondo come totalità, resti qualcosa che funziona filosoficamente ma impallidisce alla prova pragmatica. E invero la stessa antropologia rischia di risultare irrilevante, poco più che un preludio a una posta che sta altrove e per la quale il variegato mondo pragmatico non ha granché da offrire.

Se non si ridà consistenza fisica e problematicità dialettica al mondo, quello a cui ci si destina diventa un'astrazione direttamente proporzionale alla vacuità di ciò da cui si parte. Riflettere con Kant sulla nostra destinazione implica il recupero del senso cosmologico della mondanità. Chi crede nel *conceptus cosmicus* deve anche saper disegnare il profilo quotidiano dell'*homo cosmicus*.

Bibliografia

- Ciatello, A. (2018) *Antropologia come 'general Weltkenntniß'*. Kant e la concezione cosmica dell'umano, in «Contextos Kantianos»,
- Ciatello, A. (2011) *Ontologia critica e metafisica*, Mimesis, Milano.
- Düsing, K. (1986) *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier, Bonn.
- Holzhey, H. (1970) *Kants Erfahrungsbegriff*, Schwabe, Stuttgart-Basel.
- Falkenburg, B. (2000) *Kants Kosmologie*, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Fink, E. (1990), *Welt und Endlichkeit*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- Kant, I. (1775) *Über die verschiedenen Racen der Menschen (1775)*, in *Akademie Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelte Werke (AA)*, Bd. II.
- Kant, I. (1787, 2. Aufl.) *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von J. Timmermann- H. F. Klemme, Meiner, Hamburg 1998.
- Kant, I. (1788) *Kritik der praktischen Vernunft*, in AA Bd. V.
- Kant, I. (1797) *Die Metaphysik der Sitten*, in AA Bd. VI.
- Kant, I. (1798) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in AA Bd. VII.
- Kant, I. (1802) *Physische Geographie*, in AA Bd. IX.
- Russo, M. (2010) *Il posto del mondo nell'uomo: la mundana sapientia di Kant*, in «Etica & Politica», 2, pp. 27-46.
- Russo, M. (2011) *Cosmologia e cosmopolitismo in Kant*, in A. Trucchio (a c. di), *Cartografie di guerra. Le ragioni della convivenza a partire da Kant*, Mimesis, Milano, pp. 149-169.
- Russo, M. (2017) *Il mondo. Profilo di un'idea*, Mimesis, Milano.



**El Proyecto de Transición kantiano entre empiricidad y
trascendentalidad. Una “Estética de la moral”**

***Kant’s Transition Project between transcendentalism and
empiricism. An “Aesthetics of Morals”***

NANTU ARROYO*

Universidad Autónoma de Madrid, España

Reseña de: Thorndike, O., *Kant’s Transition Project and Late Philosophy. Connecting the Opus postumum and Metaphysics of Morals*. London. Bloomsbury. 2018. pp. 280. ISBN: 9781350050310.

Oliver Thorndike señala, en su último libro, el punto ciego de las investigaciones académicas sobre el sistema kantiano: “Hay muchos académicos interesados en la filosofía moral kantiana que no explican suficientemente cómo las consideraciones *empíricas* [...] pueden jugar un papel sistemático. En una teoría que es decididamente *a priori* [...]. Estos autores [...] fracasan a la hora de explicar cómo las consideraciones *empíricas* estarían conectadas con el fundamento *a priori* de la moralidad, conectando, así, el principio *a priori* de la autonomía con la agencia empírica contingente. Sin embargo, para Kant la normatividad de las leyes particulares no puede ser contingente a su base” (p. XII). Éste es el problema crítico kantiano del que se hace cargo Oliver Thorndike, y que puede localizarse en la intersección entre las leyes metafísicas y las leyes empíricas particulares, un problema que afecta a la filosofía crítica kantiana, tanto en su dimensión teórica, como práctica. Thorndike se esfuerza por conectar ambos aspectos de la filosofía kantiana y para

* Investigadora en formación en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. E-mail: v.nantu@gmail.com

ello traza una analogía entre el *Opus postumum* y los escritos tardíos sobre filosofía práctica. Su investigación toma como punto de partida el *paralelismo histórico* entre dos pasajes kantianos que, a pesar de su contemporaneidad, habría permanecido hasta ahora desatendido. El paralelismo trazado por Thorndike conecta el *Opus postumum*, redactado entre 1796-1798 y la *Doctrina de la Virtud* de 1797. En ambos textos Kant pone en juego la necesidad de operar una transición entre las partes pura y aplicada del conocimiento, tanto en su dimensión teórica —entre la metafísica de la naturaleza y la física— como práctica —entre la metafísica de la moral y la ética empírica contenida tanto en la *Doctrina de la virtud*, como en la *Antropología*. El *quid* de la cuestión se encuentra en el §45 de la *Doctrina de la virtud* donde Kant alude, explícitamente, al *Opus postumum* y reclama una transición, también, para la filosofía práctica. “La tesis de este libro es que Kant formula un Proyecto de Transición no sólo en su filosofía teórica —el *Opus postumum*—, sino también en su filosofía práctica” (p. XII). Según Thorndike este Proyecto de Transición lejos de constituir un pensamiento tardío o un añadido al sistema inicialmente formulado por Kant, “más bien, se encuentra en el corazón de la concepción kantiana de su filosofía crítica, la cual intenta ofrecer el fundamento *a priori* del conocimiento *empírico*” (*Ibíd.*). La analogía reside en que, de la misma manera que la sistematicidad de las leyes morales es el presupuesto de la agencia *racional*, la sistematicidad de las leyes naturales es el presupuesto de la explicación *racional* del universo físico. Lo que está en juego es, por un lado, la necesidad y normatividad de las leyes empíricas, y, por otro, la moralidad de las acciones particulares. En ambos casos, resulta necesaria una transición entre las partes pura y aplicada del conocimiento, transición que Kant lleva a cabo gracias a una serie de conceptos mediadores. Respecto al uso teórico, dichos conceptos mediadores se encuentran en el *Opus postumum* e intentan conectar la multitud de leyes empíricas con la fundación *a priori* de la naturaleza en general, mientras que, de manera análoga, los sentimientos morales contenidos en la *Doctrina de la Virtud* intentan salvar el salto existente entre la fundamentación metafísica de la moralidad y las reglas morales particulares. Se trataría, por tanto, de un único Proyecto de Transición que, lejos de resultar accesorio, cumpliría un papel fundamental dentro del proyecto crítico kantiano. De hecho, según Thorndike, la comprensión, en toda su envergadura, de este Proyecto de Transición ofrecería las claves para el esclarecimiento de problemas discutidos actualmente en los círculos kantianos: desde el problema sobre cómo la moralidad pura puede ser aplicada en determinadas circunstancias empíricas, hasta la cuestión sobre si la sistematicidad de la naturaleza es una mera asunción heurística de la razón regulativa o si puede adscribirse realmente a la naturaleza como un principio trascendental.

Según Thorndike la única manera de concebir las leyes empíricas como necesarias es rastrear su conexión con principios *a priori*. Sin embargo, los principios *a priori* no garantizan, por sí mismos, la sistematicidad de las leyes empíricas, dicha transición se realiza a través de un principio subjetivo, a saber: del *esquematismo* de la facultad del juicio capaz de *clasificar* las fuerzas empíricamente dadas conforme a principios *a priori*.

Es tarea del juicio reflexionante organizar sistemáticamente la variedad de leyes empíricas unificándolas bajo principios *a priori*, cumpliendo así con las exigencias de la razón.

En lo que al uso teórico se refiere, Kant resuelve en el *Opus postumum* el problema de la necesidad de las leyes particulares, el cual resulta un aspecto fundamental de la fundamentación *a priori* del conocimiento. La clave estaría en la transición entre los *Principios Metafísicos de la Ciencia Natural* y la Física empírica, a través de ciertos conceptos mediadores prescritos por el Juicio reflexionante, haciendo posible pensar la diversidad de las leyes empíricas bajo unidad sistemática. En vistas a asegurar la sistematicidad y exhaustividad de la clasificación de las leyes de la física empírica, estos conceptos mediadores o *esquemas* se ordenan de acuerdo con la tabla de categorías del entendimiento. Siguiendo esta analogía entre el *Opus postumum* y la filosofía práctica de Kant, Thorndike descubre en la sección XII de la introducción a la *Doctrina de la Virtud* cuatro sentimientos morales que funcionan como respuestas afectivas al Juicio reflexionante, y que se ordenarían, a su vez, conforme a la tabla de categorías de la libertad. “Una vez que hube utilizado el problema del *Opus postumum* como lente para observar la filosofía moral tardía de Kant, descubrí algo bastante fascinante, un extraño hallazgo arqueológico, por así decirlo: una “Estética de la Moral” kantiana” (p. XIV). La tesis de Thorndike sobre la existencia de un único Proyecto de Transición kantiano se fundamenta en el carácter reversible de esta analogía, de ida y vuelta, entre la transición teórica entre metafísica y física, y la transición práctica entre metafísica y ética. De esta forma, la propuesta de Thorndike le permite utilizar la solución ofrecida por Kant al problema moral para observar el problema teórico bajo una nueva luz, y viceversa.

El denominado Proyecto de Transición acometido, principalmente, entre 1796 y 1798, intentaría conectar de manera necesaria las partes pura y aplicada del conocimiento a través de una teoría de los conceptos mediadores producidos por el Juicio reflexionante. Para Kant, en función de la exigencia de sistematicidad de la ciencia, la variedad específica de la materia ha de poder reducirse conforme a los principios *a priori* de la materia en general. A tal fin, los conceptos mediadores servirían de ayuda para hallar la unidad sistemática de las leyes empíricas. Respecto al uso teórico, los conceptos mediadores — densidad, cohesión, elasticidad, y fuerzas químicas— son el producto del Juicio reflexionante sobre los fenómenos empíricos en su conexión con las fuerzas metafísicamente constitutivas de la materia —a saber, las fuerzas de atracción y repulsión—. Análogamente, en el ámbito práctico, Kant pretende encontrar un principio de aplicación que “esquematice” el principio *a priori* de la moralidad —la autonomía— y lo decline de forma que sea apto para su aplicación a casos empíricos, mostrando así que las múltiples obligaciones particulares no son sino modificaciones del fundamento universal de toda normatividad. De esta manera se podría llegar a salvar el salto existente entre el principio puro de la moralidad y la agencia empírica, pues para Kant, en función de la unicidad del principio de la autonomía, la agencia empírica ha de ser guiada por el mismo principio *a priori* de la autonomía. La transición “práctica” —que responde, a su vez, a la

exigencia según la cual una máxima material tiene que poder ser justificada moralmente, y por tanto, tiene que poder mostrarse su fundación en el principio formal de la moralidad— remite, como señala Thorndike, a la teoría de los sentimientos morales contenida en la sección XII de la introducción a la *Doctrina de la Virtud*. Allí, encontramos una “Estética de la moral” según la cual los sentimientos morales “comprendidos como la respuesta afectiva a la razón pura [...], al mostrar que la razón *pura* es *práctica*, funcionan como término medio conectando lo trascendental con niveles de agencia empíricos” (p. 121). Estos sentimientos morales operan la mediación entre la moral pura, *a priori* y la moral aplicada empíricamente, y son la base de la toma de conciencia del agente de su autonomía, conectando así, el aspecto universal con el particular o contingente de la agencia moral. En palabras de Kant, en la sección XII: “cualquier conciencia de obligación depende de un sentimiento moral que nos alerta de la obligación presente en el pensamiento del deber” (*apud.* p. 188). En este sentido, el sentimiento de respeto, que tiene su origen en la actividad racional del individuo, es la expresión sensible de la autoridad con la que se manifiesta la ley moral, pero, como advierte Thorndike, ni la autoridad ni el poder con los que obliga la ley moral tienen su origen en el sentimiento del respeto, aunque éste sirva para legitimarla. “El juicio práctico viene primero, y el sentimiento moral del respeto lo acompaña” (p. 123). El respeto, y demás sentimientos morales, no son *ni* empíricos *ni* puros, porque son un *híbrido*, son la *ratio cognoscendi* de la reflexión moral de un agente, en virtud de lo cual actúan como pre-requisitos del progreso moral, sin por ello determinar materialmente máximas éticas, es decir, los sentimientos morales se refieren al sujeto moral, pero no al objeto de las máximas morales. “El sentimiento moral es un estado afectivo *subjetivo* producido por un agente comprometido con un principio práctico objetivo” (p. 183, cursiva nuestra). Por otro lado, el *esquema*, como nos recuerda Thorndike, “es la condición de la *sensibilidad* bajo la cual un principio *a priori* puede ser aplicado a objetos empíricos” (p. 181) y está conformado por cuatro sentimientos morales que son expuestos por Kant en la mencionada sección XII de la *Doctrina de la Virtud* de 1797, a saber: el sentimiento moral, la conciencia, el amor por los seres humanos y el respeto por uno mismo. Muchos de los aspectos de estos sentimientos morales coinciden con características de *lo sublime*, tal y como es descrito en la *Crítica del Juicio*. Los sentimientos morales, al igual que lo sublime, están, en última instancia, fundados en la naturaleza humana, y no son fruto de convención alguna, sino que señalan la existencia de una disposición hacia un sentimiento moral, es decir, determinado por ideas prácticas. De forma semejante a como ocurría con los conceptos mediadores en el aspecto teórico, en este caso la división cuatripartita de los sentimientos morales se sigue de la tabla de las categorías de la libertad con respecto a los conceptos de bien y mal que podemos encontrar en la *KpV*. Tales sentimientos morales son el efecto sensible producido por la acción del imperativo categórico en la sensibilidad de un agente a través del juicio moral, que efectúa, en cada caso, la comparación de una máxima particular con la ley moral.

Coherentemente con la comprensión del Proyecto de Transición, el problema de la ética kantiana, al que Thorndike dedica la mayor parte de su libro, es crítico, es decir,

descansa en la diferencia entre la naturaleza formal y *a priori* del principio de autonomía y la contingencia de las condiciones sensibles en las que éste ha de aplicarse. “La metafísica de la moral necesita de conocimientos antropológicos para su aplicación” (p. 126), es decir, necesita conocer las diferentes inclinaciones, afectos y deseos que actúan en el agente a la hora de decidir y de actuar, a fin de que la virtud sea capaz de producir efectos sobre ellas. La espinosa cuestión ética radica en el principio de virtud, indeterminado por definición, del cual no se siguen una serie de deberes específicos, siendo así, el principio de la virtud es incapaz de determinar cómo debe actuar un agente en una situación determinada. Por esa razón, la ética kantiana es una ética dinámica, porque permanece abierta a lo cambiante de las circunstancias. Las disquisiciones kantianas sobre el *carácter moral* o la *disposición virtuosa* señalan el problema de la aplicación empírica del principio puro de la moralidad. De acuerdo con Thorndike, si la ley moral no fuese una idea de la razón *esquemática*, los agentes no podrían verse y sentirse, conscientemente, afectados por ella, es decir, que la única manera de percibir las reglas morales particulares en su normatividad es que seamos capaces de organizarlas racionalmente bajo una unidad sistemática, retrotrayéndolas a la idea racional de autonomía. El problema sigue siendo la definición kantiana de la ética como *el sistema de los fines de la razón pura*. Y es que, como señala Thorndike, Kant llega a determinar dos fines morales —es decir, dos objetos de la razón pura práctica— que consisten, además, en cuanto deberes, en los primeros principios materiales de todo deber empírico—promover la perfección moral del propio agente y la felicidad de otros agentes—.

De lo así expuesto, se entiende que Thorndike insista en que el contenido de los deberes éticos ha de poder determinarse para condiciones empíricas por medio del conjunto de las máximas particulares de un agente, el cual toma en consideración las relaciones en las que está implicado. Su tesis al respecto es que la teoría kantiana de los sentimientos morales bajo el esquema cuádruple de una receptividad estética permite aplicar el principio *a priori* de la autonomía al contexto sensible de las concepciones propias (Cfr. p. 187). Para Thorndike la clave se encuentra en la “Estética de la moral”, a la que dedica la tercera y última parte de su libro, en la que desarrolla la teoría kantiana de los sentimientos morales. La investigación de Thorndike revela que, a pesar de tratarse de temas que habrían sido abordados con anterioridad a lo largo de sus escritos de filosofía práctica, en la sección XII Kant intentaría especificar cuatro sentimientos *a priori* con el propósito sistemático de tender un puente entre la explicación metafísica de la racionalidad práctica y la agencia empírica, obrando así un *paralelismo* con el Proyecto de Transición acometido en el *Opus Postumum*. Después de todo, el problema es el hombre mismo, o cómo le es posible actuar a un ser sensible, afectado por pasiones e inclinaciones, que se halla, al mismo tiempo, bajo el influjo de la necesidad incondicional de la obligación moral.



**El Kant post-crítico. Comprendiendo la filosofía crítica a través
del *Opus postumum***

***The Post-Critical Kant. Understanding the Critical Philosophy
through the Opus Postumum***

LEONARDO MATTANA EREÑO*

Universidad Autónoma de Madrid, España

Reseña de: Bryan Wesley Hall, *The Post-Critical Kant. Understanding the Critical Philosophy through the Opus Postumum*, Routledge, New York, 2015, 220 pp., ISBN 978-1-138-09864-0.

Ocuparse del *Opus postumum* sigue siendo un desafío en el ámbito de la *Kant-Forschung*, por un lado por la variedad de contenidos y por el carácter no orgánico de este *corpus* de escritos y por otro por la relación estructural con el resto de la obra kantiana. El trabajo de Bryan Wesley Hall no renuncia a esta doble dimensión, pretendiendo, a través de la profundización en el *Opus postumum*, ofrecer su clave de interpretación de la obra de Kant. Este propósito queda claro desde el título (y sub-título) mismo del conjunto de ensayos: el *Opus postumum* es visto como parte post-crítica de la filosofía kantiana, en una cierta continuidad pero también una ruptura con las reflexiones anteriores del filósofo de Königsberg. Pero Hall añade además que podemos usar este postrero segmento de la obra kantiana para también entender la filosofía crítica. En cierta medida, el intento de Hall, que toma como punto de partida ciertas evidencias como las cartas a Garve y Kiesewetter de

* Investigador postdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. E-mail de contacto: leonardo.mattana@uam.es

1798, es el de demostrar que hay una consciente voluntad por parte de Kant de colmar esa distancia entre cuerpo crítico y cuerpo post-crítico. Declara Hall que «de hecho, argumentaré que el proyecto de transición planeado por Kant es la culminación post-crítica de su filosofía crítica. Esto se hará evidente, creo, una vez que uno haya identificado la brecha en la filosofía crítica de Kant y visto cómo el proyecto de transición puede llenar la brecha» (Hall, 2015, p. 2). La tesis es fuerte ya que esta voluntad de mostrar necesariamente la correspondencia entre los dos bloques y la decisión de ofrecer un posible cierre podría suscitar ciertas sospechas por un excesivo afán de sistematización y de imponer una coherencia interpretativa ahí donde tal vez sea menos necesaria de lo pretendido. Para evitar ese riesgo, Hall trabaja ante todo sobre los contenidos que se presentan en el *Opus postumum*, tomándolos uno por uno y articulando un discurso unitario a partir de elementos estudiados precedentemente; y digo precedentemente, porque el libro de Hall se desarrolla, como él mismo aclara desde los agradecimientos, a partir de algunos artículos publicados en el pasado en diversas y prestigiosas revistas, en los que principalmente tiene lugar el cuerpo a cuerpo con el texto kantiano y su explicación sobre el plano más filológico e historiográfico.

Pero esto no le resta méritos al presente trabajo; al contrario, le da una solidez y una profundidad que permiten afirmar esa tesis de continuidad entre filosofía crítica y *Opus postumum*. Es decir, el proceso de elaboración de la tesis de fondo del libro nace probablemente a partir de ese estudio detallado de cada tema, recurriendo a las fuentes textuales, y finalmente da lugar a la toma de posición sobre las implicaciones estructurales del *Opus postumum*. Por tanto, dicha tesis no surge de manera ocasional o exterior, sino que está ampliamente fundamentada a partir de los textos del propio Kant. Ciertamente en esta reseña, me gustaría concentrarme más sobre el método utilizado por Hall, sobre sus decisiones a la hora de enfrentarse a los problemas suscitados por este incómodo *corpus* de textos, que sobre la descripción del contenido del propio Kant, que Hall repropone y explica. En este sentido, lo más útil es remitir a la lectura del libro mismo, que destaca además por claridad y rigor expositivo. Sin embargo, y justamente porque la interpretación de los problemas que Hall encuentra en el texto Kant está íntimamente ligada a las decisiones de conjunto, es oportuno al menos indicar los ejes temáticos en torno a los que se desarrollan los capítulos.

En primer lugar, Hall se detiene en un problema que no pertenece estrictamente al *Opus postumum* y que, sin embargo, genera el horizonte aporético al que Kant se enfrentará en los escritos más tardíos. Se trata de las dos definiciones, antitéticas, del concepto de substancia que se encuentran respectivamente en las dos ediciones de la *Crítica de la Razón pura* y, más exactamente en la primera Analogía de la experiencia. Ahora bien, Hall rechaza una interpretación que logre compatibilizar las dos indicaciones de Kant y considera que tal como queda formulado en ambas ediciones de la *KrV*, el concepto de sustancia es algo equívoco. Por un lado, en la primera edición, tendríamos que la sustancia está contenida en todos los fenómenos y persiste como el objeto empírico relativamente duradero en sí mismo a través de cada cambio de las propiedades del objeto; mientras que,

en la segunda edición, la cantidad persistente de sustancia en la naturaleza, que no disminuye ni aumenta, debería entenderse como una única sustancia en el espacio, omnipresente y perpetua. Hall ofrece así tres alternativas para pensar el argumento de la sustancia: por un lado, como idea trascendental en la propia *Crítica de la Razón pura*; por otro, como dinámica en los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*; y por último como dinámica, pero no solamente en la obra apenas citada, sino también en el *Opus postumum*. De hecho, a pesar de no poder zanjar completamente el problema surgido en las obras precedentes, el *Opus postumum* ofrece un nuevo marco conceptual que, en efecto, podrá conectarse con el análisis de la función y significado del éter, que ocupará los siguientes capítulos. Frente al dualismo Substancia/substancias, Hall considera que «este *plenum* de fuerza dinámica, o lo que Kant llama "éter", no tiene ninguna de las propiedades físicas determinadas que poseen las sustancias, sino que es lo que hace posibles estas propiedades físicas determinadas» (Hall, 2015, p. 60).

El segundo capítulo se ocupa específicamente del problema del éter, pero no solamente en el *Opus postumum*, sino a partir de su presencia y desarrollo en el periodo crítico e incluso con algunas alusiones al periodo pre-crítico. Seguramente se trata del capítulo (por cierto, el único completamente inédito) que intenta mayormente desarrollar esa dimensión transversal entre los periodos de la obra de Kant, usando un concepto que parece marginal antes del *Opus postumum* y que sin embargo nos abre nuevas claves de interpretación para comprender el intento de Kant por colmar esa brecha entre periodos que funciona como estímulo y razón de ser del presente volumen. Se va así mostrando la evolución de la noción de éter en un espectro temporal bastante amplio (desde 1781 a 1799), considerando las menciones de este concepto en la *Kritik der Urteilskraft* o en los propios *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Este capítulo además contribuye a contextualizar el siguiente, en el que la cuestión del éter es tratada en el corazón del *Opus postumum*, a saber en la deducción del éter en unos párrafos/apuntes de la denominada Transición (*Übergang*)¹.

El tercer capítulo es el más pormenorizado desde el punto de vista de la reconstrucción y el comentario del texto kantiano. Esto no lleva necesariamente a una interpretación unívoca del problema del éter, pero al menos muestra toda la potencialidad y centralidad de este elemento en la filosofía post-crítica de Kant. Hay, de todas formas e indudablemente, una línea de conjunción entre el Kant crítico y el del *Opus postumum* (al fin y al cabo, de un mismo filósofo se trata) y que tiene que ver con el carácter trascendental de los elementos que el pensador de Königsberg maneja. El éter es ante todo algo que posibilita el darse de una experiencia, más allá de su definición como algo exclusivamente material o solamente conceptual. Y además lo hace de forma dinámica, intentando superar las aporías (o articulaciones federativas) que aún estaban presentes en el Kant crítico. En tal sentido, en el último apartado del capítulo, Hall se pregunta en torno al éxito de la deducción del éter, en términos relativos a la posibilidad de superar esa brecha entre criticismo y post-

¹ Por cierto habría que recordar, como hace la edición castellana del *Opus postumum* a cargo de Félix Duque, que el título "oficial" del *Opus postumum* es *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, poniendo de relieve la conexión entre la obra de 1786 y el *corpus* póstumo.

criticismo; y el trasfondo de esta cuestión, además de verificar esa continuidad, también es el de pensar un Kant más allá del Kant canónico.

El cuarto capítulo se centra también en la noción de éter, pero no ya en su significado textual y en los problemas de su estatuto, sino más en las consecuencias estructurales y sistemáticas que éste tiene. El terreno de análisis parece, de primeras, más bien acotado, ya que Hall declara que se ocupará de los Convolutos 10 y 11; sin embargo, las preguntas del propio Kant nos dejan entender la importancia de la cuestión: «¿Qué es la física? [...] ¿Qué es la experiencia? [...] ¿Cuál es la transición de la fundación metafísica de la ciencia natural a la física?» (OP 22: 480). Hall ofrece una topología interesante por su carácter transversal, trabajando en las aporías y brechas que se declaraban abiertas en el primer capítulo a partir de la exposición del problema de la sustancia y que ahora se articulan en un horizonte más amplio, que recoge esos desafíos e incluso fracasos del periodo crítico. Hall destaca de hecho que «el deseo de Kant de establecer la correspondencia entre mente y mundo no es algo nuevo propio del *Opus postumum*» (Hall, 2015, 138), pero a continuación considera que las soluciones del periodo crítico no eran completamente satisfactorias. Establecer la relación entre sujeto y mundo es el basamento para una fundamentación de toda teoría epistémica e incluso ontológica y no es algo que puede aparecer o desaparecer en un pensador como Kant, según la obra o el periodo que tratemos. Y sobre esto insiste Hall, cuando piensa una continuidad entre periodo crítico y *Opus postumum*, implicando en ella también un darse conjuntamente de «la unidad sistemática subjetiva de las cogniciones y la unidad sistemática objetiva de la naturaleza» (Hall, 2015, 148). A pesar de las múltiples variaciones de carácter conceptual, terminológico o histórico, hay una continuidad de las preocupaciones, de las preguntas y de las intenciones que legitiman al *Opus postumum* como a una obra plenamente orgánica al pensamiento de Kant.

El círculo se cierra con el último capítulo dedicado al problema de la afección, tal como queda trazado en el Convoluto 7. Se trata de un tema, como destaca el propio Hall, al que se han enfrentado algunos comentaristas del *Opus postumum*, como en el caso de la teoría de la doble afección de Kemp Smith o los trabajos de Langton y Van Cleve. Sin embargo, Hall quiere abrir una nueva perspectiva sobre esta cuestión: en nuestra opinión, la intención hermenéutica y conceptual del análisis del convoluto citado y de algunos pasajes de la primera *Crítica* se mueve en la dirección de establecer una interacción relacional entre los fenómenos y la apercepción sobre un plano que no es meramente accidental o difícil de justificar, sino plenamente constituyente de esa afección. En un pasaje técnico, pero útil para comprender esta compenetración, Hall explica que «así como los objetos y sujetos fenoménicos determinados están intrínsecamente relacionados a través de los fenómenos indirectos, también lo están los objetos y sujetos fenoménicos indeterminados intrínsecamente relacionados a través de los fenómenos directos» (Hall, 2015, 193). Es decir, la interrelación de la fenomenalidad se da justamente a través de un cruce entre un plano más consciente (con lenguaje de la primera *Crítica*, diríamos en el plano de la Analítica trascendental) y uno más subterráneo (o indirecto, como dice el propio Hall) que

justamente implica la actividad física del éter y la actividad mental de la apercepción. Se puede apreciar a través de la somera síntesis de este pasaje el hecho de que Hall busque, con detalle y atención a las arquitectónicas, un nuevo encaje para conceptos que se revelan muy valiosos para descubrir un Kant, tal vez menos estudiado y comprendido, pero que no deja de ser importante no solamente en el ámbito de la reconstrucción historiográfica o filológica, sino también propiamente filosófica. Un Kant capaz de ofrecernos útiles instrumentos para comprender las viejas, pero no por ello superadas, cuestiones de la filosofía en torno al lugar que el hombre ocupa en el mundo, a la mirada con la que se dirige a éste, así como a la transmisión de los aparatos conceptuales que atraviesan y constituyen nuestro bagaje filosófico.

En suma, el trabajo de Hall destaca por su capacidad de conjugar la visión de conjunto con un análisis detallado de los textos, elegidos con atención y decidiendo por ocupar un espacio central con un eje de articulación que se concentra principalmente sobre la noción de éter con sus antecedentes y sus implicaciones más estructurales. Hay destacar una vez más la importancia de este trabajo para entender ciertas cuestiones centrales del *Opus postumum* y ofrecer claves para comprender en el sentido más amplio la filosofía de Kant; pero por último, y justamente para destacar el potencial que el volumen de Hall presenta, me gustaría anotar que Hall no se confronta explícitamente con los autores que justamente son denominados a veces como post-críticos, esto es, los principales filósofos de la filosofía clásica alemana: Fichte, Schelling y Hegel. Sin embargo, cuando Hall escribe, por ejemplo, que «a través del análisis conceptual, se muestra que el concepto de éter está contenido dentro del concepto de la unidad de la experiencia» (Hall, 2015, 107), alude a un problema que se torna esencial en las reflexiones de los autores apenas citados, justamente en relación a la posibilidad de superar los dualismos de la filosofía crítica. En tal sentido, Kant no solamente habría constituido el horizonte problemático en el que se mueven estos autores, sino que también habría dejado entrever algunos de los motivos que surgirán en las postrimerías de su pensamiento. Por ello, queda mucho por trabajar en torno a este periodo tan intenso y seguramente el libro de Hall se ocupa de un segmento fundamental, por su carácter de transición, entre dos periodos de la filosofía kantiana, constituyendo así un punto de inflexión para las investigaciones en torno a la filosofía clásica alemana.



Recuperar el Estado a través de la hegemonía

Get the State back through Hegemony

CRISTOPHER MORALES BONILLA¹

Reseña de: Carlos Fernández Liria, *En defensa del populismo*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016, 240 pp., 978-84-9097-124-6

Desde hace unos años el mundo político internacional ha cambiado sustancialmente. Si hace apenas una década la mayoría de la política representativa se dividía en las opciones socialdemócrata y conservadora-liberal, hoy esa distinción está, cuando menos, entredicho. En su lugar, categorías como las de "hegemonía", "pueblo", "patria" o "populismo" se vienen usando no sólo por los mismos protagonistas de dicha política institucional sino por los teóricos que buscan darle un sentido y una explicación a los nuevos fenómenos dentro del campo del pensamiento y la acción políticas.

En el Estado español, sin ninguna duda, la aparición del partido Podemos ha supuesto un antes y un después en el panorama político institucional. A partir de sus espectaculares resultados en las elecciones europeas de 2014 han conseguido no sólo crear una alternativa al bipartidismo sino que, y esto es más importante, han conseguido cambiar las categorías con las que se había manejado hasta ese momento el discurso político.

Pero, ¿de dónde surge esta transformación de las categorías? ¿Cuál es el origen de esta transformación de los conceptos-fuerza que vertebran el discurso de la política institucional? Y una pregunta mucho más importante: ¿por qué ha sido necesaria la renovación del conjunto de las categorías de la práctica política?

En gran parte, *En defensa del populismo* responde a todas estas preguntas. Desde el prólogo de Luis Alegre¹ se sitúa la problemática del libro justo en esta necesidad: la izquierda española, y en general la europea, necesita redefinirse ideológicamente, lo cual supone, entre otras cosas, abandonar la distinción izquierda/derecha, recuperar nociones regaladas al liberalismo como "ciudadanía" o "Estado de derecho" y volver a ocupar un

¹ Investigador independiente. E-mail de contacto : cmoralbon@gmail.com
Liria, 2016, pp. 11-25.

lugar central en el mundo de la política institucional, lo que Podemos llama "la centralidad del tablero"².

De un modo aparentemente paradójico, la renovación de la izquierda transformadora pasa por volver a reivindicar la tradición republicana en la que, según Liria, se inserta el proyecto de Marx. Por eso, todo el libro es un intento de reconstrucción de dicho proyecto de transformación desde sus mismas bases filosóficas, demostrando así la conexión necesaria e histórica entre la historia de la filosofía canónica y el proyecto emancipatorio republicano³. Dicho de forma esquemática, de lo que se trataría es de volver a recuperar la tradición republicana, que inaugura especialmente Kant, para abandonar a un lado, como un objeto histórico cada vez más en desuso, el materialismo histórico de Marx y Engels.

Por supuesto, al insertarse dentro de la gran tradición canónica de la filosofía occidental, el origen filosófico de esta vuelta al republicanismo se sitúa en la Grecia de Platón y en la conexión entre igualdad política y verdad. Así, los *Diálogos* de Platón serían el referente fundamental que enseñó ya hace muchos siglos cómo los significados de las palabras se ponen en disputa dentro del contexto reflexivo de la filosofía. El elemento interesante que aparece aquí es la importancia de la reivindicación de la verdad por parte de Sócrates frente al discurso de los sofistas y de los poetas, es decir, frente a la relativización de los conceptos y la sustitución de la verdad por la opinión. Así, se establece la idea de que la igualdad política no se puede basar en la multiplicidad de opiniones en relación a lo que se considera bueno, justo y bello⁴.

Sin embargo, este primer referente del proyecto republicano ya contiene dentro de sí toda una serie de aporías, contradicciones y problemas. Uno de ellos, tal vez el más importante para el proyecto de renovación del pensamiento político transformador es, precisamente, el que tiene que ver con la lucha por los significados de las palabras, es decir, por la necesidad de disputar los significados de los conceptos políticos que dominan su práctica. Si dicha disputa es posible, ¿dónde entra ahí la verdad como categoría fuerte del discurso político? La disputa por los significados sólo parece plausible si existe la posibilidad de que no exista un referente absolutamente claro para un concepto político determinado.

Dicho de otro modo, si la verdad ha de funcionar en el sentido platónico, esto es, en un sentido fuerte de evidencia incuestionable ofrecida por la argumentación racional, dicha disputa por la hegemonía de los conceptos debería ser la victoria o derrota de aquellos conceptos que definieran la realidad de una forma objetiva y evidente. Por lo tanto, la

² Sobre esta cuestión ver *New Left Review*, nº 93, 2015, p. 20 y ss.

³ Es necesario hablar aquí de "filosofía canónica" porque la historia que reivindica Liria no es más que una tradición de pensamiento que, efectivamente, nace en Platón y que llega, con muchísimas variaciones, hasta Habermas. Sin embargo, hay otras corrientes y tradiciones del pensamiento filosófico occidental que no han llegado a ocupar un lugar hegemónico y que, sin embargo, podrían aportar soluciones a viejos problemas además de aportar nuevas perspectivas. Este es el proyecto de la *Contrahistoria de la Filosofía* de Michel Onfray.

⁴ Liria, 2016, pp. 28-40.

disputa política por los conceptos no sería tanto una lucha por popularizar unas palabras sobre otras sino la lucha por la demostración científica de una verdad determinada.

El problema aquí es claro: ¿cómo hablar de evidencias dentro del mundo político? La misma naturaleza de la democracia representativa parece descartar la posibilidad de evidencias en lo que se refiere a los valores de aquellos que participan en ella, es decir, el conjunto de la sociedad. Dicho de otro modo: la democracia representativa parte de la base del respeto a la multiplicidad de nociones sobre lo bueno, lo justo y lo bello, entendiendo que cada participante en ella tiene la posibilidad, y el derecho, de defender aquella que le parezca conveniente.

Sin duda, en este contexto es posible hablar de hegemonía de los conceptos políticos pero sólo desde ese respeto a la multiplicidad de los valores y los juicios. La defensa de un concepto de verdad fuerte no parece compatible con la lucha por la hegemonía de las categorías políticas. No por casualidad el sistema epistemológico de Platón fue la base para la creación del modelo teórico de la *República*, en el cual dicha evidencia racional fuerte era el fundamento para un sistema político en el que no todos podían disfrutar de la *isegoría*.

El gran problema de los colectivos políticos, y especialmente de la relación entre las clases sociales, es cómo conseguir esta hegemonía, es decir, el modo en el que una clase social consigue hacer pasar su interés por los de otra clase. Aquí se sitúa una de las ideas centrales de todo el texto: la perspectiva que se abre para la izquierda actual ya no intenta tomar el poder político al modo en el que podían concebirlo Marx o Rosa Luxemburg sino, más bien, se parte de la idea que la renovación de la izquierda transformadora, la cual incluso tiene que estar dispuesta a dejar de llamarse izquierda, pasa por la disputa por el discurso, es decir, por conseguir que los intereses de los que, hasta ahora, han sido derrotados se conviertan en los intereses de la mayoría⁵.

Esta forma de plantear el problema tiene un gran inconveniente, y es que existe una contradicción entre la posición de una lucha por los discursos y los significados de las palabras y, por otro lado, la apuesta por una verdad fuerte. Si solo puede existir una verdad racional y evidente, ¿qué sentido tiene la lucha por la hegemonía? Más bien, ¿no se tendría que reducir la lucha política a una disputa por la evidencia científica o metafísica según la cual *la* verdad, la única posible, se impondría en todas las esferas de la sociedad?

Desde este punto de vista, las disputas políticas a las que se enfrenta en concreto la sociedad española en los últimos años (unidad de la nación, modelo de Estado, crisis del régimen del 78, etc.) no se resolverían en la agregación de una mayoría que aceptara una u otra de las soluciones posibles sino, más bien, en la demostración de que para cada problema político hay una, y solo una, solución.

A la vez, la cuestión de la hegemonía no casa bien con esa vuelta a la *Aufklärung* kantiana que parece recorrer todo el libro. Para Kant, la posibilidad de la República democrática no parte de una verdad fuerte a partir de la cual se construya todo el sistema

⁵ Liria, 2016, p. 50 y ss.

político; más bien, la libertad ciudadana es el momento desde el cual el sistema republicano es aquel que garantiza la defensa y protección de las libertades individuales.

Si este planteamiento es el que se quiere recuperar, junto con el Estado de derecho o el concepto de "ciudadanía", ¿cómo casa la lucha por el significado de las palabras frente al respeto escrupuloso a la no manipulación y la libertad individual que afirma el proyecto kantiano? ¿Cómo combinar la lucha por la hegemonía desde una filosofía que no quiere inmiscuirse en las nociones que cada cual tiene sobre lo bello, lo bueno y lo justo?

La cuestión de la hegemonía tiene otra cara, que es, justamente, la que da título al libro. La necesidad del populismo parece ser la respuesta a la crisis de la concepción de la clase obrera al final del siglo XX y principios del XXI. Si el modo de producción capitalista ya ha conseguido desactivar la capacidad subversiva del proletariado, que no su existencia empírica y sociológica, ¿dónde encontrar la fuerza social del rechazo?

Principalmente, el populismo desplaza el modelo imperativo del tradicional materialismo histórico, es decir, abandona la idea de que, debido a la situación objetiva del trabajador industrial, este es, o debería ser, la unidad social de resistencia y transformación. Este modelo es sustituido en el populismo por una visión inmanente de las sociedades, un enfoque más antropológico y sociológico de cómo funcionan las organizaciones humanas en nuestra contemporaneidad.

Liria entiende, y este es uno de los elementos más interesantes, que durante gran parte del siglo XX el gran agregador de individuos, es decir, el elemento a partir del cual un conjunto aislado de individuos se convierten en un grupo en el que todos se sienten parte de algo colectivo, no ha sido precisamente la lucha de clases sino la religión. Ni el nacionalismo ni la conciencia de la explotación han servido tan bien como agregante de individualidades. Por eso, desde una perspectiva populista se entiende que no tiene sentido que una organización política cualquiera, y menos aquellas que pretenden una cierta transformación social, intenten decirle a la gente común cómo deberían pensar o lo que deberían creer. La visión populista entiende que hay que adaptarse a cómo es el pueblo, con sus contradicciones, sus preferencias, sus deseos, etc⁶.

Por este motivo, aquellas sociedades que han tenido más éxito a lo largo del siglo XX en lo que se refiere a cotas de bienestar son aquellas que no han puesto en el centro el conflicto económico, tal y como sí hizo la teoría marxista; son aquellas sociedades que lo sustituyeron por los problemas políticos las que alcanzaron mayores cotas de libertad y de Ilustración⁷.

Otra vez, surgen todo tipo de problemas de esta posición. De entre ellos, destaca uno especialmente: si se abandona la preeminencia de los conflictos económicos, ¿cómo seguir conservando una teoría como la marxista en tanto metodología de la explicación de los fenómenos sociales? Situar lo político en el centro es una buena estrategia en la época en la que el capitalismo parece ya haber demostrado con creces su plasticidad a la hora de modular y recuperar el conflicto social. No obstante, si se pretende seguir usando

⁶ Liria, 2016, pp. 45-55.

⁷ Liria, 2016, pp. 78-80.

categorías marxistas, incluso tomar a Marx como referente de esta nueva estrategia, ¿no se está desvirtuando de algún modo a la propia teoría marxista?

Esta posición tiene mucho más recorrido que su relación con el método del marxismo. Para Liria, capitalismo y Estado tienen que pensarse de forma separada, no como dos instituciones cuyo destino ha estado ligado desde hace siglos⁸. Este modo de entender el problema se basa en el convencimiento de que la burguesía triunfó en contra de la Revolución Francesa, es decir, que enterró la posibilidad de un determinado Estado moderno, aquel que podría haber sido un auténtico Estado de derecho. Dicho en términos marxistas, el Estado moderno pasó a concebirse como el correlato necesario y supreestructural del capitalismo que históricamente lo había imposibilitado. Al final, al luchar contra el capitalismo la teoría marxista, o parte de ella, acabó oponiéndose al concepto moderno de Estado⁹.

Esta forma de entender el problema tiene consecuencias muy profundas para la teoría social. Por una parte, defender, como hace Liria, que el Estado moderno no fue un correlato necesario del modo de producción capitalista parece ser una posición que va en contra del mismo Marx. Pese a que intenta defender que, en el fondo, Marx quería recuperar las instituciones republicanas, lo cierto es que en no pocos textos Marx sí parece establecer una conexión entre capitalismo y Estado, siendo éste último la consecuencia política del primero, aunque bien es cierto que esta conexión es histórica, es decir, que sólo se da bajo las condiciones de producción capitalistas¹⁰.

Sin embargo, el problema no reside en esta conexión; se encuentra, más bien, en la propia concepción del Estado por parte de los teóricos del liberalismo en el período que va de la segunda mitad del siglo XVII a la primera mitad del siglo XIX. En la mayoría de los teóricos liberales clásicos el Estado se entiende, junto con otras características, como la organización política en la que encontraría garantía la propiedad privada y el mercado como institución reguladora de la economía. El Estado liberal es, principalmente, el Estado

⁸ Liria, 2016, p. 90 y ss.

⁹ Liria, 2016, pp. 91-92.

¹⁰ Paradójicamente, la posición de Liria quedaría por detrás de Marx, en el sentido de que uno de los mayores logros de su método es entender que las instituciones burguesas no flotaban en el aire, de tal modo que las descripciones de los teóricos burgueses sobre el Estado de derecho o la ciudadanía estaban ya determinadas y atravesadas por condiciones materiales e históricas. Aquí Liria parece volver a situarse en aquella posición burguesa, aquí entendida desde una recuperación de Kant para la izquierda transformadora que, sorprendentemente, piensa que, por definición y constructo teórico, las instituciones de la burguesía son el mejor proyecto para recuperar y garantizar la soberanía popular.

Liria repite en diversas partes de su obra esta cita de *Trabajo asalariado y capital* de Marx: "Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en un esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en *capital*. Arrancada a estas condiciones, no tiene nada de capital, del mismo modo que el oro no es de por sí *dinero* ni el azúcar el precio del azúcar" Marx, Karl; *Obras escogidas de Marx y Engels. Tomo I. Fundamentos*, Madrid, 1975, p. 82. La pregunta fundamental, que Liria parece pasar por alto, es: ¿por qué desde su definición las instituciones burguesas han estado, casi sin interrupción, al servicio de una clase social determinada, tal y como el mismo Marx denuncia? Y otra pregunta igualmente importante: ¿por qué en este ejemplo Marx no nombra a las instituciones burguesas como los Parlamentos o el Estado de derecho y se circunscribe a nociones de la economía política como *capital* o *dinero*?

de los poseedores y de la naciente clase burguesa, la cual quería establecer un tipo de organización social que protegiera sus intereses comerciales¹¹.

Del mismo modo, la concepción republicana que se conecta con el Estado liberal en autores como Kant no es un tipo de institucionalidad vacía. Pese a que dicha teoría intentó vaciarla de contenido ideológico, conectándola con conceptos universalistas como los de razón, libertad o igualdad, lo cierto es que desde un punto de vista histórico y material dicha concepción republicana ya fue formulada con unos contenidos concretos, los cuales no son aquellos que parece defender Liria sino, más bien, aquellos que denunció el propio Marx: esto es, la intención de crear una sociedad de tipo burgués en la que la producción económica orientada al mercado fuera la institución reguladora última del intercambio social.

Sin duda, es posible vaciar al modelo republicano de estos condicionantes históricos. No obstante, esta posibilidad sólo se puede dar, en primer lugar, eliminando la esfera universalista y abstracta en la que la teoría republicana quiso situarse. Esta posibilidad se basa únicamente en volver a conectar Estado y capitalismo pero no como dos instancias separadas sino como dos institucionalidades sociales que siempre han tenido un destino común. No obstante, la desaparición del Estado equivaldría, desde esta posición, a abandonar a la clase obrera a la dictadura del mercado¹². Así, es posible llegar a la conclusión de que la reivindicación del Estado moderno como barrera entre la clase de los explotados y la dictadura del capital sirve para volver a recuperar el modelo del Estado del bienestar de los años 50 y 60 en Europa.

Pero, ¿qué pasa cuando es el propio Estado el que se sitúa al lado del capital y da la espalda a la clase de los explotados? Aquí el populismo cobraría su sentido como la estrategia de recuperación del Estado por parte de las fuerzas de la izquierda transformadora. A pesar de ello, no faltan ejemplos de cómo el Estado parece tener una serie de lógicas propias, formas de hacer y mecanismos inmanentes en los cuales toda formación política acaba cayendo tarde o temprano. Dicho con otras palabras, la reivindicación del Estado como refugio contra la dictadura de los mercados tiene mucho sentido en un momento histórico en el que esa lógica social que ha venido en llamarse neoliberalismo parece acabar con el Estado¹³.

¹¹ Sobre la cuestión de la relación entre el nacimiento del Estado liberal y los intereses de clase de la, por entonces, naciente burguesía, v. DEAN, Mitchell; *The Constitution of Poverty: Toward a Genealogy of Liberal Governance*. Routledge, London/NewYork, 1990.

¹² Liria, 2016, pp. 93-95.

¹³ El "neoliberalismo" se ha convertido desde principios de los años 90 del siglo pasado en el concepto que reúne todo aquello ante lo que la izquierda transformadora se tiene que oponer. Principalmente, define la dictadura de los mercados financieros por encima de las soberanías locales y nacionales. A partir de esta forma de entender la situación política contemporánea se ha articulado una solución igualmente política que tiene que ver con la recuperación de la soberanía, ya sea en forma de soberanía local/municipal o en la vuelta a los Estados-nación fuertes. Sin embargo, es necesaria una deconstrucción de cómo opera teórica y práctica el neoliberalismo. ¿Implica realmente un progresivo desmantelamiento del Estado o actúa, más bien, produciendo todo un conjunto de leyes a través de las cuales crear un mercado que, en condiciones de pura libertad y competencia, jamás habrían existido? La creación de los tratados comerciales internacionales o las diferentes legislaciones a nivel continental para regular la capacidad de acción de los intercambios comerciales parecen indicar que el neoliberalismo funciona como una *producción del mercado* a través de la

No obstante, y este hecho es crucial para la propuesta de recuperación del Estado, esta misma lógica sólo es posible dentro del Estado mismo, es decir, que el neoliberalismo solo puede funcionar cuando el Estado se convierte en una instancia de gubernamentalidad negativa, produciendo aquella libertad artificial de los mercados por encima de la soberanía.

En fin, la conexión entre populismo, hegemonía y Estado puede ser un buen proyecto político pero sólo si se entienden dos requisitos básicos: el primero, que no se puede pensar capitalismo y Estado de forma separada, por lo menos no en el caso español, en el cual la construcción jurídica del régimen del 78 está atravesada de un proyecto económico; en segundo lugar, hay que entender en qué consiste ese concepto verdaderamente hegemónico que ha venido en llamarse "neoliberalismo", el cual no designa la creación de un mercado absolutamente libre sino la intervención jurídica de la economía en favor de la transformación de cualquier elemento en mercancía. De entender estas dos ideas depende que el populismo acabe convirtiéndose o no en una mera repetición de la socialdemocracia.



intervención del Estado. Entender cómo funciona el liberalismo y el papel que le asigna al Estado es clave para poder entender qué soluciones hay que dar a este problema.

Realismo y antirrealismo en la filosofía moral de Kant

Realism and Antirealism in Kant's Moral Philosophy

VOJTĚCH KOLOMÝ*

Universidad de Navarra, España

Reseña de: Santos, Robinson dos / Schmidt, Elke Elisabeth (eds.), *Realism and Antirealism in Kant's Moral Philosophy*, Kantstudien-Ergänzungshefte, 199, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2018, 232 pp. ISBN 978-3-11-057451-7.

Como indica el propio título, el tema principal del presente libro es la cuestión metaética del realismo y antirrealismo en la filosofía moral de Kant. Ya en el prólogo se advierte que estamos ante una cuestión compleja, puesto que los términos “realismo” y “antirrealismo” son muy ambiguos. Esta ambigüedad se refleja también en las contribuciones del presente libro: si no hay acuerdo entre los autores acerca de cómo definir el realismo y antirrealismo, tampoco lo va a haber acerca de dónde situar en este debate a Kant. Así, el libro consta de tres grupos de contribuciones: uno que sostiene la interpretación antirrealista de Kant, otro que defiende la realista (ese grupo es el más numeroso), y un tercero donde los editores reúnen contribuciones que se encuentran en medio de los dos extremos (“Something in between”).

En lo que sigue, voy a presentar cada una de las contribuciones, siguiendo el orden del libro. El primer artículo es de Frederick Rauscher y está incluido en el grupo de interpretaciones antirrealistas. Ello se debe, sin embargo, más bien a los trabajos anteriores del autor porque en este artículo se advierte desde el comienzo que su intención no es dar

* Doctorando en la Universidad de Navarra. Dirección de correo-e: vkolomy@alumni.unav.es

la respuesta a la pregunta de si Kant era realista o antirrealista moral, sino más bien hacer entender mejor la propia pregunta. Rauscher considera que ésta no se puede entender como una simple dicotomía. La razón es porque obviamente hay que definir bien qué se entiende bajo la etiqueta del realismo moral y porque hay que especificar también los elementos de la teoría moral a los que nos referimos (Kant podría ser realista respecto de un elemento, pero idealista respecto de otro). Pero Rauscher también considera que, ya que en la filosofía teórica del pensador prusiano se distingue entre realidad empírica e idealidad trascendental del espacio y del tiempo, también en su ética “Kant podría revelarse como idealista trascendental y al mismo tiempo realista empírico en algunos aspectos [...], mostrando que tanto los realistas como los idealistas tienen razón de manera compatible” (p. 5). El artículo se centra, pues, precisamente en esta distinción de nivel trascendental y nivel empírico, y en su aplicación a la ética. Según Rauscher, aunque en la ética “el propio Kant no utiliza explícitamente la distinción [...], su obra ética sigue este patrón” (p. 7). El nivel trascendental del análisis apuntaría a las condiciones del actuar moral, mientras que el nivel empírico a los agentes morales en su naturaleza empíricamente real. Por ejemplo, si entendemos la ley moral como una condición trascendental de la moralidad que proviene de la naturaleza racional, entonces —dice Rauscher— es trascendentalmente ideal. Trascendentalmente real sería si la interpretáramos como una parte intrínseca de la realidad, pero no ligada a un tipo particular de agente. Así la entiende, según Rauscher, otro autor del volumen, Patrick Kain, cuando en un trabajo anterior sostiene que “la razón pura es de algún modo ‘en la naturaleza de las cosas’” (p. 13). Los realistas trascendentales son —dice Rauscher— también realistas empíricos, pues sostienen que la ley moral es válida independientemente de los agentes morales particulares. Pero también los idealistas trascendentales pueden sostener el realismo empírico: la ley moral es entonces entendida como dependiente de la naturaleza racional pero válida para todos los agentes racionales particulares, independientemente de la voluntad particular de cualquier agente moral existente. La propuesta de Rauscher es sin duda un intento interesante de esclarecer la discusión acerca del realismo y antirrealismo moral (Rauscher en la parte final del artículo discute con tres autores que han trabajado la cuestión del realismo moral —P. Kain, J. Bojanowski y A. Wood— insistiendo en la utilidad de su propuesta). Sin embargo, a mi modo de ver, la aplicación de dicha distinción a la ética es un tanto controvertida y no creo que tenga mucho éxito en los debates posteriores; de hecho, uno de los autores del volumen, Stefano Bacin, en una nota a pie de página reconoce que aunque está “en gran medida de acuerdo con la lectura de Rauscher, no le sig[ue] al adoptar las calificaciones ‘empírico’ y ‘trascendental’ para el realismo e idealismo [...], puesto que sospech[a] que podrían ser equívocas con relación a la filosofía práctica” (p. 172).

A diferencia de Rauscher, Melissa Zinkin, la autora de la segunda contribución antirrealista llamada “Constructivismo de Kant, respeto y profundidad moral”, sí quiere ofrecer una respuesta a la pregunta de si Kant era realista moral o no. Zinkin primero presenta brevemente la versión de Korsgaard del constructivismo kantiano y añade su crítica por parte de William Fitzpatrick (artículo “The Practical Turn in Ethical Theory:

Korsgaard's Constructivism, Realism and the Nature of Normativity” de 2005) quien sostiene que Korsgaard no presenta argumentos convincentes contra el realismo y que su concepción es en realidad compatible con él. Así, Zinkin quiere presentar una interpretación propia del constructivismo kantiano que evite la crítica de Fitzpatrick. Para ello se centra en la noción del sentimiento del respeto [*Achtung*] proponiendo una lectura de Kant, a mi juicio, bastante atrevida. Al igual que Rauscher, compara la ética de Kant con su filosofía teórica: “[p]ara Kant, el valor moral de una acción es construido por el sujeto de la manera análoga como el sujeto construye objetos de experiencia en la primera *Crítica*” (p. 28). [...] Igual que [...] los conceptos de nuestra facultad del entendimiento — las categorías— proveen la regla a priori según la cual podemos sintetizar representaciones y construir un objeto del pensar, así en la filosofía moral de Kant, las fórmulas de la ley moral, que es la ley de nuestra razón, proveen las reglas a priori según las cuales podemos construir un ‘objeto’ moral, a saber, una acción correcta y una voluntad que tiene valor moral” (p. 28). Pero Zinkin no se detiene aquí: en la primera *Crítica*, “objetos que no se nos aparecen en una forma espacial o temporal, son trascendentes y no pueden ser objetos de experiencia. De forma parecida, en la filosofía moral de Kant, hay una condición para la construcción de la moralidad análoga a la de la sensibilidad en su filosofía teórica. Además de la condición formal —las fórmulas de la ley moral— está también el sentimiento de respeto a la ley moral, que es la condición limitadora para la voluntad. Si no actúo por el sentimiento del respeto a la ley moral, estoy siguiendo el procedimiento del imperativo categórico de un modo que se puede llamar ‘trascendente’. Una acción moral trascendente es la que es querida solo por su ‘rectitud’ [*rightness*] o su conformidad con lo que prescribe la ley moral en general, sin atender al cómo la propia voluntad debería ser determinada por la ley moral en el caso particular. Así, mi voluntad es ‘determinada objetivamente’ por la ley moral pero no también ‘determinada subjetivamente’ (GMS, AA 04: 400) por ella, y el valor moral de la acción puede declararse como ‘vacío’ de modo análogo como son vacíos los conceptos sin intuición en la primera *Crítica*. He hecho mi voluntad conforme a lo que es correcto por ser correcto, pero todavía no capto por qué es correcto” (p. 29). El texto de Zinkin es a veces un poco desconcertante (como cuando en contra de todos los textos de Kant dice que una acción hecha por la ley moral [*for the sake of the moral law*] no tiene por qué tener valor moral); pero si entiendo bien la idea de fondo, Zinkin de ese modo quiere distinguir entre una acción hecha creyendo que es correcta pero sin entender por qué (Zinkin pone, siguiendo a Rousseau, el ejemplo del niño al que le dicen lo que hay que hacer pero que no lo entiende), y una acción hecha porque su agente entiende que hay que hacerla porque se lo dicta la ley de su propia razón – es entonces cuando la hace por el respeto a la ley. Con ello, Zinkin pretende distanciarse del realismo: cuando el agente quiere una acción por su conformidad a un principio moral, aunque este principio sea verdadero e independiente de él (como sostiene el realismo), si la acción no está hecha por el sentimiento del respeto, no tiene valor moral y “no es la acción que debemos hacer” (p. 30). La moralidad en Kant, según Zinkin, no es cuestión del conocimiento (*knowledge*) de hechos morales, sino de la comprensión (*understanding*) que se da cuando obramos por el respeto. A mi juicio, es discutible aplicarle esta distinción a Kant: creo que Kant se

opondría a Zinkin cuando ésta dice que el agente quiere la acción por su conformidad a la ley moral y, sin embargo, no obra por el respeto a ella. Para Kant, la acción es hecha o por el respeto a la ley (por deber), o por inclinaciones. El niño que lleva a cabo una acción sin entender por qué hay que hacerla, en el fondo obra por inclinación (miedo a sus padres, etc.). Zinkin además introduce elementos que, a mi modo de ver, no tienen apoyo textual (y más bien —me atrevería decir— son contrarios al pensamiento de Kant), por ejemplo, cuando habla de la introspección “para comprender por qué he elegido esta acción ‘correcta’” (p. 34) que produce la comprensión y el respeto. En resumen, me parece que, aunque la lectura del artículo de Zinkin puede ser sugerente en algunos aspectos, no es muy fiel a los textos del propio Kant.

Los siguientes cuatro artículos proponen interpretaciones realistas. El primero, “Teoría de Kant del progreso histórico: ¿un caso de realismo o antirrealismo?” de Christoph Horn, se sale del marco general del libro, en cuanto se dedica a la cuestión del realismo y antirrealismo no en el ámbito de la filosofía moral, sino en el ámbito de la filosofía de la historia. Horn destaca el pasaje de la *Crítica de la razón pura* en el que Kant sostiene que nuestros conocimientos no pueden ser una “rapsodia”, sino que tienen que formar un sistema, en otras palabras, una unidad teleológica (KrV, A 832/B 860). Así, también en el ámbito de la historia, la razón humana no puede conformarse con algo así como una historia caótica y desorganizada (en la medida en que es interpretada en términos meramente empíricos). Al contrario, concibe la idea de que la naturaleza pretende que cada individuo de cada especie realice completamente sus capacidades. “[E]sta idea —cita Horn a Kant— podría servirnos de hilo conductor para describir —cuando menos en su conjunto— como un *sistema* lo que de otro modo es un *agregado* rapsódico de acciones humanas” (IaG, AA 08: 29.14-16). Ahora bien, ¿cómo hay que entender esta afirmación? ¿Considera Kant dicha idea solamente como una suposición útil, o es para él un tipo sustancial de conocimiento? En otras palabras, ¿hay que interpretarla en términos realistas o antirrealistas? Horn analiza la postura antirrealista, la confronta con los textos de Kant y la califica de indefendible. La afirmación del progreso histórico se basa en un genuino conocimiento, entendido en términos realistas; sin embargo, eso no significa que absolutamente todos los sucesos en el mundo formen parte de un sentido teleológico: “Kant meramente piensa que el conjunto de la historia está sujeto a un principio orientador, el de la ‘naturaleza’, y puede ser entendido como un efecto y producto de dicha naturaleza” (p. 61). Uno ciertamente podría preguntarse por qué los editores han decidido incluir dentro de un libro dedicado a la filosofía moral un artículo sobre la filosofía de la historia, pero la contribución de Horn es seguramente de interés para todo el que quiera profundizar en el pensamiento del filósofo de Königsberg.

La siguiente contribución (“Dignidad y la paradoja del método”), de Patrick Kain, se centra en la noción del valor moral. Kain se opone a las interpretaciones de la filosofía de Kant que sostienen — en palabras de Rawls— la “prioridad de lo correcto” sobre lo bueno (que se convertiría en algo derivado), y afirma un realismo del valor. Para ello,

analiza dos pasajes del corpus kantiano. El primero es de la segunda sección de la *Fundamentación* cuando Kant habla de los fundamentos de la autodeterminación de la voluntad. Allí dice: “El fundamento de este principio [práctico supremo] es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*” (GMS, AA 04: 429.2-3). Según Kain, Kant sostiene que “todos los seres racionales (capaces de la moralidad) tienen un valor intrínseco que no depende de algún acto o acto mental, y esta dignidad es propiamente reconocida como el fundamento de la ley moral”, aunque —añade Kain— “el argumento en este punto de la *Fundamentación* es condicional: si hay una ley moral para seres racionales, hay también un fin objetivo que lo fundamenta, y ese fin tiene que ser el ser racional mismo” (pp. 80-81). Se trata de una relación “metafísica, y no solamente epistémica o psicológica” (p. 74). El segundo pasaje que analiza Patrick Kain es el de la “paradoja del método” de la *Crítica de la razón práctica*. Ese es un lugar crucial para el problema de Kain pues allí Kant parece sostener que la razón pura práctica, y su ley, son la base del concepto del bien, y no al revés. Sin embargo, argumenta Kain, se trata aquí solamente del *método* – el pasaje es perfectamente compatible con lo dicho anteriormente. No podemos empezar las indagaciones morales con el concepto del bien porque ese concepto “sólo puede ser el concepto de algo cuya existencia promete placer” (KpV, AA 05: 58). Y Kant es consecuente con lo que propone. Es la ley moral que nos revela la dignidad del hombre como su fundamento, no al revés: “Por el hecho de la razón descubrimos nuestro valor intrínseco que es el fundamento objetivo de la ley moral” (p. 87). Este valor intrínseco es fundamental e irreductible, lo cual “califica como un tipo distintivo de realismo de valor,” termina Kain (p. 88).

Lara Ostaric se dedica en su artículo “Conocimiento práctico, juicio reflexivo y el realismo de la *Glaube* moral de Kant” a la noción de la *Glaube* moral [fe moral] (Ostaric no la traduce diciendo que se trata de una noción técnica). *Glaube* moral, es decir, “un asentimiento racional a la existencia de objetos de las Ideas de Dios e inmortalidad del alma” (p. 91), se puede interpretar de manera antirrealista o realista. Ostaric identifica dos interpretaciones antirrealistas, que además concuerdan muy bien con los textos de la *Crítica de la razón pura*: la primera interpreta el asentimiento [*Fürwahrhalten*] “como que el sujeto abriga una representación de la realidad objetiva de Dios y del alma, como si estas representaciones fueran reales, y para dirigir la voluntad en cierta dirección” (p. 95); la segunda sostiene que “Dios y el alma son representaciones de la razón especulativa que son ‘subjetivamente necesarias’ solo en relación con una cierta necesidad humana psicológica para conservar la propia disposición moral” (p. 97). Sin embargo, Ostaric advierte que en la *Crítica del juicio* la noción de la *Glaube* moral cambia; “*Glaube* moral y el hecho de la razón ya no son epistémicamente inferiores al conocimiento [*Wissen*]. En cambio, gozan de objetividad que es genuinamente cognitiva, es decir, objetividad que presupone una correspondencia de una representación con su objeto” (p. 102). Así, Ostaric interpreta la *Glaube* moral en términos realistas, basándose esta vez sobre todo en la *Crítica de la razón práctica*: se trata de “afirmaciones que son absolutamente necesarias en un sentido normativo y no meramente instrumental, y que son reales, genuinamente

cognitivas, y parecidas al conocimiento, aunque ‘inferidas’ indirectamente a través de la exigencia racional de las necesidades de la razón práctica. Esta forma del realismo la llamo ‘realismo de la exigencia racional’ [*rational necessitation realism*]” (p. 110). Finalmente, Ostaric identifica una segunda forma del realismo —presente en la *KU* y compatible con la anterior— donde “los objetos de las representaciones de la *Glaube* moral son proporcionados por el juicio reflexivo” (p. 115). Esta segunda forma del realismo “enfatisa la coherencia entre las condiciones de la realidad objetiva requeridas por las afirmaciones de la razón teórica (ciencia) y las de la práctica” (p. 91). El artículo de Ostaric es claramente recomendable para los que estén interesados en la noción de la fe moral, pero —como se ve— también él se sale del marco trazado por los editores para el presente volumen.

Elke E. Schmidt y Dieter Schönecker, defienden en su artículo lo que ellos consideran una lectura tradicional de Kant: el ser humano posee dignidad y valor intrínseco y es el fundamento del imperativo categórico (Schmidt y Schönecker dicen que fue Oliver Sensen quien los estimuló a analizar la cuestión pues en su libro *Kant on Human Dignity* sostiene lo contrario: no es que tengamos que respetar a los seres humanos porque tengan dignidad sino que éstos tienen dignidad porque hay que respetarlos). Schmidt y Schönecker tratan pues el mismo tema que P. Kain (de hecho, analizan también el mismo pasaje de la *Fundamentación*) pero, a diferencia de Kain, ellos se centran sobre todo en la *Tugendlehre* (Doctrina de la virtud) de la *Metafísica de las costumbres*. En el artículo se nota mucho el estilo de Schönecker: los pasajes de la *Tugendlehre* donde que Kant habla de la dignidad se analizan muy pormenorizadamente (pasajes de los párrafos § 11, § 37 y § 38), con mucho rigor filosófico y filológico. Schmidt y Schönecker llegan a la conclusión que “el valor no es de ningún modo un concepto derivativo para Kant y, por lo tanto, la lectura revisionista [la de Sensen y otros constructivistas o constitutivistas] es errónea” (p. 141). En la parte final del artículo se aborda también directamente la propia cuestión metaética. El realismo moral se define por tres características: propiedades morales son propiedades *genuinas*, en el sentido de que no pueden ser reducidas a otras propiedades; son *no-contingentes*, independientes de lo que los seres humanos piensan o sienten; y son *mandatos absolutos* (o los implican). Así, “[d]ada esta definición, es casi innegable que Kant es al menos un realista moral moderado” (p. 148), y “aún si fuera verdad que los seres humanos tienen dignidad porque hay que respetarlos (y no al revés), Kant seguiría siendo un realista moral. No sería realista acerca del valor, pero sí acerca de la propiedad moral [...] de *ser un objeto del respeto moral*; y de hecho, Sensen no niega eso” (p. 149).

El resto del volumen lo componen contribuciones de posición intermedia. La primera es de Stefano Bacin, con el elocuente título “Realismo moral con medios diferentes: La naturaleza híbrida del racionalismo práctico de Kant”. Según Bacin, Kant comparte con los realistas morales de entonces (Bacin insiste en que hay que preguntarse qué podría haber significado el realismo moral en las discusiones del siglo XVIII) muchas de sus tesis cruciales —como que la moralidad es objetiva, necesaria y cognoscible por

todo ser racional—, pero “cree que esas afirmaciones deben ser defendidas de manera radicalmente diferente respecto de como lo han sido antes;” según Bacin, “la filosofía práctica de Kant puede ser interpretada como resultado de la insatisfacción con las versiones anteriores del realismo moral” (p. 159). Bacin expone los principales problemas del realismo moral anterior a ojos de Kant. El primero es de epistemología moral: a pesar de que el realismo moral tradicional insiste en la evidencia de los principios morales, se enfrenta a dificultades serias a la hora de explicarla – sobre todo desde el punto de vista de la filosofía crítica de Kant, cuando es vedado el acceso a la naturaleza de las cosas más allá de los límites de la experiencia. Además, en el realismo moral tradicional se pierde la diferencia entre el conocimiento teórico y práctico: los dos son meramente representacionales (consisten en una representación de algún aspecto de la realidad de las cosas). Así, “el realismo moral tradicional se muestra incapaz de explicar cómo el conocimiento de ciertas características de la realidad inmediatamente provee fundamentos para la acción, si no es asumiendo un apetito previo al objeto considerado como bueno. Por lo tanto, el realismo moral tradicional cae bajo el principio general de la heteronomía de la voluntad” (p. 160). Pero —sigue Bacin—, Kant también niega que las cualidades morales sean propiedades de la acción: los términos “bueno” y “malo” no refieren a objetos y sus cualidades, sino resultan de la determinación de la voluntad por la razón pura. Y finalmente —ese es según Bacin el problema crucial— también está la incapacidad del realismo moral tradicional de explicar adecuadamente la obligación moral. Por lo tanto, dice Bacin, para dar cuenta de las tesis que comparte con los realistas morales, Kant elabora un nuevo modelo híbrido. Por un lado, sostiene —igual que los realistas— que la ley moral tiene que ser entendida como no-positiva y plenamente independiente, tanto en cuanto a su existencia como a su contenido, de la actividad de cualquier mente, también de la de Dios. Pero, por otro, —junto con los antirrealistas— sostiene también que la obligación moral sí es dependiente. La ley no obliga por sí misma, obliga solo “a través del consentimiento prácticamente necesario de los seres racionales finitos sujetos a la ley moral” (p. 162). La genuina fuente de la obligación es la autonomía de la razón pura práctica. Bacin llama “idealista” a este aspecto no-realista de su modelo híbrido, pues “igual que los conceptos puros del entendimiento son los ‘principios a priori de nuestro conocimiento, pensados espontáneamente’ (KrV, B 167), el criterio básico de la moralidad, a saber, el imperativo categórico, es auto-impuesto, es decir, auto-legislado en el uso práctico de la razón pura” (p. 172s). Así, la postura de Kant “se podría caracterizar como una versión idealista del realismo moral o, más concretamente, como una combinación del realismo fuerte acerca de la ley moral con la explicación idealista de la obligación moral” (p. 174s.).

El siguiente artículo de Jochen Bojanowski no tematiza la cuestión de si Kant era un realista o antirrealista moral; supongo que está incluido en el grupo de interpretaciones intermedias por trabajos anteriores de Bojanowski. Se trata de una reacción a la interpretación de Kant defendida por Dieter Schönecker, sobre todo en el artículo “Kant’s Moral Intuitionism” de 2013. Bojanowski define la posición de Schönecker como

“intuicionismo sensible” (en oposición a intuicionismo racional de Moore y otros) y lo distingue del intuicionismo defendido por R. Audi porque “en términos de Schönecker, intuicionismo de Audi es una epistemología del contenido descriptivo de nuestros juicios morales, mientras su intuicionismo es una epistemología del ‘contenido normativo’ de la moralidad” (p. 182). Citando a Schönecker, “solo *sabemos* que el imperativo categórico ‘realmente *es* un mandato’ porque es conocido ‘por el sentimiento del respeto’” (p. 181). Es decir, por el sentimiento del respeto conocemos no el *qué* debemos hacer, sino que estamos moralmente obligados a hacerlo. Bojanowski analiza los pasajes en los que se basa Schönecker para sostener su tesis, pero llega a una conclusión diferente: aunque está de acuerdo que “el sentimiento moral nos hace *sentir* su carácter obligatorio”, niega que “equivalga al *conocimiento* de su contenido normativo” (p. 190). Y no se queda aquí, sino que procura ir más allá del mero análisis textual de la obra de Kant. Argumenta que el intuicionismo sensitivo no da cuenta adecuadamente del conocimiento de la normatividad práctica: “la afirmación de que este sentimiento [del respeto] es también fundamento del conocimiento por el que sabemos que estamos moralmente obligados no es trivial, y no me parece que tengamos razones para pensar que es verdadera” (p. 194). La contribución de Bojanowski es sin duda de mucho interés para los que se interesan por la naturaleza del sentimiento del respeto y del *factum* de la razón (Schönecker se apoya en el *factum* para sostener el intuicionismo); pero, como he dicho, no aborda directamente la cuestión del realismo moral.

El último artículo del volumen es de Oliver Sensen. Según él, la ética de Kant —la metafísica de las costumbres— se parece a su filosofía teórica: “igual que en la metafísica general de la *Crítica de la razón pura*, su propósito es encontrar los elementos a priori que ya están a priori en la razón pura” (p. 200). El imperativo categórico, concepto central de la ética de Kant, “no se basa en un conocimiento, en un descubrimiento de algo” (p. 201), sino que es “un mandato directo de la razón, una actividad de una capacidad que tienen los seres humanos” (p. 202). El único fundamento de la moralidad es la libertad. Sensen —a mi modo de ver un tanto discutiblemente— explica en términos de la libertad incluso el pasaje de la *Fundamentación* que ya hemos mencionado antes en relación con las contribuciones de Kain y Schmidt/Schönecker (GMS, AA 04: 428s) en el que Kant parece sostener que el fundamento de la ley moral es el ser racional. Dice Sensen: “si sustituimos ‘fin en sí mismo’ por ‘libertad’ [Sensen antes dice que en virtud de la libertad uno no está determinado por leyes de la naturaleza, sino que él mismo es un fin], la frase reza aproximadamente: ‘El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional posee libertad.*’ Tengo que considerarme libre y ya que la libertad es el fundamento del imperativo categórico, el imperativo es para mí una ley subjetiva. Pero ya que tengo que reconocer la idea de libertad también a todo ser racional, el imperativo es al mismo tiempo un principio para todos los seres racionales” (p. 207). En lo que sigue, Sensen intenta mostrar que no hay ningún otro fundamento para la moral que el imperativo categórico basado en la libertad. Mientras me parece indiscutible su tratamiento del respeto como deber (creo que nadie negaría que “la postura de Kant acerca del respeto [...] no introduce

una justificación diferente de la moralidad” (p. 209)), el análisis del valor y la dignidad sí van directamente en contra de lo que sostienen en sus respectivos artículos Kain y Schmidt con Schönecker. De hecho, Sensen se refiere a ellos expresamente en una de las notas a pie de página: “Patrick Kain argumentaría que el valor es previo a la moralidad, Schmidt/Schönecker que es simultáneo a la ley moral [...]. Pero, la cuestión es siempre la misma: ¿Qué es ese valor ontológicamente? ¿Dónde lo especifica Kant de este modo? ¿Y cómo se concilia eso con los pasajes donde parece negar que el valor es una propiedad distinta [*separate*]?” (p. 212). Sensen, para apoyar su tesis, cita también el pasaje de la “paradoja del método” de la *KpV* al que hemos aludido antes. Sin embargo, a mi modo de ver, no consigue refutar la argumentación de Kain que hemos visto antes, ya que el mismo dice también que “eso concierne la cuestión más fundamental del *método*” [la cursiva es mía] (p. 214), y eso es precisamente lo que decía Kain. Al final del artículo, Sensen clasifica su propia interpretación de Kant como constitutivismo: la ley moral “es un principio que es constitutivo para la razón pura” (p. 218). Y para distinguir su interpretación de la de Korsgaard, añade que se trata de “constitutivismo trascendental” pues “el imperativo categórico es solamente constitutivo para la razón pura [...] pero no está involucrado en nuestro querer empírico” (p. 218s).

En resumen, aunque no todas las contribuciones tienen el mismo nivel y rigor filosófico, se trata de un libro sin duda útil e interesante. Sobre todo para los interesados en cuestiones metaéticas (hasta donde sé, no hay muchas publicaciones que reúnan varias contribuciones al respecto), pero también para todos los interesados en la filosofía práctica de Kant en general, pues varios de los presentes artículos ofrecen observaciones muy útiles también fuera del debate metaético entre el realismo y antirrealismo. Lo último que me gustaría resaltar es que, a pesar de estar claramente divididas en tres grupos separados, a veces las diferentes opiniones son compatibles: los autores se centran simplemente en un aspecto diferente de la filosofía de Kant. Por lo tanto, hay que tener cuidado con las respectivas etiquetas del realismo y antirrealismo, y —como hacen varios autores del volumen— preguntarse primero acerca del significado del término.



Kant on "Other" Rational Beings

TOMASZ KUPŚ*

Nicolaus Copernicus University, Poland

Review of: Klinge, H., *Die moralische Stufenleiter. Kant über Teufel, Menschen, Engel und Gott*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2018, 266 pp. ISBN: 978-3-11-057565-1.

The basis of the monograph published in the excellent series Kantstudien-Ergänzungsheft is a doctoral dissertation defended in 2016 at the University of Göttingen, under the supervision of Prof. Bernd Ludwig, Ph.D. Not only does the book contain a clear structure of content, it is also based on source literature and the latest studies. Other formal advantages of this publication include a very communicative language, detailed divisions (labeled with apt titles), a wide selection of literature and two types of indexes (personal and factual).

However, the book by Hendrik Klinge (currently employed at the Department of Systematic Historical Theology, University of Wuppertal) is not one of many studies of the main and still explored issues of Kantian philosophy. It is rather one of those books which one has longed to read for a long time, but which has not been written thus far. Indeed, the book provides answers to one of the questions that haunts every careful reader of Kant's writings: what does Kant mean when, while referring to validity of moral law, he uses the grammatical plural: "rational beings" (*vernünftige Wesen*)? Hendrik Klinge provides an exhaustive answer to this original question. Under no circumstance should the book be seen as an anthology of unrelated by a common basis reflections on God, angels, people and devils, which appear here and there in the writings of the Königsberg philosopher (which could be suggested by the second part of the title: *Kant über Teufel, Menschen, Engel und Gott*). There would be nothing more wrong. In fact, the book shows precisely this common and uniform basis, which justifies the remarks in Kant's writings on the existence of many "rational beings", differing from one another. This is also fundamentally in line with the

* Nicolaus Copernicus University in Torun (Poland), Institute of Philosophy. E-mail: kups@umk.pl; ORCID: 0000-0001-6773-1180.

approach of Kant who puts forward a direct thesis about the existence of a specific "moral gradation of beings" (Rel. AA VI, 65).

In the introduction, the author outlines the area of the discussed source literature; he summarizes briefly the state of current research on the issue taken up in the monograph and clearly formulates the main research objective. Of course, the basis for analysis is still the corpus of Kant's works in the *Akademieausgabe* edition. The exception is Kant's lectures on moral philosophy (from the 1770s), which the author quotes on the basis of Werner Stark's edition. Incidentally, in Klinge's monograph references to Kant's lectures and the handwritten legacy of the philosopher (especially *Opus postumum*) play an important role. Without these references, the monograph would not only be incomplete but the image of Kant's philosophy would contain serious gaps. The author is aware of the pioneering nature of his research ("An attempt to travel through Kant's world of moral beings in the aforementioned sense has not thus far been undertaken", p. 8). A brief review of literature from recent years (Holger Wille, Birgit Recki, Sebastian Maly, Gerhard Schwarz, Alexander Heit) does not bring anything essential to the ambitious task of determining "the significance of talking about 'other intelligent beings' alongside people in Kant's work" (page 15). It should be stressed however, that the author does not discuss here the already well-elaborated topic of hypothetical moral inhabitants of other planets that Kant introduced in his early treatise (*Universal Natural History and Theory of the Heavens*). In this case, Klinge presents his view? only in a few places (cf. pages 25-26, 178), which is perhaps not quite enough.

The extensive introductory part is entirely filled with general terminological analyses. While carefully following the way in which Kant formulates thoughts and creates corresponding concepts, Klinge makes several important observations. The starting point is the famous phrase that opens the first part of *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. It does not speak of "human will" but of "good will" ("good" both "in" and "outside" the world). This is an important confirmation that in his first dissertation devoted entirely to moral philosophy, Kant takes a broad perspective that goes far beyond the human scale. Kant's further reflections only supplement the outlined image of practical philosophy in which not only man is not a measure of morality, but also not the only "addressee of the moral law." (p. 23). This function is served by a "reasonable being in general" (*vernünftige Wesen überhaupt*), which loses its anthropocentric meaning in Kant's philosophy, if one may say so (p. 25). This is certainly an exaggerated analogy, but since it comes to mind when reading Klinge's book, I will not hesitate to use it here: the Copernican upheaval in Kant's moral philosophy lies precisely in the fact that morality definitively ceases to be based on man, and its centre and point of reference is placed far beyond man. Around this centre, designated by the "moral law", many possible moral beings (*moralische Wesen*) "circulate". Man is only one of many such beings.

The problem of multiplicity (plurality) of rational beings mentioned by Kant is not, however, an epistemological problem. We have no constitutive recognition of other rational beings at all, and, consequently, we also lack the basis for formulating

comparisons. Thus, man, the only rational being known to us, is on the one hand incomparable with anything else (p. 27), whereas on the other, it constitutes a point of reference to all erroneous analogies and anthropomorphisms that create only the pretence of cognition. The fundamental division delimited by the scope of knowledge into the sensual and the extra-sensual; into the earthly and the unearthly, however, does not prevent man from having a will to break even the strictest prohibitions to go beyond the realm of experience. This desire, strengthened by the power of superstition, is powerful and cannot be ignored. Kant discovered this personally and expressed it in his pre-critical essay *Dreams of a Spirit-Seer Illustrated by Dreams of Metaphysics*. Categories of intellect not only have no application outside the area of experience; from a purely cognitive perspective, the "moral world" has no structure at all; it appears to us as a *corpus mysticum* that lacks any diversity (p. 37). This indeterminacy still typical of *Critique of Pure Reason* becomes the object of philosopher's interest in Kant's moral writings, starting with *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Here, the philosopher introduces important distinctions that initiate the process of "ordering" and "differentiating" the said *corpus mysticum*. The difference between a "holy being" and a "virtuous being" is defined; "finite holy beings" are distinguished from "God", etc. The most detailed distinction, however, is introduced by Kant in *Metaphysics of Morals*, where he differentiates between a being that has reason (*vernünftige Wesen*) and intelligible being (*Vernunftwesen*)¹, between *homo phenomenon* (a natural rational being using reason as a theoretical ability) and *homo noumenon* (a being able to be subject to pure practical reason) (p. 43ff.). Pure practical reason does not decide about the understanding of the extra-sensual world (this is impossible), but about belonging to the intelligible world. "It is not so much man as a being that has reason (*vernünftige Wesen*) that is an intelligible subject (*intelligibler Gegenstand*), but only man as rational being (*Vernunftwesen*) – according to the terminology introduced in 1797, i.e. as a being that as an addressee of the moral law has transcendental freedom" (p. 51). Such a clear emphasis that possessing reason as a cognitive ability does not yet make the being a rational being (*Vernunftwesen*) proves, as Klinge argues, that Kant breaks with the philosophical tradition which defines man as *animal rationale* and contrasts it with man as *animal morale* (pp. 56-57).

The remaining three parts (II, III and IV) speak of God (as the ruler of the world), celestial and subterranean beings (angels and devils) and man, who as an earthly being occupies an intermediate place (is a resident of two worlds), or, in other words, connects both orders in his existence. It would be difficult to adequately summarize the entire content of those parts. I am going to focus only those threads which I find most important.

Chapter 3 (beginning of part II), devoted to the rationality of God, begins with an accurate observation that in the extremely rich literature dedicated to Kantian criticism of evidence for the existence of God in general, little space is devoted to the analysis of God's

¹ This difference is difficult to express in English and is sometimes completely obliterated. I use the phrases used by Mary Gregor in the translation of Kant's *Metaphysics of Morals* (Cambridge, 1991, p. 215).

properties. These considerations are usually dominated by the question of the existence of God. The justification for such an approach by interpreters of Kant's philosophy of religion is contained in the very nature of Kantian criticism, and not in the philosophical-theological tradition, with which Kant argues. This does not mean that Kant ignores the question of God's properties. On the contrary, he is interested in this issue and develops it, particularly in those scattered threads that qualify collectively as "moral proof of God's existence." It is known that Kant's interest in this matter grows with time and leads to the radicalization of his views. In the last notes of the philosopher (1st fascicle of *Opus postumum*) there is even an identification of God and pure practical reason (p. 75). I consider Klinge's analyses contained in this chapter to be among the most interesting polemics with contemporary interpretations of this part of Kant's *Opus postumum* where the philosopher reflects on the relation between God and pure practical reason (pp. 86-92).

I can only appreciate here the fact that Klinge does not ignore in his monograph Kant's deliberations about the trinity nature of God. However, it would be impossible to examine them in this paper. The issue, the literal interpretation of which did not convey any relevance for Kant himself, acquires – as we know – a practical meaning. However, Klinge does not ponder any further as to what extent this practical interpretation, acceptable to reason, is accomplished "by force" (cf. Bettina Stangneth). In any case, one cannot help the impression that we are dealing here with the schematism of divisions typical for Kant.

The third part of the monograph (Chapters 6-8) contains answers to questions about the remaining "inhuman" rational beings mentioned in the title: angels and devils. In Kant's opinion, the determination of the nature of these beings in relation to the nature of man needs to take into account the factor of will. An angel, after the German poet Haller, whom Kant eagerly quotes, would be somehow "automatically" capable of goodness (p. 145). The virtue attributed to such a being would be the maximum (or minimum) of virtue attainable by man. However, the holiness attributed to an angel would rather signify a state of moral perfection, which is not attainable by man at all (p. 156). In both cases the "angel" would be a kind of a border concept. It is easy to guess that the "devil" in Kant's moral philosophy performs a similar function. With the only difference that it serves a better understanding of human evil (p. 159). Similarly, heaven and hell "describe" those very intelligible areas (or kingdoms) that are determined by the relationship between intelligible beings (pp. 178-186) and not a place in the world of possible experience.

The last, fourth part of the book (Chapters 9 and 10) is devoted to man as a being who, living in two worlds (intelligible and sensual), stands at the centre of Kant's deliberations (pp. 189-191). The author cannot disregard here those aspects of Kant's practical philosophy in which the question about the vocation of man is posed: Kant's Christology and the deliberations on the ideal, the model (*Vorbild*), the archetype (*Urbild*) which are connected with it. The tension between the actual status of man as a sensual being and man's vocation to sanctity leads Kant to philosophical reflections on the

theological theme of salvation which also crown Klinge's monograph: "man *in re* is subject to duty, but *in spe* is holy" (pp. 250).

Reading of this interesting book, however, gives rise to a few remarks. Kant's precise terminological distinctions and the corresponding analyses carried out by the author of the discussed monograph seem to be inexpressible in a foreign language. Of course, one of the key concepts seems to be the term "being", which in the English translation replaces the term "Wesen" used by Kant. Kant obviously explains its meaning ("das Wort Wesen ist eigentlich ein alt deutsches Wort, und heißt so viel wie "Seyn"". AA, XXVIII 411]) and indicates that "Wesen" is the equivalent of the Latin term "ens". But even an awareness of this fact will probably not help to prevent the constant blurring of the difference between *vernünftige Wesen* and *Vernunftwesen*, not in the original, of course, but in translations. The Latin term "ens" also brings to mind another thought, namely that Kant's analyses can also be considered as a continuation of old reflections on the "great chain of existence" (Arthur O. Lovejoy). Admittedly, the author of the monograph avoids joining Kant in his speculations on this subject in pre-critical writings. A testimony to this fact is contained in Kant's reviews of the monumental work of Herder and in Kant's essay titled *Conjectural Beginning of Human History*. The relation between rational and irrational beings seems to touch upon the key subject matter of these two worlds, which Kant took up directly in his polemics with Herder. The author of the discussed monograph on this subject neither takes up nor reflects on the analogy between the order of rational beings (the intelligible order) and the order of material perfection of being (the sensual order). The fact that Kant rejected pre-critical hypotheses about the inhabitants of other planets gives him the right to do so. However, doesn't this subject matter return in Kant's philosophy in a new form in his later attempts to integrate the divided system of philosophy? An attempt to answer such a question would, however, go far beyond the scope of the excellent monograph by Hendrik Klinge.



Kant on the doctrines of virtue and right

MARTA ŚLIWA*

University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland

Review of: Jeffrey Edwards, *Autonomy, Moral Worth, and Right. Kant on Obligatory Ends, Respect for Law, and Original Acquisition*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2018, pp 353. ISBN 978-3-11-051606-7

A new book by Jeffrey Edwards - Associate Professor of Philosophy, Stony Brook University (State University of New York) - entitled *Autonomy, in Moral Worth, and Right. Kant on Obligatory Ends, Respect for Law, and Original Acquisition* has been published this year in the excellent Kantstudien-Ergänzungshefte series. The book incorporates some published materials from Edwards' previous articles and anthology chapters but, at the same time, it makes a coherent unity aimed at investigation of the problems related to Kant's practical philosophy and its relation to the history of modern ethics. The analysis of Kant's last major work on ethics, *Metaphysics of Morals* of 1797, which forms the basis of that research, allows Edwards to unveil new implications and consequences of Kant's theory of practical reason's obligatory ends and his juridical theories of right and property.

The book has got a clear structure of contents and is divided into four main parts: each one has got detailed divisions with introduction and conclusion sections. What is visible at first glance is a very organized and logical way of analyses and presenting their results, which is absolutely essential when examining Kant's philosophy. In his introduction, Edwards briefly shows the complexity of thematic contents for each part, as well as the way of argumentation presented in his dissertation.

* University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland), institute of Philosophy. E-mail: marta.sliwa@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0001-8796-511X

In the first part, *Obligatory Ends, Material Practical Principles, and Practical Law in Kant's Doctrine of Morals*, Edwards investigates the theory of obligatory ends presented by Kant in his introduction to the *Doctrine of Virtue* of 1797 and proves the concept of an end that is also a duty (Chapters 1-3). According to Edwards the key problem is that these obligatory ends of morally practical reason are mutually supportive: both acting from inclination and acting from duty ('dualistic theory of obligatory ends'). He also shows how it influences understanding of the empirical and non-empirical grounds of maxims (Chapter 2) and explains a relationship between empirically conditioned and pure practical reason (Chapter 3). That leads him to acknowledge the consequentialist interpretation of a practical law that presents a duty of virtue.

The second part, *Moral Worth and Motivation in Kant and Hume*, focuses on two issues: the question how the theory of obligatory ends leads to Kant's theory of moral worth of actions (Chapter 4) and the comparison of Kant's ideas to a diametrically opposing view - sentimentalism, as presented by David Hume in his theory of morals (Chapters 4-5).

The third part of the book, *Kant's Juridical Theory of Right and the Foundation of Property Law*, is related to the first part of *Metaphysics of Morals*: the Doctrine of Right. Here, Edwards focuses on a transition from the theory of obligatory ends to the theory of juridical lawgiving, which differs from ethical lawgiving (p.123). He also explains the relationship between the matter and the form, which applies to the division between the private and public right, leading directly to Kant's theory of the property law foundation and concepts of possession and acquisition of external goods (Chapter 6). Edwards presents Kant's theory of acquisition in relation to early modern natural law theory by Hugo Grotius and John Selden (Chapter 7) pointing that Kant's *theory of the normative basis of property must incorporate formal principle of material equality that applies to the acquisition of usable things if it is to be consistent with his account of freedom as the innate right of human beings* (pp. 165-169, 192-193, 294).

In the fourth part of the monography, Kant's place in the history of modern moral philosophy is presented. Edwards stresses the importance of historical investigations, which in this context, is substantial to demonstrate his new, in some points-revolutionary, interpretation of Kant's practical philosophy. This is the longest part of the monography and, from my perspective, also an extremely important one. What can be noticed here, is the link between moral philosophers, especially modern ones, and Kant - to be precise, how Kant viewed his precursors of moral philosophy in relation to his foundation of moral doctrine. Edwards starts from describing Kant strategy of classification which can be found in the *Critique of Practical Reason*, he compares Francis Hutcheson's sentimentalism and classic Stoic perfectionism (Chapter 8). Then, he also analyses Hutcheson and Rousseau's role in the development of Kant's doctrine of morals (Chapter 9), Hutcheson's theory of benevolence and obligations presented by that Scottish philosopher in his *Inquiry Concerning Moral Good and Evil* (Chapter 10), and the role that the Stoic idea of *honestum* played in eighteenth-century sentimentalist and rationalist ethics (Chapter 11) -

all of these in relation to Kant's practical philosophy. The last chapter, Chapter 12, of that 'historical' section is devoted to exposing the background of Kant's theory of possession already discussed in part three. Also, some references to Grotius, Ockham, Hobbes can be noticed there. It is worth emphasizing how important the emotivism theories in Edwards studies are. Hume's sentimentalist conception is discussed (Chapters 4 and 11), as well as several analyses of the consequences of Hutcheson's theory of benevolence (Chapters 8-10). Hutcheson's presence in that monography is particularly valuable: not many publications related to Kant's reflections of Hutcheson theory of virtue have been published, not to mention publications emphasizing the role that Hutcheson played in shaping Kant's moral philosophy.

The last part of that monography draws some conclusions from the studies. The first aim of the Conclusion part is to demonstrate a concept of consequentialism in Kant's ethics as the doctrine of virtue and theory of obligatory ends. What is stressed here is that notion of Kantian consequentialism is limited only to doctrine of virtue and not applied to his doctrine of right. The second aim of the Conclusion is to clarify the significance of Kantian principle of material equality in original acquisition. That refers Edwards to examine a relationship between Kant's formal principle of distributive equality in acquisition and Marx's distinction between the means of consumption and the means of production, as well as Marx's banner-inscribed (twofold) principle (pp.307-321).

What makes an additional value of this outstanding monography is a numerous, updated, and adequate bibliography and references. It allows the reader to reach a multitude of primary sources in both English and German.

The monographs published in the Kantstudien-Ergänzungshefte series are innovative and present a new approach to understanding Kant's philosophy. Definitely, the same can be said about this monography. As the publisher emphasizes, Jeffrey Edwards' in-depth research into Kant's practical philosophy sheds new light on Kant's place in modern moral philosophy. It seems that for those who study the history of modern philosophy that publication should be just indispensable.



La fundamentación deontológica de la doctrina del Sumo Bien en Kant

The deontological foundation of the doctrine

of the Highest Good in Kant

CÉSAR CASIMIRO ELENA*

Universidad Cardenal Herrera-CEU

Reseña de: Marwede, F.: *Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik*, KantstudienErgänzungshefte 206, De Gruyter, Berlin, 2018. ISBN 978-3-11-060071-1

La presente reseña versa sobre la monografía *Das Höchste Gut in Kants deontologischer Ethik*, escrita por Florian Marwede, colaborador científico del Instituto de Filosofía de la Goethe-Universität de Frankfurt. Se trata de la edición revisada y ampliada de su Disertación. Señala en el prólogo el objeto central de su investigación: Determinar la conexión intrínseca entre el Sumo Bien y el Imperativo Categórico, con la intención de fundamentar desde una perspectiva deontológica la naturaleza de la relación de los dos componentes del Sumo Bien, virtud y felicidad, y con ello su propia esencia.

Este intento de fundamentación va, por lo tanto, más allá de la mera pretensión de establecer condiciones limitantes a la felicidad, aquellas que le permitirían formar parte del Sumo Bien. Marwede pretende fundar la naturaleza esencial del comportamiento eudemónico en la esencia y proceder del imperativo categórico, evitando así la consideración del Sumo Bien como fuente de determinación heterónoma de la moral. El Sumo Bien no sería una fuente adicional de motivación moral, ni como motivo de decisión

* Profesor Adjunto Universidad Cardenal Herrera CEU. Email de contacto: ccasimiro.el@uchceu.es

ni como premio a la acción virtuosa, sino una consecuencia exigida por el uso de la razón práctica.

Marwede articula un análisis rico en su conocimiento y manejo de los textos kantianos, especialmente los de la Crítica de la Razón Práctica, de la segunda parte de la Metafísica de las Costumbres, así como de la exégesis contemporánea que extracta de manera crítica en mucho de los capítulos. La estructura de la obra refleja como el autor desarrolla su tesis. Se divide en dos grandes bloques. En el primero, en sus tres capítulos, analiza los rasgos fundamentales de la ética deontológica kantiana, de especial importancia son los dos primeros. En el primero examina la concepción kantiana del imperativo categórico y de cómo el análisis de su proceder en la Crítica de la Razón Práctica, permite explicar los rasgos esenciales del Sumo Bien. Se trata sin duda del capítulo en torno al que gira toda la obra y Marwede lo toma como eje articulador, al que se remite constantemente a lo largo de toda la obra. En el segundo capítulo se ocupa de la noción de objeto de la razón práctica, con el objetivo, abordado en su último apartado, de derivar la noción de totalidad de objeto de la razón práctica, consustancial a la noción de Sumo Bien, del propio uso de la razón. El tercer capítulo culmina la visión de la ética deontológica con una aguda lectura de las críticas kantianas a las justificaciones de tipo heterónomo. La segunda parte de la obra se centra en la noción de Sumo Bien. Los dos primeros capítulos están dedicados al análisis de sus dos componentes: La virtud y la felicidad. Los dos últimos al estudio de dos aspectos relevantes del mismo: la tesis de la proporcionalidad entre virtud y felicidad y el sentido del deber de promover el Sumo Bien.

La primera parte de la obra se centra, como hemos dicho, en fundamentar el Sumo Bien en la esencia y el proceder del imperativo categórico, es decir, en dar una fundamentación deontológica del mismo. No basta con señalar que la posible fuente heterónoma, la felicidad, tenga una relación de dependencia con la moralidad. El intento del autor es buscar en la misma perspectiva deontológica el origen y los rasgos esenciales de la felicidad. Para ello aborda en el primer capítulo, *El Imperativo Categórico y la felicidad general*, el proceder de la ley moral. Considera que el análisis kantiano de la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres se puede caracterizar como un test negativo: Las máximas que al generalizarlas incurran en una contradicción del querer¹ son inmorales y su prohibición se convierte en un deber moral. Por el contrario, las máximas que resistan el proceso de universalización se convierten en permitidas. Pero ninguno de los dos casos nos permite averiguar, cuando podemos realizar la máxima, no tenemos indicaciones para determinar cómo comportarnos de manera efectiva: “Con otras palabras, en vez de decirme qué máxima debo perseguir, el proceder de la *Fundamentación* solo me dice qué máximas no debo seguir. Esa parece ser la razón, por la cual Kant no combina la derivación de los deberes del imperativo categórico con ejemplos positivos de máximas

¹ Marwede (*Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik* Walter de Gruyter, Berlín, 2018, p. 24) aclara que, aunque en determinados casos se trate de una contradicción lógica, de lo que en realidad se está hablando es de una contradicción del querer, basándose en GMS, 4, 402 y 403. Visión que hace más de 30 años sostuvo el profesor Palacios en su artículo

generalizables”². No debe concluirse por ello, que en la Fundamentación no exista preocupación por el comportamiento moral efectivo (GMS, 4, 441) sino solo que el foco de atención está puesto en la perspectiva formal y los fines solo son considerados de manera abstracta³. Sin embargo, esta perspectiva cambia en la Crítica de la Razón Práctica.

Centra Marwede su atención en KpV, 5, 34⁴, especialmente en los párrafos quinto y sexto, en los que Kant realiza un test “positivo”, ya que el proceder del imperativo categórico determina de manera efectiva qué hacer, fija su objeto. Kant está centrado en señalar que el objeto no puede ser nunca fuente de determinación de la voluntad, ya que se trataría de una fuente heterónoma, solo puede serlo la forma de la ley. Dicho de otra manera, la propia felicidad, como simplificación de cualquier materia de la voluntad, no puede ser condición del comportamiento moral sino consecuencia del mismo, consecuencia exigida por el proceder del imperativo categórico. Se trata de un test “positivo”, ya que nos informa de lo que debemos hacer: Promover la felicidad de todos. No en vano, apela Marwede a este capítulo en el apartado octavo del capítulo quinto, cuando analiza los criterios de inclusión de la felicidad en el Bien Supremo: “La felicidad es parte del Bien completo, en tanto que objeto de la razón pura práctica, que si opera con éxito, produce felicidad universal”⁵. Como el propio Kant señala al comienzo de la segunda parte, al comienzo de la Dialéctica de la de la KpV (5, 110), el hecho de que la virtud sea la condición incondicionada, la más elevada, no significa que sea el bien perfecto y completo en tanto que objeto de la facultad de desear de los seres racionales finitos. Falta algo, la felicidad, bajo el aspecto de felicidad universal, exigida como consecuencia del ejercicio de la ley moral. El capítulo primero le permite a Marwede considerar a la felicidad como materia de un querer moral y por lo tanto señalar la perspectiva deontológica como criterio necesario para su inclusión en el Sumo Bien.

En el capítulo segundo nuestro autor pasa a ocuparse de la noción de objeto de la razón práctica, con el objetivo de fundar la noción de *Totalidad* de objetos de la razón pura práctica en la exigencia de uso de la razón y no en la sensibilidad del sujeto. Procede, en primer lugar, a examinar todos los candidatos a ser *objetos* de la razón práctica. Respondiendo a ciertas críticas y dando cuenta con detenimiento del uso de los términos en distintos contextos por parte de Kant, concluye el autor que tanto las acciones, primariamente, como también las máximas, los propios agentes e incluso los fines son

² Marwede, F., *ibid.*, p.22, (traducción propia).

³ Marwede, F., *ibid.*, n. 12, p. 41.

⁴ Reconoce el autor que su fuente de inspiración es en buena medida una obra antigua y poco reconocida por la exégesis contemporánea de Härgerström (Härgerström, A. *Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt*, Alqqvist/Wiksells, Uppsala, 1902). También se apoya en Grünwald (Grünwald, B. Zur moralischen Funktion des Prinzips vom höchsten Gut, en: Tom, M. Karl-Heinz, S.(coord.) *Naturzweckmässigkeit und ästhetisches Kultur. Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Acedemia, Sankt Agustin, 1993, pp. 133-140, pequeño artículo sin un gran reconocimiento por la exégesis conemporánea. No pretendo realizar un juicio de valor, sino constatar que la interpretación de Marwede se enfrenta a la mayor parte de la exégesis contemporánea y, precisamene por ello, apunta a una lectura poco transitada y a una línea de interpretación relativamente nueva..

⁵Marwede, F., *ibid.*, 166.

objetos. Es en el apartado octavo donde nuestro autor se ocupa del concepto de *Totalidad* de los objetos de la razón práctica.

Kant sostiene que tanto el uso teórico como el práctico tienen en común la búsqueda de lo incondicionado. Se conecta de este modo la tercera antinomia de la Crítica de la Razón Pura (KrV A 445/B 477), el conflicto entre causalidad libre y la causalidad según las leyes naturales, con la única antinomia de la razón práctica (KpV, 5, 113), que contrasta la posibilidad e imposibilidad de realización del Bien Supremo. El uso de la razón tiende a lo incondicionado de dos maneras: 1-Busca el principio incondicionado que condiciona todo lo demás: Causalidad libre en el uso teórico; ley moral en el práctico 2-“Pero esta máxima legal solo puede ser un principio de la razón pura si suponemos que, cuando se da la condición, toda la serie de condiciones subordinadas entre sí –serie que, consiguientemente, es incondicionada- se da igualmente, es decir, se halla contenida en el objeto y su conexión”⁶. Mientras que la primera búsqueda de lo incondicionado es la relevante en el uso teórico, la segunda lo es en el práctico, ya que la condición incondicionada en el uso práctico ya está dada, es la ley moral. La razón práctica busca lo incondicionado “bajo la forma de la serie completa de condiciones”⁷. En el caso de la razón pura práctica no será otra cosa que la incondicionada totalidad de objetos (KpV, 5, 108). Lo que le sirve a Marwede para concluir que el Bien Supremo significa esencialmente el completo comportamiento moral⁸. El proceder formal de la razón pura práctica muestra la felicidad universal como objeto propio y el análisis del uso de la razón pura práctica, su intrínseca búsqueda de lo incondicionado, le lleva a dar cuenta de la necesaria búsqueda de la *Totalidad* de sus objetos, que no es otra cosa que la totalidad del comportamiento moral, es decir, el Sumo Bien.

Se percibe claramente que en torno a estos dos primeros capítulos gira la argumentación del resto de la obra, que en cierta medida es una ramificación de este tronco argumentativo. Una vez justificado el surgimiento de la felicidad universal en el mero uso puro de la razón práctica y justificada la búsqueda del objeto de esa razón pura práctica, el Sumo Bien, entendido como totalidad, se comprende la necesidad del capítulo tercero como complemento de la labor realizada en los dos primeros: El examen de la crítica kantiana a las argumentaciones morales de tipo heterónomo.

En la segunda parte de su obra aborda nuestro autor el análisis del Sumo Bien. En los dos primeros capítulos se ocupa de sus dos componentes, para pasar en los dos últimos a tratar la tesis de la proporcionalidad y del deber de realizar el Sumo Bien. En el capítulo cuarto analiza el papel de la virtud como condición incondicionada. Penetra en la diferencia entre virtud y moralidad, relevante para el estudio del Sumo Bien. Mientras que la moralidad es la coincidencia de la acción con la ley moral (MS, 6, 225); la virtud, es la capacidad de guiarse por la moralidad superando las tendencias, las debilidades, propias del ser natural. La virtud tiene en cuenta la dimensión real del sujeto, no hace abstracción de las condiciones concretas del agente. Esta es la razón por la que la virtud y no la

⁶ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1993, A 307-308/B364.

⁷ Marwede, *ibid.*, p. 77.

⁸Marwede, *ibid.*, p. 79.

moralidad es el componente del Sumo Bien. Según Marwede Kant incluye implícitamente esta perspectiva en KpV, 4, 34, al considerar como materia propia del imperativo categórico la felicidad de otros. Para que está pueda ser planteada, el paso previo es la superación del egoísmo propio en la búsqueda de la propia felicidad⁹.

Establecida la virtud como componente del Sumo Bien, se dedica el autor a aclarar en qué medida es condición incondicionada. Partiendo del análisis de Watkins¹⁰ en torno a la complicada noción de “condición” en Kant, cree el autor que la virtud como principio incondicionado puede ser entendido de la siguiente manera: 1-Como condición limitante de la felicidad. 2-Como condición definitoria de la materia de la virtud: Felicidad universal. Es decir, no solo prohíbe o permite, sino que da nueva forma a la acción¹¹. Solo así se entiende la afirmación de Marwede: “Para este tipo de felicidad es la moralidad una condición necesaria, pues sin la moralidad no sería posible”¹².

Una vez analizado el primer componente, pasa a ocuparse del segundo en el capítulo quinto: la felicidad. El autor examina los criterios de su inclusión en el Sumo Bien, pero antes hace un detallado análisis de la noción kantiana de felicidad, que esquemáticamente caracteriza así: 1-La felicidad es el resultado de la satisfacción general de las inclinaciones, entendida como un sistema sostenible de satisfacción de las mismas. 2- Junto a la satisfacción de las tendencias existen fines morales, que indirectamente incluyen a su vez la satisfacción de las tendencias. Resulta evidente si tenemos en cuenta el proceder del imperativo categórico descrito en el primer capítulo, que incluye la felicidad universal como su materia propia. 3-La búsqueda de la felicidad es un inevitable principio de determinación del querer, que implica, tanto la dimensión moral como la natural. 4-La felicidad, debido a las condiciones naturales, es inalcanzable. 5- Hay que distinguir la felicidad de la bienaventuranza y el *contentamiento de sí mismo*, (KpV, 5, 117). En el primer caso porque no se trata de una dimensión humana, al no estar sometida a los embates de las tendencias; en el segundo porque, aunque cuenta con ellas, se sitúa por encima. Sin embargo, la virtud, no excluye nuestra naturaleza, sino que la conforma moralmente.

Una vez examinados los rasgos de la felicidad, se ocupa en 5.8 de analizar los criterios de su inclusión en el Sumo Bien. Según la exégesis contemporánea¹³ Kant no consigue en KpV, 5, 110 su propósito y la felicidad es vista como un premio o como la necesidad de proveer a las máximas de materia¹⁴. Marwede justifica su inclusión precisamente si se adopta una perspectiva deontológica y critica prácticamente todas las lecturas contemporáneas. Se apoya en las reflexiones del capítulo primero, especialmente

⁹ Advierte el autor que Kant utiliza en ocasiones el término moralidad como componente del Sumo Bien, pero solo en los pasajes en los que se ocupa de la proporcionalidad. La felicidad no es proporcionalidad a la virtud, porque sea relevante la debilidad a superar, sino solo por el componente moral.

¹⁰ Watkins, E. (2018), «Kant on real conditions», en: Waibel, Violette, L., Ruffing, Magrit (recop.): *Proceedings of the 12th International Kant Congress Nature and Freedom*, De Gruyter, Berlin.

¹¹ Remite Marwede al capítulo primero (*ibid.*, p. 126)

¹² Marwede, *ibid.*, p. 128.

¹³ Marwede, *ibid.*, n. 76, p. 162.

¹⁴ Marwede rechaza ambas interpretaciones (*ibid.*, p. 163)

en KpV, 5, 34¹⁵. La inclusión de la felicidad en el Sumo Bien viene justificada por la determinación de la felicidad general como materia de la ley moral. Señala que Kant presenta precisamente en KpV, 5, 110 una imagen de dicha inclusión, en lo que denomina el *Gedankenexperiment* aplicado a la persona. Para “un querer perfecto” y “con pleno poder”, es decir, aquel que no solo tiene un querer puro sino la fuerza necesaria para realizar sus fines, es inimaginable que no pueda realizar su comportamiento moral y que no alcance, precisamente por ello, su propia felicidad incluida en la general. El *Gedankenexperiment* individual no plantea la realización efectiva de la felicidad propia, ya que los avatares de la naturaleza y el comportamiento de los otros no están directamente incluidos en la perspectiva individual; pero supone necesariamente que en el querer individual puro están incluidos la condición moral y el fin de la felicidad de todos y lo están de manera apriórica, puesto que el segundo es la materia necesaria del primero. De esta manera se justificaría plenamente la inclusión de ambos componentes en el Sumo Bien. La posibilidad de su realización efectiva la aborda Marwede al establecer la distinción entre la noción de Sumo Bien de la persona y Sumo Bien del Mundo. Esta distinción es clave para aclarar la doctrina kantiana de la proporcionalidad entre virtud y felicidad.

Crítica nuestro autor en el capítulo sexto la interpretación dominante sobre la proporcionalidad, que califica como cuantitativa, y la rechaza precisamente por la dificultad de cuantificar felicidad y virtud. No se puede atribuir una “cantidad” de felicidad proporcional a la “cantidad” de virtud, ya que no es posible establecer este tipo de medida. Propone por el contrario una lectura alternativa, cualitativa, en la que la distinción entre Sumo Bien de la persona y Sumo Bien del mundo es clave. En el Sumo Bien de la persona virtud y felicidad son sus componentes, la felicidad surge del ejercicio de la ley, se da una unión intrínseca, no se establece relación de proporcionalidad entre ambos al no estar implicado el comportamiento de los otros, que es lo que nos sitúa en el ámbito de su realización efectiva. Sin embargo, en el Sumo Bien de un mundo posible se tiene en cuenta la actividad de los otros y por lo tanto se establece una relación cualitativa de proporcionalidad entre el comportamiento virtuoso y lo que le corresponde proporcionalmente en la felicidad colectiva. Solo en este mundo la participación del individuo en la felicidad está garantizada, sólo desde esta perspectiva la doctrina de los postulados permite explicar precisamente cómo puede tener lugar dicha realización¹⁶: “Pero consideremos la felicidad adecuada o proporcional a la moralidad en el Sumo Bien de un mundo posible, la moralidad es realmente una condición necesaria, porque es una felicidad *universal*, que es deseada por el individuo independientemente de los otros, pero que solo puede ser realizada en conjunto”¹⁷. Por esa misma razón solo se puede hablar de la moralidad como *condición necesaria* en el Sumo Bien del mundo posible. En el plano individual ni se da proporción ni condición necesaria, sino que lo que se da es inclusión, ya que va en el propio ejercicio de la ley moral el ser feliz. El plano de la realización lleva al

¹⁵ Y en Grünewald, *ibid.*, p. 163.

¹⁶ Marwede, *ibid.*, n. 21, p. 177.

¹⁷ Marwede, *ibid.*, p. 179.

de la comunidad de agentes morales en un mundo práctico, que requiere la moralidad como condición, la felicidad efectiva como proporción a la dimensión moral mostrada y determinados postulados como exigencia para su cristalización.

Ante la crítica de Engstrom¹⁸ de que la figura de Dios como dispensador de la proporcionalidad cuestiona la argumentación deontológica, responde Marwede que la doctrina de la proporcionalidad es previa a la de los postulados y que la necesidad de los postulados surge de la constatación tanto de la ausencia de un querer santo como de la amenaza de los avatares de la naturaleza. Sin embargo, la evidencia del carácter antecedente de la tesis de la proporcionalidad, no permite evitar el calado de la crítica de Engstrom, ya que el papel de Dios es sustancial en la tesis de la proporcionalidad y, por lo tanto, no parece poder sustentarse solo en la mera argumentación deontológica.

Culmina nuestro autor su monografía en el capítulo séptimo con el análisis de la noción de *deber de promover el Sumo Bien* y con ello pretende aclarar la célebre afirmación kantiana de que la imposibilidad de realización del Sumo Bien llevaría a la falsedad de la ley moral. Examina Marwede las diferentes críticas que ha levantado dicha concepción e incluso las afirmaciones variables del propio Kant: pero intenta conectar su lectura con la justificación deontológica que preside la obra. La clave radica en el hecho precisamente de que, aunque el Bien Supremo no es condición sino consecuencia de la moralidad, su *imposibilidad* afecta a la coherencia lógica de la acción moral, no a su motivación. Al igual que la imposibilidad de ayudar a un amigo no elimina la motivación moral, pero convierte a la realización de la acción en irracional, lo mismo ocurre con el Bien Supremo. No tiene un papel motivador, lo que llevaría a la heteronomía, sino de coherencia en el uso de la razón pura práctica. No se trataría, por lo tanto, de un deber más, que se añade a los otros, sino de un deber distinto: Promover la realización del Bien Supremo es un deber de coherencia en el uso de la razón pura práctica.

De este modo culmina nuestro autor el intento de haber fundamentado el Sumo Bien en una única fuente: el deber moral. Marwede construye su argumentación sustentándose fundamentalmente en dos ejes: 1- La interpretación del proceder del Imperativo Categórico de KpV, 5, 34. 2- Su noción de *Totalidad* de objetos de la razón práctica como consecuencia del mero uso de la razón práctica. Este tronco argumentativo permite dar cuenta de la necesidad y conexión de los dos componentes del Bien Supremo y dar una coherente explicación del deber de su promoción, evitando las continuas acusaciones y riesgos reales de heteronomía, que el conjunto de los textos kantianos no consigue eliminar. Su constante diálogo con la exégesis contemporánea le hace tener en cuenta constantemente estas objeciones y permite un diálogo honesto desde una posición interpretativa poco frecuentada y con poco apoyo entre los intérpretes contemporáneos; pero no por ello menos rigurosa e interesante. Todo ello convierte a la obra de Marwede en un análisis imprescindible para el que se quiera acercar al estudio de la noción de Sumo

¹⁸ Engstrom, S. (1996), «The Concept of the Highest Good in Aristotle and Kant», en Whiting, J & Engstrom, S. (coord.), *Aristotle, Kant and the Stoics*. Cambridge University Press, Cambridge, p. 778.

Bien desde una perspectiva esclarecedora y polémica respecto a la visión extendida en la crítica.



Kant nella filosofia contemporanea

Kant in Contemporary Philosophy

FEDERICO RAMPININI*

Università di Roma “Tor Vergata”, Italia

Recensione a: C. La Rocca (a cura di), *Imparare a filosofare oggi. Kant e la filosofia oggi. In ricordo di Silvestro Marcucci*, Edizioni ETS, Pisa 2017, pp. 170, ISBN: 978-88-46750-72-3.

Il convegno, tenutosi l'11 gennaio 2016 a Lucca per ricordare l'eminente figura di Silvestro Marcucci a dieci anni dalla sua scomparsa, avvenuta il 26 dicembre 2005, ha costituito, come ricorda nella *Prefazione* Claudio La Rocca (pp. 7-22), l'occasione per rivivere l'ideale interpretativo dello studioso toscano, ovvero per «assumere su di sé le domande di fondo che Kant stesso poneva a sé e al mondo» (p. 7). Silvestro Marcucci, allievo di Luigi Scaravelli, sotto la guida del quale aveva portato a termine una tesi, che gli era valsa la dignità di stampa, dal titolo *Il problema della conoscenza nel neopositivismo*, professore di Filosofia teoretica all'Università di Pisa dal 1976 al 2005, e maestro di una folta schiera di studiosi italiani, ha segnato una traccia profonda nell'ambito degli studi kantiani. È doveroso ricordare che a lui si deve la fondazione nel 1988 della prima rivista dedicata a Kant al di fuori dei confini tedeschi e nel 1990 della “Società Italiana di Studi Kantiani”, costituita assieme a Franco Bianco ed Emilio Garroni. I suoi studi kantiani, ai quali egli non si volse presto, frenato com'era da un «sacro timore», furono caratterizzati

*Federico Rampini ha conseguito sotto la guida del prof. Anselmo Aportone la Laurea magistrale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Roma “Tor Vergata” con il massimo dei voti, la lode, e il riconoscimento della “dignità di stampa”. È autore del volume *Musica e Utopia. Ernst Bloch e la filosofia della musica* (Mimesis, Milano 2018) e di svariati saggi e recensioni pubblicati soprattutto su «La Cultura. Rivista di Filosofia, Letteratura e Storia», Rivista del cui Comitato di redazione fa parte.

da un'appassionata ricerca del vero, che lo condusse a interrogare i testi con rigore e insieme con forte motivazione teorica. Marcucci, come ha notato Beatrice Centi,¹ era un kantiano, non tanto perché aderisse al pensiero kantiano, quanto piuttosto perché era persuaso dell'impossibilità di non dirsi kantiani, nella misura in cui non è possibile, dopo Kant, accostarsi alle principali questioni filosofiche senza confrontarsi con la posizione kantiana. Proprio questo spirito viene raccolto e offerto al lettore in maniera elegante e diversificata dai sette contributi che compongono il volume curato da Claudio La Rocca.

La metafora nautico-geografica dell'esperienza come isola dai confini immutabili, al di là dei quali si estende il tempestoso oceano della metafisica, luogo delle apparenze, delle illusioni e delle vane speranze, guida il lavoro di Remo Bodei («*L'isola dai confini immutabili*»: *tra Kant e Hegel*, pp. 25-37). Egli, ripercorrendo la storia di questa immagine, prende in considerazione lo sviluppo durante gli anni jenesi della concezione hegeliana di esperienza e di metafisica, portato avanti attraverso un continuo confronto con la posizione kantiana. Se Kant non vuol certo venir meno al proprio motto "*sapere aude!*", se alla domanda *ob das Menschgeschlecht im beständigen Fortschritt zum Besseren sei* replica positivamente, egli però ammonisce l'umana ragione, la quale, anche dopo aver scoperto l'illusione della metafisica, non cesserà di rimanerne affascinata (*KrV*, A 298/B 354-355); Hegel, da parte sua, sfida il monito kantiano di non abbandonare il solido terreno dell'esperienza, valicandone con la *Phänomenologie des Geistes* i confini. La dialettica, che Kant riteneva pura auto-illusione, assume ora la funzione di processo dinamico e risolutore dei concetti isolati e parziali grazie all'intervento della ragione. Il saggio di Bodei affronta dunque il tema proposto dal volume, «*Imparare a filosofare*», non guardando a quanto di Kant ci sia in uno specifico ambito della filosofia contemporanea, ma leggendo Kant attraverso la rielaborazione che del suo pensiero è stata effettuata da Hegel.

Il secondo contributo (*Kant, i diritti umani, e la visione cristiana*, pp. 39-71), ad opera di Marcello Pera, affronta la questione di diritti umani attraverso una prospettiva decisa e inusitata: l'autore è infatti convinto che «una *visione cristiana* sorregge tutti i pezzi della filosofia di Kant» (p. 51). Di conseguenza, egli cerca di rintracciare all'interno della posizione kantiana radici cristiane, che rendano ragione di posizioni che contrastano con la visione "secolarista" di Kant – considerato, dalla seconda metà del XX secolo, grazie a nozioni quali quelle di "dignità della persona" e di Stato liberale, il padre delle più diverse dichiarazioni dei diritti. Benché sostenesse il primato e l'autosufficienza della ragione nel campo della morale e della politica, Kant introduce l'idea di Dio come un postulato della ragione pratica: questa introduzione è letta da Pera come l'ammissione che senza Dio le leggi morali resterebbero inefficaci. Certamente Kant, riconoscendo l'utilità politica e sociale della religione, la considera sempre secondo l'ottica della «fede razionale», della «religione nei limiti della sola ragione», e di un «Essere morale superiore», tutte espressioni tipicamente deiste. L'approccio kantiano alla religione è rigorosamente

filosofico: isola l'idea regolativa originaria di religione e la distingue da ogni approccio teologico-confessionale. Nonostante ciò, a giudizio di Pera, quello che Kant propriamente intende e quello a cui deliberatamente tende «sono la religione e il Dio *cristiani*» (p. 49). Secondo questa personale lettura la lucida consapevolezza kantiana, secondo cui ad esempio la ragione non è in grado di far tutto da sé (*WDO*, AA VIII 146), è ricondotta all'interno del "secolarismo cristiano", di quella «filosofia dell'uomo che si considera caduto nel secolo e precipitato nella storia, e che usa il dono più prezioso che Dio gli ha lasciato – la ragione – per risollevarsi» (p. 51). Cosicché di fronte ad affermazioni kantiane chiaramente imbarazzanti, quali quelle relative al ruolo della donna, alla prostituzione o all'omosessualità, Marcello Pera, anziché notare come esse siano il riflesso della mentalità conservatrice settecentesca, per certi versi fortunatamente distante da quella odierna, ritiene che esse siano la conseguenza coerente della sua nozione di persona, di dignità della persona e di rispetto della persona, che si oppone al «libertinaggio» (p. 55) e si avvicina invece a quel cristianesimo al quale oggi siamo malauguratamente avversi, poiché l'apostasia del cristianesimo è direttamente connessa con «l'attuale crisi spirituale dell'Europa» (p. 42).

L'interessante lavoro di Luigi Caranti (*Kant e la filosofia politica*, pp. 73-92) focalizza l'attenzione sul lascito kantiano riscontrabile nei temi maggiormente dibattuti oggi nell'ambito della filosofia politica. Il tema è chiaramente sconfinato, dimodoché Caranti si concentra su tre campi in cui l'influenza di Kant appare importante e foriera di sviluppi fecondi. Come è noto, la filosofia politica alle soglie degli anni settanta sembrava essersi insterilita: sull'onda lunga della riduzione neopositivista delle questioni accettabili a quelle verificabili, il problema della giustizia sembrava si dovesse ridurre a quello del bene e dell'utile. Rawls rivoluziona questo stato di cose nel 1971, con l'opera *A Theory of Justice*, recuperando una premessa metodologica fondamentale, ovvero l'idea secondo cui la giustizia politica debba partire sempre da premesse indiscusse. Tuttavia, come nota puntualmente Caranti, se per Kant tali premesse si costituivano a partire dalla sua dottrina morale, per Rawls esse trovano il loro radicamento nelle idee di libertà ed eguaglianza delle società liberaldemocratiche, le uniche per le quali la sua concezione può esser applicabile. «Ma comune, e di dirimente importanza, è la scelta di discutere di giudizio *con la fiducia che lo si possa fare rigorosamente*» (pp. 75-76), e la convinzione che lo spirito razionale trovi un campo d'azione non solo nell'ambito più propriamente scientifico bensì anche in quello politico o morale. La filosofia rawlsiana che costituisce il canale privilegiato per il pensiero kantiano nel dibattito contemporaneo diviene l'«ostacolo da abbattere» (p. 77) per una teoria dei diritti umani, che, ispirandosi a Kant, si opponga alla concezione secondo cui i diritti derivano dal consenso fattuale della comunità internazionale, esautorando il concetto di "diritti naturali". Autori come Woldron, Rosen o Kateb, ricusando l'interpretazione politica dei diritti umani, hanno recuperato l'intuizione kantiana secondo cui vi è qualcosa che fonda l'irriducibile valore dell'essere umano.

Gli studi politici contemporanei, oltrepassando i confini classici della filosofia politica, hanno rivolto inoltre la loro attenzione al concetto di pace; questo filone di ricerca appare oggi fertile e importante, rappresentando allo stesso tempo un caso considerevole in cui l'influenza dei risultati accademici nelle scelte politiche è stata rapida e corposa. Ciononostante, come mette in luce Caranti, la mutuazione della concezione kantiana nelle pratiche politiche non è stata indolore e ha comportato con sé alcuni problemi. In primo luogo, si è compiuta una troppo rapida equazione fra liberal-democrazia e repubblica kantiana: quest'ultima prevede idealmente che i cittadini impegnati in politica rimangano distanti da spiriti e interessi di gruppo. In secondo luogo, la Federazione kantiana non è pensata come ristretta alle repubbliche, ma tale da includere anche gli stati dispotici; la pace kantiana non deve esser confusa con una "pace separata" fra alcuni stati democratici. In terzo luogo, si è ridotta la portata del diritto cosmopolita ad accordi di scambio commerciale.

Posto che il dibattito etico contemporaneo ha luogo, in larga misura, all'interno di quella tradizione che, non senza qualche approssimazione, può esser detta "analitica", Luca Fonnesu (*Kant e l'etica contemporanea*, pp. 93-108) delinea nel suo contributo alcuni tratti generali del confronto che tale dibattito ha instaurato con l'etica critica.² Benché Sir William David Ross, autore di celebri volumi su Aristotele e di un commentario alla *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, con la sua opera *The right and the good* del 1930, ispirandosi a Kant, avesse avanzato la più rilevante teoria normativa deontologica, l'etica anglofona del XX secolo, dedicandosi all'elaborazione di varie forme di utilitarismo, sancisce presto un deciso allontanamento rispetto alla filosofia classica tedesca. All'interno del dibattito "metaetico" di matrice analitica aspra è la critica mossa all'oggettività dell'etica e dei valori morali kantiani, sulla base di un rifiuto dell'atteggiamento epistemologico kantiano e di un richiamo al sentimentalismo humeano. Alcuni mutamenti metodologici della tradizione analitica hanno contribuito però a una riconsiderazione dei cardini dell'etica kantiana. In primo luogo, l'attenzione all'analisi semantica viene progressivamente meno, con la conseguenza per cui lo studio del significato dei giudizi morali lascia il passo alla questione della loro oggettività, a cui il pensiero kantiano poteva fornire un contributo significativo. In secondo luogo, si è assistito al maturare di una maggiore consapevolezza storica in vista di una intersezione tra ricerca storico-filosofica e riflessione teorica. Il punto di partenza per questa rinascita degli studi teoretici e storiografici sulla filosofia kantiana è stato senza dubbio John Rawls; egli ha inoltre guidato due tesi di dottorato divenute successivamente opere di straordinaria importanza, ossia *The Possibility of Altruism*, 1970, di Thomas Nager, e *Acting on Principle*, 1975, di Onora O'Neill, vincitrice anche del *Kant-Preis* 2015. In particolare, in seguito anche a una ripresa del pensiero di Ross e a un mutamento di prospettiva nella lettura delle opere morali, il concetto di "dovere" è stato compreso nella sua ricchezza: esso non si riduce all'idea del divieto, ovvero del dovere negativo (come hanno creduto Nietzsche e Freud)

² Tema che l'autore ha già affrontato anche in *Kant e l'etica analitica*, in M. De Caro-S. Poggi, *La filosofia analitica e le altre tradizioni*, Roma 2011, pp. 79-106.

ma «prende in considerazione la *promozione di valori e fini*» (p. 104), come emerge chiaramente da *Die Metaphysik der Sitten*.

L'ambito tematico della teleologia in Italia per gran parte del XX secolo è stato studiato in connessione con la filosofia morale e col giudizio estetico; gli studi di Marcucci,³ rispetto a questo stato di cose, hanno rappresentato una novità, contribuendo a portare in primo piano gli aspetti epistemologici della finalità: si comprese così come gli interessi scientifici non erano affatto limitati al cosiddetto periodo precritico, al contrario essi erano presenti durante tutto lo sviluppo del progetto trascendentale. Eppure, come ricorda Francesco Camera (*Kant e la religione oggi*, pp. 109-130) la connessione che la teleologia intrattiene con la morale e con la religione non viene trascurata da Marcucci, il quale, benché con un solo lavoro, si oppone alla lettura di Pantaleo Carabellese.⁴ Secondo Kant l'idea di Dio «geht aus der Moral hervor und ist nicht die Grundlage derselben» (*RGV*, AA VI 5). Questa concezione, a giudizio di Carabellese, reintrodurrebbe nella morale proprio quei fini eteronomi che la filosofia critica vuole escludere, finendo per ammettere la religione come fondamento della morale, dal momento che se la religione è «Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote» (*KpV*, AA v 129), i doveri cessano di esser indipendenti: Kant confonderebbe di conseguenza il piano noumenico della virtù con quello fenomenico della felicità. Diversamente, Marcucci, considerato la relazione che il “fine” può instaurare con la volontà ed escluso che in tale rapporto l'idea di fine possa essere antecedente, dunque determinante (altrimenti la morale diverrebbe appunto eteronoma), ha sostenuto come il “fine” sia «nicht als auf den Grund, sondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen» (*RGV*, AA VI 4). Marcucci fa notare come per Kant – il quale cerca così di conferire un contenuto effettivo alla sua trattazione morale, rispondendo ad un'esigenza che in anni successivi sarà profondamente sentita da Hegel – «bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks [...] Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme» (*RGV*, AA VI 4-5). A questa domanda Kant risponde introducendo la nozione di sommo bene, concentrando l'attenzione, oltre che sul concetto di dovere, anche su quel concetto ‘concreto’ di felicità e dando luogo, sul piano teoretico, ad un *transitus* fra livello formale e livello reale. Kant vede l'uomo nella sua concretezza, con le sue incertezze, le sue mancanze e i suoi problemi, cosicché intende la religione come soccorso della buona condotta.

³ *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Firenze 1972; *Studi kantiani*, Lucca 1988; *Scritti su Kant. Scienza, teleologia, mondo*, a cura di C. La Rocca, Pisa 2010. Marcucci ha intrapreso un sentiero indicato già dal maestro Luigi Scaravelli. Cfr. L. Scaravelli, *Opere*, vol. II, *Scritti kantiani*, a cura di M. Corsi, Firenze 1968, pp. 337-528.

⁴ Si veda S. Marcucci, *Alcune osservazioni storico-critiche sul rapporto morale-felicità-religione in Kant*, «Studi kantiani», 7 (1994) pp. 103-110; e P. Carabellese, *La filosofia di Kant. I. L'idea teleologica*, Firenze 1927.

Per inquadrare meglio questo quadro concettuale all'interno di una problematica più ardua e complessa, Francesco Camera, presentando brevemente la concezione della religione per Kant, discute il ruolo che tale riflessione svolge all'interno del dibattito contemporaneo. Il merito di aver richiamato l'attenzione sulla distinzione kantiana tra *reine Vernunftreligion* e *Kirchenglaube*, rivendicandone l'importanza metodica per la comprensione delle dinamiche e dei fenomeni religiosi nel contesto della società contemporanea, deve esser attribuito a Jürgen Habermas. In opere quali *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, il filosofo tedesco elogia Kant in modo particolare per aver sostenuto con forza l'indipendenza delle motivazioni morali rispetto agli influssi dogmatici delle confessioni religiose. Proprio la posizione kantiana a favore della religione razionale (RGV, AA VI 12 e 107), rispetto a quelle positive, viene valorizzata da Habermas, in quanto costituisce una via tanto più percorribile oggi quanto più si pone l'attenzione al pluralismo di confessioni e visioni del mondo, che caratterizza la società contemporanea.

L'importanza di Kant per la riflessione odierna non si esaurisce negli ambiti della filosofia politica, della religione o morale: la teoria estetica ha rappresentato da sempre un centro d'interesse fondamentale per la riflessione teorica ed ermeneutica: l'influenza della prima parte della *Kritik der Urteilskraft* è tangibile sia nei pensatori che si sono confrontati esplicitamente con Kant, sia in quelli che hanno taciuto il suo nome nelle loro opere. Il lavoro di Gabriele Tomasi (*Il gusto può essere oggettivo? Una possibile risposta kantiana a una domanda di Greenberg*, pp. 131-154) mette in rilievo la presenza kantiana all'interno del dibattito contemporaneo non attraverso una panoramica del suo influsso, bensì attraverso l'esame di un problema paradigmatico (quello della soggettività del giudizio estetico) letto in dialogo con le tesi del celebre critico d'arte statunitense Clement Greenberg. La presunta soggettività del giudizio di gusto può apparire un problema specialistico, ma le sue conseguenze sono tutt'altro che settoriali: secondo la prospettiva di Greenberg, affermare che il gusto è soggettivo è come dire che non c'è affatto gusto, dunque che non c'è arte. Tomasi tornando su questioni già affrontate,⁵ riesamina la soluzione di Kant rispetto al problema del giudizio di gusto, ritenuto soggettivo ma nondimeno universale. Secondo Tomasi, la difficoltà insita nella soluzione kantiana, ossia il contrasto fra la diversità fattuale dei giudizi estetici e la loro presunta universalità, non viene tuttavia risolta da Greenberg, il cui modo di pensare i problemi estetici era in verità diverso da quello kantiano. Egli riteneva crociantemente possibile assumere l'oggettività dei giudizi di gusto come un dato empirico provato dal diffuso consenso storico: nel corso del tempo l'arte apprezzata per ragioni non estetiche, vale a dire morali, politiche, religiose, perde gradualmente la sua presa sul pubblico oppure arriva ad essere apprezzata per il suo valore estetico. Il modo in cui Greenberg recepisce la nozione di *sensus communis* tradisce la diversità delle posizioni: esso non è certo ciò che Kant postula per affermare l'oggettività dei giudizi di gusto, bensì, a mio avviso, la stessa facoltà di giudizio, dunque una facoltà originaria che proprio per la natura particolare del suo principio va sviluppata e raffinata all'interno della dimensione sociale. Ad ogni modo il

⁵ *L'oggettivismo debole di Kant in estetica*, «Estudos Kantianos», 5 (2017) pp. 89-106.

problema che pone Greenberg è di assoluta importanza, ed è sentito profondamente dal contesto ermeneutico e filosofico anglofono, laddove numerose sono state le critiche rivolte a Kant relative proprio alla presunta soggettività universale dei giudizi di gusto. Traendo ispirazione da alcune idee di Elisabeth Schellekens,⁶ Tomasi propone di distinguere il piano della critica come arte e quello della critica come scienza, ovvero il piano della pratica critica e quello dell'analisi trascendentale. «La critica come scienza deriva la possibilità delle valutazioni del gusto dalla natura delle nostre capacità conoscitive; individuando le condizioni sottostanti alle comuni pratiche di valutazione estetica [...] Naturalmente i risultati dell'analisi trascendentale non sono privi di conseguenze per la pratica valutativa. Oltre a porre dei vincoli, essi possono anche avere effetti correttivi» (p. 149). La critica come arte si occupa di come il gusto procede *de facto*, esaminando i prodotti delle belle arti.

La parcellizzazione in ambiti del lavoro filosofico non deve mettere in ombra l'unità complessiva cui le diverse modalità di approccio al mondo (conoscitivo, morale, estetico) inevitabilmente rimandano, come rammenta Kant dichiarando nella *Kritik der reinen Vernunft* come ogni dicotomia presupponga un'unità originaria che si vuole dividere (*KrV* A 290/B 346). Attraverso una messa a punto del concetto kantiano di filosofia, nella prospettiva di una ricognizione dell'unità possibile della ragione, Alfredo Ferrarin ha sottolineato due particolarità "antimoderne" di Kant, che si distanziano dalla concezione moderna della ragione. Se a partire da Galilei la scienza e la filosofia dovevano unirsi per costruire modelli di spiegazione della natura, in grado di comprenderla metodicamente come un «meccanismo legiforme riconducibile a cause» (p. 158), secondo Kant l'attenzione degli scienziati è assorbita dal loro oggetto e incapace di volgersi al tutto. Questa mossa, afferma Ferrarin (che tuttavia avrebbe forse potuto esplicitare meglio questo punto), non è un ritorno alla tesi classica della superiore dignità della filosofia sulle scienze, perché non si basa su una nozione di *sophia* come visione pura e senza impedimenti, ma su una concezione di filosofia come «scienza più comprensiva» (p. 158). In secondo luogo, la ragione recupera ora «sentimenti e bisogni», «impulsi e aspirazioni» (p. 158): «la ragione cerca se stessa nel mondo nella forma di un ordine stabile e necessario perché sa che può comprendere solo quello che ha prodotto lei stessa secondo il suo progetto» (p. 159); eppure, se la ragione cerca una regolarità e una legalità nei suoi oggetti, non può trovare requie in essi né soddisfazioni nel suo uso empirico. Una ragione così compresa conduce Kant a intendere la filosofia «più [come] una prassi ispirata dall'idea di mondo [...] che una conoscenza determinata che pretenda di valere per sé». Proprio questo aspetto – non privo certo di tensioni, come quello «tra una ragione che si ritrova, come un organismo, con una vita che non ha fatto lei e una ragione che non è altro che ciò che fa di se stessa» (p. 164) – costituisce, a mio modo di vedere, una parte cospicua dell'enorme eredità spirituale che Kant ci ha lasciato, come bene hanno inteso nella diversità delle loro letture alcuni filosofi novecenteschi come Ernst Bloch.

⁶ *Towards a Reasonable Objectivism*, «British Journal of Aesthetics», 46 (2006) pp. 163-177.

Se è vero che Kant, e con lui ogni pensatore, ha bisogno della riflessione contemporanea per non essere dimenticato, è ancor più vero che essa ha bisogno di Kant. Come ha rilevato La Rocca nella sua *Introduzione*, «imparare a filosofare si può farlo in mille modi [...] Farlo con l'aiuto del grande patrimonio di pensiero che Kant ci ha lasciato si è dimostrato spesso particolarmente produttivo» (p. 22). In un momento storico in cui il confronto con Kant si svolge a tutto campo, al di là dei limitati schemi dello “*zurück*” o del “*good-bye*”, il volume curato da Claudio La Rocca costituisce una verifica del peso che la riflessione kantiana assume per il pensiero contemporaneo. Nel complesso un volume ricco, pregevole e stimolante, nonostante alcuni consapevoli limiti naturali, come l'impossibilità di considerare tutte le prospettive alle quali il pensiero kantiano apre, che offre una panoramica generale sul confronto che la riflessione contemporanea intrattiene, in maniera esplicita o implicita, con Kant.



**Revisando la Ilustración. Una aproximación a los lugares
inexplorados del Siglo de las Luces**

*Revising the Enlightenment. An approach to the unexplored areas
of the Siècle des Lumières*

IRENE MUÑOZ VITA*

Universidad Complutense de Madrid, España

Reseña de: Nuria Sánchez Madrid (ed.), *Poéticas del sujeto, cartografías de lo humano*, Madrid, Ediciones Complutense, 2018, 279 pp. ISBN: 978-84-669-3564-7

El relato hegemónico en la historia de la filosofía sobre el pensamiento de la Ilustración se ha centrado hasta ahora en mostrar esta época como el auge del imperio de la razón inaugurado por las obras de Descartes. Desde el arte hasta la política, todos los ámbitos del conocimiento que conforman la imagen dominante sobre este periodo tienen la forma fría y deshumanizada de la matemática y de la técnica. Este volumen colectivo supone una admirable contribución a la desmitificación de tal relato mediante la puesta en valor de cuestiones del Siglo de las Luces que han sido borrados a lo largo del tiempo en favor de un discurso unitario, coherente y justificador de la actualidad. No se propone aquí una operación inversa a la que se ha ejecutado hasta el momento, lo que supondría el olvido del papel que la razón ha jugado en la historia intelectual europea; se trata simplemente - aunque es un gesto crucial- de «ampliar el foco» de las investigaciones historiográficas, según apunta Concha Roldán en el epílogo, atendiendo así a algunas de las perspectivas silenciadas que, no obstante, tuvieron gran repercusión en su tiempo. Esta obra muestra la posibilidad de una convivencia entre razón y emociones, eliminando la frontera artificial que se ha trazado entre ambas y poniendo de manifiesto su mutua imbricación, lo que algunos autores han convenido en llamar la «razón apasionada».

* Estudiante de posgrado de la Facultad de Filosofía de la UCM. E-mail de contacto: imunoz03@ucm.es

Los textos aquí reunidos se encuentran articulados en tres bloques temáticos: paisajes de la subjetividad, patologías de la conciencia y emociones políticas. Esta división responde a los grandes ejes sobre los que la historia de la filosofía ha invisibilizado otras formas de pensar; de hecho, los mismos títulos de los epígrafes suponen un desafío a la idea dominante de cada tema. Así, el primero de ellos se enfrenta al sujeto racional y unitario cartesiano exponiendo «paisajes» de una subjetividad compleja, afectada y constituida por más elementos que la mera razón. El capítulo de Guillermo de Eugenio Pérez sobre la pintura de Chardin, que abre este bloque, recupera una de las principales características de la Ilustración: «hacer visible lo invisible, es decir, enseñar a ver de forma selectiva», haciendo público «lo inarticulable y lo oculto» (p. 23). Esta forma selectiva de ver es la que ha producido la perspectiva mayoritaria sobre las Luces, pero también ha permitido la existencia de otras como la que ahora se nos muestra a través de las obras del pintor francés. Sus cuadros representan objetos inanimados con una consideración atenta al espectador, de modo que se establece una relación dinámica entre ambos por la cual este último reconoce en la imagen una cierta alma y, al tiempo, un ensimismamiento del objeto que lo acercan al plano de lo humano. De esta forma se desplaza la atención del artista en el proceso creativo desde la representación hacia la impresión estética que esta produce en el público: el cuadro ya no es una copia objetiva de la realidad, sino siempre una determinada mirada, un prisma particular a través del cual se percibe el mundo.

Así como en la pintura, también en la danza aparecen nuevas formas de relación entre el artista y el receptor de la obra basadas en una consideración distinta del sujeto: Ibis Albizu muestra cómo en la Edad de la Razón las emociones tienen cabida en el campo del baile, ya que se entiende que «la efectiva capacidad de sentir» (p. 60) es un sustrato común a todos los seres humanos, con lo que además se respeta el ideal de universalidad propio de esta época. En la *danse pantomime*, por contraposición la *danse noble*, se reconocía la capacidad interpretativa del baile, que no olvida los aspectos técnicos de la danza, esto es, la racionalización de los movimientos, sino que los relega a un segundo plano: es esto último lo que debe ponerse al servicio de la expresión artística, y no al contrario.

Ricardo Gutiérrez Aguilar, por su parte, muestra el modo en que la pedagogía ilustrada apela a instancias distintas de la razón y la deducción en su «programa de educación para el ciudadano» (p. 90): Lessing defiende las fábulas como el instrumento más adecuado para la instrucción moral de los hombres, ya que las moralejas que contienen evidencian un juicio moral intuitivo, evidente y fácilmente convertible en ley. El carácter cerrado, unitario y familiar de los personajes permite un reconocimiento parcial por parte del espectador, que percibe sus comportamientos como paradigmas de corrección o incorrección moral.

El segundo bloque temático, *Patologías de la conciencia*, explora formas de interioridad distintas a las que hasta ahora se han vinculado a la Ilustración, así como disfunciones de la conciencia que se presentan como consustanciales a ella y que no por casualidad surgen precisamente aquí, en el momento en que se declara soberana. El capítulo de Nuria Sánchez Madrid dedicado a *El sobrino de Rameau* muestra el fin de hegemonía del sujeto, que se descubre ahora condicionado por normas ajenas a él y no deducidas de la razón, y

que no obstante se revelan como el pegamento del tejido social. La conciencia se encuentra así desgarrada por verse forzada a «salir de sí (...), renunciando a la preciada interioridad, para darse de bruces con la evidencia de que el sinsentido no es una región prescindible del mundo, ni tampoco la menos abundante» (p. 141); la ausencia de una estructura racional en el mundo convierte al sujeto en una sustancia «insustancial», sin determinaciones, que, por tanto, es susceptible de convertirse en cualquier cosa. Esta polivalencia, característica de la Ilustración, encuentra también en algunos de sus proyectos más representativos, como la Enciclopedia, un compendio universal del saber de la época sin mayor unidad interna que la amplia categoría de «conocimiento».

También el capítulo de Ana Carrasco Conde trata el problema de la conciencia desgarrada, pero esta vez a través de la obra de Tieck, que lleva al extremo no sólo la teoría kantiana del sujeto, sino también la de Fichte, de modo que el yo, que es definido ahora como actividad, no encuentra garantía alguna de que el mundo que él mismo pone sea objetivo y no el producto de una fantasía. La conciencia sale de sí hacia el mundo para advertir lo que ella es, pero esta salida no le aporta seguridad, sino más bien al contrario: «el yo se “enquista” en el paisaje exterior, en realidad interior, por él imaginado» (p. 160). De este modo, se descubre a sí misma como compuesta por razón, entendida como capacidad autorreflexiva mediante la cual toma conciencia de sí, y por locura, es decir, por el desfondamiento que se produce con la pérdida de un suelo firme en el que anclarse.

Otra de las contribuciones de este bloque temático, la de Laura Herrero Olivera, ilustra igualmente esta cuestión. A través del *Elogio de la estupidez* de Jean-Paul, heredero de la brecha abierta en la conciencia por el sujeto trascendental kantiano, se expone aquí la necesidad de atender a las pasiones y a la imaginación en las investigaciones filosóficas: «la capacidad de creación es también necesaria para el reconocimiento del sentido de los escritos» (p. 192), que supera el alcance de la razón. En este sentido, Jean-Paul presenta al genio como la figura con mayor capacidad imaginativa, ya que abarca con su mirada a un tiempo lo más pequeño representado en lo infinito, cuya visión produce desasosiego, y lo más grande manifestado en lo finito, que escapa a toda representación. Sin embargo, este personaje no es el más feliz; ese puesto lo ocupa el estúpido, que no es consciente de su ignorancia, sino que se percibe a sí mismo como un sabio y sólo trata con opiniones semejantes a las suyas. Por ello, este carácter es el más beneficioso tanto para la salud individual como para el poder, ya que no genera revueltas de los gobernados contra el orden establecido.

Esto último sirve de introducción al bloque que cierra el volumen, titulado *Emociones políticas*, en el que se recogen modos de pensar el origen del Estado, los modelos de gobierno o la organización social desde lugares olvidados por la historiografía contemporánea, que incluyen aspectos del sujeto distintas a su dimensión racional. Este cambio de perspectiva se apoya en una consideración particular de la naturaleza humana, en la que la instancia dirigente no es la razón, sino las pasiones y las emociones, que mueven al individuo y al grupo en una determinada dirección. Así, por ejemplo, Gerardo López Sastre destaca el interés de Hume por los sentimientos, que debían ser siempre

respetados por el gobierno (incluso, en ocasiones, potenciados). En cualquier caso, la razón aquí se limita a determinar un orden social ventajoso tanto para los individuos como para el grupo, que altere lo menos posible la naturaleza humana y que permita su expresión y desarrollo ordenado.

También el capítulo de Paloma de la Nuez e Isabel Wences trata el lugar que ocupan las pasiones en los estudios de la Ilustración: la «sociología de las emociones» (p. 233) elaborada por Ferguson -que parte de una comprensión del ser humano más amplia de la que se proyecta habitualmente en este periodo, incluyendo disposiciones naturales, necesidades y facultades diversas- pone de relieve la importancia de estos aspectos como motor de acción de los sujetos y como agente de configuración y cohesión social. Las investigaciones en este campo no deben entonces deshumanizar a los sujetos olvidando las pasiones, sino analizar las comunidades tomando en consideración todas las dimensiones de su naturaleza.

Poéticas del sujeto, cartografías de lo humano es un recorrido por algunas de las temáticas fundamentales en la historia del pensamiento europeo de los últimos siglos a lo largo del cual, frente al relato dominante, se reivindica una «Ilustración plural», en la que se advierten algunos de los rasgos que la han definido hasta ahora mientras se amplía el espacio para puntos de vista diversos, no unitarios. Es de agradecer la brecha abierta en el continuum histórico por obras como esta, a través de la cual ven la luz modos de pensar caídos en el olvido que, además de su valor historiográfico, son de gran utilidad para enriquecer nuestra comprensión del presente, así como para poner en perspectiva las corrientes de pensamiento actuales.



El papel de los sentimientos en la filosofía práctica kantiana

The Role of Feeling in Kant's Practical Philosophy

SILVIA DEL LUJÁN DI SANZA*

Universidad de San Martín, Argentina

Reseña de: Nuria Sánchez Madrid, *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant*. (Con un prólogo de José Luis Villacañas y un epílogo de Pablo Oyarzun). Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2018, 300 pp. ISBN: 978-987-36-2152-9

Frente a la disyuntiva que nuestro tiempo le plantea al filosofar: pensar con el filósofo elegido y perseguir sus tesis con él más allá de él, en sus implicaciones y en sus consecuencias, o bien, comentarlo, el libro de Nuria Sánchez Madrid: *Elogio de la razón mundana*, elige el primero, el más difícil; levanta el guante de la pasión por el pensar y nos devuelve a la fuente misma del filosofar. ¿Qué es pensar filosóficamente a un autor, especialmente cuando la tendencia de la academia es a formar comentaristas eruditos, a veces pensantes a veces de oficio, pero, finalmente, homologados en la medida? Este libro nos habla de la insistencia del filosofar, abre cuidadosamente un espacio en el estudio de un filósofo de gran envergadura, como lo es Kant y, lo hace, en diálogo con la cultura amplia, literaria, artística e histórica, de su época y de la nuestra, y, así, pone de relieve otro camino para pensarlo, ese que aún no ha sido transitado y espera en la obra del filósofo, su desvelamiento. Es cierto que para ese desvelamiento se requiere talento natural, estudio serio y apasionado, eros y conatus. De esa alquimia nace este libro: “Nuestra mirada se carga de renovadas promesas cuando se dirige a aquellas zonas de la obra kantiana en las que podría reconstruirse un cierto elogio de la razón mundana, esto es, de un modelo de racionalidad sabedor de que las leyes de la teoría no pueden resultar

* Profesora de la Universidad de San Martín (Argentina). E-mail de contacto: sdisanza@hotmail.com

completamente extrañas a la práctica, si no pretenden suprimir toda posibilidad de reforma de lo que hay desde principios precisamente racionales” (p. 29).

Estos pocos renglones nos hablan de una decisión de interpretación que apunta a echar luz, directamente, al nudo de la obra de Kant: la complicidad entre la teoría y la praxis, ese diálogo de la razón con ella misma, sabiendo que está destinada al mundo, a configurar el mundo como mundo humano; y sobre todo nos hablan de una esperanza, que como lectores nos sentimos convocados a acompañar, la de que, tal vez, podamos avistar nuevas tierras, si intentamos un rumbo diferente.

Pensar a la razón en su constitución mundana en la obra de Kant, es pensar la antropología, la ética, el derecho, la política, la historia, es decir, las distintas formas de su encarnadura. Por eso, el libro se estructura siguiendo esta guía de impureza, en la tensión entre las estructuras transcendentales de la razón y su contaminación con el cuerpo y el mundo. “Despreciar que la razón se desarrolla precisamente por el contacto con lo real conduce a rechazar la noción básica de epigénesis, esa metáfora biológica elegida por Kant al final de la *Deducción trascendental de las categorías* (§ 27) para expresar la posición del idealismo trascendental frente a dogmáticos y escépticos” (p. 28). La metáfora biológica orienta; se trata de una disposición adquirida, sin esa trama no habría ni razón ni mundo.

En consonancia con el asunto a pensar, esto es, la realización efectiva de la razón en las formas objetivas del mundo, el libro es provocativo, además, desde el método que conduce la investigación y coherente con él: “Conocer a un pensador requiere comprender –si es que no participar– ante todo las imágenes que orientan la elaboración de sus preguntas y la construcción de sus conceptos”. Tales imágenes que suelen pasar desapercibidas o ser consideradas como un mero andamio del pensar, sin embargo, abren un camino para ahondar el pensamiento de Kant. Su tratamiento hermenéutico forma parte de la propuesta de trabajo que ofrece el libro, y así ofrece una alternativa a las lecturas establecidas y a los recorridos canonizados: “Entrecruzando los caminos de la antropología y el derecho político en Kant se obtiene a nuestro juicio una semblanza de su obra que rehúsa verse encajada en los goznes de interpretación habituales”. (p. 267).

La primera parte del libro se articula en torno a una tesis de creciente interés en la investigación del pensamiento de Kant, que la autora hace tiempo que ha venido estudiando. La misma se formula de la siguiente manera: “la racionalidad práctica kantiana no se sostiene en pie si no interviene decisivamente en el cultivo de elementos de naturaleza sentimental”. Pero ¿cómo interviene el sentimiento? ¿es al modo de una concesión de Kant a un tema emergente en el siglo XVIII, una cierta confrontación con sus compañeros de ruta, los empiristas? ¿O es a modo de patología para la razón? No transita por estos lados lo decisivo de la tesis formulada. El objetivo perseguido se dirige a mostrar que, el “eje de lo sentimental atraviesa como un bajo continuo la entera crítica de la razón de Kant, de suerte que el sentimiento no deba ser considerado como lo otro del elemento racional del ser humano, sino bien al contrario como un cauce esencial para que este pueda comprender y evaluar precisamente los mandatos, máximas y apelaciones que la razón pueda dirigirle”. Estamos ante un peculiar maridaje entre la razón y el sentimiento,

situados en el lado, menos o no explorado, del sentimiento en relación con la razón, el de “La relevancia del sentimiento y la emoción para comprender cabalmente las exigencias que la razón plantea en el proyecto crítico” kantiano, abordaje que, “solo ha comenzado a subrayarse con la debida contundencia en los últimos años” (p. 39). Este libro testimonia esa contundencia y es un llamado de atención también hacia la tendencia de interpretación de la tercera de la *Crítica*, la que al decir de Kant completa el sistema, cuyo protagonista es el sentimiento estético, obra que ha tenido el destino de ser interpretada desde las coordenadas planteadas en la *Crítica de la razón pura* y, por ello, aplanada en su novedad y en sus desafíos

El libro recorre textos significativos de la obra de Kant en los que el sentimiento da cuenta de una necesidad sentida de la razón cuando ella, como razón teórica, se enfrenta a “la espesa noche de lo suprasensible”. La autora es cuidadosa al diferenciar el sentimiento del que habla Kant, de cualquier acceso sentimental inmediato a lo suprasensible, como proponían Jacobi o Mendelsohn. Un segundo ámbito de relevancia para el estudio del sentimiento es la moral. El libro nos presenta un análisis del juego entre negatividad (humillación) y positividad (elevación) inherentes al sentimiento de respeto. Este paso es fundamental para diferenciarlo luego, del sentimiento estético. Pero además el recurso al sentimiento permite iluminar otros aspectos de la razón. Su empeño por traspasar los límites de la experiencia, señalado en el *Canon de la razón pura*, indica que hay algo positivo para ella en ese otro territorio interdicto. Ese “anhelo incontenible de la razón” le permite a Kant abrir el espacio del uso práctico. Anhelo que se anuncia desde el comienzo de la *Crítica de la razón pura* en la preocupación por la fundamentación de la metafísica. La razón en virtud de su singular destino, anhela lo incondicionado, pero sólo puede moverse con seguridad en el terreno de las condiciones; desmesura constitutiva revelada en esas preguntas que brotan de ella misma y a las que no puede responder, entonces, ella es la isla y es también el mar tempestuoso. “Toda esta “vida sentimental” de una razón que no siente –si se nos permite la formulación– entronca con lo que Kant denomina metafísica como disposición natural, a saber, con el hecho de que esta disciplina llamada a convertirse en ciencia comienza como evidencia sentimental de una necesidad que conduce a la razón a intentar dar respuesta a preguntas “que no pueden ser respondidas por ningún uso empírico”. La razón quiere lo incondicionado como su sustancia propia, pero puede solo lo condicionado, en ese drama se teje la finitud. Será por eso que: “En ninguna actividad del espíritu se advierte con tanta intensidad el vínculo entre razón y emoción como en el caso de la metafísica”. (pp.48-49).

La autora, a modo de avezado detective, muestra prueba sobre prueba, evidencias textuales de la imposibilidad de considerar a Kant un enemigo de las emociones, sentimientos e inclinaciones. Es cierto que nuestro filósofo, no es amigo de un ánimo dominado por sentimientos exaltados, ni concede que reemplacen a la razón en las cuestiones que le conciernen a ella en cuanto tal: “El descubrimiento de una manera de sentir en la que la inclinación no lleva la égida, sino que se convierte en expresión de un precepto o una apelación o llamado de la razón, eleva al ser humano, le vuelve más

consciente de su propia dignidad, abriendo una nueva etapa en la relación del proyecto crítico con la antropología” (p. 51). El libro saca a la luz una trama más delicada, en la que se muestra aquello que los sentimientos proporcionan de manera insustituible para la tarea de la razón. Las *Lecciones de Antropología* son señaladas como el lugar idóneo para esta exploración. “La atención al eje de lo sentimental nos permite atender a la esfera, variada y múltiple, de las resonancias sentimentales o emocionales derivadas de los efectos que la razón posee sobre el ánimo humano, poniendo de manifiesto que las emociones no son autónomas, sino que están llamadas a transmitir y comunicar evidencias fundamentales de esencial importancia para la prosecución de la obra de la razón, coincidente con lo que Kant denominará proceso de Ilustración” (p.51). En este punto confluyen muchos temas de diferente grado de complejidad. En esta exploración de la relación entre el ámbito de los sentimientos y la razón, no hay rincón de la obra de Kant que pase desapercibido ni enigma que no quiera ser interrogado.

También el sentimiento tiene, en relación al conocimiento, un rol central: “En el origen de nuestra relación con el mundo no puede sino hallarse como vehículo de orientación, el sentimiento”. El planteo hace, así, ineludible abordar el tema en referencia a la tercera *Crítica*. Es especialmente en la *Crítica de la facultad de juzgar* estética donde la belleza se plantea como la primera señal reveladora de la concordancia entre la actividad intelectual y las formas de la naturaleza, de la mano de la imaginación. El sentimiento de placer en lo bello habla de la presencia de un sentido, que recibimos como un don, y nos muestra un acuerdo primero, base de toda actividad cognitiva, más allá de cualquier capacidad de conceptualización: “El descubrimiento y contemplación de lo bello constituye uno de los aspectos de la obra kantiana que mejor permiten enfocar la relación entre el sentimiento y la actividad de pensamiento” (p. 47).

En el capítulo siguiente la autora investiga cómo repercute este estudio de las emociones en la teoría kantiana de la sociabilidad. Sin duda el llamado paradigma estético-político de la comunidad del gusto está en la mira de la filosofía contemporánea. La originalidad de la lectura de Hannah Arendt abrió un camino fecundo de interpretación para iluminar procesos históricos, al revelar la potencialidad del juicio estético para el análisis de situaciones históricas en las que se pone en juego, de diversa manera, la libertad humana.

Nuria Sánchez parte de la figura del alma bella para mostrar la tensión que domina la estética kantiana, entre la belleza de la naturaleza, y su carácter de modelo, y la belleza del arte, y lo hace en relación al interés empírico en lo bello, o sea al goce de lo bello en sociedad. Kant, en su intento de mostrar el vínculo que lleva de la belleza a la moralidad, pone bajo sospecha al goce social en lo bello; porque, si bien por un lado, cultiva la sociabilidad, por otro, se puede volver refinamiento infinito y, además, porque “los virtuosos del gusto a menudo evidencian pasiones vanidosas, caprichosas y perniciosas”. Frente a esto, el goce inmediato de la belleza de la naturaleza, propia del alma bella, en soledad y alejada de los apegos mundanos “pone de manifiesto una disposición del ánimo favorable al sentimiento moral” (*KU V 299*). Sin duda, es una buena elección de la autora para mostrar un punto álgido en este camino de una razón mundana. “Me interesa por de

pronto –escribe. destacar el tajante énfasis kantiano en la difícil convivencia de dos materializaciones del gusto, la una reflexiva y solitaria, la otra de carácter social, aunque la primera tenga la esperanza de salvar a la segunda de sus vicios, toda vez que cabe aguardar “un tránsito muy ambiguo desde lo agradable a lo bueno” (p. 162). Remite ambos comportamientos a dos destinos diferentes, el primero “a las condiciones trascendentales de formación de toda comunidad de comunicación, cuyas consecuencias son necesariamente políticas, mientras que la segunda hace de lo bello uno más de los productos de consumo de una sociedad civilizada” (p. 162). Otra modalidad de esta oscilación de Kant es el rechazo a la apariencia de belleza como artificio frente a lo bello natural. La aguda crítica de la autora lee en ello, la nostalgia de “una transparencia con la que no deja de soñar un discurso moral que cree en la prelación de la ley sobre el deseo” (p. 163), pero también cabe apreciar ahí, “el obstáculo necesario para que la especie humana no pierda sus mejores disposiciones adentrándose en la espiral del mal”. Es el clásico juego kantiano de antagonismo entre obstáculo y acicate. Ningún tema deja de tener su proyección en el mundo contemporáneo. A este respecto es notable la capacidad de Nuria Sánchez, al resituar los conceptos, en el proceso de transferencia que su pensamiento efectúa desde un espacio a otro. “La caricatura de la fusión de horizontes que trae consigo lo bello kantiano la encontramos hoy en día en productos de consumo masivo propios de la cultura neoliberal, donde la realidad digital se desliza en la psicológica y física con los medios de control social suministrados por ejemplo por plataformas informáticas. En este contexto es bien cierto que ningún pájaro salvaje se adentra en nuestra vida social, pero podemos considerar buena parte de los productos de entretenimiento masivo mencionados como una variación mostrenca de la misma fascinación por lo simbólico como protección de la violencia de lo real celebrada en el siglo XVIII” (p. 165). Este libro nos dice que no estamos ante un Kant que ha pasado, es una lectura que, al detectar en los intersticios de la teoría puntos vulnerables, es capaz de mostrar en ese límite percibido toda la potencialidad del pensamiento de Kant ayer y hoy: “Como en textos más conocidos de la segunda *Crítica*, Kant supo ver, seguramente como nadie en una Modernidad tendente a la autocomplacencia, que los fuegos fatuos del amor de sí deparan finalmente los productos detestables del egoísmo en la vida social, civil y moral, pero al mismo tiempo confió quizás excesivamente en la capacidad de una comunidad abstracta –esa que empieza a delinarse en la experiencia estética y que nos conduce a pensar desde el lugar de cualquier otro– para convertirnos en ciudadanos de un mundo en el que impere una saludable coexistencia”. (p. 29).

Estas páginas revelan un destilado artesanal de una larga y atenta dedicación a un autor complejo como es Kant, en cuya obra la autora se mueve con solvencia, vincula con dinamismo reflexivo textos diversos de las Lecciones, las Reflexiones y las obras publicadas, con interpretaciones de autores contemporáneos a Kant y lecturas e interpretaciones posteriores de la filosofía kantiana. En ellas se combina la rigurosidad académica con reflexiones sugerentes y provocativas, que testimonian la libertad para pensar y el valor de intentar caminos poco ensayados en la obra del filósofo. Finalmente,

quiero destacar, que el libro de Nuria Sánchez Madrid cuenta con un prólogo de José Luis Villacañas (“La batalla por el mundo) y un epílogo de Pablo Oyarzun (“Compleja mundanidad”), dos excelentes aportes que contribuyen a resaltar los núcleos conceptuales de la obra y el impulso al conocimiento que lo atraviesa.



Listado de evaluadores / Reviewers List

Luis Alegre (Univ. Complutense of Madrid, Spain)
Sonia Arribas (Univ. Pompeu Fabra, Spain)
Cassandra Basili (Univ. degli Studi di Pisa, Italia)
María Julia Bertomeu (National Univ. of La Plata, Argentina)
Óscar Cubo (Univ. of Valencia, Spain)
Vadim Chaly (IKFBU, Russia)
Antonino Falduto (Univ. of Halle/Univ. of Saint Andrews, Germany/UK)
Alfredo Gatto (Univ. of San Raffaele, Italy)
Jesús González Fisac (Univ. of Cadiz, Spain)
Ricardo Gutiérrez Aguilar (Univ. Complutense of Madrid, Spain)
Gualtiero Lorini (Catholic Univ. of Milano, Italy)
Jordi Maiso (Univ. Complutense of Madrid, Spain)
Francisco José Martínez (National Open University, Spain)
Salvador Mas (National Open University, Spain)
Pablo Muchnik (Emerson College, USA)
Luis Placencia (Univ. of Chile, Chile)
Jorge Polo (Univ. of Guayaquil, Ecuador)
Clara Ramas (Catholic Univ. of Valencia, Spain)
Leonel Ribeiro dos Santos (CFUL, Portugal)
Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, Spain)
Nuria Sánchez Madrid (Univ. Complutense of Madrid, Spain)
Joe Saunders (Durham University, UK)
Paulo Tunhas (Univ. of Oporto, Portugal)



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.

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 1,5 (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.

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, and number of pages.

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 1.5 (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

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 8, Diciembre 2018, pp. 467-470

ISSN: 2386-7655

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.

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).

