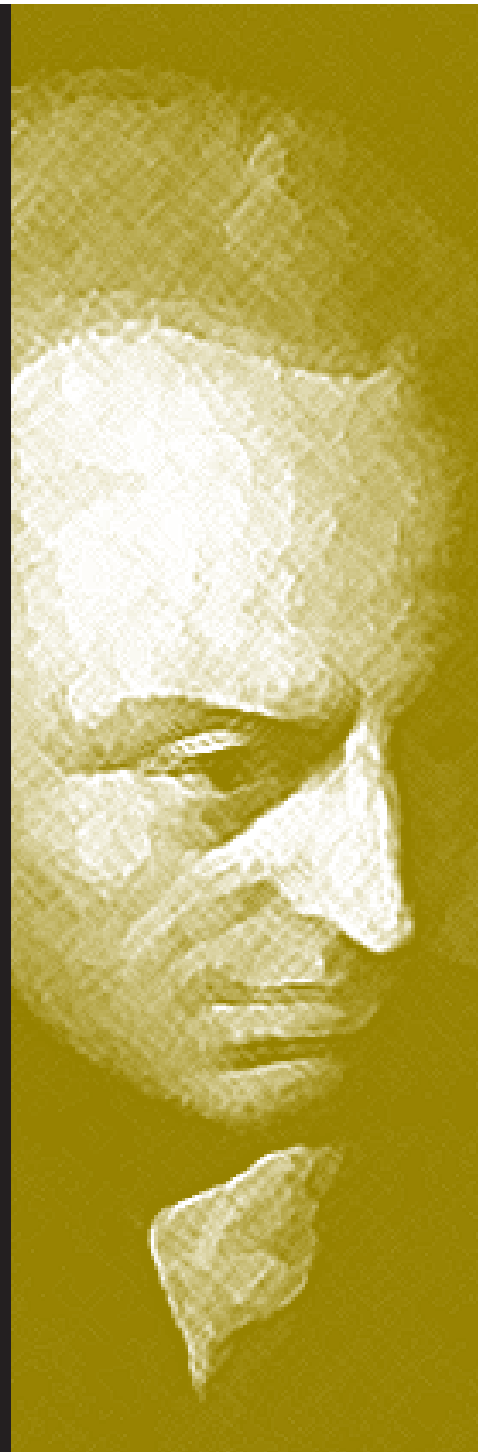


CTK

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



n° 7 ■ Junio 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 Guïbet-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 7*», *Roberto R. Aramayo* (Instituto de Filosofía / CSIC, España)
pp. 6

[EN] «*CTK 7* Editorial Note», *Roberto R. Aramayo* (Institute of Philosophy / CSIC, Spain)
pp. 7

ENTREVISTA / INTERVIEW

[DE] «Interview mit Herrn Prof. Bernd Dörflinger», *Óscar Cubo* (Univ. de Valencia, España)
pp. 8-18

ARTÍCULOS / ARTICLES

[DE] «Der Raum is kein empirischer Begriff. Zu Kants erstem Raumargument», *Dietmar Heidemann* (Univ. Luxemburg, Luxemburg)
pp. 19-43

[EN] «Kant's Appearance as an Objectual Representation», *Sergey Katrechko* (HSE, Russia)
pp. 44-59

[ES] «La lectura hegeliana de la apercepción trascendental kantiana como una crítica y reelaboración de la lógica trascendental de Kant», *Miguel Herszenbaun* (UBA/CONICET, Argentina)
pp. 60-88

[EN] «On the Significance of the Copernican Revolution: Transcendental Philosophy and the Object of Metaphysics», *Michael Olson* (Macquarie Univ, Australia)
pp. 89-127

[ES] «Kant más allá de Kant: Heidegger y lo no-dicho del pensamiento kantiano», *Paloma Martínez Matías* (Universidad Complutense de Madrid, España)
pp. 128-158

[DE] «Das unmittelbare Bewusstsein des Sittengesetzes: Achtung und moralisches Interesse in *GMS III*», *Heiko Puls* (Univ. Hamburg, Deutschland)
pp. 159-183

[ES] «Apariencia autónoma y corrección cultural. Kant ante el problema de la ilusión antropológica», *Marco Díaz Marsá* (Universidad Complutense de Madrid, España)
pp. 184-204

[EN] «Pegasus' Shoulders'»: Tetens' *Phantasie* and *Dichtkraft*. On the Way of Kant's Anthropology», *Gualtiero Lorini* (TU-Berlin, Deutschland)
pp. 205-233

[IT] «Le patologie psichiche nel Versuch kantiano del 1764», *Marco Costantini* (Univ. Roma Tre, Italia)
pp. 234-251

[PT] «O problema do mal na Religião nos limites da simples razão», *Jorge Vanderlei da Costa de Conceição* (UNICAMP, Brasil)
pp. 252-274

[EN] «The concept of race in Kant's Lectures of Anthropology», *Alexey Salikov/ Alexey Zhavoronkov* (Russian Academy of Sciences/Higher School of Economics, Russia)
pp. 275-292

[PT] «Kant, filosofo da linguagem», *Fernando Silva* (CFUL, Portugal)
pp. 293-320

[EN] «Kant's Aesthetic Ideas as Axiological Memory», *Nicolae Râmbu* (Alexandru Ioan Cuza University of Iași, Romania)
pp. 321-331

[EN] «Kant on Cosmopolitan Education for Peace», *Alice Pinheiro Walla* (Univ. Bayreuth, Germany)
pp. 332-347

[PT] «Kant e o direito das gentes: o problema da personalidade estatal e da estrutura soberana da República Mundial», *José de Resende Júnior* (Univ. Mackenzie, Brasil)
pp. 348-374

[ES] «Kant y la tesis acerca del *doux commerce*. Sobre la interconexión del espíritu comercial, el derecho y la paz en la filosofía de la historia de Kant», *Dieter Hüning* (Univ. Trier, Germany)
pp. 375-385

DOSSIER / DOSSIER

Dialettica della ragione, teleologia e idea di mondo in Kant, coordinato da **Cassandra Basile** (Univ. di Pisa, Italia)

[IT] «Dialettica della ragione, teleologia e idea di mondo in Kant. Introduzione», *Cassandra Basile* (Univ. di Pisa, Italia)
pp. 386-391

[IT] «Natura e funzione delle idee trascendentali», *Luca Filieri* (Univ. di Pisa, Italia)
pp. 392-409

[IT] «Illusione e Inganno: parvenza trascendentale e critica come *katharsis* in Kant», *Cassandra Basile* (Univ. di Pisa, Italia)
pp. 410-426

[IT] «*Noumenorum non datur scientia*. Kant e la nozione di mondo intelligibile: tra monadologia e platonismo», *Oswaldo Ottaviani* (Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia)
pp. 427-457

[IT] «Metafisica e antropologia nella dottrina kantiana del carattere», *Riccardo Martinelli* (Univ. di Trieste, Italia)
pp. 458-472

[IT] «Dall'idea di mondo all'idea di organismo: lo schematismo dell'uso regolativo della ragione», *Serena Feloj* (Univ. di Pavia, Italia)
pp. 473-487

NOTAS Y DISCUSIONES / NOTES AND DISCUSSIONS

Kant on Feeling / Kant sobre el sentimiento

[PT] «Kant e o sentimento moral», *Darley Alves Fernandes* (Universidade Federal de Goiás, Brasil)
pp. 488-510

[PT] «A noção de “sentimento de vida” em Kant», *Leandro José Rocha* (CAPES, Brasil)
pp. 511-535

TRADUCCIÓN DE KANT / KANT'S TRANSLATION

[PT] «“Sinais que substituem os conceitos das coisas, encontramos-los nos poetas”. Kant sobre a faculdade de designação», Tradução de excertos de Lições de Antropologia de Immanuel Kant, *Fernando Silva* (CFUL, Portugal)
pp. 536-545

CRÍTICA DE LIBROS / REVIEWS

[ES] «La filosofía política de Kant en el siglo XXI», *Luciana Martínez* (Univ. de Buenos Aires, Argentina). Reseña de: Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne (eds.), *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, Cardiff, University of Wales Press, 2018.
pp. 546-550

[ES] «Sinceridad y discurso público, de Kant a la política actual. Prudencia, moralidad y su relación con la buena voluntad», *Laura Herrero Olivera* (Univ. Complutense de Madrid, España). Reseña de: Baiasu, S., Loriaux, S., (ed.), *Sincerity in Politics and International Relations*, Routledge Advances in International Relations and Global Politics, London & New York, Routledge, 2017.
pp. 551-558

[ES] «Kant a la luz del pensar escocés», *Ricardo Gutiérrez Aguilar* (Univ. Complutense de Madrid, España). Reseña de: Robinson, E., Surprenant, C. W. (eds.) *Kant and the Scottish Enlightenment*, New York&London: Routledge Publishing, 2017.
pp. 559-564

[ES] «Kant y el problema de una introducción a la lógica», *Leonardo Mattana Ereño* (Univ. Autónoma de Madrid, España). Reseña de: Riccardo Pozzo, *Kant y el problema de una introducción a la lógica*, Maia Ediciones, Madrid, 2016.
pp. 565-572

[ES] «Un aporte kantiano a debates contemporáneos de la filosofía política», *Fiorella Tomassini* (Univ. de Buenos Aires, Argentina). Reseña de: Caranti, L., *Kant's Political Legacy. Human Rights, Peace, Progress*, Wales, University of Wales Press, 2017.
pp. 573-578

[ES] «Los sentidos del amor en la filosofía kantiana», *Sara Ferreiro* (Univ. Complutense de Madrid, España). Reseña de: Rinne, Pärtyli, *Kant on love*, Kantstudien Ergänzungshefte, 196, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2018.
pp. 579-585

[ES] «Kant y los empirismos», *Sara Barquinero* (Univ. Complutense de Madrid, España). Reseña de: VV.AA. (dirigido por Antoine Grandjean) *Kant et les empirismes*, Paris, Classiques Garnier, 2017.
pp. 586-591

[ES] «Las lecciones kantianas de metafísica: renovación léxica y novedad de la ontología en el contexto de la filosofía trascendental», *Alba Jiménez* (Univ. Complutense de Madrid). Reseña de: Gualtierio Lorini, *Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I Corsi di Metafisica (1762-1795)*, Edizioni ETS, Pisa, 2017.
pp. 592-599

BOLETÍN INFORMATIVO / NEWSLETTER

pp. 600-619

LISTADO DE EVALUADORES / REVIEWERS' LIST

pp. 620

NORMAS EDITORIALES / EDITORIAL GUIDELINES

pp. 621-624



Editorial de CTK7

Este nuevo número de *Con-Textos Kantianos* (CTK) incluye una entrevista de Oscar Cubo al Prof. Bernd Dörflinger, presidente de la *Kant Gesellschaft*, que continua la serie de conversaciones y entrevistas iniciada desde su primer número. Nuestro próximo número (diciembre 2018) estará dedicado a *Kant y Marx*, con ocasión del bicentenario del segundo, pero aun cuando no cuenta con una parte monográfica, CTK7 sí recoge un *Dossier*, coordinado por Cassandra Basile, sobre *Dialéctica de la razón, teleología e idea del mundo en Kant*, además de una *Discusión* en torno a *Kant y el sentimiento*.

La sección de *Textos Kantianos* acoge una antología de fragmentos extraídos de las *Lecciones sobre antropología*, seleccionados y traducidos al portugués por Fernando Silva. Los dieciséis artículos que se publican en este número proceden de Alemania, Argentina, Australia, Brasil, España, Italia, Luxemburgo, Portugal, Rumania y Rusia, estando redactados en cinco de las seis lenguas admitidas por nuestra revista (alemán, español, francés, inglés, italiano y portugués).

En su cuarto año de andadura *Con-Textos Kantianos* figura ya en muchos repertorios internacionales —entre ellos el ESCI de la WoS y Scopus— y figura en octavo lugar entre las primeras veinticinco revistas españolas de filosofía, junto a otras bastante más veteranas, como sería el caso de *Isegoría*, que ocupa la tercera: <https://www.scimagojr.com/journalrank.php?category=1211&area=1200&type=j&country=ES>,

Por otra arte, la *Biblioteca Digital Kantiana* que está asociada a nuestra revista y que se llama **CTK E-Books** ha estrenado recientemente página propia y alberga ya cinco títulos en dos de sus cuatro series (*Dialectica*, *Hemeneutica*, *Quaestiones* y *Traslatio*), habiéndose coeditado uno de ellos con la UNAM y la Universidad Nacional de Colombia: <https://ctkebooks.net/dialectica/la-filosofia-practica-de-kant/>

Roberto R. Aramayo
Editor principal de CTK
Madrid, 10 de Junio de 2018



CTK7 Editorial Note

This new issue of *Con-Textos Kantianos* (CTK) contains an interview by Óscar Cubo with Professor Bernd Dörflinger, President of the *Kant Gesellschaft*, which continues the series of conversations and interviews that our journal offered from its first issue. Next issue (December 2018) will contain a monographic section devoted to *Kant and Marx*, coinciding with the Bicentennial of Karl Marx. CTK 7 displays a *Dossier*, coordinated by Cassandra Basile (Univ. of Pisa, Italy), under the title: *Dialectics of Reason, Teleology and Idea of the World in Kant*, besides a *Discussion* with the title *Kant on Feeling*.

The section *Kant's Translation* presents an anthology of fragmentary texts from Kant's *Anthropology Collins*, translated and edited by the Portuguese Kant scholar, Fernando Silva (CFUL, Portugal). The 16 articles offer contributions by Kant scholars from Germany, Argentina, Australia, Brazil, Spain, Italy, Luxemburg, Portugal, Romania and Russia, and they are written in five of the six languages admitted by CTK (German, Spanish, French, English, Italian and Portuguese).

Con-Textos Kantianos has begun its fourth year of life and it is already indexed in prestigious rankings, as the ESCI of *WoS* and *Scopus*. It appears in eighth position among the first twenty five Spanish journals of philosophy, accompanied by others with a large experience, as *Isegoría*, which occupies the third position :
<https://www.scimagojr.com/journalrank.php?category=1211&area=1200&type=j&country=ES>,

The *Digital Kantian Library*, closely connected with our journal —CTK E-Books— already has a website (<https://ctkebooks.net>) and has published five volumes in two of its series (*Dialectica*, *Hemeneutica*, *Quaestiones y Traslatio*). The last one was released in cooperation with the UNAM and the National University of Colombia: <https://ctkebooks.net/dialectica/la-filosofia-practica-de-kant/>

Roberto R. Aramayo
CTK Main Editor
Madrid, 10th June 2018





CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 7, Junio 2018, pp. 8-18
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.1298536

Interview mit Herrn Professor Bernd Dörflinger

Interview with Professor Bernd Dörflinger

ÓSCAR CUBO UGARTE*

Universitat de València, España

Zu 1) Sehr geehrter Herr Professor Dörflinger, zunächst möchte ich dieses Interview mit der Frage nach Ihrer Kant-Forschung beginnen. Seit den 80er Jahren haben Sie sich mit Kants Philosophie auseinandergesetzt. Was hat Sie dazu bewegt, sich der Kritik der Urteilskraft in Ihrer Dissertation zu widmen?

Die *Kritik der Urteilskraft* ist eines der faszinierendsten unter den Werken Kants, aber auch eines der schillerndsten, das bis heute noch nicht ausgelotet ist und auch noch der künftigen Kant-Forschung Aufgaben stellt. Innerhalb jedes der drei dort behandelten Themenkreise – Ästhetik, Naturteleologie, moralische Teleologie – hat Kant das menschliche Selbst- und Weltverständnis durch eingehende Analysen ausdifferenziert und vorangetrieben. In den ästhetischen Teilen – und hier wiederum besonders im Teil über das Naturschöne, dem ich mich in meiner Dissertation gewidmet habe – gibt er ein eigenes früheres Vorurteil auf, nämlich dass Lust und Unlust insgesamt als empirisch zu qualifizieren seien. Es ist ein genereller Zug seiner ästhetischen Theorie, Entgegensetzungen zu überbrücken, deren Glieder zuvor zwar in keinem Widerspruch standen, ansonsten aber in beziehungsloser Opposition zu stehen schienen. Ich spiele auf die von Kant noch in der Einleitung beklagte große Kluft an, d.h. die Kluft zwischen der

* Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València. E-mail de contacto: oscar.cubo@uv.es

theoretischen Vernunft und ihrem Gebiet der sinnlich erscheinenden Natur einerseits und der praktischen Vernunft mit der von ihr vorausgesetzten intelligiblen Freiheit andererseits.

Für den ästhetisch interesselos urteilenden Menschen eröffnet sich angesichts des Schönen eine Beziehung zur Natur, in der diese seinem praktischen Selbstverständnis als freies Wesen nicht länger als indifferente oder sogar als widrige gegenübersteht, sondern als seiner praktischen Denkungsart zugängliche. Ohne in dogmatische Behauptungen zu verfallen, also in aller Vorsicht, hat Kant das in seinem Lehrstück von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit ausgeführt, das ich für den Kulminationspunkt seiner ästhetischen Theorie halte. Weil sich durch die Thematisierung der Naturschönheit ein erweiterter, menschenfreundlicherer Naturbegriff ergibt, habe ich meiner Dissertation einen ein wenig emphatischen Satz aus einer Reflexion Kants als Leitspruch vorangestellt, der, wie es bei mir der Fall war, auch bei künftigen Lesern und Interpreten der dritten *Kritik* ein gewisses Motivationspotential entwickeln könnte: „Die schönen Dinge zeigen, daß der Mensch in die Welt passe [...].“ (Ak XVI, 127; Refl. 1820a)

Zu 2) Mehrere Ihrer Publikationen behandeln zentrale Aspekte der theoretischen und praktischen Philosophie Kants. Paradebeispiel dafür bietet Ihre Habilitationsschrift. Wie kam der Titel Ihrer Habilitationsschrift „Das Leben theoretischer Vernunft“ zustande? Welche teleologischen und praktischen Aspekte können aus der Erfahrungstheorie Kants hergeleitet werden?

Kant legt großen Wert auf die Feststellung, dass die von ihm entfaltenen Erkenntnisprinzipien a priori, die Erfahrung ermöglichen, die Verstandeskategorien also, ein System bilden und nicht bloß wie die aristotelischen Kategorien ein Aggregat. Sein Systembegriff ist, was allerdings erst die „Methodenlehre“ der „Kritik der reinen Vernunft“ explizit macht, ein teleologischer. Ein System sei ein gegliedertes Ganzes, in dem sich alle Teile unter der Einheit eines Zwecks wechselseitig aufeinander und auf das Ganze beziehen (vgl. KrV: A 832f./B 860f.). Der eine einzige Zweck wird nun im Fall von erfahrungsermöglichenden Prinzipien kein anderer sein können als das Realisieren bzw. das Erzielen von Erfahrungserkenntnis, d.i. objektiv gültige Erkenntnis der Welt der Gegenstände der Erfahrung.

Indem explizit wird, dass Erkenntnistätigkeit ein auf einen Zweck gerichtetes spontanes inneres Handeln ist, genauer ein Urteilshandeln mit dem Ziel objektiv gültiger Erfahrungsurteile, tritt etwas zutage, wovon zumeist abstrahiert wird, was also zumeist verborgen bleibt. Es ist die Beziehung des Erkenntnisvermögens auf das Begehrensvermögen. Wo ein Zweck angestrebt ist, da ist das Angestrebte etwas Begehrtes. Die Erkenntnisintention ist also nach meiner in der genannten Arbeit gegebenen Deutung Ausdruck eines rationalen Begehrens, das die anfängliche Situation einer bloß privaten Subjektivität, wie sie in Wahrnehmungen und auch noch in Wahrnehmungsurteilen vorliegt, zu überwinden sucht, um durch Erfahrungsurteile die objektive Welt der Gegenstände der Erfahrung zu erzielen, die zugleich die gemeinsame Welt aller Erfahrungssubjekte ist. Das Erkenntnissubjekt sucht den Zustand der Privatheit, der ohne das Objekt der Erfahrung zugleich ein Zustand des „Gewühl[s] der Erscheinungen“ (KrV: A 111) ist, „nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d.i. weniger, als ein Traum“ (KrV: A 112), zu verändern, um eben mittels Erfahrungsurteil zum Erfahrungsgegenstand zu gelangen. Zugleich gilt, dass wir nach Kant kein inneres Prinzip der Veränderung eines Zustandes kennen „als das Begehren, und [...] keine andere innere Tätigkeit als Denken“ (MAN, AA 04: 544.12). – Die Erkenntnistätigkeit weist nach dieser (notwendig skizzenhaften) Beschreibung die 3 wesentlichen Merkmale des kantischen Begriffs des Lebens auf: innere Kausalität nach Zwecken, innerliches Begehren einer Zustandsveränderung, innerliche Tätigkeit als Denken bzw. Urteilen.

Zuletzt kann mit dem Erfahrungsurteil, was ich zu entwickeln versucht habe, sogar eine moralische Bedeutsamkeit verbunden werden. In Kants Texten gibt es vereinzelte, aber doch unverkennbare Ansatzpunkte dafür, etwa wenn er der durch das Erfahrungsurteil hergestellten Beziehung auf den Gegenstand, unterschieden vom bloß privatsubjektiven Vorstellen, eine „Dignität“ (KrV: A 197/B 242) zuschreibt. Das Erfahrungsurteil überwindet, negativ ausgedrückt, die Situation, in der jedes Subjekt seine eigene solipsistische Welt hat, in der die Subjekte untereinander also in keiner Beziehung der Verbindlichkeit stehen. Es erzielt, positiv gesprochen, indem es als objektiv gültiges Urteil zugleich Gültigkeit für jedermann beansprucht, allererst die gemeinsame Welt für alle; es legt allererst den Grund für verbindliche Beziehungen unter den Subjekten. Das aber ist

etwas, was im Interesse praktischer Vernunft liegen muss. Praktische Vernunft ist es nach dieser Deutung zuletzt, von der das Erzielen von Objektivität mittels Erfahrungsurteilen gefordert ist.

Zu 3) In der letzten Zeit haben Sie sich intensiv mit Kants Religionsphilosophie auseinandergesetzt. Können Sie etwas über Ihre Interessen an Kants Religionsphilosophie berichten? Welches Gewicht können Kants Überlegungen zur Religion für uns heute haben?

Gerade in der heutigen Zeit, die von schrecklichen Religionskonflikten geprägt ist und in der längst überwunden geglaubter religiöser Fanatismus wieder aufgelebt ist, ist es notwendig, Kants normative Religionskonzeption weiter zu tradieren und möglichst wirksam werden zu lassen. Die Idee einer allein an moralischen Gesetzen orientierten Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bietet Maßstäbe, um die illegitimen von den legitimen Religionserscheinungen unterscheiden zu können. Diese Idee macht an den historischen Religionsgemeinschaften und ihren internen Gruppierungen und Sekten kenntlich, was bloß Beiwerk sein kann, also nicht Ausdruck moralischer, sondern bloß statutarischer Gesetzgebung ist. Letztere ist Kant zufolge nicht rational einsichtig zu machen, muss also auf willkürliche Setzung zurückgehen. Weil im Fall religiöser statutarischer Gesetzgebungen jeweils Gott als Geltungsgrund angenommen ist, ist eine Mehrzahl konkurrierender Gesetzgebungen dieser Art in einer Mehrzahl von Religionsgemeinschaften prinzipiell konfliktrichtig, und zwar ohne Aussicht auf Kompromiss, denn über für göttlich gehaltene Gesetze können die ihnen anhängenden Gläubigen nicht verhandeln. Ich halte es deshalb um des Religionsfriedens willen für konsequent, dass Kant letztlich die Alleinherrschaft der moralischen Vernunftreligion propagiert, also die Überwindung der historischen Religionen mittels fortschreitender Aufklärung. Die Verpflichtung auf den Weg der Aufklärung setzt selbstverständlich voraus, dass diese Überwindung nicht ihrerseits mit Gewalt betrieben wird, sondern dass es allein durch die Überzeugungskraft von Gedanken dazu kommen wird (wenn auch in noch weiter Ferne).

Im Rahmen der kontroversen wissenschaftlichen Rezeption des kantischen Konzepts der moralischen Vernunftreligion habe ich mich so positioniert, dass ich die darin enthaltenen zentralen Ideen für tatsächliche Vernunftideen halte, an erster Stelle die umstrittene Idee des höchsten Guts mit der durch sie implizierten Gottesidee. Anders gesagt, halte ich die Religionsidee in der Tat für einen abgeleiteten reinen Vernunftbegriff, der sich einer für Vernunft unvermeidlichen Reflexion darauf verdankt, was denn wohl die vernünftigen Konsequenzen aus dem menschlichen Leben sein müssten, das um das zentrale Thema der Verpflichtung auf Moralität kreist. Dass ein solches Leben folgenlos bleibe bzw. in die Dunkelheit der Indifferenz führe, wird nicht für vernünftig gehalten werden können.

Allerdings mache ich einen Unterschied zwischen der Notwendigkeit der ethiktheologischen Gottesidee und dem durch diese nicht gleichermaßen notwendig gemachten Gottesglauben, der nach der Glaubensdefinition der 1. Kritik ein Überzeugungszustand maximaler subjektiver Gewissheit sein müsste. Kants berühmtes Diktum, dass Moral unausbleiblich auf Religion führe, heißt für mich, dass sie unvermeidlich auf die Religionsidee führt, nicht auf den Glauben im Sinne solcher unerschütterlicher Gewissheit. Der Überzeugungszustand, der der kantischen Vernunftreligion entspricht, ist weiterhin vom Zweifel angefochten. Er ist, so mein Formulierungsvorschlag, ein durch einen vernünftigen Grund gestütztes Hoffen. Der vernünftige Grund ist der, dass das Projekt praktischer Vernunft unvollendet wäre, wenn das Recht- und das Unrechthandeln nicht die angemessenen Folgen hätte, d.h. Folgen, die herbeizuführen menschliches Vermögen nicht hinreicht.

Zu 4) Im vergangenen Internationalen Kant-Kongress in Pisa haben Sie sich mit der Habermas'schen Rezeption der Kantischen Religionsphilosophie beschäftigt. Wie bewerten Sie die Habermas'sche Uminterpretation von Kants Religionsphilosophie? Wie sollen religiöse und säkulare Bürger in unseren pluralistischen Gesellschaften miteinander umgehen? Welcher Beitrag könnte hierfür aus Kants Konzeption einer Vernunftreligion gezogen werden?

Ein Hauptunterschied zwischen Habermas und Kant ist meines Erachtens schon auf der sehr grundlegenden Ebene der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Offenbarungsglauben festzustellen. Habermas steht dem aufklärerischen Konzept der

autonomen Vernunft und der ausschließlich aus dieser herzuleitenden Idee der moralischen Vernunftreligion prinzipiell kritisch gegenüber. Vernunft sieht er schon deshalb als relativiert an, weil historische Religionen notwendige Bedingungen ihrer eigenen Genese gewesen seien. Dementsprechend bestreitet er, dass allein Vernunft Quelle von Normativität und Sinnstiftung sei, und hält es für unverzichtbar, auch aus erlösungsreligiösen Offenbarungswahrheiten normative Gehalte zu schöpfen. Innerhalb dieses Konzepts ist es konsequent, dem religiösen Bürger im Prozess der politischen Willensbildung eine besondere Rolle zuzugestehen, und zwar in dieser seiner Qualität, religiös zu sein. Allerdings formuliert Habermas einige Anforderungen, die religiöse und säkulare Bürger in ihrem Diskurs zu erfüllen hätten: Beide sollen in gleichberechtigter Kooperation gemeinsame Übersetzungsarbeit leisten, nämlich bei der Übertragung der besagten normativen Gehalte aus der religiösen in die säkulare Sprache; beide sollen reziprok die Perspektiven wechseln können; der religiöse Bürger soll ein reflexives Verhältnis zur Partikularität des eigenen Glaubens gewinnen und eine Einschränkung seiner sozialen Wirksamkeit akzeptieren können.

Was Habermas bereitwillig akzeptiert, nämlich die Annahme bzw. die vorgebliche Gewissheit einer vernunftexternen, eigenursprünglichen Quelle von Normativität, die letztlich Gott sein müsste, bedeutet nach kantischen Maßstäben unkritische Heteronomie, die hier als Theonomie auftritt. Schon aus der Perspektive theoretischer Vernunft ist Kant prinzipiell offenbarungskritisch, denn es kann seiner Erkenntnislehre zufolge kein Kennzeichen dafür geben, dass Gott es ist, der sich irgendwann und irgendwo mitteilt. Wenn durch solche immer fragwürdigen Mitteilungen nun noch Normen gesetzt sein sollen, die Vernunft nicht aus sich selbst entwickeln kann, dann beruht die Akzeptanz solcher Normen in Kants Sicht auf bloßer Rezeptivität und beweist, aus der Perspektive praktischer Vernunft beurteilt, den un guten Geist „passiven Gehorsam[s]“ (RGV, AA 06: 103.19). Genau dieser Gesetzestypus aber, d.i. nach Kants Terminologie das statutarische Gesetz, ist charakteristisch für die historischen Offenbarungsreligionen. Weil statutarische Gesetze aus Vernunft nicht einzusehen sind, erreichen sie die Adressaten als zufällige und willkürliche Setzungen. Der Modus der Anerkennung solcher Gesetze muss der des Glaubens an Gott als deren Geltungsgrund sein. Insofern es nun mehrere Offenbarungsreligionen mit mehreren konkurrierenden statutarischen Gesetzgebungen und

also auch mehrere für absolut gehalten Geltungsgründe gibt, ist es nicht vorstellbar, dass unter Menschen ein Konsens ausgehandelt werden könnte, es sei denn für den Preis der Inkonsequenz, Absolutheitsansprüche zu relativieren, d.h. vom jeweiligen Offenbarungsglauben abzufallen. Was Habermas vom religiösen Bürger verlangt, dessen Verhältnis zum säkularen Bürger thematisierend, nämlich den Perspektivenwechsel und ein reflexives Verhältnis zur Partikularität des eigenen Glaubens, geht am Wesen dessen vorbei, was geoffenbarte statutarische Religion ist, nämlich eben Religion mit nicht verhandelbarem Absolutheitsanspruch.

Bei aller Anerkennung der Friedensintention, die bei Habermas erkennbar ist, wird man eher Kant recht geben müssen, wenn er diagnostiziert, dass „über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann“ (RGV, AA 06: 115.22f.), und wenn er auf die Gefahr hinweist, dass Religionen des statutarischen Typs dazu tendieren, die Gesellschaft insgesamt als „ein Volk [...] nach statutarischen Gesetzen“ zu etablieren, d.h. als „Theokratie“ (RGV, AA 06: 99.21-25). Die normative Idee, die Kant dieser Tendenz zum Gottesstaat und zum nicht selten kriegerischen Streit entgegenhält, ist die Idee, dass Religion „endlich [...] von allen Statuten [...] losgemacht werde“ (RGV, AA 06: 121.14-16). Die verbleibende Religion ohne statutarische Gesetze ist die moralische Vernunftreligion, durch die der Streit unter konkurrierenden Religionen aufhört und die auch in keinem streitenden Verhältnis zum säkularen Rechtsstaat steht. Vor der Realisierung dieser Friedensidee kantischer Prägung ist den noch existierenden Religionen des alten Typs durch den Staat Religionsfreiheit zu gewähren, allerdings innerhalb der Grenzen des säkularen Rechts. Weil der Staat dieses Rechts eben keine Theokratie, sondern Repräsentant des vereinigten Willens aller ist, ist für die Gläubigen des alten Religionstyps die von Habermas eingeräumte Sonderrolle auszuschließen, vernunftexterne Normativität, d.h. normative Gehalte aus Offenbarungen in den politischen Diskurs zu introduzieren.

Zu 5) Die Kant-Forschung hat sich in den letzten Jahren vollkommen internationalisiert. Sie konzentriert sich nicht mehr auf die Forschung in Deutschland, Frankreich, Italien oder den USA, sondern wird in Spanien, Lateinamerika, insbesondere in Brasilien, in Argentinien, in Kolumbien und in Chile auf eine qualifizierte Art und Weise vorangetrieben. Nicht zu vergessen die Kant-

Forschung, die in Asien mit zahlreichen Veranstaltungen und Fachtagungen, insbesondere in Süd-Korea, China, Japan auffällt. Welche Veränderungen stellen Sie seit Beginn Ihrer eigenen Forschungstätigkeit in dieser Internationalisierung der Kant-Forschung fest?

Noch bis vor ca. 20 Jahren gab es gewisse festgefahrene Gewohnheiten in der Kant-Forschung, durch die manche Weltgegenden eine Vorzugsstellung vor anderen hatten, ohne dass diese durch eine höhere Qualität der Forschung legitimiert gewesen wäre. Eine solche Gewohnheit war beispielsweise, dass die großen Internationalen Kant-Kongresse bis zum 9. Kongress immer im Wechsel zwischen Deutschland und den USA stattgefunden haben. Das hat sich seit dem 10. Kongress in São Paulo im Jahr 2005 geändert. Seitens der Kant-Gesellschaft war die Entscheidung zugunsten von São Paulo ganz bewusst als Signal der Öffnung gedacht, dem andere solche Signale gefolgt sind. Doch auch unabhängig davon ist in der Tat eine weltweit intensiviertere Beschäftigung mit der Philosophie Kants zu beobachten. Ich begrüße das und betrachte es als eine doppelte Bereicherung. Einerseits ist die Welt durch Kant bereichert, die durchaus noch mehr von z.B. dessen ethischem und rechtsphilosophischem Universalismus braucht; umgekehrt ist aber auch die wissenschaftliche Welt im engeren Sinn durch die verstärkt internationalisierte Kant-Forschung bereichert.

Ich befürworte in diesem Zusammenhang, wenn Kant-Forscher zunächst einmal in ihrer Muttersprache publizieren. Das ist die Sprache, in der sich jeder am differenziertesten ausdrücken kann. Die Gründung der SEKLE, die die spanische Sprache als Wissenschaftssprache in unserem Forschungsbereich kultiviert, ist also zu begrüßen, ebenso die Aktivitäten der anderen weltweiten Kant-Gesellschaften, die die Forschung in ihren Sprachräumen befördern. Die Vielfalt der Sprachen zu begrüßen, bedeutet zugleich, eine weitere Gewohnheit zu relativieren und es für nicht besonders glücklich zu halten, wenn viele, deren Muttersprache nicht das Englische ist, sich von vornherein des Englischen bedienen. Eine starke Dominanz der oft simplifiziert gebrauchten englischen Sprache als Wissenschaftssprache ist wohl für Wissenschaften opportun, in denen es mehr um Quantifizierungen als um subtile gedankliche Unterscheidungen geht, also etwa für die mathematischen Naturwissenschaften oder für die Ökonomie, nicht aber für die Philosophie, die höchstens sprachliches Differenzierungsvermögen verlangt.

Die Vielfalt der Sprachen wirft natürlich auch ein Problem auf, das Kommunikationsproblem. Doch das ist ein nachgeordnetes Problem, das sich im Prinzip lösen lässt. Was schon jetzt nicht selten geschieht, ließe sich noch intensivieren und professionalisieren, nämlich im Ausgang von der muttersprachlichen Originalforschung Übersetzungen anzufertigen, und zwar unter Mitwirkung von kompetenten Sprechern der Zielsprache. Ich habe persönlich gute Erfahrungen damit gemacht, beispielsweise mit Übersetzungen einiger meiner Texte ins Spanische.

Zu 6) An welchen Forschungsaktivitäten sind Sie heute als Leiter der „Kant-Forschungsstelle in Trier“ beteiligt? Können Sie uns über weitere Forschungsaktivitäten der Forschungsstelle berichten? Welchen Stellenwert haben Ihrer Meinung nach die Kant-Forschungsstellen innerhalb und außerhalb Deutschlands, wie z.B. das Centro de Investigações Kantianas – CIK (Florianópolis, Brasilien), für die Entwicklung der internationalen Kant-Forschung?

In der Regel ist Kant-Forschung Forschung von Individuen, die sich über längere Phasen hinweg mit speziellen Fragestellungen innerhalb bestimmter Disziplinen beschäftigen. Meine früheren und aktuellen Schwerpunkte sind durch die Beantwortung der obigen Fragen schon zum Ausdruck gekommen. Die Interessen des übrigen Personals der Kant-Forschungsstelle sind recht gleichmäßig verteilt auf die theoretische Philosophie einerseits (es entsteht z.B. gerade eine Habilitationsschrift zu Kants Theorie des Selbstbewusstseins) und die praktische Philosophie andererseits (mit der Frage nach dem Verhältnis von Recht und Ethik beschäftigt sich ein anderer Kollege schon seit längerem). Die recht vielen Wünsche von vor allem ausländischen Kant-Forschern, in Trier Forschungsaufenthalte zu verbringen, bewerte ich als erfreuliches Anzeichen dafür, dass unsere Forschungsstelle als ein Ort für konzentriertes Arbeiten und für intensiven wissenschaftlichen Austausch geschätzt wird. Diese Funktion, einen Rahmen für diese Kommunikation unter Einschluss von – möglichst inspirierenden – persönlichen Begegnungen zu bieten, ist wohl die Hauptfunktion von Forschungsstellen wie der in Trier, Florianópolis und andernorts. Durch sie ist die Kant-Forschung institutionalisiert, mithin deren Kontinuität eher gewährleistet als bloß durch einzelne Professuren mit diesem Schwerpunkt, die im Fall des Wechsels von Personen leichter zur Disposition gestellt werden können.

Auf ein Gemeinschaftsprojekt, das zurzeit in Trier vorbereitet wird, möchte ich doch auch noch hinweisen. Es handelt sich um den Band 6 einer zweisprachigen Kant-Ausgabe, einer deutsch-russischen. Geplant ist, Kants Religionsschrift auf diese Weise zu publizieren. Eine Forschergruppe, zur Hälfte aus russischen Kolleginnen und Kollegen bestehend, ist bereits gegründet.

Zu 7) Welches sind für Sie die wesentlichen Aufgaben, Herausforderungen und Ziele der aktuellen Kant-Gesellschaft im Rahmen der erwähnten Internationalisierung der Kant-Forschung? Welches Resümee ziehen Sie aus Ihrer Vorstandsarbeit in der Kant-Gesellschaft und als Mitherausgeber der Kant-Studien und der Kant-Studien-Ergänzungshefte?

Obwohl die in Deutschland ansässige Kant-Gesellschaft keinen förmlichen Anspruch darauf hat, ist sie doch, wenn ich mich nicht irre, *de facto* als eine der Zentralstellen der international vernetzten Kant-Forschung anerkannt. Das hängt wohl in erster Linie mit der Herkunft und der Muttersprache der Zentralfigur unseres Interesses zusammen, also mit Immanuel Kant. Diese Anerkennung könnte aber auch noch zusätzlich mit dem fast schon ehrwürdigen Alter der Gesellschaft zusammenhängen, mit ihrer maßgeblichen Rolle im Zusammenhang der schon erwähnten großen Internationalen Kant-Kongresse und schließlich mit ihrer auch schon erwähnten Öffnung über den deutschen und den angelsächsischen Sprachraum hinaus. Obwohl es nicht leicht ist, in eigener Sache zu urteilen, glaube ich, in meiner Zeit als 1. Vorsitzender insbesondere zu dieser Öffnung etwas beigetragen zu haben. Das alles gilt es zu perpetuieren. In diesem Zusammenhang ist es mir ein besonderes Anliegen, die Tradition des Multilateralen Kant-Kolloquiums fortzusetzen, das ich von Anfang an begleitet und unterstützt habe. Der zentrale Gedanke war und ist es, besonders die Kant-Forschung des lateinischen Sprachraums zu akzentuieren und ihr von Zeit zu Zeit durch konzentrierte Darstellung Sichtbarkeit auch über diesen Sprachraum hinaus zu geben. Das diesjährige Multilaterale Kolloquium wird übrigens, wie Sie ja wissen, vom 11. bis zum 13. Oktober in Catania stattfinden.

Die Herausgabe der *Kant-Studien* und der *Kant-Studien-Ergänzungshefte* ist die zentrale Daueraufgabe der Kant-Gesellschaft. Dass beide kein schlechtes Renommee haben, lässt sich an der Vielzahl der Autoren ablesen, die ihre Beiträge bzw. monographischen Untersuchungen zur Veröffentlichung anbieten. Die Herausgeber sind bei der Auswahl um einen hohen Professionalitätsstandard bemüht, z.B. mittels des Verfahrens der doppelten anonymen Begutachtung.

Zu 8) Die SEKLE hat zum ersten Mal 2016 einen Preis für Nachwuchswissenschaftler verliehen und gibt die philosophische Zeitschrift REK heraus. Ferner ist im nächsten Jahr die SEKLE Mitveranstalter des dritten lateinamerikanischen Kant-Kongresses in Mexiko. Wie bewerten Sie den Forschungsaufstieg in den letzten Jahren im spanischen Sprachraum? Sehen Sie Perspektiven für eine engere Zusammenarbeit der Kant-Gesellschaft und der SEKLE?

Ein Teil der Antwort auf diese Frage ist oben schon gegeben. Um es in Kürze noch einmal zusammenzufassen: Ich bewerte die spanischsprachige Forschung als eine Bereicherung der Kant-Forschung und begrüße also alle Mittel, die geeignet sind, ihr hohes Niveau und ihre Kontinuität zu sichern. Die SEKLE, die REK und die Tradition der lateinamerikanischen Kant-Kongresse gehören zweifellos dazu. Eine intensiviertere Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft könnte etwa bedeuten, dass die wechselseitigen Informationen über die jeweiligen Aktivitäten verstärkt würden. In den *Kant-Studien* könnten beispielsweise in der Rubrik „Mitteilungen“ Berichte oder Nachrichten seitens der SEKLE veröffentlicht werden. Eine bilaterale Fachtagung zu einem bestimmten Kant-Thema könnte man ins Auge fassen, allerdings wohl erst nach dem XIII. Internationalen Kant-Kongress in Oslo (06. bis 09. August 2019), der zurzeit die Arbeitskraft bindet.



**Der Raum ist kein empirischer Begriff.
Zu Kants erstem Raumargument**

*The Space is not an Empirical Concept.
On Kant's First Argument from Space*

DIETMAR H. HEIDEMANN*

Universität Luxemburg, Luxemburg

Abstract

„The paper discusses Kant's first argument from space in the „Critique of pure Reason“. It argues that, contrary to what parts of the literature have claimed, the argument provides convincing reasons for the view that in order to locate objects in space *outside us* we must already presuppose the idea of space such that it cannot be borrowed from the objects perceived in space. The paper shows how the argument can be made transparent not only by clarifying Kant's usage of “distinct from” and “ausser uns” but also by retracing its main idea back to the 1768 essay “Concerning the Ultimate Foundation of the Differentiation of Regions in Space” and its incongruent counterparts argument.”

Keyword

Kant, space, outside us, distinct from us, incongruent counterparts, Wolff

Zusammenfassung

“Dieser Beitrag untersucht Kants erstes Raumargument in der „Kritik der reinen Vernunft“ und argumentiert für die These, dass im Gegensatz zu in der Forschung weitverbreiteten Ansichten Kant überzeugende Gründe dafür liefert, dass um Gegenstände im Raums als *ausser uns* zu lokalisieren, wir die Vorstellung des Raumes schon voraussetzen müssen, so dass der Raum nicht

* Professor Dr. Dietmar Heidemann, Institute of Philosophy, University of Luxembourg, dietmar.heidemann@uni.lu

von diesen Gegenständen allererst abstrahiert sein kann. Dies wird gezeigt anhand der Analyse des Kantischen Gebrauchs von „verschieden von“ und „ausser uns“ sowie des Arguments für inkongruente Gegenstücke in der Schrift „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum“ (1768).

Stichworte

Kant, Raum, ausser uns, verschieden von, inkongruente Gegenstücke, Wolff

Einleitung

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußerer Erfahrung abgezogen worden“ (KrV, A 23/B 38), so lautet die These des sogenannten ersten Raumarguments der *Kritik der reinen Vernunft*. Von den insgesamt vier Raumargumenten ist kein Beweis so heftig kritisiert worden wie derjenige für diese These. Die gegen das erste Raumargument erhobenen Einwände richten sich dabei weniger gegen Kants Behauptung, dass der Raum „kein empirischer Begriff“ sei, sondern gegen den Beweis dafür, dass die „Vorstellung des Raumes“ „schon zum Grunde liegen“ muss, damit die repräsentationale Beziehung auf „etwas außer mir“ möglich ist (KrV, A 23/B 38).¹ In seiner Kant-Kritik formuliert zum Beispiel Hegel diesen Einwand wie folgt: „Daß nun Raum und Zeit keine empirischen Begriffe sind, - in solchen barbarischen Formen spricht Kant beständig; Begriff ist nichts Empirisches. [...] Denn damit ich meine Empfindungen auf etwas außer mir beziehe, setze ich den Raum voraus. Daß etwas Äußerliches in verschiedenem Orte oder Zeit vorgestellt werde, muß die Vorstellung des Raumes und der Zeit schon vorhergegangen sein. [...] Aber daß sie vorher müssen dasein, als Vorstellungen zugrunde liegen, folgt nicht.“ (Hegel 1971, S. 340-341). Der Sache nach sind zahlreiche Kant-Kritiker der Stoßrichtung des Hegelschen Einwand bis heute gefolgt. So lauten Standardkritiken, Kants erstes Raumargument sei tautologisch, zirkulär und überhaupt trivial, da es auf die Behauptung hinauslaufe, dass in jeder Vorstellung räumlich bestimmter Gegenstände eine räumliche

¹ Kants „Kritik der reinen Vernunft“ wird zitiert nach der Ausgabe von J. Timmermann (Hrsg.), Hamburg 1998 (A für die erste Auflage, B für die zweite Auflage). Alle übrigen Werke etc. Kants werden mit Angabe der Band- und Seitenzahlen zitiert nach: *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Band I–XXII Preußische Akademie der Wissenschaften, Band XXIII Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Band XXIV Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff. Übersetzungen lateinischer Zitate sind entnommen aus *Kant Werkausgabe in 12 Bänden*, W. Weischedel (Hrsg.), mehrere Auflagen, Frankfurt a. M., 1977.

Vorstellung enthalten sei, oder wie Strawson vermögenstheoretisch formuliert: „that we could not become aware of objects as spatially related unless we had the capacity to do so.“²

Des Öfteren wurde darauf hingewiesen, dass ein solches Verständnis des ersten Raumarguments und die gegen seinen Beweis gerichtete Kritik den eigentlichen Kantischen Gedanken nicht treffe. Das erste Raumargument besage nämlich gar nicht, dass wir uns räumlich zueinander in Beziehung stehenden Gegenständen nur bewusst werden können, wenn wir die entsprechende Fähigkeit dazu besitzen, sondern dass die räumliche Lokalisation von Gegenständen deren Ortverschiedenheit und damit ein Bezugssystem voneinander verschiedener Raumstellen, das heißt den Raum, schon voraussetzt. Die Mehrzahl der Autoren, die die Verkürzung des ersten Raumarguments durch seine Kritiker monieren, versucht dabei solche Einwände mit dem Hinweis auf die von Kant in der ersten „Erörterung“ (*KrV*, A 23/B 38) des Raumes intendierte Voraussetzungsbeziehung zurückzuweisen. Demnach setze die Möglichkeit, an verschiedenen Orten gegebene Gegenstände vorzustellen, ein Bezugssystem voraus, den Raum, das Lokalisation von Orten im Raum allererst gestattet. Die Vorstellung des Raumes kann daher nicht dadurch gewonnen werden, dass zunächst Gegenstände als Okkupanten verschiedener Orte wahrgenommen werden, um daraufhin die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen als räumliche Relationen zu deuten und schließlich den Begriff des Raumes zu bilden. Dies zeige zugleich, dass der Raumes kein *empirischer* Begriff ist, weil er jeder äußeren Wahrnehmung bereits zugrundeliegt.

So zutreffend diese Kritik an bestimmten Fehldeutungen des ersten Raumarguments auch sein mag, so ergänzungsbedürftig ist sie zugleich. Denn im Grunde weist sie lediglich

² Vgl. Strawson (1966, S. 58). Siehe zu den Standardkritiken etwa schon Vaihinger (1922, Bd. 2, S. 157), das erste enthalte ebenso wie das zweite Raumargument „eigentlich eine Tautologie“. Der Sache nach findet sich ein ähnlicher Einwand heute zum Beispiel noch bei Dicker (2004, S. 36-40). Zur Diskussion dieser Kritik und weiterer Einwände vgl. unter anderem Baum (1996, S. 42-46), Falkenstein (1995, S. 161-165) und Warren (1998, S. 180-184) liefert in diesem Zusammenhang eine besonders aufschlussreiche Auseinandersetzung mit der Forschung, vor allem mit Allison. Allison hat in der ersten Auflage von *Kant's Transcendental Idealism* (1983, S. 83-86) das erste Raumargument gegen den Tautologieeinwand verteidigt, dabei aber Kants Verwendung von „ausser mir“ im Sinne von nicht-räumliches „ausser mir“ verstanden. Warren hat Allison's Interpretation von „ausser mir“ in seiner Untersuchung mit plausiblen Argumenten, auf die im Folgenden zurückzukommen sein wird, zurückgewiesen. Daraufhin hat Allison in der zweiten Auflage von *Kant's Transcendental Idealism* (2004, S. 101) seine ursprüngliche Interpretation revidiert. Auf die eigentlich entscheidenden Hintergründe der spezifisch räumlichen Bedeutung von „außer mir“, die Baum (1996) herausgearbeitet hat, geht weder Allison noch Warren ein. Siehe dazu unten Abschnitt 2.

auf den Umstand hin, dass der Raum ein Vorauszusetzendes sei, ohne zugleich zu klären, warum der Raum „kein empirischer Begriff“ ist, das heißt weder als eine *empirische* noch als eine *begriffliche* Vorstellung gelten kann. Eines sollte dabei klar sein. Mit dem ersten Raumargument will Kant nicht demonstrieren, dass der Raum zwar kein *empirischer*, aber gleichwohl ein (*reiner*) Begriff ist. Denn der Raum ist nach Kant Anschauung und nicht Begriff. Kants Beweisabsicht ist eine andere. Hinter der Formulierung „kein empirischer Begriff“ verbirgt sich, wie im Folgenden gezeigt werden soll, weniger die Absicht, empiristische, sondern rationalistische Theorien des Raumes zurückzuweisen, die den Raum aus der Vorstellung relationaler Beziehungen zwischen Orten entstehen lassen. Die dahinter bestehende Problemlage ist weitaus komplexer als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Denn die konkrete Formulierung der ersten Raumerörterung legt nahe, dass Kant eine bestimmte Klasse philosophischer Lehren, möglicherweise sogar einen bestimmten Autor angreift. Ganz offensichtlich bezieht sich Kant auf die Leibnizsche Raumtheorie bzw. deren Varianten und möglicherweise konkret auf Wolff wie die Wortwahl und der konkrete Aufbau der Argumentation zeigt. Zieht man bei der Rekonstruktion der Hintergründe des ersten Raumarguments zudem die Schrift *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum* (1768) hinzu, deren Argumentationsstruktur den Grundgedanken des ersten Raumarguments vorwegnimmt, so wird die These „Der Raum ist kein empirischer Begriff“ sowie der von Kant geführte Beweis erst vollends verständlich. Es soll daher im Folgenden gezeigt werden, dass die Forschung zwar bestimmte Interpretationsdefizite identifiziert und zum Teil auch behoben hat, dass jedoch entscheidende Aspekte unberücksichtigt geblieben sind, die bei der Rekonstruktion und Bewertung des ersten Raumarguments nicht außer Acht gelassen werden dürfen. Im ersten Abschnitt wird im Folgenden das erste Raumargument zunächst so rekonstruiert, dass die dabei entscheidenden Beweiselemente sichtbar werden, denen die Forschung bisher wenig Beachtung geschenkt hat. Im zweiten Abschnitt soll dann gezeigt werden, dass diese Beweiselemente offensichtlich einen Bezug auf Wolffs Version des Leibnizschen Raumbegriffs darstellen, wodurch das erste Raumargument in seinen Details erst verständlich wird. Der vermutliche Wolff-Hintergrund deutet darauf hin, dass für das Verständnis des ersten Raumarguments Überlegungen relevant sind, die Kant bereits in seiner Raumschrift von 1768 angestellt hat, vor allem dass die Vorstellung des Ganzen des Raumes als Form die Vorstellung der Teile des Raumes erst möglich macht. Wie der dritte

Abschnitt darlegt, zeigen diese Zusammenhänge, dass das erste Raumargument anders als seine Kritiker behaupten weder tautologisch bzw. zirkulär noch trivial, sondern wohlbegründet ist.

1. Das erstes Raumargument

Die Rekonstruktion des ersten Raumarguments macht zunächst einige Bemerkungen zu mehreren entscheidenden Gesichtspunkten der „metaphysischen Erörterung des Begriffs des Raumes“ erforderlich. Diese Bemerkungen betreffen vor allem den Argumentations- bzw. Beweischarakter der metaphysischen Erörterung. Nachdem Kant in §1 der transzendentalen Ästhetik die transzendentalphilosophischen Begriffspaare Sinnlichkeit–Verstand, Anschauung–Begriff sowie Form–Materie eingeführt und sich zur Methode der Isolation der Erkenntnisstämme geäußert hat, kommt er in §2 zur sogenannten „metaphysischen Erörterung des Begriffs des Raumes“. Zunächst definiert er den äußeren Sinn als „Eigenschaft unseres Gemüts“, durch die „wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume“ vorstellen: „Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegen einander bestimmt, oder bestimmbar.“ (*KrV*, A 23/B 37). Damit ist bereits klar, dass Kant unter „als außer uns“ vorgestellten Gegenständen vorgestellte Gegenstände „im Raum“ versteht. Zwar ist an dieser Stelle noch nicht hinreichend deutlich, dass der Ausdruck „außer uns“ bei Kant das räumliche „außer uns“ und nicht bloß die numerische Verschiedenheit meiner selbst von diesen Gegenständen und dieser Gegenstände voneinander bezeichnet. Da aber die Gegenstände „außer uns“ nur durch den äußeren Sinn vorgestellt werden können und dieser die Gegenstände immer nur „im Raum“ vorstellt, folgt daraus, dass Gegenstände „außer uns“ Gegenstände „im Raum“ sind.

Des weiteren unterstreicht Kant schon in §1, dass sich der Raum als Form der Anschauung (*KrV*, A 22/B 36), mithin als reine Anschauung erweisen wird und daher, wie es dann in § 2 heißt, „[ä]ußerlich“ „nicht angeschaut“ werden kann (*KrV*, A 23/B 37). Zwar ist es zutreffend, dass, worauf Baum in seiner für die Sachfrage insgesamt wegweisenden Abhandlung über „Kants Raumargumente und die Begründung des transzendentalen Idealismus“³ völlig zurecht hinweist, dass Kant in den ersten beiden

³ Vgl. Baum (1996, S. 47-48).

Raumargumenten die Unterscheidung von Anschauung und Begriff noch nicht explizit thematisiert. Dies geschieht erst im dritten und vierten Raumargument. Insofern darf sich das erste Argument auch nicht auf den Anschauungscharakter des Raumes im engeren Sinne stützen. Gleichwohl spielt im ersten Raumargument die schon aus § 1 bekannte Feststellung eine Rolle, dass der Raum Form der Anschauung und das heißt Strukturgrundlage für die Ordnung des Gegebenen „in gewissen Verhältnissen“ ist (*KrV*, A 20/B 34). Durch die Form wird bestimmt, wie das in ihr Gegebene angeordnet wird, wobei die Form nicht selbst zum Gegebenen zählt oder zu ihm hinzutritt, sondern diesem vorhergeht bzw. zugrundeliegt. Der Raum kann also nicht, wie es im ersten Raumargument heißt, „aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein“ (*KrV*, A 23/B 38), sondern ist, so Kant dann nochmals in § 2, formale Vorstellung der reinen Verhältnisse von gegebenen Gegenständen. Die von Kant im dritten und vierten Raumargument noch weiter ausgearbeitete Erkenntnis, dass der Raum (ebenso wie die Zeit) Anschauung ist, impliziert den schon für das erste Raumargument mitentscheidenden Gedanken, dass die Form als ein Ganzes gegenüber dem, was in ihr gegeben wird, prioritär ist. Im Grunde ist damit bereits ausgeschlossen, den Raum als Möglichkeitsbedingung der Vorstellung äußerer Gegenstände aus dem in ihm Gegebenen ableiten zu wollen. Diese Voraussetzungsbeziehung hat Kant in der Raumschrift von 1768 zum entscheidenden Beweisgrund der Unhaltbarkeit relationaler Raumtheorien gemacht und im ersten Raumargument wieder aufgegriffen (siehe unten Abschnitt 3).

Wenn also der Raum Form der Anschauung ist und daher „äußerlich“ nicht angeschaut werden kann (*KrV*, A 23/B 37), kann er auch nicht als *abstractum* behandelt werden, als eine Vorstellung nämlich, die dadurch zustande kommt, dass gegebene Gegenstände angeschaut und auf die ihnen gleichen oder ähnlichen Eigenschaften hin verglichen werden, die sodann zu einer höheren Vorstellung, hier derjenigen des *Begriffs* des Raumes, abstraktiv zusammengefasst werden. Dies ist nur möglich bei in räumlichen Verhältnissen gegebenen anschaulichen Gegenständen, zu denen der Raum als Form der Anschauung eben nicht gezählt werden kann. Für die Rekonstruktion des ersten Raumarguments hat dieser Befund insofern eine explikative Funktion als der Raum nur dann eine abstrahierte (empirische) Vorstellung oder ein Begriff sein könnte, wenn er tatsächlich äußerlich angeschaut werden könnte, so dass die Möglichkeit bestünde, von der Anschauung oder

Wahrnehmung voneinander unterschiedener Teilräume bzw. Raumarten den *Begriff* des Raumes zu abstrahieren. Dass der Raum Form der Anschauung, selbst aber nicht äußerlich anschaulich ist, schließt diese Möglichkeit aus.

Von maßgeblicher Bedeutung für die Verteidigung des ersten Raumarguments gegen seine Kritiker ist der Sinn von „Erörterung“ bzw. „metaphysischer Erörterung“. „Erörterung“ wird von Kant in der transzendentalen Ästhetik definiert als „*expositio*“, als „die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört“ (*KrV*, A 23/B 38). In neuerer Terminologie kann man auch sagen, dass Kant sich eine Begriffsanalyse vornimmt, das heißt eine Analyse dessen, was der Begriff „Raum“ beinhaltet oder was wir durch ihn denken, so dass sich angeben lässt, was der Raum seiner Natur nach ist. Dabei wird eine Erörterung „metaphysisch“ genannt, „wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff als *a priori* gegeben darstellt“ (*KrV*, A 23/B 38), und dies ist es ja, was Kant im ersten Raumargument zeigen will, nämlich dass der Raum eine Vorstellung *a priori* und also ein der Erfahrung bzw. Wahrnehmung Vorausgehendes ist.⁴ Die Exposition des Begriffs des Raumes als einer „metaphysischen Erörterung“ ist offenbar so zu verstehen, dass Kant den Begriff des Raumes als einen Fundamentalbegriff der menschlichen Erkenntnis versteht, als eine Vorstellung, die nicht auf grundlegendere Vorstellungen reduzierbar ist und daher auch nicht aus anderem deduktiv oder abstraktiv abgeleitet werden kann. Dass wir den Begriff des Raumes besitzen und mit ihm bestimmte Vorstellungen verbinden, ist insofern eine irreduzible Erkenntnis, die wir uns durch eine „metaphysische Erörterung“, also durch Begriffsanalyse evident machen können.

Dieses gewissermaßen evidentielle Verständnis der Funktion der „metaphysischen Erörterung“ wird gestützt durch Kants grundsätzliche Auffassung, dass Sinnlichkeit und Verstand sowie deren komplementäre Vorstellungen, Anschauung und Begriff, in dem Sinne unabhängig voneinander sind, dass sie nicht aufeinander zurückgeführt werden können, und damit also auch der Raum nicht aus den Begriffen des Verstandes deduzierbar

⁴ Eine Nebenbemerkung zum Ausdruck ‚Begriff des Raumes‘. Der Ausdruck ‚Begriff des Raumes‘ ist objektsprachlich zu verstehen. Wenn Kant diese Wendung gebraucht, will er also nicht sagen, dass wir den „Raum“ als Begriff vorzustellen haben bzw. dass der Raum begrifflich ist, sondern er verwendet „Begriff“ hier lediglich, um den „Raum“ zu *bezeichnen*. Denn daraus, dass es den Ausdruck Begriff des Raumes gibt, folgt ebenso wenig, dass der Raum ein Begriff ist, wie daraus, dass es den Ausdruck ‚Begriff des Planeten‘ gibt, nicht folgt, dass Planeten Begriffe sind.

ist.⁵ Kant hat diese Einsicht bereits in seiner Schrift *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum* (1768) begründet. Als solches liegt sie auch der Inauguraldissertation *De mundi sensibilis* (1770) zugrunde. Dort treffen wir bereits auf eine Vorversion des ersten Raumarguments der *Kritik der reinen Vernunft*, die der Fassung von 1781/1787 sehr nahekommt:

„Der Begriff des Raums wird nicht von den äußeren Empfindungen abgezogen. Denn ich kann nichts als außer mir gesetzt vorstellen, wenn ich es nicht in einem von dem, wo ich bin, verschiedenen Ort vorstelle, und ebenso wenig Sachen außer einander, wenn ich sie nicht in verschiedene Orte des Raumes stelle. Die Möglichkeit äußerer Wahrnehmungen als solcher setzt also die Vorstellung des Raumes voraus und erzeugt ihn nicht; sowie auch das in dem Raum Befindliche die Sinne erregt, während der Raum selbst mit den Sinnen nicht wahrgenommen werden kann.“ (*De mundi*, AA II:402)⁶

Diese Vorfassung des ersten Raumarguments stellt zwar nicht explizit die These auf, „Der Raum ist kein empirischer Begriff“, der Sache nach behauptet es aber dasselbe wie die Fassung von 1781. Der Raum ist keine von „von äußeren Empfindungen abgezogen[er]“ (*abstrahitur*) „Begriff“ (*conceptus*), wobei zum einen die Vorstellung von etwas „außer mir“ gleichbedeutend ist mit Ortsverschiedenheit von mir selbst sowie zum anderen die Vorstellung von Gegenständen als „außer einander“ ebenso im Sinne von Ortsverschiedenheit zu verstehen ist. Erwähnt wird in der Vorfassung von 1770, dass der Raum Möglichkeitsbedingung der äußeren Wahrnehmung ist, was Kant 1781 in der Formulierung etwas variiert, indem er sagt, „äußere Erfahrung“ sei durch die „Vorstellung“ „allererst möglich“ (*KrV*, A 23/B 38). Dass „der Raum selbst mit den Sinnen nicht wahrgenommen werden kann“, wie es in der Inauguraldissertation heißt, schickt er dem Raumargument von 1781 in dem voranstehenden Absatz voraus. Diese Unterschiede zwischen den beiden Fassungen des ersten Raumarguments sind als nicht gravierend einzuschätzen und können daher vernachlässigt werden. Ich beziehe mich daher im Folgenden auf den Wortlaut des ersten Raumarguments in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*:

⁵ Zu Details siehe Heidemann (2002).

⁶ Im lateinischen Original lautet das Argument: „Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis. Non enim aliquid ut extra me positum concipere licet, nisi illud repraesentando tanquam in loco, ab eo, in quo ipse sum, diverso, neque res extra se invicem, nisi illas collocando in spatii diversis locis. Possibilitas igitur perceptionum externarum, qua talium, *supponit* conceptum spatii, non *creat*; sicuti etiam, quae sunt in spatio, sensus afficiunt, spatium ipsum sensibus hauriri non potest.“ (*De mundi*, AA II:402).

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden (d.i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer und neben einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.“ (KrV, A 23/B 38)

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als besage dieses Argument lediglich, dass der Bezug bestimmter Empfindungen „auf etwas außer mir“ sowie die Vorstellung dieser Empfindungen als an verschiedenen Orten „außer und nebeneinander“ die Vorstellung des Raumes voraussetzt. In einer weiteren Reduktionsform könnte man das Argument auch so formulieren: Um etwas als außer mir und an verschiedenen Orten als außer und nebeneinander vorzustellen, muss der Raum schon vorausgesetzt werden. Diese kahle Rekonstruktion wird dem ersten Raumargument allerdings nicht gerecht, da sie dem Kantischen Beweis die tautologische, zirkuläre oder auch triviale Behauptung unterstellt, dass die Vorstellung von Räumlichem die Raumvorstellung voraussetzt. Dass diese Rekonstruktion oder besser Interpretation das Kantische Argument nicht trifft, lässt sich im einzelnen zeigen. Dabei muss man sich zunächst die zu beweisende These klar machen: „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden.“ Kant geht es in dieser These um den Ursprung der Raumvorstellung, und nicht darum, dass der Raum keine *empirische* oder etwa *begriffliche* Vorstellung ist. Der Relativsatz „der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden“ deutet augenscheinlich darauf hin, dass Kant empiristische Positionen im Visier hat. Dies ist trotz aller der Formulierung („empirischer Begriff“) geschuldeten Plausibilität jedoch insofern letztlich nicht überzeugend, als relationale Raumtheorien rationalistischer Provenienz hier besser passen. Denn dass Kant Wert darauf legt, zum einen „außer mir“ verstanden wissen zu wollen als „etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde“ sowie „außer und neben einander“ nicht als lediglich intellektuell „verschieden“, „sondern als in verschiedenen Orten“ vorhanden, ist ein klarer Hinweis auf eine besondere terminologische Sachlage. Dem heutigen Leser der *Kritik der reinen Vernunft* muss es rätselhaft erscheinen, warum Kant

diese Bedeutungsspezifikation eigens erwähnt, scheint es doch klar zu sein, dass Ausdrücke wie „außer mir“ und „außer und neben einander“ räumliche Prädikate sind. Wie sich im folgenden dritten Abschnitt zeigen wird, war dies für den zeitgenössischen Leser der *Kritik der reinen Vernunft* nicht selbstverständlich, konnten solche Ausdrücke doch auch eine nicht-räumliche Verschiedenheit von mir und voneinander anzeigen.

Zunächst möchte ich jedoch auf einen entscheidenden Aspekt hinweisen, der in Rekonstruktionen und Interpretationen des ersten Raumarguments keine oder doch zumindest kaum Beachtung gefunden hat. Dieser Aspekt betrifft die Frage, warum Kant eigentlich von „empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden“ spricht. Hätte Kant nicht ebenso gut sagen können, dass der Raum keine empirische Vorstellung ist, die durch Erfahrung erworben wird, was mit dem dritten und vierten Raumargument besser zusammengepasst hätte, in denen sich der Raum als reine Vorstellung, nämlich als reine Anschauung erweist? Stattdessen formuliert Kant, dass der Raum kein „empirischer Begriff“ ist und fügt ausdrücklich hinzu, dass empirische Begriffe von der „äußeren Erfahrung“ „abgezogen“, das heißt *abstrahiert* sind, was auf den Raum gerade nicht zutreffen kann. Im Grunde hätte Kant es bei der thetischen Formulierung „Der Raum ist kein empirischer Begriff“ belassen können, ohne noch eigens zu erwähnen, dass er als solcher von der äußeren Erfahrung abstrahiert wäre, was er aber nicht ist. Denn der Ausdruck „kein empirischer Begriff“ enthält ja bereits die Information, dass es sich also nicht um eine (empirisch) abstrahierte Vorstellung handeln kann, um eine Vorstellung also, die eine bestimmte Art der Reflexion erforderlich macht, um sie zu erwerben. Kant bringt damit implizit eine kontrafaktische Annahme ins Spiel, mit der er den entscheidenden Beweisgrund des ersten Raumarguments vorbereitet. Denn wäre der Raum tatsächlich ein empirischer Begriff, was müsste dann der Fall sein? Da alle empirischen Begriffe durch Abstraktion erworben werden, so zumindest nach der auch für Kant gängigen Begriffstheorie seiner Zeit, indem Gegenstände wahrgenommen und durch den Vergleich ihrer Eigenschaften auf gemeinsame Merkmale hin betrachtet werden, um daraufhin einen gemeinsamen Begriff für sie zu bilden, etwa den Begriff „Baum“ durch den Vergleich von in der Anschauung gegebenen Fichten, Buchen, Erlen, Birken etc., müsste folglich auch der Begriff „Raum“ durch eine solche reflektierende Abstraktion gebildet werden. Es müssten also in der äußeren Wahrnehmung unterschiedliche, letztlich ungleichartige

Raumarten gegeben sein, an denen jeweils spezifische Eigenschaften festgestellt würden, so dass durch Vergleich dieser Eigenschaften erkannt würde, dass diese ansonsten ungleichartigen Raumarten darin übereinkämen, bei aller individuellen Verschiedenheit die Eigenschaft zu teilen, Raum zu sein. Damit wäre „Raum“ eine aus der äußeren Erfahrung abstrahierte Vorstellung, nämlich ein „empirischer Begriff“.

Unter welcher Bedingung würde diese kontrafaktische Annahme überhaupt eine für uns kognitive Möglichkeit darstellen? Sie wäre nur dann eine solche Möglichkeit, wenn sich der Raum, welcher Art er auch sein mag, äußerlich anschauen lassen würde. Dies aber ist, wie Kant im Vorlauf des ersten Raumarguments ausdrücklich sagt, nicht möglich, weil der Raum Form der Anschauung ist, und folglich nicht selbst Gegenstand einer äußeren Wahrnehmung sein kann. Denn äußere Wahrnehmung ist nur möglich durch den äußeren Sinn, durch den wir Gegenstände immer nur „im Raume“ (*KrV*, A 22/B 37) vorzustellen vermögen. Ungleichartige Raumarten könnten darüber hinaus nur dann von uns angeschaut werden, wenn es eine andere weitere Form der Anschauung gäbe, die es möglich machen würde, Raumarten selbst zu empirischen Gegenständen der äußeren Wahrnehmung zu machen. Im Grunde müsste es sich bei dieser Form der Anschauung um eine Meta-Form handeln, die in Bezug auf ihre Gegenstände (ungleichartige Raumarten) dieselbe Funktion erfüllt wie der Raum als Form unserer Anschauung in Bezug auf die uns möglichen äußeren Gegenstände. De facto ist eine solche Meta-Form der Anschauung keine für den Menschen mögliche, begrifflich positiv bestimmbare Art der kognitiven Bezugnahme auf etwas Äußeres.⁷

Die These sowie der sich anschließende Beweis des ersten Raumarguments müssen demnach ausschließen, dass die Vorstellung des Raumes das Resultat eines abstrahierenden Reflexionsprozesses ist, der es erlauben würde, aus spezifischen Eigenschaften des Räumlichen, die in der Anschauung selbst wahrgenommen werden müssten, eine Eigenschaft bzw. eine Komplexion aus Eigenschaften auszusondern, durch

⁷Auch Unruh (2006, S. 171-177) erörtert in m. E. zutreffender Weise den für das erste Raumargument relevanten Aspekt des empirischen Begriffs als abstrahierte Vorstellung. Dass der Raum im hier geschilderten Sinne nicht äußerlich angeschaut werden kann, lässt er dabei jedoch außer Acht, so dass in seiner Rekonstruktion letztlich nicht ersichtlich wird, warum der Raum ein Zugrundeliegendes ist, nämlich weil er Form ist. Unruh beschränkt sich auf den Hinweis, dass der Raum zugrundeliegt, weil das Empfinden von etwas außer mir und außereinander als solches nicht selbst empfunden wird und daher das „Räumlichsein der Dinge“ schon vorauszusetzen sei. Dieses Zugrundeliegen aber lässt sich nur behaupten, weil der Raum Form und nicht Materie der Anschauung ist.

die sich der Raum als begriffliche Vorstellung erweist. Zwar nimmt Kant, wie bereits angedeutet, im ersten Raumargument noch nicht die Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff als solche in Anspruch, doch kommt der Beweis nicht ohne den Gedanken aus, dass der Raum gegenüber dem in ihm Gegebenen Priorität genießt. Dieser Prioritätsstatus kann nur dadurch gesichert werden, dass der Raum als Ordnungsgrundlage für das in ihm Gegebene reine „Form“ der Anschauung ist wie Kant bereits in § 1 der transzendentalen Ästhetik bemerkt.⁸ Es ist die Tatsache, dass der Raum Form und nicht zugleich auch Materie der Anschauung ist, die das Zugrundeliegen des Raumes für jegliche Bestimmung von Ortsverschiedenheit begründet. Diese Voraussetzungsbeziehung hat Kant bereits 1768 in der Schrift *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum* in für das erste Raumargument ausschlaggebende Weise konzipiert. Da in dieser Schrift Leibniz' relationale Raumtheorie den Hintergrund bildet, ist zunächst zu überlegen, ob ein solcher Hintergrund auch für das erste Raumargument eine Rolle spielt.

2. Zu einigen historischen Hintergründen des ersten Raumarguments

Kant äußert sich an keiner Stelle der in Frage kommenden Schriften dazu, auf wen das erste Raumargument gemünzt ist. Tatsächlich gibt das Argument selbst auch keinen direkten Hinweis auf entsprechende historische Hintergründe. Die Identifikation der Anspielungen Kants ist in diesem Zusammenhang keine bloße philosophiegeschichtliche Fingerübung, sondern hat für das Argument selbst explanatorischen Wert. Denn es darf vermutet werden, dass die Bekanntschaft mit den konkreten historischen Hintergründen zugleich Aufschluss über Kants nähere Beweisabsichten im ersten Raumargument gibt. Es liegt nicht fern, zunächst empiristische Theorien ins Spiel zu bringen. Vor allem Locke bietet sich als Projektionsfläche des ersten Raumarguments an, nicht zuletzt weil Locke für den kritischen Kant ein ebenso wichtiger philosophischer Gesprächspartner wie Gegner ist. Und dies könnte gerade in diesem Kontext der Fall sein. Denn gemäß Locke ist die Idee des Raumes eine einfache Idee, die erworben wird

⁸ Da Kant den Begriff „Form“ bereits in §1 eingeführt hat, darf er für das erste Raumargument geltend gemacht werden, auch weil das zweite, dritte und vierte Raumargument den Begriff „Form“ gar nicht erwähnen und also auch nicht allererst begründen. Richtig ist allerdings, dass Kant in den „Schlüssen“ (*KrV*, A 26/B 42) die Bestimmung der „Form“ als Folgerung aus dem Vorhergehenden darstellt. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass er den Begriff „Form“ bereits in §1 eingeführt und auch erläutert hat.

[...] by our Sight, and Touch; which I think, is so evident, that it would be as needless, to go to prove, that Men perceive, by their Sight, a distance between Bodies of different Colours, or between the parts of the same Body; as that they see Colours themselves: Nor is it less obvious, that they can do so in the Dark by Feeling and Touch.“ (*Essay II*, chapter XIII, § 2)⁹

Da einfache Ideen nach Locke unzusammengesetzt sind und daher nicht definiert werden können, ist die Idee des Raumes für ihn eine fundamentale Vorstellung, deren Erwerb sich aber gleichwohl erklären lässt. Locke ist der Auffassung, dass wir durch visuelle und taktile Wahrnehmungen die Entfernung und damit die Distanz zwischen zwei Körperdingen sowie zugleich die Länge, Breite und Tiefe („Length, Breadth, and Thickness“), und damit die Ausdehnung („Extension“) von Körperdingen erfassen (*Essay II*, chapter XIII, § 3). Auf diese Weise entwickelt sich die Idee des Raumes in ihrer gesamten Komplexität aufgrund äußerer Wahrnehmung von Körperdingen und der zwischen ihnen bestehenden räumlichen Beziehungen. Da Locke die Idee des Raumes als eine empirisch durch Wahrnehmung räumlicher Verhältnisse erworbene Vorstellung begreift, also von gegebenen räumlichen Verhältnissen den Begriff des Raumes abstrahiert, scheint er klarerweise ein möglicher Adressat des ersten Raumarguments zu sein, zumal Kant mit dem Lockeschen Empirismus der Ideen in Grundzügen durchaus vertraut war. In aller Grundsätzlichkeit lässt sich das erste Raumargument daher durchaus auf den Lockeschen relationalen Raumbegriff beziehen. Gegen den Locke-Hintergrund sprechen allerdings die Details der Beweisführung des ersten Raumarguments, wie wir noch sehen werden, so dass man eher vermuten könnte, dass Kant trotz der Formulierung „kein empirischer Begriff“ rationalistische Lehren, insbesondere die Theorie Leibniz‘, im Visier hat, zumal er sie in ähnlichem Sachzusammenhang bereits in der Raumschrift von 1768 attackiert hat.

Tatsächlich scheint die Leibnizsche Theorie des Raumes dem zu entsprechen, wogegen sich Kant im ersten Raumargument ausspricht. Geradezu kanonisch ist Leibniz‘ Bestimmung des Raumes als Ordnung des Koexistierenden: „J’ay démontré que l’espace n’est autre chose qu’un ordre de l’existence des choses, qui se remarque dans leur

⁹ Lockes *An Essay Concerning Human Understanding* wird unter Angabe des Buches, Kapitels und Paragraphen wird in modernisierter Schreibweise zitiert nach der Ausgabe von P. H. Nidditch (Hrsg.), Oxford 1975.

simultanéité.“ (*Nouveaux Essays*, VII, S. 395).¹⁰ Die Bestimmung der Ordnung ist dabei im Zusammenhang des ersten Raumarguments zunächst nicht entscheidend. Worauf es ankommt, ist die Qualifikation des Raumes als *relativ* bzw. relational wie Leibniz zum Beispiel im Briefwechsel mit Clarke gegen die Newtonsche Theorie des absoluten Raumes betont:

Ces Messieurs soutiennent donc, que l’Espace est un être reel absolu; mais cela les mene à de grandes difficultés. Car il paroist que cet Etre doit être Eternel et infini. C’est pourquoy il y en a qui ont crû que c’estoit Dieu luy même, ou bien son attribut, son immensité. Mais comme il a des parties, ce n’est pas une chose qui puisse convenir à Dieu. [...] Pour moy, j’ay marqué plus d’une fois, que je tenois l’Espace pour quelque chose de purement relatif, comme le Temps; pour un ordre des Coexistences, comme le temps est un ordre de successions. Car l’espace marque en termes de possibilité un ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu’elles existent ensemble, sans entrer dans leur manieres d’exister particulieres: et lors qu’on voit plusieurs choses ensemble, on s’apperçoit de cet ordre des choses entre elles. (*Leibniz-Clarke-Briefwechsel*, VII, S. 363)¹¹

Ganz offensichtlich trifft Leibniz’ Raumauffassung genau das, was Kant im ersten Raumargument kritisiert, nämlich dass „die Vorstellung des Raumes [...] aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sei[.]“ (*KrV*, A 23/B 38; vgl. A 373) Dass Leibniz kein Empirist ist und die für ihn fundamentale Idee des Raumes doch eigentlich nicht aus der Erfahrung herleitet, sollte keine Schwierigkeit darstellen, da dadurch nicht Leibniz’ rationalistische Prinzipientheorie als solche tangiert wird. Auf jeden Fall behauptet Leibniz, dass der Raum als Ordnung des Koexistierenden erfasst wird aufgrund der Wahrnehmung koexistierender Dinge – Kant sagt „Erscheinung“, was eine Anspielung auf Leibniz’ *phenomenon bene fundatum* sein mag – und der zwischen ihnen bestehenden Beziehungen. Auch wenn sich damit ein Leibniz-Hintergrund des ersten Raumarguments nahelegt oder ähnlich wie im Fall Lockes zumindest nicht ausgeschlossen werden kann, so bleibt dennoch ungeklärt, worauf sich dann Kants Bemerkungen zum „außer mir“ und „außer und neben einander“ beziehen. Denn diese spezifischen Bestimmungen, auf die es im ersten Raumargument ankommt, sind für Leibniz in dieser Form zunächst nicht zentral, auch wenn die Relationalität seines Raumbegriffs in der für

¹⁰ Leibniz (1882).

¹¹ Leibniz (1890).

das Argument einschlägigen Weise unübersehbar ist. Die Relationalität des Raumes als Ordnungssystem, dem gegenüber den Dingen in ihm keine Priorität zukommt, ist ja diejenige Position, die Kant bereits 1768 angreift.

Worauf aber zielen nun Kants Bemerkungen zum „außer mir“ und „außer und neben einander“ im ersten Raumargument? Im ersten Abschnitt wurde bereits darauf hingewiesen, dass Kant im dezidiert räumlichen Sinne zum einen von „außer mir“ als „etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde“ sowie von „außer und neben einander“ als „in verschiedenen Orten“ (*KrV*, A 23/B 38) spricht. Baum hat in seiner Abhandlung zeigen können, dass Kant sich mit diesen Spezifikationen wohl auf die von Lambert im *Neuen Organon* vorgetragene Kritik an Wolffs Raumbegriff bezieht. Wolff berücksichtige in seiner Theorie nicht, so Lambert, dass Begriffe wie ‚außer mir/uns‘ und ‚auseinander‘ ambig sind, da sie sowohl meinen können, dass Gegenstände im intellektuellen Sinne verschieden von mir sind, zum anderen und darüber hinaus aber auch, dass sie im räumlichen Sinne außer mir sind. Die Ambiguität von Begriffen wie „außer mir“ und „außer und neben einander“ habe daher bei Wolff zu weitreichenden Konfusionen geführt. Dies ist es, so Baum, was Kant im ersten Raumargument aufgreife und richtig zu stellen versuche.¹² Der von Baum bei Lambert nachgewiesene Wolff-Hintergrund stellt einen entscheidenden Fortschritt in der Interpretation des ersten Raumarguments dar, das ohne Berücksichtigung dieses Hintergrundes unverständlich bleiben muss. Allerdings lässt sich das Argument noch über die Erläuterungen Baums hinaus in sachlich wichtiger Hinsicht weiter erhellen, wenn man Wolffs Ausführungen zum Raum in der *Deutschen Metaphysik* hinzuzieht.

Wolffs Theorie des Raumes stellt eine Version der Leibnizschen Raumlehre dar. Wie bei Leibniz müssen wir nach Wolff „den Raum fuer die Ordnung derer Dinge annehmen, die zugleich sind.“ Für Wolff heißt dies zugleich: „Und also kann kein Raum seyn, wenn nicht Dinge vorhanden sind, die ihn erfuellen“ (*Deutsche Metaphysik*, § 46).¹³ Diese von Wolff behauptete Abhängigkeit des Raumes von den Gegenständen in ihm, gilt Kant im ersten Raumargument als unhaltbar, da der Raum als Form ja gerade unabhängig ist von der Materie, die ihn erfüllt, indem er der äußeren Erfahrung zugrunde liegt. Insofern kann Wolff als Adressat des ersten Raumarguments gelten. Diese Annahme lässt sich noch

¹² Vgl. Baum (1996, S. 59-62).

¹³ Wolff (1741).

weiter erhärten. Denn Wolff beschränkt sich nicht darauf, den Raum als die Ordnung des Koexistierenden zu begründen, sondern zeigt detaillierter als Leibniz, wie die Vorstellung des Raumes überhaupt entsteht. Den Ausgangspunkt bildet bei Wolff typischerweise das „auf uns acht haben“, das heißt die Selbstbeobachtung, durch die „wir uns vieler Dinge als ausser uns bewusst sind“ (*Deutsche Metaphysik*, § 45). Dass wir uns dieser Dinge als „ausser uns“ bewusst sind, lasse sich dadurch erweisen, dass wir sie als „von uns verschieden“ erkennen (*Deutsche Metaphysik*, § 45). Das „ausser uns“-Sein der Dinge ergibt sich für Wolff also aus ihrem „von uns verschieden“-Sein. Zudem „setzen“ wir Dinge „auch ausser einander, indem wir erkennen, daß sie voneinander unterschieden sind“ (*Deutsche Metaphysik*, § 45). Demnach bedeutet das „ausser einander“-Sein der Dinge ihr „voneinander unterschieden“-Sein. Daraus schließt Wolff, dass wenn „verschiedene Dinge zugleich“ sind, sie als „eines ausser dem anderen“ vorgestellt werden müssen, „weil es [...] unmöglich faellet zu gedencken, es koennten zwey verschiedene Dinge eines allein seyn [...] es [...] auch unmöglich ist, sich eines in dem anderen vorzustellen.“ (*Deutsche Metaphysik*, § 45) Die Vorstellung des Raumes als Ordnung des Gleichzeitigen liegt nun darin begründet, dass „viele Dinge, die zugleich sind, und deren eines das andere nicht ist, als ausser einander vorgestellt werden“: „so entsteht dadurch unter ihnen eine gewisse Ordnung“ und indem wir diese Ordnung vorstellen, „stellen wir uns den Raum vor“ als die Ordnung der Dinge, „die zugleich sind“ (*Deutsche Metaphysik*, § 46).

Dass die Dinge „ausser uns“ und mithin „von uns verschieden“ sind sowie dass sie „auch ausser einander“ und mithin „voneinander unterschieden“ sind, folgt nach Wolff also daraus, dass zwei verschiedene Dinge nicht identisch („eines allein“) sein können. Dies behauptet Wolff durch den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch (*Deutsche Metaphysik*, § 10) sowie durch Überlegungen zur Identität von Gegenständen (*Deutsche Metaphysik*, § 17) bewiesen zu haben. Wolff führt nun weiter aus, dass sich auch der „Ort“ der Dinge aus ihrem Gleichsein ableiten lasse, das heißt „wie ein Ding neben andern zugleich da ist“ (*Deutsche Metaphysik*, § 47), was ebenso für die „Stellung eines Dinges gegen die andern“ und die „Weite eines Dinges von dem anderen“, aber auch für die „Gegenden“ des Raumes gelte, um dann zu unterstreichen: „Wir gehen hier bloß auf dasjenige, was sich deutlich begreifen laesset.“ (*Deutsche Metaphysik*, §§ 47-48). Meines

Erachtens handelt es sich hier um den sachlich entscheidenden Punkt, den Kant im ersten Raumargument kritisiert, nämlich dass sich das „ausser uns“-Sein und mithin „von uns verschieden“-Sein sowie das „ausser einander“-Sein und mithin das „voneinander unterschieden“-Sein der Dinge nach Wolff rein begrifflich erweisen lässt, indem wir uns auf die Deutlichkeit unseres Vorstellens und mithin des bloßen Begreifens stützen. Nach Wolff ist es offenbar möglich, allein anhand modaler Überlegungen mittels rationaler Prinzipien wie den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch festzustellen, was es heißt, dass Dinge „außer mir“ und als solche „ausser einander“ sind. Wolff scheint der Auffassung zu sein, dass das „ausser uns“-Sein der Dinge aus ihrem bloßen „von uns verschieden“-Sein folge und dass das „ausser einander“-Sein aus ihrem bloßen „voneinander unterschieden“-Sein folge, und zwar aus rein begrifflichen Gründen. Zwar handelt es sich hierbei um eine im Grunde rein logische Reflexion, die die Prinzipien des Denkens zu den Prinzipien der Möglichkeit der Dinge selbst macht, doch geht Wolff dabei davon aus, dass die Dinge empirisch vorhanden sein müssen, die den Raum erfüllen. Das heißt das Sein der Dinge selbst im Raum wird nicht bloß begrifflich erwogen, sondern durch Selbstbeobachtung festgestellt. Diese Auffassung bestreitet Kant den rationalistischen Theorien des Raumes, insbesondere derjenigen Leibniz', bereits in der Schrift *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum* (1768). Die dort gegen Leibniz (und seine Anhänger) entwickelten Einwände zeigen letztlich, warum Kant im ersten Raumargument überhaupt der Auffassung sein kann, dass wenn ich Gegenstände als „außer mir“ bzw. als „außer und neben einander“ vorstelle, ich sie damit im Raum vorstellen muss, da die „Vorstellung des Raumes“ der äußeren Erfahrung schon zugrundliegt. Auf die von Kant in dieser Schrift geltend gemachten Gründe ist nun abschließend einzugehen.

3. Die Bedeutung inkongruenter Gegenstücke für das erste Raumargument

Dass die 1768 publizierte Schrift *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum* eine Vorform des ersten Raumarguments enthält oder dieses doch wesentlich vorbereitet, wurde von der Forschung kaum einmal gesehen. Bemerkenswert wird dieser Zusammenhang aber von Jill Vance Buroker, die in ihrer exzellenten Studie zu Raum und Inkongruenz bei Kant festhält, das erste Raumargument sei „completely compatible with

the conclusion of the *Regions of Space*, that space exists prior to the objects it contains.“¹⁴ Die Parallelen zwischen den in den beiden Texten erörterten Sachproblemen liegen auf der Hand. Auch wenn Kant 1768 noch der Theorie des absoluten Raumes anhängt, ist sein Grundgedanke hier doch weitgehend derselbe wie derjenige des ersten Raumarguments. Während die Raumschrift zeigt, „[...] daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, sondern diese Folgen von jenen sind“ (AA II 383), demonstriert das erste Raumargument, dass die „Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erbort sein [kann], sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.“ (*KrV*, A 23/B 38) Allerdings ist die ursprüngliche Problemlage 1768 eine andere als 1781/1787. In der transzendentalen Ästhetik argumentiert Kant für den Raum als reine Form der sinnlichen Anschauung. Diese Absicht verfolgt er 1768 noch nicht, auch wenn er bereits 1770 in *De Mundi Sensibilis* eine Raumtheorie vertritt, die in ihren Grundzügen mit derjenigen der *Kritik der reinen Vernunft* weitgehend übereinstimmt. In der Raumschrift von 1768 geht es Kant hingegen um „den ersten Grund der Möglichkeit desjenigen, wovon [Leibniz] die Größen mathematisch zu bestimmen vorhabens war.“ (AA II:377), oder wie Kant auch sagt, um den Nachweis, „daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie [sei] und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe.“ (AA II:378). Kants Absicht in der Raumschrift ist es mithin, eine Abhängigkeitsrelation aufzuweisen zwischen der Vorstellung des Raumes auf der einen und den räumlichen Beziehungen, die zwischen Okkupanten des Raumes bestehen, auf der anderen Seite, und zwar dergestalt, dass die Bestimmung von Lagebeziehungen der Teile von der Vorstellung des Raumes abhängt und nicht umgekehrt die Vorstellung des Raumes von der Bestimmung von Lagebeziehungen der Teile. In *Von dem ersten Grunde* interessiert sich Kant also nicht für Körperdinge als solche, deren Lokalisation der Raum zugrundeliegt, sondern für „die Lagen der Theile des Raums in Beziehung auf einander“. Diese „setzen“, so Kant, die „Gegend voraus, nach welcher sie in solchem Verhältniß geordnet sind“ (AA II:377). Wenn dem aber so ist, dann „besteht die Gegend nicht in der

¹⁴ Vgl. Buroker (1981, S. 76). Buroker ist dabei der Auffassung, dass Leibniz wie in der Raumschrift von 1768 auch der Adressat des ersten Raumarguments ist. Wie wir gesehen haben, sind Kants Spezifikationen des „ausser mir“ und „ausser einander“ aber wohl auf Wolff gemünzt. Die Kompatibilität des ersten Raumarguments mit dem Argument für die Inkongruenz der Gegenstücke in *Von dem ersten Grunde* gilt analog auch für die *Prolegomena*, wo Kant in den §§10 bis 12 zunächst für die Nicht-Empirizität des Raumes argumentiert, um dann in §13 noch einmal auf die inkongruenten Gegenstücke zurückzukommen.

Beziehung eines Dinges im Raume auf das andere, welches eigentlich der Begriff der Lage ist, sondern in dem Verhältnisse des Systems dieser Lagen zu dem absoluten Weltraume.“ (AA II:377) Entscheidend ist dabei, dass die Lage der Teile eines Körpers durch die Betrachtung des Körpers selbst bestimmt werden kann, indem man die Orte der Teile bestimmt. Die Ausrichtung der Ordnung der Teile aber lässt sich nur in Beziehung „auf den allgemeinen Raum als eine Einheit, wovon jede Ausdehnung wie ein Theil angesehen werden muß“, bestimmen (AA II:378).

Diesen Sachverhalt will Kant in der Raumschrift aufweisen, und zwar nicht nur hinsichtlich der bestehenden Abhängigkeit der Ausrichtung der Ordnung der Teile vom Raum, sondern vor allem auch hinsichtlich der Frage, wie diese Abhängigkeit überhaupt erfasst wird. Gegen Leibniz meint Kant den Nachweis dafür erbringen zu können, dass es bestimmte Tatsachen hinsichtlich der Beschaffenheit des Raumes bzw. räumlicher Wahrnehmung gibt, die sich nicht *begrifflich* erfassen lassen. Dagegen muss Leibniz nach Kantischem Verständnis behaupten, dass sich die Gesamtheit dieser Tatsachen nur durch deutliches Vorstellen, das heißt durch Begriffe erfassen lässt. Kants Strategie besteht nun darin, anhand eines unleugbaren räumlichen Phänomens, des Phänomens inkongruenter Gegenstücke, zu zeigen, dass der Raum (letztlich die Anschauung) gegenüber den Gegenständen, die ihn erfüllen, eine eigene Realität besitzt. Denn nur dann, wenn dieser Nachweis erbracht ist, lässt sich überhaupt zeigen, dass, wie das erste Raumargument behauptet, „die Vorstellung des Raumes“ aller äußeren Erfahrung immer „schon zum Grunde liegen“ muss und insofern der Raum als vorgestelltes Ganzes gegenüber den Gegenständen, die ihn erfüllen, prioritär ist.

Um den Sachzusammenhang zwischen der Raumschrift von 1768 und dem ersten Raumargument aufzuweisen, ist es nicht erforderlich, Kants Beweis der Inkongruenz der Gegenstücke in allen Einzelheiten zu rekonstruieren.¹⁵ Für die Zwecke dieser Überlegungen reicht es, Kants Argumentation in Grundzügen nachzuvollziehen. Um beweisen zu können, dass der Raum gegenüber den Gegenständen in ihm Priorität besitzt, muss, wie oben angedeutet, gezeigt werden, dass dem Raum gegenüber seinen Okkupanten eine eigene Realität zukommt. Kant muss folglich darlegen, dass Leibniz‘ Theorie des

¹⁵ Der Beweis ist weit über die Kant-Forschung hinaus umstritten, da sich mit mathematischen Mitteln sehr wohl zeigen lassen, so ein gängiger Einwand, wie sich das Phänomen inkongruenter Gegenstücke rein begrifflich beschreiben lässt. Siehe hierzu Burocker (1981) und Van Cleve/Frederick (1991).

relationalen Raumes, die dem Raum diese Realität bzw. Priorität nicht zugesteht, unhaltbar ist. Kant geht so vor, dass er zunächst die inneren Verhältnisse des Wahrnehmungsraumes, um den es geht, auf der Grundlage von Propriozeption einführt:

„In dem körperlichen Raume lassen sich wegen seiner drei Abmessungen drei Flächen denken, die einander insgesamt rechtwinklicht schneiden. Da wir alles, was außer uns ist, durch die Sinnen nur in so fern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht, so ist kein Wunder, daß wir von dem Verhältniß dieser Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen.“ (AA II:378-379).

Auf diese Weise lassen sich oben-unten, rechts-links sowie vorne-hinten als unterschiedliche Gegenden des Raumes unterscheiden (AA II:379). Kant weist nun darauf hin, dass etwa die geographische Lagestimmung von Orten nicht möglich ist, „wenn wir die so geordnete Dinge und das ganze System der wechselseitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unseres Körpers nach den Gegenden stellen können.“ (AA II:379-380). Für die Kantische Beweisabsicht ausschlaggebend ist letztlich der Nachweis, dass aus der Kenntnis der Lageanordnung der Teile eines Körperdinges der „Bestimmungsgrund der körperlichen Gestalt“ dieses Dinges nicht vollständig erfasst werden kann, sondern die, wie Kant sich ausdrückt, „Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum“ berücksichtigt werden muss. Die Unterschiede der Körper selbst lassen sich dabei zwar wahrnehmen, die Beziehung, die ein Körperding zum „absoluten Raum“ einnimmt, jedoch nicht. Was dies heißt, verdeutlicht Kant an den von ihm sogenannten inkongruenten Gegenständen. Das für ihn „klärste Beispiel haben wir an den Gliedmaßen des menschlichen Körpers, welche gegen die Verticalfläche desselben symmetrisch geordnet sind“:

„Die rechte Hand ist der linken ähnlich und gleich, und wenn man bloß auf eine derselben allein sieht, auf die Proportion und Lage der Theile unter einander und auf die Größe des Ganzen, so muß eine vollständige Beschreibung der einen in allen Stücken auch von der andern gelten.“ (AA II:381)

Dass die „vollständige Beschreibung“ der rechten Hand durch diejenige der linken Hand und umgekehrt ersetzbar sei, bezieht sich zum einen auf die Leibnizsche Lehre vom

vollständig bestimmten Begriff, derzufolge die individuelle Substanz durch alle ihr zukommenden Prädikate, ihre räumliche Lokalisation eingeschlossen, bestimmt werden kann, sowie zum anderen auf Leibniz' Prinzip der Identität des Nichtzuunterscheidenden.¹⁶ Wendet man diese Lehre bzw. dieses Prinzip auf das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke an, so hieße dies gemäß Leibniz' Metaphysik, dass die rechte und die linke Hand aufgrund wechselseitiger Ersetzbarkeit ihrer vollständigen Beschreibungen als identische Dinge zu gelten hätten. Eben dies ist nach Kant aber nicht der Fall. Denn wie das Beispiel der rechten und linken Hand klar macht, bleibt bei inkongruenten Gegenständen ein innerer Unterschied zurück, der als solcher wahrnehmbar und real ist, obwohl Beschreibungsidentität besteht, die eigentlich jegliche Unterscheidbarkeit ausschließt. Trotz Beschreibungsidentität kann jedoch die „Oberfläche“, die die linke Hand „beschließt“, nicht diejenige der rechten „einschließen“, gleich wie man die linke und rechte Hand im Raum dreht und wendet. Daher muss der Unterschied der linken von der rechten Hand einen nach Kant „inneren Grund[]“ haben, der durch ihre „vollständige Beschreibung“ nicht erfasst wird. Daraus schlussfolgert Kant,

„[...] daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, sondern diese Folgen von jenen sind, und daß also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältniß körperlicher Dinge möglich ist, und daß, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselbe zuerst möglich macht, wir dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nur durch die Gegenhaltung mit andern Körpern vernehmen können.“ (AA II:383)

Gemäß dieser Argumentation kommt dem Raum eine eigene Realität zu, so dass sich die Priorität des Raumes, der 1768 noch der absolute Raum ist, erst aufgrund dieser von Kant gezogenen Schlussfolgerung beweisen lässt. Damit ist das Argument der ersten Raumerörterung der transzendentalen Ästhetik vorgeprägt. Wenn die Vorstellung des Raumes aufgrund der Wahrnehmung numerisch verschiedener Gegenständen entsteht,

¹⁶ In der *Kritik der reinen Vernunft* setzt sich Kant mit Leibniz' „principium identitatis indiscernibilium“ (A 264/B 320) in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ auseinander. Zur Bedeutung der „Amphibolie“ für die Frage nach der numerischen Verschiedenheit der Gegenstände im ersten Raumargument siehe Warren (1998, S. 192-195).

müssen diese Gegenstände auch als voneinander verschieden wahrgenommen werden, was nur möglich ist, wenn sie unterschiedliche Orte einnehmen. Denn numerisch distinkte Gegenstände können nicht zugleich am selben Ort existieren. Da Orte Teile des Raumes sind, muss also „die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen“ (*KrV* A 23/B 38), um Gegenstände unterscheiden zu können, und zwar, worauf Buroker völlig zutreffend hinweist, sowohl hinsichtlich der Verschiedenheit vom wahrnehmenden Subjekt als auch hinsichtlich der Verschiedenheit der Gegenstände voneinander.¹⁷ Also setzt die Verschiedenheit der Dinge sowohl von mir selbst als auch voneinander den Raum voraus.

Das im ersten Raumargument wahrscheinlich gegen Wolff erörterte Verschiedensein der Dinge thematisiert folglich bereits die Raumschrift von 1768. Auch hier lässt sich die „Verschiedenheit“ (AA II: 382) der Dinge nicht aus rein logischen oder begrifflichen Gründen erklären, sondern macht es erforderlich, einen eigenständigen, vom deutlichen, das heißt begrifflichen Vorstellen unterschiedenen Grund anzusetzen. In *Von dem ersten Grunde* attackiert Kant damit nicht nur die Leibnizsche Theorie des relationalen Raumes, sondern darüber hinaus seine Lehre vom klaren und deutlichen Vorstellen. Wenn, wie in Leibniz‘ Theorie, wahre Erkenntnisse durch klares und deutliches Vorstellen begrifflich erfasst werden, das sinnliche Vorstellen hingegen dunkel, undeutlich und nicht zu wahrer Erkenntnis führt, so weist Kants Argumentation in der Raumschrift nicht nur die Eigenständigkeit und Priorität des Raumes gegenüber den ihn erfüllenden Gegenständen auf, sondern auch dass Leibniz Lehre vom klaren und deutlichen Vorstellen unhaltbar ist. Denn dass im Falle inkongruenter Gegenstücke wahre Unterschiede zwischen Körperdingen bestehen, die durch klares und deutliches Vorstellen nicht hinreichend erfasst werden, beweist, dass die Unterscheidung zwischen sinnlichem und begrifflichem Erkennen anhand der graduellen Unterscheidung von undeutlichem und deutlichem Vorstellen verfehlt ist. In *De mundi sensibilis* macht Kant Wolff und implizit Leibniz den Vorwurf, diese Lehre „zum großen Schaden der Philosophie“ (AA II:395) vertreten zu haben:

„Hieraus erhellt, daß mit Unrecht die sinnliche Erkenntniß als eine verworrene, und die Verstandeserkenntniß als eine deutliche erklärt wird. Denn dies sind nur logische Unterschiede, welche das Gegebene, was aller logischen Vergleichung unterliegt, gar nicht

¹⁷ Vgl. Buroker (1981, S. 76).

berühren. Die sinnlichen Begriffe können sehr deutlich und die des Verstandes sehr verworren sein. Jenes zeigt sich in dem Urbild der sinnlichen Erkenntniß, in der Geometrie; dieses in dem Werkzeuge aller Verstandesbegriffe, der Metaphysik, von der es allbekannt ist, daß sie trotz aller angewandten Mühe die Nebel der Verwirrung, welche den gewöhnlichen Verstand verdunkeln, nicht immer mit so glücklichem Erfolg, wie jene, vertreiben kann." (AA II:394-395)

Diese Kritik, deren eigentliche Begründung bereits in der Raumschrift erfolgt und in der Inauguraldissertation sowie den kritischen Schriften weitergeführt wird, stellt den Umschlagpunkt im Kantischen Denken dar, mit dem eine echte philosophische Innovation vorbereitet wird, die Unterscheidung der Anschauung als *repraesentatio singularis* vom Begriff als *repraesentatio generalis*, letztlich also von Sinnlichkeit und Verstand als den beiden irreduziblen Quellen menschlicher Erkenntnis. Auch wenn diese Fundamentaldifferenz im ersten Raumargument noch nicht in Anspruch genommen werden kann, so muss dessen Beweis doch zumindest von der Priorität der Form gegenüber der Materie der Erscheinung ausgehen, selbst wenn man dem Argument als solchen eine nur negative Funktion zugestehen mag. Denn wie sollte man diese Priorität überhaupt verstehen können, wenn nicht dadurch, dass der Raum ein Formganzes ist, das dem vorausgehen muss, was ihn erfüllt.

Literaturverzeichnis

Allison, Henry E. (1983), *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, 1. Auflage, Yale.

Allison, Henry E. (2004), *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, 2. Auflage, Yale.

Baum, Manfred (1996), „Kants Raumargumente und die Begründung des transzendentalen Idealismus“, in H. Oberer (Hrsg.), *Kant. Analysen - Probleme - Kritik*, Bd. II, Würzburg, S. 41-63.

Buroker, Jill Vance (1981), *Space and Incongruence. The Origin of Kant's Idealism*, Dordrecht.

Dicker, Georges (2004), *Kant's Theory of Knowledge*, Oxford, New York.

Falkenstein, Lorne (1995), *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Theorie Werkausgabe*, E. Moldenhauer und K.M. Michel (Hrsg.), 20 Bde., Frankfurt a. M.

Heidemann, Dietmar H. (2002), „Anschauung und Begriff. Ein Begründungsversuch des Stämme-Dualismus in Kants Erkenntnistheorie“, in K. Engelhard (Hrsg.): *Aufklärungen. Festschrift für Klaus Düsing zum 60. Geburtstag*, Berlin, S. 65-90.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, J. Timmermann (Hrsg.), Hamburg 1998.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Band I–XXII Preußische Akademie der Wissenschaften, Band XXIII Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Band XXIV Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff.

Kant Werkausgabe in 12 Bänden, W. Weischedel (Hrsg.), mehrere Auflagen, Frankfurt 1977.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1890), *Briefwechsel mit Clarke*, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. I. Gerhardt (Hrsg.), Bd. 5, Berlin.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1882), *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. I. Gerhardt (Hrsg.), Bd. 5, Berlin.

Locke, John (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (Hrsg.), Oxford.

Strawson, Peter F. (1966), *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London.

Unruh, Patrick (2006), *Transzendente Ästhetik des Raumes. Zu Immanuel Kants Raumkonzeption*, Würzburg.

Vaihinger, Hermann (1922), *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bde., 2. Auflage, Stuttgart.

Van Cleve, James/Frederick, Robert E. (Hrsg.) (1991), *The Philosophy Of Right And Left: Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, Dordrecht.

Warren, Daniel (1998), “Kant and the Apriority of Space”, in *Philosophical Review* 107, S. 179–224.

Wolff, Christian (1741), *Vernuenfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen ueberhaupt*, Halle ¹¹1741 (= *Deutsche Metaphysik*, abgek. DM), in: ders.: *Gesammelte Werke*, hrsg. und bearb. von J. École, H. W. Arndt, Ch. A. Chorr, J. E. Hofmann und M. Thomann, Hildesheim u.a. 1962 ff.



*Kantian Appearance as an Objective–Objectual Representation*¹

SERGEY KATRECHKO •

SAUH, Russian Federation

Abstract

This paper analyses the features of Kant’s transcendental philosophy (or Kant’s *transcendentalism*), which Kant himself described as *transcendental idealism*. On the one hand, Kant’s transcendentalism rests on the distinction between *things in themselves* and *appearances*. On the other hand, our ‘mode of cognition’ [*Critique*, B25] cognition is representative in that it is based on representations — *subjective* and *objective (objectual)* ones. A synthesis of the above considerations suggests that Kant’s transcendentalism rests on the conceptual triad “[objective] object (thing in itself; *Ding an sich*) — appearance (*Erscheinung*) — and [mental] representation (*Vorstellung*)”. Kant’s transcendentalism is impossible without the ‘premise’ of *appearance* (a paraphrase of Jacobi’s maxim). The correct interpretation of Kant’s transcendental philosophy should keep the double difference of *appearance* both from *thing-in-itself* and *representation*. In this transcendental triad, the Kantian *appearance* has an intermediate status since it is located between objective *things* and subjective *representations*. However, the conceptual (ontological and epistemological) status of the *appearance* needs to be clarified, since Kant himself does not give a clear answer to this question, and at present there are several interpretations, differing primarily in the definition of the concept of the appearance (the contemporary confrontation of the theory of “two objects” and theory of “two aspects” is a paradigmatic example of it). For me, appearance can be correlated with objective–objectual (*gegenständlich*) representation. It would be unwise to identify appearance with thing in itself, which was characteristic of pre-Kantian philosophy (naïve realism), or appearance with representation, which was the case in phenomenalist interpretations of transcendental idealism *à la* Berkley (theory of ‘two objects’). The Kantian appearance, as emphasised in BXXVII of his *Critique*, is an appearance of an object, which — although implicitly

¹ This is the advanced/extended text of my talk on the transcendental workshop “Transcendental turn in philosophy (2): Kant’s appearance, its nature, ontological and epistemological status” (Moscow, April 27, 2017, <https://phil.hse.ru/plc/trans2017>; see: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30566050> (in Russian)).

• *Katrechko Sergey Leonidovich* — The Candidate of Philosophical Sciences (PhD), Associative Professor, Faculty of Philosophy, State Academic University of the Humanities (SAUH; Moscow, Russian Federation); skatrechko@gmail.com.

— suggests a semantic relationship of reference. In this case, the appearance is not an object, but just ‘a designation (or sign) of an object’ [*Critique*, B235]. Appearance (as a sign) is impossible without what appears in it (the referent of a sign). This paper puts forward a number of arguments in favour of the objectual (objective–objectual) status of Kant’s concept of appearance.

Keywords

Transcendental philosophy (transcendentalism), appearance, theory of two worlds, theory of two aspects, theory of appearance, theory of appearing.

* * *

1. In his February 21, 1772 famous letter to M. Hertz, in which the conception of ‘*Critique of Pure Reason*’ (*Critique*²) is presented for the first time (here it is called ‘*The Limits of Sensibility and Reason*’), Kant defines the main task of transcendental philosophy (or Kant’s *transcendentalism*) as a solution the following semantic *problem of conformity*:

«As I thought through the theoretical part, <...> I noticed that I still lacked something essential, something that in my long metaphysical studies I <...> had failed to consider and which in fact constitutes the key to the whole secret of metaphysics³, hitherto still hidden from itself. I asked myself this question: What is the ground of the relation of that in us which we call "representation" (germ. *in uns Vorstellung*) to the object** (germ. *Gegenstand*⁴)?» (AA, 10, p.129–130).

² All references to the Kant’s *Critique of Pure Reason* (abbreviated as *Critique*) are to the standard A/B pagination of the 1st (A–edition; 1781) and 2nd (B–edition; 1787) edns and cite the translation of *Critique of Pure Reason* (eds. P. Guyer and A. Wood), 1998 in *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (CEWK). All translations of other Kant’s published writings (in English) are taken from the CEWK. References to other Kant’s works are to the volume and page of Deutschen Akademie der Wissenschaften (ed.) [so-called Akademie edition], 1902–, *Kants gesammelte Schriften*, 29 vols., Berlin: Georg Reimer (later Walter De Gruyter) (AA).

³ Kant understands the metaphysics as an epistemology, but not as an ontology: “metaphysics [in this narrower sense] is the science of the first principles of human cognition” [B871; 873] (cf. «Metaphisica est scientia prima cognitionis humanae principia continens» [A.G. Baumgarten (1714–1762), *Metaphisica*. Ed.II. 1743, §1]).

⁴ Note that in English there is only one term ‘object’, with the help of which it is impossible to express the difference between ‘*Gegenstand*’ (rus. ‘предмет’) and ‘*Objekt*’ (rus. ‘объект’) of German language. If an *object* (*Objekt*) is an epistemological something that opposes the subject in one way or another (distinction “object vs. subject”), an *object*** (*Gegenstand*) is a semantic something, the *object*** (*Gegenstand*) of representation as sign (see [A108–9] (distinction “object** (*Gegenstand*) vs. representation (*Vorstellung*”)) .At the same time (in addition), in English there is no exact analogue of the adjective ‘*gegenständlich*’ (rus. ‘предметный’). Further I will convey the meaning of the adjective ‘*gegenständlich*’ with the help of the term ‘*objectual*’, distinguishing it from the adjective ‘*objective*’ (‘*objectual* representation’ as ‘*the representation, insofar as it represents the object*’).

A little below Kant outlines two possible ways of solving this problem of conformity/correspondence (resp. two types of intellects), connected with the fact that either objects predetermine our human representations (vector “from object/object** to representation”; *intellectus ectypi*), or representations predetermine existing objects (vector “from representation to object/object**”), which is typical for the divine intellect (*intellectus archetypi*), creating things, — and notices that both these approaches are not applicable to human understanding, which occupies as if were an intermediate position and contains in its composition the representations that do not arise from experience: a priori forms of sensuality and understanding.



2. Kant gives his solution of the problem of conformity already in *Critique*, where he connects it with the “Copernican revolution (turn)” as “the altered modus of thinking [in metaphysics]” [BXVIII]. The term “revolution/turn” indicates that Kant rejects the first — empirical — way to solve the problem of conformity (vector “from object/object** to representation”). At the same time, Kant’s “revolution” does not mean a simple reversal of the vector in the opposite to empiricism direction. The conceptual change of the problem in the formulation of the dyad “*object — representation*” to the triad «*thing-in-itself (Ding an sich) — appearance (Erscheinung) — representation (Vorstellung)*», at the basis of which the most important for the transcendental idealism of Kant distinction between the *things-in-themselves* and *appearances* lies and without which it is impossible “to enter the Kant’s system [of transcendental philosophy]” (F. Jacobi⁵) is its essential presupposition. Accordingly, the Kantian solution states that not things-in-themselves, but *appearance* as *empirical objects* (vector “from representation to object/object**”) are subordinated to our a priori representations, although in the structure of the “Copernican revolution” Kant

⁵ In the original, Jacobi talks about the thing-in-itself, which afficire our sensuality: ‘without this presupposition [of the "thing in itself,"] I was unable to enter into system, but with it I was unable to stay within it’. (Jacobi 1787, p.304), but the concept of *thing-in-itself* can not be introduced without postulating the concept of *appearance* (within the framework of difference «*thing-in-itself — appearance*”).

retains the empirical vector “from object/object** to representation”, by postulating the affecting of our sensibility with things–in–themselves⁶.

3. Within the framework of the triad «*thing–in–itself (Ding an sich) — appearance (Erscheinung) — representation (Vorstellung)*», *appearance* takes the middle position between object (thing) and representation, but the ontological and epistemic status of appearance in Kant’s view remains uncertain and needs further clarification. At the present time, two alternatives can be distinguished in the interpretation of the *appearance*: the early [traditional] theory of “two objects/worlds”⁷ and a later theory of “two aspects”⁸. The first identifies *appearance* and *representation* (shifting *appearance* to the right and “gluing” it to *representation*), thereby opposing the objective world of things and the subjective world of mental representations and bringing Kant’s transcendentalism closer to Berkeley’s phenomenalism. The second — the theory of “two aspects” (in the broadest sense⁹) — considers appearance as a certain *aspect*, or *a modus of considering thing–in–itself*, thereby postulating, on the one hand, the close [epistemic and ontological] connection between the Kantian *appearance* and *thing–in–itself*, and on the other hand, there is an ontological gap between the Kantian *representation* and *appearance*. The theory of “two aspects” involves a realistic interpretation of transcendental philosophy [as the theory of experience]: appearance represents by itself and in itself the real thing, transcendent to our consciousness [see ‘theory of appearing’ below]¹⁰.

⁶ My analysis of the structure of the “Copernican revolution” see in my paper (Katrechko 2016).

⁷ This interpretation has been presented in the first review of the Critique — the so-called Göttingen review by Ch. Garve (1742–1798) and J.G. Feder (1740–1821) and so on. Contemporary ‘weak’ versions of phenomenalism are considered in SEP–article (Stang 2016).

⁸ The ‘two–aspects’ theory/interpretation (or ‘double aspect’) was developed primarily in the works (Allison 1983, 2004), which largely relied on linguistic analysis (Prauss 1974). However, before that the ‘two–aspects’ theory were mentioned, for example, by H. Prichard (1909), H. Heimsoeth (1922), M. Heidegger (1927), H. Paton (1936), T. Weldon (1950), etc (Herring 1953, p.65) or in (Bird 1962, 2006). About the opposition of the ‘two–objects/world’ and ‘two–aspects’ reading (theory) see (Rohlf 2010). The textual support of ‘two–aspects’ theory are passages: BXVIII–XIX, A38–39/B55–56, A42/B59, A247/B303, A490–491/B518–519, — as well as Kant’s remarks from *Opus Postumum* [OP (Convolut X), AA 22:31; 22:33, 34; 22:43, 44; 22:414, 415 and others.

⁹ About it see my papers (Katrechko 2014a, 2014b, 2017, 2018).

¹⁰The realistic interpretations of Kant’s transcendentalism presented in such books as (Horstmann 1997), (Collins 1999), (Abela 2002), (Westphal 2004), (Allais 2105) and others.

The correct interpretation of Kant's transcendental philosophy should keep the double difference of *appearance* both from *thing-in-itself* and *representation*¹¹. On the one hand, Kant distinguishes *appearance* [as *thing-for-us*] from *thing-in-itself*, criticizing the previous “dogmatic” metaphysics for its naive realism, which does not conduct this transcendental distinction. On the other hand, the distinction between the “objectified” *appearance* and “mental” *representation* is also the fundamental one, as it is pointless [or ‘absurd proposition’] «that there is an appearance [in itself, i.e. as *only representation*] without anything that appears [i.e. *thing-in-itself*]» ([BXXVI–VII]; my addition in [...]. — K.S.)¹², and therefore, the radical separation of *appearance* from *thing-in-itself* and its “gluing” with *representation* that it is proposed in the *phenomenalistic* [*a la* G. Berkeley] *reading* of Kant in the framework of the “two worlds” theory is ill-posed too¹³.

4. At the same time, a supporter of the theory of “two aspects” should take into account that in a number of passages of *Critique* Kant textually identifies *appearance* and *representation*, what seems to confirm the theory of ‘two-objects’ and to be a serious counterargument to theory of “two aspects”. One of the possible lines of defense the theory of “two aspects” is in the careful analysis of these fragments and their (re-)interpretation, which does not lead to the complete identification (equation) of appearances and representations. H. Allison chooses a similar strategy. For example, in his analyzing of [A491/B519]:

“We have sufficiently proved in the Transcendental Aesthetic that every thing intuited in space or in time, hence all objects of an experience possible for us, are nothing but appearances, i.e., mere representations, which, as they are represented, as extended beings

¹¹ This is indicated, for example, by H. Robinson (Robinson 1994). K. Ameriks also talks of the need to preserve the Kantian double difference. In his work, in which he develops a *moderate interpretation* of Kant's transcendentalism, he writes: “in introducing the unusual term ‘transcendentally ideal’ for appearances, Kant means to, and can, give them a distinctively real but in-between status, that is, the status of a level of reality that is higher than what is ‘empirically ideal’ (that is, merely subjective in an individual, psychological, and occurrent sense) but is lower than the ‘transcendentally real’ features of things in themselves” (Ameriks 2012, p.75–6).

¹² This and other fragments of *Critique*, *Prolegomena*, and *Opus Postumum* (see the footnote 8 above) testify that Kant develops not the *theory of appearance*, but the *theory of appearing* (see below paragraph 5 for further details).

¹³ Although, of course, there are certain grounds for such “gluing”, as in *Critique* Kant repeatedly states that appearance are [our] representations or “representations in us”. There are passages that support such identification of appearance and representation. See *Critique*: A101, A104, A109, A113, B164, A190/B236, A191/B236, A250, A369, A372, A373, A375, A377, A383, A386, A390, A391, A490/B518, A492/B520, A493/B521, A494/B523, A498/B527, A507/B535, A563/B591, A193/B821 (see also: A36–37n, A125, A126–27, A374–75n, A379–80, A491 — and *Prolegomena*: AA, IV 288, 289, 292, 305, 307, 319, 341, 342).

or series of alterations, have outside our thoughts no existence grounded in itself. [This doctrine I call *transcendental idealism*].”

Allison remarks that although in the main sentence appearance and representation are equated, but in the subordinate clause Kant says that appearances represent objects, i.e. that the function of the appearance is to *represent* [existing] objects (the semantic relation of the reference, the theory of appearing), so that the appearances are identical with the representations only *functionally*, but not *substantively*¹⁴. In this case, a similar strategy interpreting the appearances can be extended to other “identifying” fragments (Allison 1983, 26f).

5. Following H. Allison, we will show that Kantian passages like “appearances, i.e. representation in us” do not necessary indicate the subjective status of the *appearance* and leave the possibility of its *objective* (non–phenomenalist) interpretation. Preceding our argument, we will outline the *basic argument*, which serves as the background premise (presupposition) for our defense strategy.

Any interpretation of this Kantian concept must take into account that under [transcendental] *appearances* Kant understood not some mental entities (phenomena), but what was earlier empirically understood as real things or *bodies* (if we take into account the spatial modus of their existence). They acquire marking as *appearances* [of things] only in the course of the transcendental analysis of our “modus of cognition” [B25], which does not cancel their real status from the empirical (conventional) point of view. In ‘*General remarks on the transcendental aesthetic*’ Kant writes:

If I say: in space and time intuition represents both outer objects as well as the self–intuition of the mind as each affects our senses, i.e., as it *appears*, that is not to say that these objects would be a mere *illusion*¹⁵. For in the appearance the objects indeed even properties that we attribute to them, are always regarded as something really given, only

¹⁴ A functional approach (reading) to the interpretation of Kant’s transcendentalism was proposed to Cassirer: see his book «Substance and Function» (1910). The essence of it can be expressed by Cassirer’s thesis: “*We cognize not* [physical] *objects/thing in the world* [substantive modus], *but we cognize the world objective-ly* [‘thing-ly’; functional modus].” (Cassirer 1937). Let us note that such functional reading is associated with the rotation from ‘adjectival/thing’ to ‘adverbial’ language, or adverbial interpretation (Baldner 1990): *appearances* ‘is not the *objects* of experience, but rather the *experience* of objects’ (Baldner 1990, p.9)]. The adverbial interpretation of Kant based on the *adverbial theory of perception* (Chisholm 1957).

¹⁵ Note that Kant terminologically distinguishes the *appearance* [Erscheinung] and *illusion* [Schein]. See also Refl. 5400 (AA 18, p.172).

insofar as this property depends only on the kind of intuition of the subject in the relation of the given object to it then this object as *appearance* is to be distinguished from itself as object *in itself* (germ. ‘*Objekt an sich*’¹⁶)... It would be my own fault if I made that which I should count as appearance into mere illusion. [B69–70]*

Below, in the footnote Kant declares even the *objective* nature of appearance’s predicates:

*«*the predicates of appearance can be attributed to the object in itself*, in relation to our sense, e.g., the red color or fragrance to the rose...» ([B69–70fn]; my *italic* — K.S). And it is no coincidence that Kant’s *transcendental idealism* is compatible with *empirical realism* [A370; 371].

Thus (from this point of view) the transcendental idealism of Kant appears to be, rather not as a *theory–appearance*, but as a *theory–appearing*¹⁷. Let us explain this with an example. So, if we take a photograph of a person (as a *representation*), then according to the appearance–theory, the photograph itself is the object of our cognition here, and according to the appearing–theory, the [appearing] here *person* (i.e. an appearance of this *person*) is the object of cognition (example of R. Howell¹⁸).

6. We now turn to the presentation of our argument in support of the objectivity of appearances. Let us begin with the Kantian definition of *transcendental idealism* (TI). In the ‘*Criticism of Fourth Paralogism*’ of 1st ed. of *Critique* Kant understands *TI* as “the doctrine that [appearances] are all together to be regarded as mere representations and not as things in themselves, and accordingly that space and time are only sensible forms of our intuition, but not determinations given for themselves or conditions of objects as things in themselves.” ([A369]; cf. [A491/B519] above).

If we model this definition on the “object — representation” scale, it is obvious that Kant shifts the boundary between object and representation to the right, narrowing the “objective/real” area of objects and expanding the “subjective” domain of representations. The actual “space” and “time”, which used to belong to the realm of the objective (objects

¹⁶ Germ.: «dieser Gegenstand *als Erscheinung* von ihm selber als *Objekt an sich* unterschieden wird».

¹⁷ For the first time, the distinction between appearance theory and appearing theory was made by (Prichard 1909, p.74); see also (Barker 1967). Appearing–theory (in general form) was developed in the works of W. Sellars and (especially) R. Chisholm (Chisholm 1950, 1957).

¹⁸ Compare: “I apperceive my representation in thought; but the object** [*Gegenstand*] of my thought is the object** presented by the representation, not the representation itself.” (Howell 2011).

and their properties), are now derived from it and form a new intermediate area, which can be called the domain of *representations–2*. Moreover, it is this middle [spatial–temporal] domain of *representations–2* that can be correlated with the domain of “external” appearances that are of interest to us here and which were correlated by the pre–Kantian thought with real objects or things–in–themselves. Kant writes about this just below, continuing his reflections on the nature of TI in [A370–80]. In this case, the TI–domain of representations expands and unites domains of *representations–1* and *representations–2*¹⁹. The first (former) of them can be called *subjective* [empirical] representations, or mental representations (such as the *image* of an object in our mind), and the second (suggested by Kant) — *objective–objectual* (germ. ‘gegenständlich’) [transcendental] representations (as ‘*the representation, insofar as it represents the object*’²⁰; germ. “*gegenständliche Vorstellung*”)²¹, which before Kant were related to domain of objectively [really] existing objects and which Kant displaces into the domain of spatial–temporal representations. Thus, the *appearances* in this model (on the “object — representation” scale) have an *objective–objectual* status, since they refer not to *subjective* representations (empirical representation–1) — *representations*, but to *objective* [‘gegenständlich’] *representations* (transcendental representations–2) — *presentations*. Schematically, the above can be represented as follows:



Below we give additional arguments (explanations) to back up the thesis on the objectivity of appearances.

¹⁹ In the field of representations (as genus), more types can be distinguished, but here we confine ourselves to these two.

²⁰ The expression ‘*objective – objectual representation*’ (as ‘*the representation, insofar as it represents the object*’; German “*gegenständliche Vorstellung*”, or Russian «объективно–объектное представление») is the [logical] *kind* of [logical] *genus* of [expression] ‘*objective representation*’.

²¹ Kant speaks of the objective nature of the “cognitive” representations (of interest to us here) in his classification of representations: “The genus is representation in general (repraesentatio). Under it stands the representation with consciousness (perceptio)... An *objective perception* a is a cognition (cognitio)» ([B376]; my *italic* my. — K.S.). In *Critique* he characterizes them as representations that have “objective validity” [BXXVI, B298 and so on]. B. Bolzano introduces “*objective representation*” as the technical term in (Bolzano 1972), but here we use this expression in *a la* Kantian sense.

7. For a correct understanding of Kant’s concept (including the Kantian concept of “appearance”), one should keep in mind that in the Kant’s *Critique* there are two types of discourse (resp. two perspectives): *empirical* and *transcendental* ones²², which Kant usually does not specifically fix in the text²³. The identified by us two domains of representation can be correlated with representations in the empirical and transcendental senses [resp. empirical and transcendental representations]. Accordingly, the Kantian equation of *appearances* and *representations* can not be interpreted as the equation of appearances and representations in the empirical sense, i.e. to equate appearances with mental representations, as it happens in the theory of two objects. For Kant appearance is an appearance of a *transcendental object*, i.e. an appearance in the transcendental perspective, or *transcendental appearance* (as presentation)²⁴, which, from the empirical point of view, corresponds not to the mental essence, but *real* things in the spatial-temporal modus, i.e. *empirical objects* [of experience].

8. As we noted above, when discussing the specifics of TI in the ‘*Criticism of Fourth Paralogism*’, Kant gives a transcendental analysis [of the use] of the preposition “*outside us*” [A373]. At the same time, Kant completely uncritically uses the dual expression “*in (within) us*” (Germ. “*in uns*” [A373]). Let’s conduct a transcendental (*a la* Kant) analysis of the expression “[appearance as representation] *in us* / in (our) mind”.

(8.1) Firstly, let us pay attention to the fact that the very expression “*in mind*”, if we take into account the spatial meaning of the preposition “in/within”, is metaphorical and vague enough and, therefore, inaccurate: [mental] representations are not present *in* our mind ‘as things in the box’ (Husserl).

(8.2) Secondly, if in traditional sense the expression “in mind” indicates a mental area, i.e. the domain of representations–1, Kant’s selection of the spatial–temporal domain of representations–2 presupposes the assignment of the “*in*” preposition to sensuality: “in

²² More about the need to distinguish *empirical* and *transcendental* discourses (resp. perspectives) in Kant is told by G. Bird (Bird 1962, 2006) and H. Allison (Allison 1983, 2004). Note that we have already implicitly been guided by this distinction above, for example in paragraph 5, distinguishing the *object/thing* in transcendental and empirical senses.

²³ It is interesting in this respect [A373], in which Kant identifies and analyzes the two possible — *empirical* and *transcendental* — meanings of the preposition “out of us” (for more details, see paragraph 8 a little bit later).

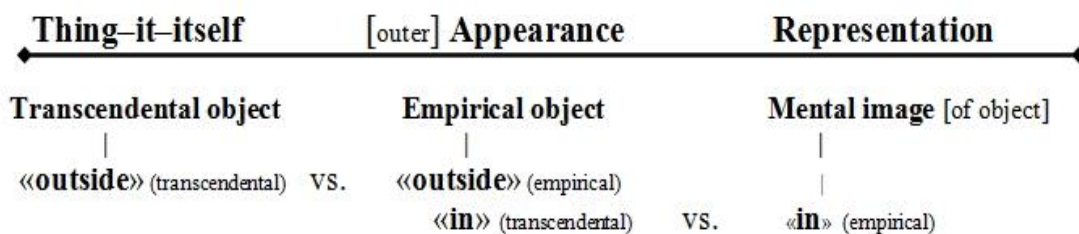
²⁴ The expression the ‘*transcendental appearance*’ does not occur in Kant’s texts. S. Palmquist uses this expression (Palmquist 1986).

our sensuality” — that is not the same as being “in mind”, since sensuality is “physiological” and refers not to mind, but body.

(8.3) Moreover, as Kant notes in [A375; especially A375fn], the appearances are not “in mind” (as mental representations), but “in space” (as *bodies*) [although, of course, Kant’s *space* appears as a priori form of our sensuality]²⁵.

(8.4). Finally, since the domain of representations is expanded by Kant through *a priori* [forms of] representation (space and time), this implies a transition from empirical (individual) “consciousness/mind” to [transcendental] “consciousness in general” [*Prol*, §20], which, in contrast to *subjective* individual consciousness, is more accurately to characterize as a domain of *trans–* or *inter– subjective*, or as a domain of *quasi–objective*. Let us note that this domain of inter–subjective can be correlated, as K. Popper does, with the field of human language/culture/knowledge and refer it to a special world, along with the (first) objective and (second) subjective world, *the ‘third world’* [compare with Husserl’s *intentional reality*].

Thus transcendental analysis replaces the usual (empirical) distinction (dyad) of “outside – in” with the transcendental triad: “outside_{transcendental} — {outside_{empirical} = in_{transcendental}} — in_{empirical}”, *empirical objects are* the middle part of it; it correlates with the domain of [external] transcendental *appearances*. This (taking into account the distinction between empirical and transcendental discourse (see paragraph 7 above), including the empirical and transcendental meaning “out” and “in” (see paragraph 8), can be represented as follows:



²⁵ What does it mean «things [= *empirically external objects*] that are to be encountered in space» [A373], if “space” is understood not in the empirical sense (for example, as Newton’s *absolute space*) but in the transcendental sense? This issue requires further discussion.

9. The fact of the correlation of the Kantian *appearance* not with our understanding, but with human sensuality [a priori forms of space and time] noted in paragraph 8.3 allows us to offer one more argument-analogy to back up the reality/objectivity of [transcendental] appearance. In the cognitive process, sensuality as the “bodily” organs of perception of external information acts as an intermediary between objective and subjective. Not *passively* perceived through sensuality sensual intuitions, but its *active* processing/transformation by the understanding is subjective in the exact sense of the word. In some approximation, the human sense organs (resp. sensibility) can be regarded as physical tools [of perception], i.e. as *input devices* that “deliver” [empirical] things to us [as *appearance*, or thing-for-us]²⁶.

The Frege’s metaphor of a telescope conveys the specific of transcendental ontology of appearance well. Suppose that we observe a star by means of a telescope; the star itself will have an objective (real) status, which corresponds to the Kantian *thing-in-itself*. Its (star’s) mental image in our consciousness will already be subjective, it can be correlated with [mental] *representation*. Let us ask the question: what ontological status will the star have on the lens of the telescope (that can correlate with the Kantian *appearance*), which is basically as if between the objective (real) star itself and its subjective (mental) image of our consciousness? It is clear that [image of] star on the lens of the telescope (= the *presentation* of star) is neither real (objective) star-in-itself (thing-in-itself), nor mental (subjective) image [of our consciousness], i.e. Kantian “representation in us.” My answer will be that this *telescope-appearance* (telescope ‘image’ of star) will have a specific intermediate ontological — transcendental — status, an [quasi-] objective status of *presentation*, although it differs from the objective status of a real star-in-itself²⁷.

Of course, comparison of the human eye with a physical device is only an analogy, and our “living” sense organs are not physical devices and differ from them in some important respects, — but this analogy allows us to understand the thesis that the Kantian appearances [of sensuality] act as *objective-objectual representations* (more precisely, as *objective-objectual presentations*). Let us note in this connection that in his “Anthropology” Kant ranks senses according to the degree of objectivity, emphasizing

²⁶ L. Falkenstein says in his works about corporality and physiology of the senses (*sensation*). In doing so, he compares our senses organs with the *input devices* (Falkenstein 1991, 1995).

²⁷ Compare with Husserl’s *intentional reality* or Popper’s *third world*.

among them — as the most objective ones — the spatial–temporal senses of *sight* (vision) and *hearing* (Kant 2007, p.154–6; [§§15–19]), what also speaks about the objectivity of appearances.

10. In the end of our analysis of the ontological and epistemic status (or ‘nature’) of the Kantian appearance, we briefly denote another argument in support of the thesis on the need to distinguish appearances and representations, which in a certain sense continues the defense line of H. Allison (see paragraph 4 above). In his arguments, Kant, as a rule, does not clearly distinguish *representation* and *object*** of representation, although an *appearance* acts as “an indefinite *object*** of empirical intuition (contemplation)” [B34])²⁸.

In this case, we view *representation* as a sign that has *content* (matter) and *form*²⁹, or *meaning* and *sense*³⁰. Each *representation* represents *something* [*object*** in general, =x], i.e. is the *object*** [Gegenstand] of *representation*. And even if *representation* is subjective, and Kant’s [transcendental] representations are such, since [a priori] forms of sensibility are subjective, then the *object*** of representation is a real–objective one. Let us explain this with the example of the image of a “table”. The mental image of the table is [its] representation, but we call this representation, in order to distinguish it from other representations, using the name of the *object** of representation* — the “table”. The equation of *representation* and its *object*** is the result of an implicit (quasi–)metonymic transfer, when the *whole* is called by the name of its part, which Kant does when he calls the *representation* by the name of its *object*** and thereby unequally identifies *appearance* and *representation*³¹. This distinction makes it possible to clarify the meaning of the Kantian identification of representations and appearances: each *appearance* in its form is a

²⁸ Please pay attention to reasoning on *objects–in–general* from [A108–9]. Here Kant captures the distinction between *representation* and its *object*** and talks about the *appearance* as the *object*** [of presentation] ([A108]; compare with [B34]). And here he says that the appearances (as representations), in turn, also have their *object***, the non-empirical *transcendental object*** “= X” is such [A109].

²⁹ See *Port–Royal Logic*. Compare with Kant’s distinction of *matter* and *form* [of appearance] in [B34].

³⁰ See contemporary *logical semantics* of G. Frege or/and E. Husserl.

³¹ Given imposed distinction between *representation* and *object** of representation*, we can also speak of “*mere representation*” (representation–I; [als] *bloße Vorstellung*) and “*representation of something* (things)”, i.e. representation in the genitive sense (representation–II, or presentation). Then Kant’s *appearances* can be equated to presentations, but not to representations. In this connection let us note [B164], in which Kant says, first, that “*appearances are only representations of things*”, i.e. presentation, and then that “as mere representations [representation–I] they stand under no law of connection at all [by means of our understanding, which *links* — K.S.]”, thereby mixing here two meanings of the term ‘representation’ as *representation* (representation–I) and *presentation* (representation–II).

“subjective” *representation* [in us], but as an *object*** (content; germ. ‘*Gegenstand*’) of representation is *objectively-objectual* one; as it represents by itself and in itself the appearance of an *object***/*Gegenstand* [see the ‘*theory of appearing*’ above].

Conclusion

Kant’s appearance is the third full essence in the composition of the transcendental triad «*thing-in-itself (Ding an sich) — appearance (Erscheinung) — representation (Vorstellung)*». Without appearance, i.e. without distinction “thing-in-itself vs. appearance”, it is impossible to imagine the transcendental philosophy of Kant. In this case, the identification of *appearance* and *representation* as it is proposed in the theory of ‘two objects’ (or phenomenal interpretation), i.e. the reverse reduction of the transcendental triad to the dyad. The Kantian ‘*appearance*’ is the appearance of an *object* (thing-in-itself), which assumes, albeit in explicit form, the semantic relation of reference: appearance (as a sign, or ‘a designation of an object’ [B235]) is inconceivable without what is in it (the sign’s meaning/referent). Thus, the Kantian appearance as an *empirical object (transcendental (re)presentations–2)* acts as the most important constituent of experimental (cognition) knowledge, it has objective validity (objectivity) and differs from our subjective [mental] representations as “ideas” of our mind (*empirical representations–1*).

References

- Abela, P. (2002), *Kant’s Empirical Realism*, Oxford: Clarendon Press.
- Allais, L. (2015), *Manifest Reality: Kant’s Idealism and his Realism*, Oxford: Oxford University Press.
- Allison, H. (1983), *Transcendental Idealism: A Defense*, New Haven and London: Yale University Press.
- Allison, H. (2004), *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven and London: Yale University Press, Revised and Enlarged Edition.
- Americks, K. (2012), “Kant’s Idealism on a Moderate Interpretation”, in: Karl Ameriks *Kant’s Elliptical Path*, Oxford: Clarendon Press.
- Baldner, K. (1990), “*Is Transcendental Idealism Coherent?*”, *Synthese*, V.85 N.1, pp.1–23.

Barker, S.F. (1967), “*Appearing and appearances in Kant*”, *The Monist* Vol. 51, No. 3, Kant Today: Part I, pp. 426–441.

Bird, G. (1962), *Kant’s Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason*, London: Routledge & Kegan Paul.

Bird, G. (2006), *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Chicago and La Salle: Open Court.

Bolzano, B. (1972), *Theory of Science*. Ed. and trans. R. George. Berkeley, CA: Univ. of California Press.

Cassirer, E. (1923), *Substance and Function*. Chicago: Open Court, 1923 (Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin, 1910).

Cassirer E. (1936), *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik: historische und systematische Studien Zum Kausalproblem*, Goteborgs Hogskolas Arsskrift XLII, Elanders Boktryckeri Aktiebolag.

Chisholm, R.J. (1950), “The Theory of Appearing”, Max Black (ed.) *Philosophical Analysis*, Ithaca, NY: Cornell University Press), pp. 102–118.

Chisholm, R. J. (1957), *Perceiving*. Ithaca: Cornell University Press.

Collins, A. (1999), *Possible Experience: Understanding Kant’s Critique of Pure Reason*, University of California Press.

Falkenstein, L. (1991), “Kant’s Account of Intuition”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol.21, No. 2, pp. 165–193.

Falkenstein, L. (1995), *Kant’s Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press.

Herring, H. (1953), “Das Problem der Affektion bei Kant“, *Kant-Studien*, Ergänzungsheft no. 67.

Horstmann, R.-P. (1997), *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*. Bodenheim.

Howell, R. (2011), *Kant on Representation and Objectivity* (A.B. Dickerson, 2004): <https://ndpr.nd.edu/news/kant-on-representation-and-objectivity/> (accessed 11, 17, 2017).

Jacobi, F.H. (1787), "Ueber den transzendentalen Idealismus" (Appendix to David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch), *Werke*, Vol. 2 (ed. Friedrich Roth and Friedrich Köppen), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp.291–310.

Kant, Immanuel: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (eds. P. Guyer and A. Wood), Cambridge: Cambridge University Press, 1992 —:

- Kant, I. 1998, in: Guyer, P., and Wood, A., (eds.) *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. 1999, in: Zweig, A., (ed.) *Correspondence*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. 2002, Prolegomena to any Future Metaphysics: That Will Be Able to Come Forward as Science, in: Allison, H., and Heath, P. (eds.) *Theoretical Philosophy after 1781*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. 2007, Anthropology from a Pragmatic Point of View, in: Immanuel Kant, *Anthropology, History, and Education*, Günter Zöllner and Robert Loudon (eds.), Cambridge University Press.

Katrechko, S.L. (2014a), Kant's transcendentalism as transcendental paradigm of philosophizing [Transcendentalizm Kanta kak transcendental'naja paradigma filosofstvovanija], *Kantovsky sbornik*, 48 (2), pp.10–25.

— (2014b) Transcendentalism as a Special Type of Philosophizing: Kant's transcendental Shift, Dasein-Analysis of Heidegger and Sachverhalt–Ontology of Wittgenstein, *Papers of the 37th International Wittgenstein Symposium*, Bd.XXII, Kirchberg am Wessel, 2014, pp.147–149.

— (2016) Transcendentalizm Kanta kak realisticheskaja teorija opyta/poznaniya (analiz struktury kantovskogo kopernikanskogo perevorota) [Does the Kant's Copernican Revolution Lead to Idealism? (Structure and Dialectic of Kant's Copernican Revolution)], Shiyani T. (ed.) *Filosofija i nauka: problemy sootnesenija*, Moscow: RGGU, Kn.1, s.213–226 (see: <https://www.academia.edu/30347748/> (in Russian); see also: *Katrechko S.L. Does the Kant's Copernican Revolution Lead to Idealism? (Analysis of the Structure of Kant's Copernican Turn) //Voprosy Filosofii*, 2017 [forthcoming; in Russian]).

— (2017) *Kantovskiiy transcendentalizm Kanta i ego koncept veshi samoiy po sebe* [Kant's transcendentalism and his concept 'thing-in-itself'], *Kantovsky sbornik*, 36(4), pp.7–21 (<https://elibrary.ru/item.asp?id=29037582>).

— (2018) “Transcendentalism as the Special Type of Philosophizing and Transcendental Paradigm of Philosophy”, in: Violetta Waibel, Margit Ruffing (eds.) *Nature and Freedom. Proceedings of the 12th International Kant Congress*. Berlin: Walter DeGruyter, [forthcoming].

Palmquist, S.R. (1986), “Six Perspectives on the Object in Kant's Theory of Knowledge”, *Dialectica*, Vol.40, No.2, pp.121–151.

Prauss, G. (1971), *Erscheinung bei Kant: Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin: de Gruyter & Co.

Prauss, G. (1974), *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier.

Prichard, H.A. (1909), *Kant's theory of knowledge*, Oxford: Oxford University Press.

Robinson, H. (1994), “Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves” *Journal of the History of Philosophy*, no. 32, pp. 411–441.

Rohlf, M. (2010), *Immanuel Kant* (SEP); <https://plato.stanford.edu/entries/kant/#TraIde> (accessed 20, 05, 2018).

Sellars, W. (1968), *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, Routledge & Kegan Paul Ltd; London, and The Humanities Press; New York.

Westphal, K.R. (2004), *Kant's Transcendental Proof of Realism*, Cambridge: Cambridge University Press.



La lectura hegeliana de la apercepción trascendental kantiana como una crítica y reelaboración de la lógica trascendental de Kant

Hegel's Interpretation of the Kantian Transcendental Apperception as a Critique and Reelaboration of Kant's Transcendental Logic

MIGUEL HERSZENBAUN*

CONICET – Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen

El presente trabajo se propone estudiar la recepción que Hegel realiza de la apercepción trascendental kantiana. Tal estudio nos permitirá comprender tanto las críticas que Hegel presenta contra el tratamiento kantiano de la apercepción, como la manera en que Hegel se apropia de ella y la utiliza para impulsar una crítica contra la lógica trascendental. Sostendremos que el tratamiento hegeliano de la apercepción consiste en diversos puntos: en primer lugar, revelar el verdadero significado filosófico que Kant no habría advertido en su descubrimiento de la apercepción; en segundo lugar, mostrar que la lógica trascendental posee una concepción incompleta de las categorías puras y del pensar puro; en tercer lugar, nos proponemos mostrar que el estudio del tratamiento hegeliano de la apercepción trascendental como crítica a la lógica trascendental permite comprender la propia lógica especulativa hegeliana como una reelaboración de los límites epistemológicos del pensar puro y de la concepción del objeto de conocimiento.

Palabras clave

* CONICET y docente del Departamento de Filosofía del Derecho y Departamento de Derecho Penal de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de Avellaneda. Miembro del Grupo de Estudios Kantianos (GEK) y del Centro de Investigaciones Filosóficas. E-mail de contacto: herszen@hotmail.com

Apercepción – Hegel – Lógica – Categorías

Abstract

The following paper intends to study Hegel's reception of the Kantian transcendental apperception. This study will allow us understand Hegel's critique against Kant's conception of the apperception, Hegel's appropriation of the apperception and how Hegel uses it to promote a critique against transcendental logic as a whole. I claim that Hegel's approach on apperception involves several aspects: First, revealing the true philosophical meaning that Kant had not adverted to in his discovery of apperception. Second, showing that transcendental logic implies an incomplete conception of pure categories and pure thought. Third, I intend to prove that by studying Hegel's approach on the transcendental apperception as a critique to transcendental logic allows us understand Hegel's own speculative logic as a reelaboration of the epistemological limits of pure thought and the conception of the object of knowledge.

Keywords

Apercepción – Hegel – Logic – Categories

I-Introducción

La relación entre la filosofía teórica de Kant y Hegel es compleja y supone múltiples puntos de articulación, contacto y disputa. En el presente trabajo, me propongo abordar únicamente uno de dichos puntos, la apercepción trascendental, a fin de analizar en qué consiste su recepción y crítica en la *Ciencia de la lógica* y de evaluar de qué manera el tratamiento hegeliano de la apercepción trascendental nos puede ayudar a alcanzar una mayor comprensión del proyecto lógico hegeliano. Sostendremos que la reelaboración hegeliana de la apercepción kantiana tiene por objetivo conducir a una redefinición del alcance epistemológico y significado metafísico de la lógica trascendental kantiana y de su función en términos de instrumento epistemológico: pretende tener como consecuencia la apertura de un terreno de conocimiento puramente conceptual y a la vez objetivamente válido. En lo siguiente, proponemos presentar el tratamiento hegeliano de la apercepción trascendental tal como se lo aborda en la *Ciencia de la lógica*. Luego, analizaremos algunos aspectos de la apercepción trascendental en Kant y de la lógica trascendental, a fin de sopesar la crítica hegeliana. Finalmente, volveremos sobre la crítica hegeliana a fin de analizar cuál es su alcance y sus consecuencias.

II-La mirada crítica hegeliana sobre la apercepción trascendental en la *Crítica de la razón pura*

El tratamiento que Hegel le dedica a la apercepción trascendental en la *Ciencia de la lógica* es breve pero posee efectos importantes tanto en lo que se refiere a la comprensión de la relación y discusión entre Kant y Hegel como en la comprensión del proyecto lógico hegeliano mismo. Como mostraremos a continuación, Hegel vincula el tratamiento de la apercepción trascendental a un cuestionamiento sobre el alcance epistemológico de la lógica trascendental y a una tarea de reelaboración de la noción de verdad, todo lo cual puede ser entendido en última instancia como un cuestionamiento y reelaboración del proyecto lógico kantiano en general.

Hegel se ocupa de la apercepción trascendental de Kant en la sección “Del concepto en general” con la que comienza el tercero y último libro de la *Ciencia de la lógica*, la “doctrina del concepto”. Como veremos a lo largo de este trabajo, los argumentos que Hegel presenta contra el tratamiento kantiano de la apercepción trascendental no sólo suponen una reinterpretación del significado filosófico de dicha apercepción, sino que suponen también una crítica más amplia a aspectos centrales del idealismo trascendental.

El punto central de la crítica que Hegel dirige contra Kant en lo tocante a la apercepción trascendental consiste en que Kant habría sido incapaz de descubrir su verdadero significado filosófico. En el tratamiento de la apercepción trascendental, Kant descubre que el objeto es constituido por una síntesis puramente intelectual, lo que Hegel toma por el descubrimiento de la verdadera naturaleza del pensar puro y del origen del objeto de conocimiento:

Objeto, dice Kant [...] es aquello, en cuyo *concepto está unificado lo múltiple* de una intuición dada. Sin embargo, toda unión de las representaciones requiere la *unidad de la conciencia* en la *síntesis* de ellas. Por consiguiente esta *unidad de la conciencia* es la que por sí sola constituye la relación de las representaciones con un objeto, y con eso su *valor objetivo*, y sobre la cual se funda también la *posibilidad del entendimiento*. [...] [L]os principios de la determinación *objetiva* de las representaciones tendrían que ser deducidos únicamente de la proposición fundamental de la *unidad trascendental de la apercepción*. Por medio de las categorías, que son estas determinaciones objetivas, lo múltiple de las representaciones dadas quedaría determinado de tal manera, que sería llevado a la *unidad de la conciencia*. Según esta exposición, la unidad del concepto es la condición por cuyo medio una cosa no es una pura *determinación sensible, intuición* o también pura *representación*, sino un *objeto*, cuya unidad objetiva es la unidad del *yo consigo mismo*. [...] El *concebir* un objeto, en realidad no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo

apropia, lo penetra, y lo lleva a su propia forma [...]. El objeto, en la intuición, o también en la representación, es todavía algo *extrínseco*, *extraño*. [...]. Pero, tal como el objeto está en el pensar, así solamente *está en sí y por sí*; como está en la intuición o en la representación es *apariencia*; [...]. El objeto por lo tanto tiene esta objetividad en el *concepto*, y éste es la *unidad de la autoconciencia*, en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad, o sea el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el *yo mismo* (Hegel 1982 II 258-259; 1816, 17-18).

Si Kant hubiera tomado este descubrimiento en toda su profundidad –entiende Hegel–, habría descubierto que el pensar puro es capaz de producir por sí mismo un legítimo objeto de conocimiento, lo que implicaría reformular cuestiones claves de la filosofía teórica kantiana. Es decir, desde la perspectiva hegeliana, Kant es incapaz de advertir las verdaderas implicancias de su descubrimiento por haber asumido dogmáticamente ciertos puntos de partida.

Entre estas suposiciones dogmáticas se encuentran: la asunción de que las categorías puras son formales (vacías) y meramente subjetivas, que el conocimiento requiere intuición (pura o empírica) (Hegel 1982 II 260, 261-2, 264; 1816, 19, 20-21, 22) y que el conocimiento no alcanza a las cosas en sí (Hegel 1982 II 269; 1816 26). Partiendo de estos supuestos, el verdadero sentido filosófico de la apercepción trascendental –es decir, el sentido que Hegel le atribuye: que el pensar puro produce a partir de sí mismo su propio objeto de conocimiento– queda desnaturalizado. Asumiendo que las categorías en sí mismas son meramente formales, carentes de contenido y subjetivas, se les deniega toda validez objetiva y valor epistemológico cuando son tomadas aisladamente de la intuición. Sin intuición, se las concibe como incapaces de verdad. En otras palabras, al ser meras formas del pensar, carecen por sí mismas de un contenido objetivo epistemológicamente válido: son meras formas del pensar subjetivo que por sí mismas no brindan conocimiento alguno.

En consecuencia, deben ser complementadas con la intuición (pura o empírica). Sólo a través del dato intuitivo las meras formas vacías del pensar puro adquieren contenido y brindan conocimiento. Esto significa suponer que sólo habrá verdad cuando haya correspondencia entre concepto e intuición, considerándose a la intuición el elemento fundamental, la referencia infaltable, el parámetro a partir del cual la verdad del concepto

(del pensar puro) se evalúa (Hegel 1982 II, 270; 1816 27). Por otra parte, el requerimiento de la intuición supone acotar el conocimiento al ámbito de la experiencia y excluir el conocimiento de las cosas en sí. Como sabemos, la legítima aplicación de las categorías se encuentra acotada a la intuición y, en consecuencia, no somos capaces de conocer cómo son las cosas en sí mismas.

Esta caracterización del objeto de conocimiento estudiado en la apercepción trascendental despierta en Hegel algunas críticas que se encuentran relacionadas. (1) En primer lugar, Hegel ataca el carácter formal, subjetivo y vacío de las categorías puras. Es decir, la dependencia por parte de las categorías respecto de la intuición a la hora de brindar un objeto de conocimiento. (2) En segundo lugar, dirige una crítica contra el acotamiento kantiano del conocimiento objetivo a un terreno de la mera apariencia (esto es, la imposibilidad de conocer las cosas en sí).

Este segundo punto de crítica contra Kant ya había sido presentado en la *Fenomenología del espíritu*.¹ La crítica de Hegel consiste fundamentalmente en indicar que si suponemos dogmáticamente que más allá de nuestro objeto de conocimiento representado en nuestra conciencia se encuentra una cosa en sí, un objeto existente en sí mismo y que por definición resulta inaccesible para nosotros y más allá de todas nuestras facultades epistemológicas, entonces convertimos a nuestro conocimiento objetivo en una mera *aparencia* de conocimiento. Ponemos a nuestro conocimiento objetivo frente a un parámetro externo, respecto del cual nuestro conocimiento siempre se presentará como un saber de orden inferior, parámetro que por otra parte nos resulta por completo desconocido y se trata, por ello, de una mera suposición. Tal representación de la cosa en sí sólo puede depender de nuestra propia conciencia, de nuestras propias aptitudes representacionales y debe haber sido postulada en función de nuestra propia definición del conocimiento. Además, en tanto la verdad se define como la relación de correspondencia entre concepto y objeto, no es sólo nuestro conocimiento de la apariencia el que carece de verdad, sino que la propia cosa en sí es carente de verdad al no poder corresponderse con concepto alguno (Hegel 1982 II 269; 1816 26).² El desarrollo fenomenológico consiste, entonces, en demostrar que cada forma de concebir al conocimiento viene acompañada de una forma de

¹ Hegel 2010, 145.

² Para ver algunas de estas críticas, cf. Hartnack 1987 pp. 80-81, Walsh 1987 p. 211, Walsh 1987b p. 122.

concebir al objeto y en desarrollar un avance del saber sobre el conocimiento que alcance una concepción del saber y del objeto que no admita un resto incognoscible.³

Aunque sin lugar a dudas este es un punto importante de disputa entre Kant y Hegel, lo cierto es que en este trabajo nos interesa atender a las consecuencias de la primera crítica antes mencionada –es decir, la objeción de Hegel contra el carácter formal, vacío y subjetivo de las categorías puras–, pues entiendo que ésta es la que nos permitirá hacer algunos aportes en la comprensión de la lógica especulativa hegeliana como una reelaboración de la lógica trascendental kantiana.

Al presuponer el carácter meramente formal de la lógica trascendental, al presuponer la separación entre forma y contenido, al presuponer que lo definitorio de lo verdadero es en esencia lo intuitivo (es decir, lo que debe tomarse como parámetro con el que se evalúa la verdad del concepto), Kant habría pasado por alto el verdadero sentido de la apercepción trascendental, esto es, que el pensar puro es esencialmente sintético y productor de su diferencia (Hegel 1982 II 258, 264; 1816 17, 22).

Hegel cree que en la noción kantiana de la apercepción nos encontramos con el verdadero concepto de *concepto* (Hegel 1982 II 257; 1816 17). Esto es, nos encontramos con la verdadera concepción del pensar puro. No se trata del pensar anclado en la forma de una subjetividad finita, de un sujeto cognoscente finito que debe unificar la experiencia, sus representaciones subjetivas.⁴ En el concepto de apercepción, tenemos la verdadera naturaleza de lo conceptual en sí mismo, es decir, tenemos la naturaleza de lo que es el pensar puro. El pensar puro se caracteriza, entonces, por ser sintético y productivo. El carácter sintético implica para Hegel que el pensar puro es capaz de generar por sí mismo su diferencia, lo otro de sí, así como también es capaz de generar una nueva identidad e igualdad con aquello diferente de sí.⁵

³ Hegel 2010 151, 155-7, 161.

⁴ De Boer 2004 pp. 806-807 y Arndt 2006 p. 15.

⁵ El capítulo “subjetividad” de “la lógica del concepto” se ocupa precisamente de mostrar las formas puras (concepto, juicio y silogismo) en las que se despliega internamente este movimiento de diferenciación y de reunión de la diferencia en una nueva identidad.

Para Düsing, el verdadero sentido filosófico que Hegel encuentra en la apercepción trascendental es el auto-conocimiento intelectual del sujeto puro. Ahora bien, este auto-conocimiento se da a través del concepto, del desarrollo del concepto por medio de las figuras del juicio. En el juicio, el pensar puro despliega sus diferencias y la identidad contenida en el concepto. De esta manera, la apercepción vincula el auto-

En el desarrollo de su síntesis, el pensar puro no se ocupa de la reunión de un múltiple intuitivo dado, sino de producir sus propias diferencias internas (Hegel 1982 II 264; 1816 22-23). En el tratamiento de todo concepto encontramos ya la necesaria concepción y articulación de lo universal (género), lo particular (especie) y lo singular. Todo concepto, en sí mismo, supone la articulación de estos tres momentos: sin la representación de un rasgo común que, a su vez, se asume aplicable a múltiples instancias singulares concretas, diferenciables entre sí y capaces de ser identificadas como posibles subespecies bajo el mismo género, no tendríamos un concepto. El concepto contiene, entonces, estos tres momentos o elementos, se trata de una estructura compleja que produce su diferenciación interna en función de sí misma y requiere la articulación y reunión de dichos momentos diferenciados. El desarrollo íntegro del concepto en su estructura interna supone pasar por las formas del juicio (que son la producción y el posicionamiento de las diferencias internas del concepto, esto es, poner los momentos diferentes del concepto bajo las formas de sujeto y predicado –lo singular y lo universal–) y las formas del silogismo (como formas de articular los tres momentos del concepto, por ejemplo, a través de la subsunción de lo singular bajo lo particular y de éste bajo lo universal).⁶

Todo esto significa para Hegel que el pensar puro es sintético en el sentido de ser productor de una serie de distinciones internas, capaz de generar lo diferente de sí y de volver a producir la identidad con aquello que ha puesto como diferente de sí mismo. En esta dinámica, puede decirse, el pensar encuentra en sí mismo a su objeto, lo otro de sí, sin que la experiencia ni la intuición jueguen papel alguno.

En qué sentido el pensar puro encuentra su propio objeto de conocimiento puede ser entendido de dos maneras diversas. Por un lado, podemos contar con cierta línea interpretativa más moderada y tendiente a ver en la obra de Hegel un posicionamiento epistemológico o una “metafísica de la experiencia”. En este sentido, suele entenderse que en la *Lógica* el pensar encuentra su objeto de conocimiento en sí mismo en el sentido de

conocimiento con la producción del objeto y el desarrollo de las funciones lógicas. Cfr. Düsing 1983 pp. 423, 425-426.

⁶ Sobre la naturaleza del concepto y su despliegue a través de sus diferencias internas cfr. de Boer 2004 pp. 43, 47, Taylor 1999 pp. 298-301, 304, Arndt 2006 p. 12. Sobre el enriquecimiento del concepto a través de los juicios y silogismos cfr. Utz 2006 pp. 184-185, Iber 2006 p. 120, Sans 2006 pp. 216-217.

que esta obra consiste en una *reflexión del pensar sobre el pensar*.⁷ En tanto el pensar se estudia a sí mismo, éste se vuelve objeto de sí. En este sentido, podríamos decir, toda reflexión sobre el pensar pone al pensar como objeto. De esta manera, la *Ciencia de la lógica* es en esencia una reflexión que tiene por tarea exponer los elementos conceptuales del pensar puro que son condiciones de posibilidad del pensamiento diferenciado de objetos.

Si bien esta lectura toca uno de los aspectos que hacen a la *Ciencia de la lógica*, creo que hay motivos para complementarla desde otra perspectiva. A mi criterio, hay otro sentido más radical en el que se puede decir que el pensar encuentra su objeto en sí mismo. Tal lectura abre el camino a otra mirada sobre la *Ciencia de la lógica* y su articulación con la lógica trascendental kantiana. Y creo que el tratamiento hegeliano de la apercepción kantiana se refiere precisamente a esta cuestión.

En este segundo sentido propuesto, se puede decir que el pensar encuentra a su objeto en sí mismo, no sólo porque el pensar reflexione sobre el pensar, sino porque en efecto el mismo pensar puro conforma un objeto, constituye un objeto de conocimiento que no tiene origen empírico ni depende de la dación del múltiple intuitivo puro o empírico (Hegel 1982 II 257-259, 264, 267-269; 1816 17-19, 22, 24-26; 1982 I 270; 1832 200). Es la dinámica propia del pensar puro, de su proceso interno de diferenciación el que hace emerger al interior del pensar un polo objetivo, una estructura conceptual de carácter objetivo y cuya validez epistemológica será defendida por Hegel.

El carácter objetivo de esta estructura conceptual no dependerá de su relación con la intuición ni de su legítima aplicación a la experiencia, sino que recaerá en el carácter productivo del pensar. Desde la perspectiva de Hegel, la dependencia que padecen el entendimiento y la síntesis aperceptiva respecto del múltiple intuitivo es una afrenta contra el pensar puro.⁸ Es una afrenta contra la filosofía considerar que la pauta de la verdad ha de encontrarse más allá de la razón, en el múltiple intuitivo o, peor aún, en el presunto terreno

⁷ Aunque discrepen en si la *Lógica* es una obra de epistemología o de ontología, Pippin y de Boer acuerdan en comprenderla como una exposición reflexiva sobre el pensar, en la que el pensar se piensa a sí mismo y expone los requerimientos conceptuales para el pensar diferenciado de objetos. De Boer 2004 pp. 789, 803-804. Pippin 1989 pp. 37-38.

⁸ Hegel 1982 II 265; 1816 23 “¿Quién habría nunca podido imaginar que la filosofía negaría a las esencias inteligibles la verdad, sólo porque carecen de la materia espacial y temporal de la sensibilidad?”

inalcanzable de lo en sí. Se trata de una serie de presupuestos dogmáticamente asumidos que obturan el desarrollo de lo que Hegel entiende es el verdadero sentido del descubrimiento kantiano: que el pensar puro es sintético y productivo, y que produce por sí mismo un objeto cognoscible intelectualmente;⁹ descubrimiento que resulta oscurecido por la asunción dogmática de los presupuestos ya indicados.

Al detenernos sobre la consideración hegeliana de la apercepción trascendental kantiana y advertir que para Hegel ella revelaría la verdadera naturaleza de lo conceptual, del pensar puro y su verdadero objeto de conocimiento, se abre el camino a una mirada sobre la lógica especulativa hegeliana desde la cual se la entiende como una reelaboración de la lógica trascendental consistente en superar las limitaciones epistemológicas trazadas por el idealismo trascendental y como una radicalización en la comprensión del carácter ontológico del pensar puro. Al considerarse al pensar puro como productor efectivo de un objeto legítimo de conocimiento puramente intelectual, la lógica especulativa revela el carácter esencialmente ontológico del pensamiento puro y supera las limitaciones epistemológicas establecidas por el idealismo crítico.

Consideremos el tratamiento kantiano de la apercepción trascendental y de la deducción trascendental a fin de evaluar hasta qué punto las críticas de Hegel pueden ser admitidas.

III- Una revisión de la crítica hegeliana

Kant presenta al principio aperceptivo como la condición de posibilidad última de la unidad de la experiencia y del múltiple intuitivo brindado por la intuición. Sin la síntesis aperceptiva no habría conciencia de la unidad del múltiple, ni unidad de la experiencia ni del objeto (B136-7-8-9, B150). La síntesis aperceptiva reúne en razón de su unidad sintética al múltiple en un único yo e impone un enlace necesario que no podría estar fundado en el carácter contingente de la experiencia (A91/B124). Las categorías puras del

⁹ De manera análoga, Houlgate entiende que para Hegel las categorías no se encuentran limitadas a la experiencia posible, sino que revelan la estructura puramente inteligible del mundo. Según Houlgate, para Hegel Kant acota las categorías al terreno de la intuición por pensarlas como vacías. A esto se suma una segunda limitación, esto es, que se aplican a meras apariencias y nunca a cosas en sí. Estas limitaciones impuestas al pensamiento puro se originan en asumir la distinción entre forma y contenido (la forma del pensar, el pensar mismo; y el contenido pensado, que proviene de otra facultad). Cfr. Houlgate 2015 pp. 24-27.

entendimiento se presentan, en congruencia, como las diversas reglas o formas de enlace del múltiple intuitivo bajo la unidad aperceptiva. La deducción trascendental no sólo revela la necesidad de una unidad aperceptiva sintética y la función de las categorías en ella, sino que acredita la validez objetiva de estas últimas al probar que son condición de posibilidad de la experiencia. En este tratamiento de la apercepción, también se aprecia el carácter necesario del múltiple brindado por la intuición para que nos sea dado un objeto de conocimiento. Sin el múltiple intuitivo, las síntesis categoriales ejecutadas por el entendimiento son incapaces de representar un objeto determinado.

Ahora bien, la naturaleza de los enlaces categoriales y lo que ellos aportan a la constitución del objeto puede ser tema de interpretación.¹⁰ De acuerdo con pasajes como A245¹¹, B141-3¹², puede entenderse que los enlaces categoriales no son más que formas lógicas judicativas, las formas de los juicios de la lógica formal, que han de ser aplicados sobre el múltiple intuitivo.¹³ Kant parece equiparar las categorías del entendimiento puro a

¹⁰ En “Formal and transcendental logic”, Paton atiende a su debate con Kemp Smith sobre la naturaleza de las categorías. Mientras Kemp Smith sostendrá que las categorías puras son independientes de las formas judicativas de la lógica general, Paton defenderá que no hay otra cosa que formas del juicio aplicadas a la intuición. La diferencia entre lógica general y lógica trascendental está dada por que esta última se ocupa de analizar el origen, el alcance y la validez objetiva de las categorías. No obstante, los elementos lógicos son los mismos. Se trata sólo de demostrar que el dato intuitivo debe ajustarse a las formas judicativas (cfr. 1957 pp. 253-255). En el texto se presenta una tercera posición, sostenida por Smart, según la cual la lógica formal se deriva de la lógica trascendental.

¹¹ La categoría “no puede contener nada más que la función lógica de llevar lo múltiple bajo un concepto”, lo que no es otra cosa que subsumir al múltiple bajo un concepto en un juicio.

¹² “Un juicio no es nada más que la manera de llevar a la unidad objetiva de la apercepción conocimientos dados. [...] [A]quella acción del entendimiento por la cual lo múltiple de representaciones dadas [...] es llevado bajo una apercepción en general, es la función lógica de los juicios. [...] [T]odo múltiple [...] está *determinado* con respecto a una de las funciones lógicas para juzgar, aquéllas, a saber, por medio de las cuales es llevado a una conciencia en general. [...] [L]as *categorías* no son nada más que precisamente esas funciones para juzgar, en la medida en que lo múltiple de una intuición dada está determinado con respecto a ellas”.

¹³ Puede mencionarse un tercer pasaje, pero que resulta más ambiguo en su sentido: “La misma función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones *en una intuición*; [función] que, expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento. El mismo entendimiento, pues, y mediante precisamente las mismas acciones por las cuales él producía, en conceptos, por medio de la unidad analítica, la forma lógica de un juicio, introduce también, por medio de la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general, un contenido trascendental en sus representaciones, por lo cual ellas se llaman conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a objetos, lo que la lógica general no puede llevar a cabo” (A79/B104-5).

Este pasaje es complejo y puede interpretarse en dos sentidos. Se lo puede entender como indicando una equiparación entre *juicio* y *categoría*; pero también parece indicar que juicio y categoría tienen en común una *función* del entendimiento (ambos expresan una misma función), sin que esto necesariamente implique que la categoría se reduce al juicio. En este mismo sentido, el texto indica que hay un contenido trascendental en las categorías, que excede a la lógica; aunque también puede interpretarse que dicho *contenido trascendental* está dado por la aplicación de la forma lógica al múltiple, esto es, por la referencia a priori de la forma lógica a los objetos de la experiencia.

las diversas formas lógicas del juicio. Como sabemos, en la deducción metafísica de las categorías, Kant tomó la tabla de los juicios como hilo conductor para deducir las funciones del entendimiento puro, es decir, las categorías puras, las formas de enlace que el entendimiento es capaz de ejecutar por sí mismo. En el pasaje B143, Kant vuelve sobre la noción de juicio y equipara el enlace judicativo con la categoría.

Si seguimos esta línea de lectura, las categorías puras carecerían por sí mismas de un significado o contenido semántico o conceptual propio. Se verían reducidas a las meras formas de los juicios lógicos. Lo que significa que por medio de ellas no seríamos capaces de representarnos nada. Las formas judicativas de la lógica general, por sí mismas, son incapaces de brindar una representación determinada, más que el pensamiento de un posible enlace entre conceptos o representaciones. Su referencia objetiva, su aptitud para representar un objeto estaría dada *exclusivamente* por su aplicación a un múltiple intuitivo. Es decir, por medio de las categorías, entendidas como meras formas del juzgar, seríamos incapaces de formarnos una representación puramente conceptual de un objeto en general, seríamos incapaces de pensar nada. Como meras formas lógicas del pensar, carecen por sí mismas de toda referencia a objeto y de toda representación de objeto alguno: carecen de contenido conceptual o representacional. Como meras formas judicativas lógicas, no brindan ningún contenido conceptual a través del cual nos representemos intelectualmente objeto alguno. Si se alegara que las categorías así entendidas pueden representar por sí mismas un objeto en general, es decir, ofrecer el concepto de un objeto en general, se tendría que admitir entonces que las meras formas lógicas de la lógica general o formal también implican por sí mismas la representación de un objeto, es decir, que las formas lógicas suponen por sí mismas la representación conceptual de un objeto, lo cual contradiría la caracterización kantiana de la lógica formal (entendida como las reglas del pensar en abstracción de todo objeto A53-4-5/B77-8-9).

Siguiendo esta línea de lectura, las categorías no portarían un significado o contenido semántico, conceptual o representacional propio. La lógica trascendental no ofrecería elementos de otra naturaleza a los de la lógica formal. Las categorías no serían más que formas lógicas judicativas impuestas sobre la intuición en una conciencia en general. De esta manera, lo distintivo de la lógica trascendental, i.e. como “reglas del pensar puro de un objeto” (A55/B80), no estaría dado por algún aspecto que recaiga

propiamente en la lógica trascendental misma, sino en su posibilidad de vincularse con la sensibilidad. En otras palabras, según esta línea de lectura, la única diferencia que habría entre lógica general y lógica trascendental estaría dada por la aplicación a la intuición: la lógica trascendental no sería más que lógica general aplicada al múltiple brindado por la sensibilidad. La aptitud para representar objetos en general de los elementos lógicos de la lógica trascendental kantiana no estaría dada por dichos elementos en sí mismos, sino por su posible aplicación a la intuición (A94/B126-7). Es decir, los elementos lógicos propios de la lógica trascendental carecerían –sin el auxilio de la intuición– de toda aptitud para la representación del objeto de la conciencia.¹⁴

Frente a esta interpretación del carácter de las categorías puras puede ofrecerse una segunda vía interpretativa. Como es sabido, Kant ha admitido la distinción entre pensar y conocer (B146). Esta distinción abre el camino a un uso de las categorías puras que no es legítimo en términos epistemológicos, pero que resulta relevante para nuestra investigación por tratarse de un uso meramente conceptual. Este uso de las categorías –aunque no válido epistemológicamente e incapaz de brindar la representación de un objeto determinado– es capaz de brindar una representación puramente conceptual de un objeto en general (A93/B126, A104, A108-9, A250-1).¹⁵

¹⁴ Como puede esperar el lector conocedor de la obra de Kant, semejante interpretación supondrá algunos problemas hermenéuticos, en tanto Kant admite que por medio de las categorías el entendimiento es capaz de conformar una representación conceptual del objeto en general. Sobre este punto se volverá más adelante. Por otra parte, si las categorías son conceptos (y por tanto representaciones), deben poder representar en cierto grado y con ciertos límites al objeto; además, deben poseer cierto contenido semántico propio, cierto significado propio, que permita que por medio de ellas se piense una cosa y no otra.

¹⁵ En el capítulo “Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en *phaenomena* y *noumena*”, Kant parece dudar entre dos modos de comprender las categorías puras. Por momentos, el texto sugiere que por medio de las categorías puras podríamos tener la representación de un objeto en general, un objeto trascendental, aunque esto no brindaría conocimiento ni la representación de un objeto determinado (“[las categorías son] otras tantas maneras de pensar un objeto de intuiciones posibles, y de darle su significado, según una función cualquiera del entendimiento [...]. [L]as categorías puras no son otra cosa que representaciones de las cosas en general” A245; “Pensar es la acción de referir a un objeto una intuición dada. Si la especie de esta intuición no está dada en modo alguno, entonces el objeto es meramente trascendental, y el concepto del entendimiento no tiene otro uso que el trascendental, a saber, la unidad del pensar de u múltiple en general. [...] [M]ediante una categoría pura [...] se expresa el pensar de un objeto en general” A247/B304; “las categorías puras [...] tienen una significación meramente trascendental, pero no son de uso trascendental” A248/B305; “noúmenos en sentido negativo, es decir, de cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuición” B307). Por otros momentos, el texto parece sugerir que sin el dato intuitivo las categorías son incapaces de representar absolutamente nada (carecerían de sentido –*Sinn* A239/B298 – y significación –*Bedeutung* cf. A241/300–). Vale advertir que el uso de los términos *Sinn* y *Bedeutung* puede resultar algo equívocos; el último, por ejemplo, parece estar vinculado a la *referencia* del concepto antes que al significado propiamente dicho del concepto. Como si dijéramos: sin dato, el concepto no puede referir a ningún objeto determinado. Pero esto no debe significar

Por medio de esta representación puramente conceptual de un objeto en general y de sus diversos rasgos ontológico-conceptuales¹⁶ –concebidos por medio de las diferentes categorías– se abre la puerta a la especulación metafísica. Es decir, aunque estas representaciones puramente conceptuales no brindan conocimiento sobre objetos posibles de la experiencia, podemos admitir una reflexión puramente conceptual sobre entidades nouméticas, no dadas en espacio y tiempo. De hecho, las ponderaciones positivas que Kant realiza sobre la filosofía de Leibniz se basan precisamente en este uso no epistemológicamente válido de las categorías.¹⁷

Ahora bien, este uso puramente conceptual de las categorías –que nada dice sobre los objetos de la experiencia– exige entender que las categorías no se reducen a meras formas judicativas de la lógica formal. Como ya hemos dicho, las formas de la lógica formal carecen de un contenido semántico/conceptual propio y no permiten por sí mismas la representación de un objeto en general. La forma del juicio hipotético “Si A, entonces B” o del juicio categórico “S es P” no suponen por sí mismas la representación conceptual de un objeto en general. Por medio de ellas solas, somos incapaces de pensar algún contenido conceptual concreto, no pensamos nada. Para poder representarnos

necesariamente que el concepto carezca de un contenido semántico a través del cual pensemos algo, aunque no se trate de un objeto concreto determinado al que se pueda referir.

Creo que la ambigüedad del texto se resuelve si entendemos que cuando Kant utiliza la expresión “uso de las categorías” se refiere a lo que podríamos caracterizar como *uso epistemológicamente válido de las categorías*. Es decir, la negación de Kant de que haya un uso de las categorías más allá de su aplicación a la intuición no significa necesariamente que por medio de las categorías puras no tengamos representación conceptual alguna (es decir, de que carezcan de todo contenido semántico), sino significa que por medio de las categorías puras no tenemos *uso epistemológicamente válido* del entendimiento, es decir, no conocemos objeto determinado alguno, el concepto carece de referencia. Por otra parte, un inconveniente similar surge con el término “objeto” utilizado en esta sección. El término objeto parece estar siendo usado de manera restringida al objeto de la experiencia posible, de la intuición (pura o empírica). Así, cuando Kant dice que por medio de las categorías puras solas no hay representación de objeto, no quiere decir que no podamos *pensar* un objeto en general, sino que sólo por medio de ellas no podemos conocer un objeto de la experiencia posible.

Creo que leer el capítulo mencionado teniendo en cuenta estas sugerencias ayuda a comprender cómo es posible la distinción entre pensar y conocer. Por otra parte, permite entender también por qué el texto de Kant presenta un desarrollo tan complejo en el que la argumentación parece ir y venir una y otra vez sobre temas que ya parecen haber sido aclarados en las secciones anteriores de la “analítica trascendental”.

¹⁶ “El pensamiento de un objeto en general mediante un concepto puro del entendimiento” B146.

¹⁷ Un ejemplo de esto puede encontrarse en *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, AA 4, 504, 507-508. Allí vemos que Kant diferencia la obra de Leibniz de aquellos que interpretan las mónadas como puntos físicos (es decir, como sustancias materiales). En esta comparación, el reproche cae sobre los segundos, pues confunden el mero pensar con el conocimiento de la experiencia. En cambio, nada debe decirse contra la especulación metafísica leibniziana, mientras seamos conscientes de que con ella sólo pensamos y no conocemos objeto alguno. En sentido análogo, sobre la deferencia de Kant hacia Leibniz (a diferencia de Wolff) cfr. Findlay 1981 p. 17.

intelectualmente un objeto en general, por ejemplo, como una sustancia simple o como causa del estado de otro objeto en general, no es suficiente la mera utilización de las formas judicativas de la lógica formal, sino que se requiere utilizar conceptos puros que contengan un contenido semántico/conceptual propio.

Un ejemplo de esto puede apreciarse al considerar la relación entre juicio categórico y categoría de sustancia-accidente. En pasajes tales como B149, Kant parece sugerir que pensar a algo como sustancia equivale de manera absoluta a pensarlo como necesariamente siendo sujeto de un juicio categórico: “el concepto de una sustancia, es decir, de algo que puede existir como sujeto, pero nunca como mero predicado”.¹⁸ En efecto, de pensarse algo como sustancia, también se lo habrá de pensar como sujeto –y sólo como sujeto, nunca predicado– de un juicio categórico. Pero lo cierto es que también podemos pensar el sujeto de un juicio categórico sin pensarlo como sustancia. Pensar la mera forma del juicio categórico “S es P” no nos compromete con concebir a S como sustancia. Incluso, si por capricho sostuviéramos que S ha de ser pensado únicamente como sujeto (y nunca como predicado) de juicios categóricos, aun así no estaríamos representándonos una sustancia.

Además, el carácter meramente formal del juicio categórico de la lógica formal nos permite invertir los elementos involucrados en él y conformar el juicio “P es S”. La lógica formal no da motivos para que el concepto S sea sólo sujeto del juicio y nunca predicado. La suposición del juicio “S es P” no excluye la posibilidad de formular el juicio “P es S”. En cambio, al representarnos que el alma es simple, enunciado que supone representarse conceptualmente a una entidad ajena a espacio y tiempo como *sustancia* portadora de una propiedad, no podemos invertir la relación entre el sujeto y el predicado. La representación conceptual del alma como sustancia de accidentes no tolera su conversión en propiedad o predicado de un juicio ulterior. Es decir, es al pensar a S (o al alma) como *sustancia*, esto es, bajo la categoría de sustancia, al imponerle el significado propio de lo sustancial, que

¹⁸ Quisiera hacer notar al lector que aquí Kant parece hacer un pasaje descuidado del nivel lógico al nivel ontológico: la caracterización que hace del concepto de sustancia (“algo que puede existir como sujeto, pero nunca como mero predicado”) implica confundir el plano de la existencia con el plano lingüístico o lógico. Resulta confuso afirmar que el concepto de sustancia es el concepto de algo que *existe como sujeto*: las cosas no existen como sujeto ni como predicado de un juicio. Sí podría hablarse de una representación que debe ocupar el lugar de sujeto en un juicio. Parece haber una confusión entre dos niveles que sugiere a mi modo de ver que Kant no ha logrado un vocabulario adecuado para expresar aspectos centrales de su lógica trascendental y para diferenciar el nivel lógico-formal y el nivel lógico-trascendental.

ya no podemos pensar a S como predicado de un juicio categórico y nos vemos obligados a pensarlo sólo como sujeto suyo. En otras palabras, no es que nos representamos a algo como *sustancia* porque no podemos pensarlo sino como sujeto de juicios categóricos, sino que porque nos lo representamos como sustancia debemos pensarlo únicamente como sujeto en tales juicios. Creo que en este sentido, puede entenderse el siguiente pasaje de la *Crítica de la razón pura*:

[Las categorías] son conceptos de un objeto en general, mediante los cuales la intuición de éste se considera como *determinada* respecto de una de las *funciones lógicas* [requeridas] para los juicios. Así, la función del juicio *categórico* era la de la relación del sujeto con el predicado, p. ej. todos los cuerpos son divisibles. Con respecto al uso meramente lógico del entendimiento queda, empero, indeterminado, a cuál de los dos conceptos se le quiere asignar la función de sujeto, y a cuál la de predicado. [...]. Pero mediante la categoría de sustancia, si pongo bajo ella el concepto de un cuerpo, se determina: que la intuición empírica de él, en la experiencia, debe considerarse siempre sólo como sujeto, y nunca como mero predicado; y así en todas las restantes categorías (B128-9).

Con esto se intenta mostrar que las categorías puras no pueden reducirse a las meras formas lógicas judicativas, sino que son portadoras de un contenido semántico-conceptual propio. Son conceptos por medio de los cuales propiamente nos representamos un objeto en general. Como vemos, concebir al alma como sustancia implica pensarla como sujeto de un juicio categórico. Pero con esto no basta: pensar algo como sujeto de un juicio categórico es condición necesaria pero no suficiente para la representación de la sustancialidad de un objeto. Representarnos el carácter sustancial de una entidad significa representárnosla como una unidad objetiva inmutable, portadora de propiedades. Es el contenido semántico conceptual de lo representado en la categoría pura de *sustancia* lo que exige que aquello que fuera pensado como sustancia ocupe sólo el lugar de sujeto en los juicios categóricos y no al revés: no es el lugar que la representación de tal objeto ocupa en el juicio categórico lo que hace que tal objeto sea pensado como sustancia. En consecuencia, pensar lo sustancial sólo como sujeto de juicios categóricos es condición necesaria de la representación de lo sustancial, pero no condición suficiente.

Por otra parte, el contenido conceptual pensado en la categoría pura no depende de su referencia a la intuición. Por medio de las categorías puras podemos representarnos un

objeto en general que no es dado en espacio y tiempo. En otras palabras, la irreversibilidad de la aplicación de la categoría de sustancia-accidente en oposición a la reversibilidad del juicio categórico no depende de la referencia de la categoría a la intuición, sino que depende del contenido semántico-conceptual que aporta el concepto puro de sustancia por sí mismo (a diferencia de la estructura judicativa formal, que no aporta por sí misma ningún contenido conceptual). Dicho contenido semántico-conceptual aportado por la categoría es, precisamente, lo que permite que por medio de ella nos representemos de manera puramente conceptual un objeto en general o un rasgo suyo. Y a través de este contenido semántico no originado en la intuición, podemos *pensar* más allá de los límites epistemológicos de las representaciones acotadas al terreno de la experiencia. Con estos conceptos puros cargados de un contenido semántico-conceptual propio somos capaces de pensar lo nouménico, aunque esto no signifique tener conocimiento de ello.

Luego de considerar estas dos formas de concebir las categorías del entendimiento¹⁹, podemos volver a la crítica que Hegel dirige contra Kant en lo referente a la apercepción trascendental. Como hemos visto, la crítica consistía fundamentalmente en que Kant no habría advertido que en la apercepción trascendental encontrábamos la producción de un objeto del pensar puro a través suyo. En este objeto, carente de contenido intuitivo, debíamos encontrar al objeto propio del pensamiento. En la apercepción trascendental Kant debería haber descubierto la dinámica propia del pensar puro, la naturaleza del pensar como productor de su objeto, más allá de toda dación de dato

¹⁹ Aquila propone una tercera manera de comprender la relación entre formas lógicas y categorías. Si bien el autor admite que, en tanto son conceptos, las categorías no debería concordar plenamente con las formas judicativas, cree que ellas se vuelven verdaderamente conceptos cuando a través del esquematismo las formas de los juicios entran en contacto con el dato intuitivo (en tanto los juicios –no sólo los conceptos– son capaces de subsumir algo bajo sí mismos). En otras palabras, el autor identifica a la categoría no esquematizada con la mera forma lógica judicativa. Cuando esta forma lógica entra en contacto con la intuición, se produce el esquema (categoría esquematizada). El juicio opera como un concepto –subsume estados de cosas– al entrar en contacto con la intuición. En este sentido, el autor llama “categoría no esquematizada”, por ejemplo, a la relación judicativa sujeto-predicado y a la relación lógica entre fundamento y consecuencia; y llama “categoría esquematizada” a la representación de un objeto permanente en relación con sus estados modificables y a la relación de sucesión necesaria entre eventos. Cfr. Aquila 1983 pp. 139-140.

En nuestra opinión, la posición de Aquila no logra respetar el espacio de lo propiamente categorial, como diferente de la lógica formal. La relación entre sujeto y predicado es una relación que está vinculada a la categoría de sustancia, pero ésta no puede reducirse a ella. Lo mismo ocurre con el juicio hipotético o la implicancia lógica (relación entre fundamento y consecuencia) y la categoría de causalidad. La implicancia lógica no es equivalente a la relación de causalidad. Y la relación de causalidad no es pensada únicamente en relación con el tiempo. Podemos pensar una causalidad nouménica, lo que significa que debe haber un terreno propiamente conceptual que no se reduzca a la implicancia lógica ni a la “categoría esquematizada”, pensada en términos de relaciones temporales.

intuitivo alguno, lo que vendría acompañado de una no limitación del conocimiento al terreno de la sensibilidad.

Lo cierto es que si nos detenemos en la primera interpretación de lo categorial –i.e. reducidas a meras formas judicativas de la lógica formal–, la crítica de Hegel parecería tener fundamento. Si aceptamos que las categorías no son más que formas judicativas de la lógica general y que sólo son capaces de brindar una representación del objeto en general en cuanto son complementadas por la intuición, entonces la concepción kantiana del pensar puro excluye toda posibilidad de representar por medio suyo un objeto propio del pensar mismo (aunque dicha representación puramente conceptual del objeto del pensar no pueda aportar nada al conocimiento de los objetos empíricos). El pensar puro así comprendido es incapaz de ofrecer por sí mismo un objeto, de brindar por sí mismo la estructura ontológica del objeto, a pesar de que el gran descubrimiento kantiano radica en haber advertido que es el pensar el factor constituyente de la objetividad. Kant no habría encontrado, si seguimos esta lectura, en la aperccepción trascendental la posibilidad de un pensar puro que conforme un objeto idóneo y propio del pensar. Es decir, una errada concepción de lo categorial y del pensar puro ha supuesto echar por la borda el verdadero sentido filosófico del descubrimiento kantiano, esto es, que el pensar puro produce su propio objeto de conocimiento. Al convertir a las categorías puras en meras formas de la lógica general, al volverlas formas vacías de contenido conceptual, nos quedamos con un mero pensar formal impotente, incapaz de brindar por sí mismo la representación puramente conceptual de un objeto, es decir, de pensar un objeto que le sea verdaderamente propio. En cambio, el pensar meramente formal se vuelve dependiente de la intuición para la representación del objeto.

Sin embargo, si atendemos a la segunda interpretación de las categorías puras, la crítica de Hegel puede ser desafiada. Si las categorías son conceptos puros del entendimiento a través de los cuales podemos representar la estructura ontológico-conceptual de un objeto en general, entonces en la aperccepción trascendental encontramos una representación del objeto del pensar puro. Encontramos una serie de enlaces sintéticos necesarios que producen la unidad objetiva necesaria de la conciencia, en la que se da la estructura del objeto en general, por medio del mero entendimiento y sin la intervención de

la intuición. Es el pensar mismo el que produce una estructura objetiva, un objeto del pensamiento, objeto indeterminado, pero objeto al fin.

En este sentido, la crítica de Hegel contra Kant podría parecer estar fuera de lugar. Hegel reprocha a Kant no haber advertido que en la apercepción trascendental el pensar puro encontraría un objeto que le es propio, con total independencia del contenido intuitivo. Pero tal acusación era válida contra la primera interpretación de las categorías (i.e. entendidas como meras formas judicativas de la lógica general, cuyo carácter objetivo vendría dado de su aplicación a la intuición). En cambio, según la segunda interpretación propuesta, el entendimiento es capaz de generar por sí mismo representaciones puramente conceptuales de un objeto en general y encontrar en sí mismo un objeto del pensar puro. Pareciera ser, entonces, que la crítica de Hegel vale sólo en la medida en que aceptemos una cierta interpretación de la lógica trascendental y la apercepción trascendental.

Sin embargo, en el tratamiento hegeliano de la apercepción trascendental también se introduce otra cuestión que podría inclinar la balanza en favor de Hegel. En el marco del tratamiento de la apercepción, Hegel refiere al problema de la definición de verdad. Aunque esto se hace de manera acotada, creo que termina por jugar un papel fundamental a la hora de comprender la mirada crítica de Hegel sobre la lógica trascendental kantiana.

Luego de haber presentado sus objeciones al tratamiento kantiano de la apercepción trascendental, Hegel introduce el problema de la noción de verdad. Hegel considera que la definición nominal ofrecida por Kant en el pasaje A58/B82 de la *Crítica de la razón pura* plantea un problema para la propia lógica trascendental (Hegel 1982 II 270-271; 1816 26-27). Como se sabe, la definición nominal de verdad es la correspondencia del concepto con su objeto. Este carácter problemático puede fundamentarse en dos motivos. El primero de ellos se trata de una crítica explícitamente realizada por Hegel y tiene que ver con que la lógica trascendental describe un pensar que carece de objeto (según los propios criterios de la filosofía crítica). En la lógica trascendental, nos encontramos con un pensar que no tiene, en sentido estricto y según las pautas establecidas por la propia filosofía crítica, un objeto de conocimiento. Las formas del pensar presentados en la lógica trascendental, los conceptos puros del pensar, son incapaces de tener un objeto de conocimiento acorde, sin el auxilio de la sensibilidad (lo que resulta en el auxilio de un elemento externo al

pensar).²⁰ Ahora bien, en este punto uno podría plantear que la lógica trascendental describe un pensar sin objeto, pero que eventualmente encontrará su objeto en la intuición, en tanto se demuestre que los conceptos del entendimiento se aplican legítimamente a la intuición. Sobre este punto, volveremos inmediatamente.

El segundo punto problemático tiene que ver con una reflexión meta-teórica o meta-filosófica que puede encontrarse inspirada en el texto hegeliano²¹: si la reflexión filosófica presenta las condiciones de posibilidad de todo conocimiento teórico y define a la verdad como correspondencia entre concepto y objeto, cabe preguntar cuáles son los criterios de verdad que se han de aplicar a la propia reflexión filosófica o cómo evaluar la verdad de la reflexión filosófica (si carece de un objeto al que pueda corresponder). La lógica trascendental (más concretamente, la analítica trascendental) brinda los elementos del pensar puro que resultan necesarios para que haya una experiencia unificada. Lo que aquí se plantea es la pregunta por la verdad de tal discurso, en la medida en que, según los propios criterios de la filosofía crítica, no habría objeto correspondiente a la lógica trascendental. Este segundo punto lo retomaremos al final del presente trabajo.

Frente a la verdad como correspondencia, Hegel propone concebir a la verdad como la concordancia del pensar consigo mismo. Si admitimos que el pensar puro es capaz

²⁰ “Si nos detenemos en la visión abstracta, según la cual el elemento lógico es sólo formal, y más bien hace abstracción de todo contenido, tenemos entonces un conocimiento unilateral, que no debe contener ningún objeto, es decir, tenemos una forma vacía, carente de determinación, que no es por ende tampoco una *coincidencia* –pues para la coincidencia se necesitan esencialmente *dos* términos- ni tampoco una verdad. En la *síntesis a priori* del concepto, Kant poseía un principio más elevado, en el que la dualidad podía ser reconocida en una unidad, y por lo tanto podía reconocerse lo que se necesita para la verdad. Pero la materia sensible, es decir, lo múltiple de la intuición le apremiaba demasiado” Hegel 1982 II 270; 1816 27.

²¹ En *Enciclopedia* parág. 10 y *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* p. 221 puede verse que la reflexión metafilosófica (o reflexión filosófica sobre cómo se debe proceder filosóficamente) no era ajena a Hegel. En estos textos, Hegel reflexiona sobre la forma de hacer filosofía y señala la presunta inconsecuencia incurrida por la filosofía kantiana de pretender estudiar las facultades de conocimiento (los “instrumentos” de conocimiento) con independencia de los actos del conocer y no advirtiendo que estos “instrumentos” tendrían que conocerse a sí mismos, con lo cual serían factores condicionantes sobre nuestro conocimiento respecto de dichos instrumentos.

Según Hartnack la crítica metafilosófica de Hegel a Kant consiste en que la reflexión sobre el alcance del conocimiento no sería, estrictamente, conocimiento. A esta objeción, Hartnack responde –en defensa de Kant– que la *Crítica de la razón pura* consiste en la imposición de prescripciones y no en un conjunto de descripciones cf. Hartnack 1987 pp. 78-80. Es decir, se trataría de un discurso prescriptivo y no descriptivo; por lo cual, la *Crítica* no pretende brindar conocimiento en el sentido tradicional (descripción referida a objetos). Según Walsh (1987b p. 122), la crítica de Hegel contra Kant consiste en que no se puede conocer el instrumento de conocimiento sin utilizar dicho instrumento de conocimiento. De esta manera, la reflexión filosófica no logra conocer a su objeto, o lo conoce de una manera sumamente condicionada.

de tener un objeto de conocimiento en sí mismo con independencia de la dación del dato intuitivo y originado en sí mismo, entonces admitiremos que la verdad es la concordancia del pensar consigo mismo. Tal definición tiene la virtud de evitar tomar un elemento externo a la racionalidad como parámetro o medida de la verdad (ya sea la intuición o la cosa en sí).

Al haber introducido esta reelaboración de la noción de verdad, creo que Hegel incorpora un nuevo elemento a considerar en su discusión con Kant. En efecto, la lógica trascendental –incluso en su segunda interpretación– tendría un carácter esencialmente formal y vacío. El objeto del pensar puro producido por la apercepción trascendental a través de sus múltiples enlaces puramente categoriales no sería más que una representación formal, carente de contenido. Se trataría de la estructura general de un objeto, el mero pensamiento de un objeto en general, al que Kant le deniega –cuando es tomado en sí mismo y sin referencia a la intuición– valor epistemológico. En otras palabras, en tanto las categorías son formales, vacías y subjetivas, no poseen por sí mismas validez epistemológica, no ofrecen un objeto concreto de conocimiento con el que el pensar pueda concordar y, por tanto, el entendimiento puro es incapaz de poseer por sí mismo verdad alguna.

Sin embargo, cabe preguntarse si este objeto del pensar, aunque meramente formal y por completo indeterminado, no supondría que el pensar tiene en efecto un objeto concordante con él y si en consecuencia no cumpliría con la definición nominal de verdad que requiere la concordancia del concepto con el objeto. En otras palabras, ¿los conceptos puros del entendimiento podrían brindarse a sí mismos el objeto de conocimiento acorde a su propio contenido semántico-conceptual? Si este fuera el caso, la lógica trascendental estudia y describe un pensar puro que encuentra en sí mismo un objeto acorde a su concepto y produce por sí mismo un conocimiento verdadero.

No obstante, Kant deniega que esta representación puramente conceptual y formal del objeto tenga por sí misma valor epistemológico. El modo mismo de plantear y resolver el problema de la validez objetiva de las categorías puras zanja la cuestión: la pregunta por la validez objetiva de las categorías se presenta como acotada a los objetos de la experiencia. Queda excluida toda posibilidad de admitir que las representaciones puramente conceptuales del entendimiento puro tengan un valor objetivo que exceda a la

experiencia. Esto quiere decir que el carácter objetivo de las representaciones puramente conceptuales del entendimiento puro está acotado a su posible aplicación a la intuición, i.e. a un elemento por completo exógeno al pensar. Y, en consecuencia, cabe plantear una pregunta desde la perspectiva de Hegel: ¿acaso Kant está presuponiendo dogmáticamente que el único objeto propiamente de conocimiento es el brindado por la intuición? ¿Kant está planteando que el parámetro de la verdad y del conocimiento está determinado por la sensibilidad, de modo que en aquella definición nominal de la verdad el ‘objeto’ al que se refiere debe ser necesariamente el brindado por la intuición pura o empírica?

Pareciera ser que al denegar valor epistemológico a la representación puramente conceptual del objeto en general, Kant está imponiendo una limitación dogmática no justificada ulteriormente de lo que debe entenderse por objeto y, en consecuencia, condena al pensar puro a carecer de objeto acorde a su concepto. Es decir, a pesar de encontrar un posible objeto del pensar puro, Kant rechaza dogmáticamente que éste pueda ser tomado como objeto, que pueda haber una concordancia entre el pensar puro y su objeto y que haya verdad y conocimiento en el terreno del pensar puro –aunque dicho conocimiento no refiera al terreno de lo empírico–. En otras palabras, Kant podría haber admitido que la representación conceptual del objeto en general suponga verdad y conocimiento, aunque tal conocimiento no valga para los objetos empíricos.²² El acotamiento del conocimiento a aquel terreno delimitado por la posibilidad de la intuición pura o empírica es un acotamiento dogmático y que a los ojos de Hegel parece anti-racional y anti-filosófico. Se funda en una definición de “objeto” parcial e infundada.

En otras palabras, aunque admitamos la lectura de la lógica trascendental que sostiene que las categorías portan un contenido semántico propio capaz de representar un objeto en general, lo cierto es que Kant niega valor epistemológico a tal representación

²² Esta es, en efecto, la posición de la *Dissertatio* de 1770, cuyo abandono no se encuentra explicado en la *Crítica de la razón pura*. Podría creerse que tal abandono tenga que ver con un rechazo a la metafísica wolffiana y a su método dogmático. Pero el rechazo a la metafísica wolffiana (que –entiendo– supone la confusión de lo conceptual y lo intuitivo) es compatible con la tolerancia a una especulación puramente conceptual de la que no se espere conocimiento sobre la experiencia. Es en este orden de cosas que puede volver a plantearse como una pregunta problemática para los estudios kantianos: ¿por qué no admitir un terreno de conocimiento puramente conceptual, con la salvaguarda de no atribuirle validez para la experiencia? Sobre todo, teniendo en cuenta que la ilusión trascendental que aqueja a la razón en el terreno de la dialéctica trascendental no se origina –según entiendo– en el mero uso de las representaciones conceptuales puras, sino en la pretensión de aplicar tales representaciones al terreno de la experiencia, es decir, en la pretensión de obtener por medio de tales representaciones conocimiento sobre los objetos de la experiencia.

puramente conceptual y define al objeto de conocimiento (único respecto del cual puede decirse que hay *verdad*) como aquel brindado por la intuición. Todo esto conduce a un acotamiento dogmático –a los ojos de Hegel– del terreno legítimo del conocimiento.²³

A través de este abordaje del tratamiento hegeliano de la apercepción trascendental en Kant cabe encontrar un esclarecimiento de la *Lógica* de Hegel. En esta crítica, vemos que el interés de Hegel se encuentra orientado en primer lugar en mostrar que el pensar es sintético y productivo. En segundo lugar, este carácter productivo implica que el pensar puro produce su propio objeto, tiene en sí mismo a su propio objeto. En tercer lugar, esto indica que el pensar, lo conceptual, puede concordar con un objeto de conocimiento que no le es dado externamente, sino que es producido por sí mismo. De forma tal que el pensar concuerda con su objeto de una manera radicalmente nueva: suponiendo esto la concordancia del pensar consigo mismo. En esta redefinición de la verdad se replantea la cuestión del valor epistemológico del conocimiento de este objeto del pensar. Si no aceptamos poner como medida o parámetro del conocimiento a algo externo al pensar (i.e. la intuición o una presunta cosa en sí) –o en otros términos, si somos capaces de plantear la concordancia del concepto con el objeto de manera tal que esto no suponga tomar un elemento ajeno al pensar como el *objeto* de acuerdo con el cual se evalúa tal concordancia–, el objeto que el pensar encuentra en sí mismo es absoluta y legítimamente un objeto de conocimiento y permite una concordancia absoluta entre concepto y objeto. Esto significa que el desarrollo de la lógica especulativa consistirá en un estudio del pensar que produce a su propio objeto de conocimiento y del objeto de conocimiento producido por el pensar puro. Es decir, se tratará de un estudio de las formas del pensar puro y de su contenido semántico en tanto productor y constitutivo del objeto del pensar; teniéndose a tal terreno lógico como un ámbito válido en términos epistemológicos.

²³ Podría decirse que Kant se vio obligado a acotar el terreno del conocimiento al terreno de la intuición pura o empírica en razón de las antinomias de la razón pura: el pensar puro conduce a contradicciones que exigen la adopción del idealismo trascendental y la delimitación del conocimiento al terreno en el que se vinculan conceptos puros e intuiciones puras y empíricas. Pero lo cierto es que la antinomia no es un producto del pensar puramente conceptual. No es éste el que se ve conducido necesariamente a la antinomia. La razón se ve conducida a contradicciones cuando utiliza principios de carácter puramente conceptual para conocer objetos empíricos. Es decir, lo que conduce a la antinomia es la adopción del realismo trascendental, consistente en confundir el terreno de lo en sí (o puramente conceptual) con el terreno de las representaciones intuitivas: en otras palabras, creer que los principios conceptuales por medio de los cuales la razón es capaz de representaciones puramente conceptuales de lo incondicionado pueden brindar conocimiento sobre objetos de la experiencia (i.e. comprender al mundo, a Dios o al alma como objetos en espacio y tiempo). La mera especulación conceptual no produce, en sí misma, contradicciones.

Por último, debemos decir algunas palabras sobre la crítica meta-teórica que puede pensarse desde la filosofía hegeliana contra Kant. Dicha crítica se resumiría de la siguiente manera: admitiendo la definición nominal de verdad y el requerimiento del dato intuitivo para tener objeto de conocimiento respecto del cual debe darse la correspondencia exigida por el concepto de verdad, el discurso trascendental –particularmente la analítica trascendental– como *conocimiento* de las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo y la experiencia que brinda el entendimiento puro, es un discurso sin objeto y por tanto carente de verdad: no es, en consecuencia, conocimiento.

La pregunta que cabría formular es si acaso Hegel es capaz de evitar que esta crítica se aplique a su lógica especulativa. ¿Acaso la lógica especulativa desarrollada en la *Ciencia de la lógica* es un discurso que posee un objeto acorde a su saber y, en consecuencia, es capaz de ser verdadero conocimiento?

Creo que puede hacerse una lectura de la *Lógica* capaz de evitar esta crítica si logramos comprender la reelaboración que Hegel ha llevado a cabo sobre lo que puede tomarse por objeto de conocimiento. Como sabemos, para Hegel el objeto de conocimiento no se acota al terreno de lo intuitivo, sino que el objeto conceptual del pensar puede ser tomado legítimamente como término con respecto al cual se dé la concordancia exigida por la definición de verdad. La concordancia entre concepto y objeto puede plantearse al interior del propio pensar, como concordancia del pensar consigo mismo.

Ahora bien, la concordancia que la definición de verdad exige puede verse en la *Lógica* en varios niveles. En primer lugar, hay una identificación entre *acto de pensar* y *contenido del pensar*. En la *Crítica de la razón pura*, debíamos distinguir la representación formal “yo pienso”, esto es, el acto del pensar, de todo otro contenido que acompañe a la representación que nos presenta al acto mismo del pensar. Esto supone una distinción tajante entre forma y contenido (o materia), entre las formas del pensar y el contenido pensado a través suyo. En la *Lógica* de Hegel se supera el carácter tajante de esta distinción. El pensar que se despliega en la *Lógica* es tanto un pensar constituyente, que se presenta bajo la forma de múltiples formas lógicas, como también el contenido pensado.²⁴

²⁴ “El contenido no es, en general, otra cosa que tales determinaciones de la forma absoluta –es el contenido que está puesto por la forma misma y que, por ende, es también su contenido apropiado” Hegel 1982 II 268-269; 1816, 25.

La investigación que se presenta en la *Lógica* es el despliegue del pensar mismo, lo que no es otra cosa que el despliegue del contenido pensado mismo. El pensar que se presenta en la *Lógica* no tiene otro contenido que sí mismo, no tiene otro contenido que aquello que sea contenido semántico y conceptual inmanente del pensar puro. En consecuencia, el desarrollo lógico que se presenta en la *Lógica* es el desarrollo conceptual y semántico necesario del pensar (del acto del pensar) y del contenido pensado, que es el pensar mismo. Se da una identificación entre acto del pensar y contenido pensado, entre forma y contenido (o materia) que garantiza, en este primer nivel de análisis, la correspondencia entre concepto y objeto.

A este primer nivel se le agrega un segundo nivel de análisis. La investigación que se presenta en la *Lógica* no es otra cosa que seguir el movimiento propio del pensar puro o de su contenido (inmanente y necesario). El despliegue lógico que se desarrolla en el discurso filosófico presentado en la *Lógica* es el desarrollo del contenido semántico inmanente al propio pensar puro o el desarrollo necesario del pensar puro como acto. La reflexión que estudia y describe todo esto no es, entonces, otra cosa que ese mismo movimiento, ese mismo acto del pensar y ese mismo contenido viviente que se mueve a sí mismo. No hay otro pensar que pueda exponer al pensar puro, más que el pensar puro mismo. Si pensamos el desarrollo necesario e inmanente del pensar puro, tal desarrollo no puede sino estar siendo pensado por el pensar puro mismo.

Consecuentemente, aquí se presenta un segundo nivel de correspondencia entre concepto (o pensamiento) y objeto. La reflexión filosófica como discurso meta-teórico que expone al pensar pensante de objetos es, a su vez, dicho pensar. Es decir, el pensar que tiene a su cargo la reflexión sobre el pensar constituyente de objetos –que se despliega y presenta bajo la forma de categorías– es este mismo pensar que se toma a sí por objeto de reflexión.²⁵ En consecuencia, el nivel discursivo de la reflexión filosófica es capaz de plantear la distinción entre concepto y objeto y al mismo tiempo de advertir su correspondencia. El mismo pensar que se despliega y es a la vez acto del pensar dirigido a objetos y contenido de dicho acto de pensar, se vuelve pensar que reflexiona sobre el

²⁵ “En la idea del conocer absoluto, el concepto se ha convertido en el propio contenido de esta ciencia. Esta misma es el puro concepto, que tiene a sí mismo como objeto, y que, en cuanto recorre, como objeto, la totalidad de sus determinaciones, se desarrolla en la totalidad de su realidad, se convierte en sistema de la ciencia, y concluye así apoderándose de esta comprensión de sí mismo, eliminando de esta manera su posición como contenido y objeto, y reconociendo el concepto de la ciencia” Hegel 1982 II 582; 1816 252-3.

pensar, se vuelve pensar filosófico y reflexivo, y tiene en sí mismo los dos polos requeridos para que haya verdad: el concepto que piensa y el objeto pensado; y se corresponden uno con otro. Hay, entonces, una distinción y una identidad al interior de la reflexión filosófica que permite separar al concepto y al objeto, y al mismo tiempo plantear la identidad y correspondencia de ellos. El pensar que reflexiona y filosofa sobre el pensar constituyente de la objetividad, sobre el pensar productor de objeto, no es otro que el propio pensar puro constituyente de la objetividad, no es otro que el contenido pensado por el pensar constituyente que se desarrolla a sí mismo. En consecuencia, el discurso filosófico sobre el pensar puro es epistemológicamente pertinente y verdadero.

Esta caracterización de la *Lógica* concuerda finalmente con la caracterización que Hegel brinda en la última sección de la “doctrina del concepto”, la “idea absoluta”. La *Lógica* es la forma del pensar, el contenido del pensar y el *método* de acuerdo con el cual se despliega y se investiga el pensar²⁶. Si hay una identificación entre el pensar pensante, el contenido pensado y el pensar reflexionante que los estudia y describe, el despliegue ejecutado no sólo es el objeto de conocimiento y el acto de conocimiento, sino el método por medio del cual se conoce todo ello.

IV-Conclusión

Como hemos podido mostrar, la apropiación que Hegel lleva a cabo en la *Ciencia de la lógica* de la apercepción trascendental kantiana tiene consecuencias fundamentales en la configuración del terreno de lo lógico trascendental/especulativo y consecuencias meta-teóricas.

En la discusión sobre la función de la apercepción trascendental y sobre el alcance de las categorías puras, Hegel pone en disputa los presupuestos –a su criterio– dogmáticos adoptados por Kant y que conducen al idealismo trascendental a postular como único objeto de conocimiento a aquél que sea dado dentro de los límites de la intuición (pura o empírica). Junto a este presupuesto dogmático, se presenta otro de gran importancia: la distinción entre forma y contenido/materia, que supone diferenciar al pensamiento o al yo

²⁶ “El método ha surgido de esto como *el concepto que se conoce a sí mismo, que tiene por objeto a sí mismo*. [...] [L]o que aquí tiene que considerarse como método, es sólo el movimiento del *concepto* mismo” Hegel 1982 II 561-562; 1816 238. “El método es el concepto puro, que se refiere sólo a sí mismo” Hegel 1982 II 582; 1816 252.

pienso del objeto de conocimiento o dato intuitivo. Estos presupuestos juegan un papel fundamental a la hora de acotar el uso de las categorías al terreno de la sensibilidad y a la hora de convertir a las categorías en elementos puramente formales, carentes de un contenido intelectual propio –o al menos, de un contenido intelectual que en sí mismo y con independencia de la sensibilidad sea epistemológicamente válido–.

Al cuestionar tales distinciones y supuestos, las categorías puras pierden su carácter puramente formal, vacío y subjetivo y se gana un nuevo terreno de conocimiento teórico legítimo. El pensar es capaz de conformar un objeto y tal objeto inteligible es objeto legítimo de conocimiento. Nos encontramos con el terreno del conocimiento conceptual y del objeto inteligible. Junto a esto, Hegel propone una reelaboración de la noción de verdad. Si la preponderancia deja de estar en el polo del objeto (entendido como *elemento dado*), para pasar a estar en la actividad pensante conceptual que se da a sí misma un legítimo objeto de conocimiento, la noción de verdad deja de ser entendida como correspondencia con una realidad autónoma al pensar, para pasar a ser correspondencia del pensar consigo mismo.

Esta correspondencia que se basa en que el pensar puro se da a sí mismo un objeto de conocimiento, supone que el mismo pensar puro es tanto forma como contenido o materia. El movimiento del pensar se presenta tanto en la actividad como en el contenido. El despliegue que se desarrolla es producto del pensar como del contenido pensado. Lo que produce una concordancia entre el pensar y su objeto.

Por último, el proyecto lógico hegeliano permite realizar una crítica meta-teórica a la filosofía trascendental en su conjunto. Si el idealismo trascendental postula como criterio de verdad la correspondencia con la intuición, cabe preguntar si la investigación trascendental misma sería verdadera –evaluada según su propio criterio de verdad–: el idealismo trascendental como discurso filosófico que versa sobre el sujeto cognoscente finito no encuentra dato intuitivo al cual corresponder y por tanto no se ajusta a sus propios criterios de verdad.

Frente a este problema, la lógica especulativa hegeliana brinda una respuesta: Al superarse la dicotomía kantiana entre forma (pensamiento) y contenido (material empírico u objeto), no sólo hay una correspondencia entre el pensar y el objeto, sino también entre el

tema de la investigación filosófica y la reflexión filosófica que lo expone: el pensar –tema de la investigación– se desarrolla a sí mismo, y por medio de este mismo impulso y dinámica se expone a sí mismo. Esto permite que la correspondencia entre pensar y objeto –que en verdad no es otra cosa más que el pensar mismo– se dé tanto al interior de la temática descrita como en el plano del discurso filosófico. Así, no sólo el nivel discursivo *lógico* es *verdadero* –pues presenta la correspondencia del pensar puro con el objeto inteligible del pensar puro– sino que el *discurso filosófico* que expone lo lógico es *verdadero* –porque es lo lógico exponiéndose a sí mismo–.

Bibliografía

Aquila, R. (1983), *Representational mind. A study of Kant's theory of knowledge*, Indiana University Press.

Arndt, A (2006), “Die Subjektivität des Begriffs”, Arndt, Andreas, Iber, Cristian, Kruck, Günter, *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Akademie Verlag, Berlin.

de Boer, K. (2010), *On Hegel. The sway of the negative*, Palgrave Macmillan, Hampshire.

de Boer, K. (2010) “The dissolving force of the concept: Hegel’s ontological logic”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 57, No. 4, pp. 787-822.

Düsing, Klaus (1983), “Constitution and structure of self-identity: Kant’s theory of apperception and Hegel’s criticism”, *Midwest Studies in Philosophy*, VIII, pp. 409-431.

Findlay, J. N. (1981), *Kant and the transcendental object. A hermeneutic study*, Clarendon Press, Oxford.

Hartnack, J. (1987), “Categories and things-in-themselves”, Priest, Stephen, *Hegel's Critique of Kant*, Clarendon Press, Oxford, pp. 77-86.

Hegel, G.W.F. (2010), *Fenomenología del espíritu*, Madrid, ABADA / UAM Editores, Trad. Antonio Gómez Ramos.

Hegel, G. W. F. (1986), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Band 9, Teil 4, Herausgegeben von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg.

- Hegel, G. W. F. (1982), *Ciencia de la lógica*, 2 tomos, Buenos Aires, Ediciones Solar.
- Hegel, G. W. F. (1999 y ss.), *Wissenschaft der Logik*, 3 tomos, Hamburg, Felix Meiner Verlag, [La doctrina del concepto es citado por su año de publicación original 1816; la doctrina del ser, por el de su segunda publicación 1832].
- Hegel, G. W. F. (1997), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid.
- Hegel, G. W. F. (1992), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Band 20, Felix Meiner, Hamburg.
- Houlgate, S. (2015), “Hegel’s Critique of Kant”, *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume LXXXIX*, pp. 21-41.
- Iber, C. (2006), “Zum erkenntnistheoretischen Programm der Schlusslehre Hegels”, Arndt, Andreas, Iber, Cristian, Kruck, Günter, *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Akademie Verlag, Berlin.
- Kant, Immanuel (2007), *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue.
- Kant, Immanuel (1902-), *Kants Gesammelte Schriften*. Ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, vols 1–29. Berlin, de Gruyter.
- Paton, H. J. (1957), “Formal and transcendental logic”, *Kant-Studien*, 49, pp. 245-263.
- Pippin, R. (1989), *Hegel’s idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sans, G. (2006), “Hegels Schlusslehre als Theorie des Begriffs”, Arndt, Andreas, Iber, Cristian, Kruck, Günter, *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Akademie Verlag, Berlin.
- Taylor, Ch. (1999), *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Utz, K., “‘Alles Vernünftige ist ein Schluß’. Zur Bedeutung der Hegelschen Schlusslehre für das spekulative Denken”, Arndt, Andreas, Iber, Cristian, Kruck, Günter, *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Akademie Verlag, Berlin, 2006.

Walsh, W. H., “Kant as seen by Hegel”, Priest, Stephen, *Hegel’s Critique of Kant*, Clarendon Press, Oxford, 1987, pp. 205-220.

Walsh, W. H., “The idea of a critique of pure reason: Kant and Hegel”, Priest, Stephen, *Hegel’s Critique of Kant*, Clarendon Press, Oxford, 1987b, pp. 119-1.



**On the Significance of the Copernican Revolution:
Transcendental Philosophy and the Object of Metaphysics**

*Sobre la importancia de la revolución copernicana:
Filosofía trascendental y el objeto de la metafísica*

MICHAEL J. OLSON*

Macquarie University, Australia

Abstract

This paper argues that the famous passage that compares Kant's efforts to reform metaphysics with his transcendental idealism to the earlier Copernican revolution in astronomy has a more systematic significance than many recognize. By examining the totality of Kant's references to Copernicus, one can see that Kant's analogy points to more than just a similar reversal of perspective. By situating Kant's comments about Copernicus in relation to his understanding of the logic implicit in the great revolutions in mathematics and natural science, this paper argues that Kant's appeal to the Copernican revolution in astronomy as a forebear to his own transcendental project indicates that his attempt to revolutionize metaphysics by setting it on the secure path of the sciences demands a shift in how we think of the proper object of metaphysics.

Keywords

Copernicus, Copernican revolution, metaphysics, transcendental idealism

Resumen

* Lecturer in Modern European Philosophy at Macquarie University, Australia. E-mail for contact: michael.olson@mq.edu.au

Este artículo argumenta que el famoso pasaje que compara los esfuerzos de Kant para reformar la metafísica con su idealismo trascendental con la anterior revolución copernicana tiene un significado más sistemático de lo que muchos reconocen. Examinando la totalidad de las referencias de Kant a Copérnico, se puede ver que la analogía de Kant apunta a algo más que un simple cambio de perspectiva. Al situar los comentarios de Kant sobre Copérnico en relación con su comprensión de la lógica implícita en las grandes revoluciones en matemáticas y ciencias naturales, este artículo argumenta que la apelación de Kant a la revolución copernicana en astronomía como precursor de su propio proyecto trascendental indica que su intento de revolucionar la metafísica colocándola en el camino seguro de las ciencias exige un cambio en la forma en que pensamos en el objeto propio de la metafísica.

Palabras clave

Copérnico, revolución copernicana, metafísica, idealismo trascendental

Despite the fact that it is often taken as a kind of cipher for his transcendental idealism as a whole, Kant's so-called Copernican revolution is perhaps one of the most misleading images of the *Critique of Pure Reason*. Whether Kant's invocation of Copernicus in the B Preface bears any significance at all has, in fact, been an issue of some debate throughout the last century.¹ Even among those who hold that the references in the B Preface do indeed indicate a significant parallel between the Copernican revolution in astronomy and Kant's attempted transcendental turn in metaphysics, what exactly the content of this similarity is remains further disputed.² This disagreement is due at least in part, I imagine, to the paucity of explicit references to Copernicus in Kant's writings—I find only eight references to Copernicus in the *Akademieausgabe*—and the tendency to assume that the references in the *Critique* alone are sufficient to establish the full meaning of this suggestive analogy. Engagement with the totality of Kant's comments about the significance of Copernicus and attention to the specific context in which his use of the

¹ Negative responses are given by, for example, Cross (1937), Hanson (1959).

² The most common understanding of the significance of the Kant's Copernican revolution explains that both Copernicus and Kant abandon an intuitive perspective on a problem (the relation between our terrestrial position and celestial motions and the relation between objects and their true conceptual representation, respectively) in favor of a counter-intuitive but scientifically productive hypothesis (heliocentrism, transcendental idealism). This view is found, for example, in Paton (1937); Allison (2004, p. 36); and Guyer (1987, p. 1-2). Other commentators, including Smith (1913) and Schulting (2009), argue, however, that the analogy Kant saw between himself and Copernicus should not be indexed primarily to a hypothetical change in perspective (from geo- to heliocentrism, for example). Although I agree with Smith and Schulting on this point, my interpretation of the broader significance of Copernicus for transcendental idealism diverges considerably from theirs.

Copernican analogy is situated in the Preface to the second edition of the *Critique*, however, provide an understanding of the Copernican revolution effected by transcendental idealism that is at odds with the dominant reading of the analogy. In particular, this more thorough investigation of the figure of Copernicus in Kant's thought resists the now-popular reduction of the complex relation between epistemology and metaphysics in transcendental idealism to the suppression of the latter by the former.³

In this essay, then, I will analyze the significance of the figure of Copernicus for Kant's intended revolution in rather than abandonment of metaphysics. I have divided this analysis into two parts. In the first part I will review the passages in which Kant explicitly refers to Copernicus or Copernican astronomy in order to expand the discussion beyond the rather familiar confines of the B Preface. This section will show that the analogy Kant identifies between Copernicus's work and his own is either almost entirely insignificant or amounts to something more than just a similarly strategic reversal of perspective. In the second part I will argue for the latter of these two options. There I will show that that the significance of Copernicus for Kant's transcendental revolution in metaphysics rests not only on a reversal of perspective, as is commonly acknowledged, but also on the importance of the proof of the epistemic legitimacy of Copernicus's heliocentric reversal of Ptolemaic geocentrism. I will develop this claim by emphasizing two passages: first, a marginal note Kant wrote in Baumgarten's *Metaphysica* that contrasts Copernicus with the Pythagorean philosopher Philolaus of Croton; and, second, Kant's discussion of the sequence of scientific revolutions in geometry and natural science that, he claims, foreshadows a similar revolution in metaphysics. The first passage indicates Kant's awareness of the necessity of epistemic validation for any initially speculative reversal of perspective. The second will allow me to argue that Kant attempts to secure the epistemic legitimacy necessary to make of metaphysics a true science by distilling and adopting the common structure of the geometrical and experimental scientific revolutions. In each case,

³ A recent example of this strand of interpretation is found in Kitcher (2011, p. 6): "The epistemological turn [of Kant's *Critique of Pure Reason*] is effected by revealing apparently metaphysical theses as disguised epistemological assumptions." She adds, "It [the *Critique*] carries out the epistemological turn in two ways. Negatively, it shows why metaphysical principles cannot be established by the methods used by Kant's predecessors. Positively, it reveals that principles that were mistakenly understood as metaphysical are *a priori* principles that are both necessary for cognition and that arise through actions of the mind" (p. 7). As I will argue in the second section of this essay, the metaphysical revolution Kant intended to inaugurate with his transcendental idealism can only be understood as the wholesale replacement of metaphysics by epistemology on the condition that one maintains the idea that the proper objects of metaphysics are things as they are in themselves and so ignores the shift in the object of metaphysics that transcendental idealism recommends.

I will show, Kant understands these scientific revolutions to depend on an alteration of what these disciplines took as the proper objects of their investigations. The conclusion of this analysis of the role Copernicus plays in the transcendental idealist reorganization of metaphysics will finally be that Kant attempts to repeat the Copernican revolution in astronomy, which is characterized as a speculative reversal of perspective that is validated by some species of proof, in metaphysics by conceiving of the object of metaphysics not as a necessary being but as the object of a specific type of synthetic *a priori* knowledge. By reframing metaphysics as an inquiry into those things that can be known by *a priori* conceptual means, Kant deploys both the typically recognized Copernican reversal of perspective—by arguing that objects must conform to conditions of intelligibility rather than the reverse—as well as the generally unrecognized but equally critical epistemic validation of this reversal. Since the ordinary means of experimental observation used in the validation of natural scientific claims are not available to metaphysics, a new method of epistemic legitimation is required in order to repeat this second element of Copernicus’s heliocentric revolution. Kant attempts to meet this requirement, I contend, by making the means for determining the epistemic legitimacy of one’s metaphysical claims an element of the object of metaphysics itself. Kantian metaphysics is not an investigation of objects that outstrip the limits of experience, then, but an investigation of *a priori* conceptual knowledge and its objects. This new object of what Kant takes to be a finally scientific metaphysics is neither wholly objective nor wholly subjective, but is both insofar as it objectively contains the principles of the subjective intelligibility of its objectivity. Once we have understood just what makes Kant’s Copernican revolution both Copernican and revolutionary, we will see that the critical stance of his transcendental idealism does not amount to an abandonment of metaphysics in favor of epistemology. Transcendental idealism remains committed to the importance and cognitive legitimacy of theoretical metaphysics, so long as this metaphysics is reorganized according to what Kant argues is its proper object.⁴

⁴ Thus Kant writes to Kästner in August of 1790:

the efforts I have heretofore made are in no way meant (as they may appear to be) to attack the Leibniz-Wolffian philosophy (for I find the latter neglected in recent times). My aim is rather to pursue the same track according to a rigorous procedure and, by means of it, to reach the same goal, but only via a detour that, it appears to me, those great men seem to have regarded as superfluous: the union of theoretical and practical philosophy. This

Part 1. Kant on Copernicus

Any analysis of the significance of Copernicus for transcendental idealism, and in Kant's own supposed Copernican revolution in particular, would do well to begin by laying out those texts in which Kant makes explicit reference to him. That is where this paper will begin. There are eight references to Copernicus in Kant's writings, and I will touch upon each of them here. First, I will consider the most prominent references from the Preface to the second edition of the *Critique of Pure Reason*, then mention another passage from the body of the first *Critique* before cutting a roughly chronological path through those passages found in Kant's unpublished reflections, the Jäsche *Logic*, and *The Conflict of the Faculties*.

1.1 The *Critique of Pure Reason*

The brief but suggestive discussion of Copernicus in the Preface to the second edition of the *Critique of Pure Reason* (1787) is certainly the most widely recognized of Kant's references to Copernicus. These passages also provide the basis for the typical interpretation of Kant's own Copernican revolution—a phrase that does not, it bears noting, appear in any of Kant's writings. On this interpretation, Copernicus's significance for the project of transcendental idealism lies in his resolution of a series of astronomical difficulties regarding the regularity of the planetary orbits through a heterodox reversal of perspective. Rather than presuming that the motions of the planets and heavens are due entirely to their orbits around a stationary earth, Copernicus suggested that Ptolemaic astronomy could be greatly simplified, and so rendered more intelligible, by asserting that the earth, like the other planets, in fact orbits the sun. Kant's interest in Copernicus, then, would be in harnessing his revolutionary change in scientific perspective for the purposes of either finally putting metaphysics on “the sure path of science.”⁵

The cornerstone of Kant's mature philosophical system is the claim that metaphysics could only ever be a system of synthetic *a priori* knowledge. Such a science must be synthetic, Kant claims, in order to connect a conceptual determination with the object that concept purports to represent. Metaphysics must be *a priori*, on the other hand, if its claims to universal necessity are to be legitimate. Insofar as knowledge depends upon

intention of mine will become clearer when, if I live long enough, I complete the reconstruction of metaphysics in a coherent system. (Kant, Br, AA 11:186).

English translations of Kant are drawn from the volumes listed in the bibliography below.

⁵ Kant, KrV, Bix.

experience, it remains irreducibly contingent and local, and so cannot be legitimately considered universally valid. Insofar as metaphysical knowledge is synthetic and *a priori*, then, it both makes objective claims, that is, claims about the nature of something real, and does so in a way that bears no necessary connection to the experiences of any particular individual and so is valid for all individuals. The question of the possibility of this kind of synthetic *a priori* knowledge is, Kant consistently reminds us, the driving force behind his critical thought.⁶

The deep-seeded conception of truth as adequation according to which truth is characteristic of those ideas or thoughts that conform to their objects, and the empiricist extension of this idea into a commitment to the passive determination of ideas by the objects of experience appear to render any hope of *a priori* knowledge impossible, and so if metaphysics is to be possible as an objective science, something of a change in perspective on the nature of truth must first be accomplished. Kant writes:

Hitherto it has been assumed that all our knowledge must conform to objects. But all attempts to extend our knowledge by establishing something in regard to them *a priori*, by means of concepts, have, on this assumption, ended in failure. We must therefore make trial whether we may not have more success in the tasks of metaphysics, if we suppose that objects must conform to our knowledge. This would agree better with what is desired, namely, that it should be possible to have knowledge of objects *a priori*, determining something in regard to them prior to their being given.⁷

Such a bold and counter-intuitive reversal of a long-established philosophical presumption is not recklessly experimental or speculative, Kant suggests.

The change in perspective that lies at the heart of transcendental idealism has a strong scientific precedent and should for that reason not be rejected because of its opposition to common sense. If we accept the suggestion that the possibility and limits of synthetic *a priori* knowledge might become more comprehensible on the assumption that objects must conform to the form of knowledge, Kant writes:

We should then be proceeding precisely along the lines of Copernicus' first thought. Failing of satisfactory progress in explaining the movements of the

⁶ See, for example, Kant, KrV, A6-10/B10-14, B14-24 and Prol., AA 4:265-280.

⁷ Kant, KrV, Bxvi.

heavenly bodies on the supposition that they all revolved round the spectator, he tried whether he might not have better success if he made the spectator to revolve and the stars to remain at rest.⁸

This passage provides the core of what we typically take Kant's Copernican revolution to be. Transcendental idealism, insofar as it displaces the active or determining role of the object onto subjective forms of knowledge, "proceed[s] precisely along the lines" of the Copernican reversal of the stability and orbital motion of the sun and the earth. Kant marshals this analogy, then, to claim some of the undeniable scientific productivity of the Copernican hypothesis for his own hypothetical reversal of the epistemological priority of the object over the subject. The analogy Kant draws here is quite shallow, however, and unravels when it is taken to consist in anything more detailed than a formal reversal of perspective that resolves questions intractable from the previous perspective.

If one attempts to give some determinate content to the formal similarity of Copernicus's and Kant's changes in perspectives, the analogy is consumed by a rather striking irony. Under greater scrutiny, Kant's Copernican revolution appears considerably more Ptolemaic than Copernican.⁹ If Copernicus's great contribution lies in his heliocentric reorganization of Ptolemaic astronomy, the broader consequences of his hypothesis urge a reconsideration of the priority given to the human, terrestrial perspective and its supposed centrality in the universe as a whole. Kant's proposed revolution in metaphysics, on the other hand, argues for the irreducibility of the active contribution of the thinking subject to cognition, and so argues in favor of just that centrality of the human perspective that Copernican astronomy rejects. If we consider the content of the perspectives involved in these two reversals, that is, Kant's analogy surely fails under the weight of the opposition of the perspectives finally endorsed by Copernicus and Kant. If limited to this formal reversal of perspective, however, the significance of Copernicus for Kant's attempted reorganization of metaphysics is quite modest and this famous passage ought to be recognized as a clever rhetorical device that ultimately reveals little about Kant's thinking or the project of transcendental philosophy more generally.¹⁰ As I will show, Kant's

⁸ Kant, KrV, Bxvi-xvii (translation modified).

⁹ That Kant's Copernican revolution ought better be referred to as a Ptolemaic counter-revolution has been observed many times in the literature: first in Smith (1913), but perhaps most prominently in Russell (2009).

¹⁰ This is certainly the position taken very forcefully by a certain S. Alexander, who writes:

It is very ironical that Kant himself signalized the revolution which he believed himself to be effecting as a Copernican revolution. But there is nothing Copernican in it except that he

engagement with Copernicus and the latter's significance for a transcendental resuscitation of metaphysics is not limited in this way, not even within the B Preface.

In a footnote that comes at the end of a long paragraph on the relevance of his own reversal of perspective for the central question of the B Preface—that of the possibility of a scientifically rigorous metaphysics—Kant again affirms the parallel between transcendental idealism and Copernican heliocentrism, though this parallel differs from that identified a few pages earlier in the text. Here we read that Kant's reversal of epistemological perspective, like its Copernican analogue, is validated by its productive engagement with other areas of study. Since, on the hypothesis presented in the Preface, subjective forms of experience condition all knowledge, no theoretical knowledge of the unconditioned is possible. It is precisely this extension of knowledge beyond the conditions of experience and into the unconditioned that metaphysics and reason “by necessity and by right”¹¹ demand, however, and so transcendental idealism is squarely at odds with any theoretical knowledge of the absolute.¹² This inaccessibility of the absolute from within the theoretical domain restricted by the transcendental idealist thesis, Kant explains, surprisingly allows for a successful determination of the absolute through the practical use of reason.¹³ The satisfaction of reason's demand for the unconditioned through its practical employment, the possibility of which is recognized according to Kant

believed it to be a revolution. If every change is Copernican which reverses the order to the terms with which it deals, which declares A to depend on B when B had before been declared to depend on A, then Kant—who believed he had reversed the order to dependence of mind and things—was right in saying that he effected a Copernican revolution. But he was not right in any other sense. (quoted in Smith [1913, p. 549])

¹¹ Kant, KrV, Bxx.

¹² This does not, I claim, amount to asserting that any theoretical metaphysics is impossible by the lights of transcendental idealism. In this passage from the B Preface and in similar passages from the Transcendental Dialectic (see, for example, KrV, A307-309/B364-366 and A321-332/B377-389), Kant aligns metaphysics with reason, and so with knowledge of the unconditioned. It is clear from the Principles of the Pure Understanding, however, that there are, in Kant's estimation, a series of objectively valid synthetic *a priori* judgments unrelated to reason's thirst for the unconditioned. These objective and universally necessary claims (for example, “All alterations take place in conformity with the law of the connection of cause and effect” [KrV, B232]) clearly satisfy the requirement outlined above for metaphysical knowledge, namely, that it exhibit a synthetic *a priori* character. That is, transcendental idealism does not require a wholesale rejection of metaphysics in favor of the sole epistemic legitimacy of natural scientific methods of empirical investigation. I will return to this issue in section 2.2 below.

¹³ I am concerned in this paper only with metaphysics that issues from a theoretical use of reason—what Kant calls the metaphysics of nature—and so will leave the issue of reason's grasp of the absolute in practical philosophy entirely to the side. On the relation between theoretical and practical metaphysics in transcendental idealism, see Zöller (2014). On the relevance of the Copernican analogy to these two dimensions of Kant's metaphysics, see Schönecker, Schulting, and Strobach (2011).

only through his limitation of theoretical reason to the realm of possible experience, further validates transcendental idealism's change in epistemological perspective. Kant's position shares this structure of mutual validation of results from distinct areas of investigation with Copernican astronomy, he claims. Kant writes:

Similarly, the fundamental laws of the motions of the heavenly bodies gave established certainty to what Copernicus had at first assumed only as an hypothesis, and at the same time yielded proof of the invisible force (the Newtonian attraction) which holds the universe together. The latter would have remained forever undiscovered if Copernicus had not dared, in a manner contradictory to the senses, but yet true, to see the observed movements, not in the heavenly bodies, but in the spectator.¹⁴

The Copernican hypothesis is granted a high degree of certainty through its harmony with the laws of Newtonian mechanics while at the same time rendering the central claim of those mechanics more intelligible.¹⁵ Kant's related distinction between things in themselves and appearances similarly allows for the possibility of synthetic *a priori* knowledge of appearances while simultaneously rendering the unconditioned intelligible in practical terms. Not only, then, does Kant identify the formal similarity of the changes in perspective advocated by Copernicus's heliocentrism and his own transcendental idealism, but it also fleshes the analogy out by arguing that each of these changes in perspective—astronomical on the one hand, epistemological on the other—is supported by and productive for other areas of research—that of physics or Newtonian mechanics for Copernicus, and of a metaphysical determination of the absolute for Kant. After expanding on the content of the significance of Copernicus for his own project in this passage, Kant acknowledges a limitation of the Copernican analogy: whereas the truth of Copernican heliocentrism is demonstrated hypothetically, Kant's transcendental idealism, he claims, claims to be demonstrated apodeictically.

Knowledge established through hypotheses can only be as strong as the evidence that supports those hypotheses, and so can never be genuinely certain, necessary, and universal. Unlike hypothetical reasoning, however, Kant's defense of the necessity and

¹⁴ Kant, KrV, Bxxiiin.

¹⁵ I will return to Kant's high esteem for the Copernican heliocentric hypothesis in section 1.3 when I address two passages that explicitly identify Copernicus with the exemplary use of hypotheses in the natural sciences.

productivity of transcendental idealism rests not on empirically collected evidence but on the necessity of conceptual analysis alone. Kant writes:

The change in point of view, analogous to [Copernicus's] hypothesis, which is expounded in the *Critique*, I put forward in this preface as an hypothesis only, in order to draw attention to the character of these first attempts at such a change, which are always hypothetical. But in the *Critique* itself it will be proved, apodeictically not hypothetically, from the nature of our representations of space and time and from the elementary concepts of the understanding.¹⁶

It would be a mistake, then, to extend the analogy Kant establishes between his own position and Copernicus's heliocentrism to the point where we might expect to prove or disprove the doctrine of transcendental idealism through empirical evidence. Despite drawing a rhetorical connection between his own philosophical project and a giant of modern science, Kant is careful to mark the difference between his transcendental analysis and the methods of the natural sciences. If the stated goal of the B Preface is to inquire into the possibility of a finally scientific metaphysics, this scientificity does not consist in a methodological similarity between transcendental philosophy and the natural sciences.¹⁷

These passages from the Preface note two points of similarity as well as a divergence between the Copernican revolution in astronomy and Kant's proposed revolution in metaphysics. These two positions are both characterized, as the typical understanding of Kant's Copernican revolution rightly notes, by a counter-intuitive change in perspective. This change in perspective is accompanied by a reciprocally productive interaction between two otherwise distinct fields of knowledge, epistemology and practical metaphysics. These parallels do not rest, however, on a methodological similarity, since the apodeictic results of his transcendental analysis differ in kind from the inductive results of natural scientific investigation. These passages constitute less than half of Kant's remarks about Copernicus, and so we would do well to consider the whole of those references

¹⁶ Kant, KrV, Bxxiiin.

¹⁷ For perhaps the fullest account of what Kant means by science (*Wissenschaft*), see the Preface to the *Metaphysical Foundations*, AA 4:467-470. Pure natural science, considered as a science (*Wissenschaft*) rather than mere empirical knowledge (*Wissen*), Kant explains there, is a system that rests on *a priori* principles as opposed to empirical observation. Such a system of principles itself presupposes a metaphysics, which has both a transcendental or general and a special element. Far from adopting the empirical methods of the natural sciences (which Kant associates with science improperly so-called), the natural sciences, insofar as they are properly scientific, Kant argues, depend on the *a priori* principles identified by Kant's transcendental analysis.

before concluding that the typical reading of Kant's Copernican revolution is generally correct even though it does not always recognize the considerably limited relevance of this analogy for the project of the *Critique* as a whole.

The only other reference Kant makes to Copernicus in the first *Critique*, indeed the only reference in the whole of the first edition (1781), contributes relatively little to a reading of the significance of Copernicus in Kant's work. The rather minimal relevance of this passage will be matched, then, by the brevity of my remarks about it. Toward the end of the third chapter of the *Analytic of Principles*, *The Ground of the Distinction of All Objects in General into Phenomena and Noumena*, Kant criticizes a use of the terms *mundus sensibilis* and *mundus intelligibilis* that he has identified "in the writings of modern philosophers."¹⁸ One must resist the temptation, Kant warns, incorrectly to map the concepts of phenomena and noumena onto the distinction between the *mundus sensibilis* and *intelligibilis* insofar as one means these latter terms to identify two distinct sets of objects, one of which is known through the senses and the other through the intellect alone. "According to this usage," Kant explains,

some have thought good to entitle the sum of appearances, in so far as they are intuited, the world of the senses, and in so far as their connection is thought in conformity with laws of understanding, the world of understanding. Observational astronomy, which teaches merely the observation of the starry heavens, would give an account of the former; theoretical astronomy, on the other hand, as thought according to the Copernican system, or according to Newton's laws of gravitation, would give an account of the second, namely, of an intelligible world.¹⁹

This construal of the distinction between phenomena and noumena, which is "a merely sophistical subterfuge,"²⁰ obscures Kant's critical conclusion that the concepts of the understanding can only be legitimately applied to objects of possible experience by asserting the existence of a purely intellectual knowledge. Copernican astronomy and Newtonian mechanics are not instances of the pure intellection of a *mundus intelligibilis*, but of the empirical, which is to say sensible, employment of the understanding. Kant's

¹⁸ Kant, KrV, A256/B312. Kant's own use of the term *mundus intelligibilis* changes considerably from the Inaugural Dissertation to the first *Critique*, and so we might read this comment to be self-critical as well. For an account of the shift in Kant's use of this term and its relation to his Leibnizian and Wolffian heritage, see McQuillan (2011).

¹⁹ Kant, KrV, A257/B312-313.

²⁰ Kant, KrV, A257/B313.

rather indifferent reference to both Copernicus and Newton here says little about his specific and considerable interest in either of these scientists. Indeed, this passage, which is intended to fend off improper interpretations of the phenomena-noumena distinction, says more about the distance Kant would like to place between the first *Critique* and his Leibnizian heritage than it does about the relevance of the figure of Copernicus for his new transcendental idealism.

1.2 Marginal Notes in Baumgarten's *Metaphysica*

There are only two pre-critical references to Copernicus in Kant's writing, both of which date from the silent decade between his articulation of the central problem of transcendental idealism in the famous letter to Herz in February of 1772 and the eventual publication of the *Critique of Pure Reason* in 1781. These references are found in the marginal notes of Kant's copy of the fourth edition of Alexander Baumgarten's *Metaphysica* (1757), which Kant consistently used as the textbook for his courses on metaphysics. I will briefly describe the content of these references now, and will return to the second reference at greater length in section 2.1.

The first reference draws an interesting connection between Scholastic debates about the nature of substance and modern astronomical research. Next to a passage from the Preface to the second edition of the work (1742) about the difference between Aristotle's, Aepinus's, and Baumgarten's own conceptions of the independence of substance,²¹ Kant writes, "Difference between Copernicus and Tycho."²² Aristotle defined substance, Baumgarten explains, as that of which all things are predicated, but which is not itself predicated of anything else. Eighteenth century theologian and philosopher Franz Albert Aepinus argues, Baumgarten reports, that the independence of substance does not preclude a given substance from being a determination of a second substance as long as the first could be separated from the second. When we recall the Tychonic model of astronomy, the connection Kant makes here quickly becomes clear. In an attempt to avoid "both the mathematical absurdity of Ptolemy and the physical absurdity of Copernicus,"²³ Tycho combined the geocentrism of the former with the heliocentrism of the latter. The resulting model places the earth in a stationary position at the center of the solar system.

²¹ See page XVII of the *Metaphysica*, reproduced in Kant, AA 17:8.

²² Kant, Refl 4918, AA 18:28.

²³ Tycho Brahe, quoted in Thoren (1990, p. 239).

The sun is said to orbit the earth with the five remaining known planets orbiting the sun.²⁴ Kant draws our attention to the different accounts given of the sun in the Copernican and Tychonic models. Tycho has the sun orbit, and so depend on, the earth even while it is itself orbited by the other planets, which are in turn dependent upon it. Copernicus, however, maintains that the sun is orbited by all the planets and itself orbits nothing. This difference, Kant notes, can be rather cleanly mapped onto the difference in Aepinus's and Aristotle's definitions of substance, the former allowing a substance to both have determinations and be the determination of another substance whereas the latter holds substance to be that which has determinations but is itself not a determination of another substance. This suggestive comment might well shed light on the connection between Kant's interests in natural science, and astronomy in particular, and metaphysics,²⁵ but for the purposes of the present study, the second reference to Copernicus in these marginal notes is considerably more relevant.

A few pages later, now in a note next to a passage from the Preface to the third edition of Baumgarten's text (1749), Kant distinguishes Copernicus from another, considerably more obscure astronomer who opposed geocentric astronomy, Philolaus of Croton. At this point in the Preface Baumgarten is offering an analysis of the relation between error, justificatory grounds, and what he calls private sufficient reason (*privativa ratio sufficiens*).²⁶ In the margin of this page Kant makes the familiar critical claim that knowledge cannot be reduced to conceptual analysis, and so must exhibit a fundamentally synthetic character. "The analysis of concepts that we already have does not much suffice to a knowledge of things *in concreto*," he writes, "we must, through a synthesis in which we observe the concept in many instances *in concreto*, collect many things which essentially belong to the concept but are not contained within it."²⁷ A mere analysis of concepts in the absence of concrete empirical manifestations, Kant continues, can only ever be empty. Such speculation is not necessarily incorrect just because it is empty; it does not, however, rise to the dignity of knowledge justified by conceptually synthesized empirical content. Speculation unsupported by empirical evidence should not be rejected as false, then, but treated with guarded suspicion. To illustrate the point, Kant concludes the

²⁴ For a more complete account of the Tychonic model, see Thoren (1990, chapter 8).

²⁵ For an interesting analysis of the Copernican revolution that does just this, see Pierre Kerzberg (1989).

²⁶ See page XL of the *Metaphysica*, reproduced in Kant, AA 17:17.

²⁷ Kant, Refl 5064, AA 17:77. Cf. Kant, KrV, A258-259/B314-315.

note with a comment that is particularly relevant here: “Just as when Philolaus said that the earth moves, and Copernicus proved it.”²⁸

Philolaus was perhaps the first to assert that the earth does not occupy a central position in the universe,²⁹ and indeed Copernicus identifies Philolaus as a precursor to the heliocentric position elaborated in *De Revolutionibus* (1543).³⁰ According to Kant, though, Philolaus did not know that the earth moved; Philolaus’ claim was not based on proof, but on speculation. Copernicus, on the contrary, genuinely knew the truth of heliocentrism because his claim was accompanied by some unspecified manner of synthetic proof.³¹ What this marginal note indicates is that the importance of Copernicus cannot be reduced to a sigil in Kant’s work for revolutionary changes in perspective.³² The distinction Kant draws here between Copernicus and Philolaus, which leads to his famous valorization of the former, rests not on their astronomical models, which are similar enough, but on the epistemic justification offered in support of these models. I will return to this generally overlooked note in part two of the paper in an attempt to construct an account of the significance of Copernicus for Kant’s own intended transformation of metaphysics in the light of both the entirety of his remarks about the famous astronomer and of Kant’s engagement with the history of scientific revolutions.³³

1.3 On the Proper Use of Hypotheses

We find two more references to Copernicus in the context of Kant’s rather late reflections on the logical structure and limits of hypotheses. These are found in the Jäsche *Logic* (published in 1800) and in a comment added in the 1790s to an unpublished reflection

²⁸ Kant, Refl 5064, AA 17:77.

²⁹ For what is perhaps the most colorful scholarly history of Philolaus, see Barnes (1982, pp. 297-311).

³⁰ See Copernicus (2002, pp. 4, 13).

³¹ Friedman explains that the truth of heliocentrism was only truly provided when Newton devised an argument based on calculations concerning the universe’s center of mass. For more, see Friedman (1998, p. 170). Blumenberg also marks this fact and so adduces that “Copernicus’ prefiguration of the transcendental turning consists precisely in the fact that he had to present a hypothesis without being able to undertake to prove it” (1987, p. 600). Although Blumenberg is no doubt a better historian of science than Kant, the note I am now discussing clearly indicates that Kant—rightly or wrongly—considered Copernicus to have proven his hypothesis. For an alternative account of the structure of the proof deployed by Copernicus (and Kant as well, he argues), see Schulting (2009, pp. 62-64).

³² Although this note predates the publication of the first *Critique* by some years, the content of the note clearly indicates that it belongs to Kant’s critical thought and not his pre-critical, which was not nearly so dismissive of analytic knowledge claims.

³³ Schulting acknowledges this passage in a footnote addressing Aristarchus as a forerunner of Copernican heliocentrism, but does not offer any commentary on its significance (2009, p. 55 n). To the best of my knowledge, no other commentator mentions this passage.

written in the 1770s. In each case Copernicus's heliocentric hypothesis is mentioned as exemplary of the legitimate and productive use of hypotheses in the natural sciences.

After a brief discussion of the virtues and limits of a skeptical attitude toward the role of certainty in philosophical reasoning in the Jäsche *Logic*, Kant explains that a hypothesis can never produce genuine certainty, but can, when well constructed, become an inductive “analogue of certainty.”³⁴ An hypothesis is, according to Kant, “a holding-to-be-true [*Fürwahrhalten*] of the judgment of the truth of a ground for the sake of its sufficiency for given consequences”.³⁵ This kind of inductive reasoning posits a sufficient ground or cause on the basis of a series of already given phenomena, now understood as effects of the posited cause. Since it is impossible exhaustively to catalog and verify all the possible effects of posited ground, the truth of an hypothesis can never be known with true certainty. The strength of an hypothesis and what separates it from mere speculation is its ability to explain as many of the relevant phenomena as possible without entailing any false or non-existent consequences. In addition to its ability to explain existing phenomena, an hypothesis must meet three additional criteria: the hypothesis itself must be empirically possible; the effects the hypothesis is intended to ground must properly follow (by the lights of current natural science, presumably) from the hypothesis; and the hypothesis cannot itself require further hypothetical support. On this final point Kant explains, “If, in the case of a hypothesis, we have to have several others to help, then it thereby loses very much of its probability.”³⁶ This is the criterion, he adds, that distinguishes Copernicus from Tycho. As we have already seen, Brahe's geo-heliocentrism attempts to mediate between Ptolemaic and Copernican astronomy, and constructs a whole series of presuppositions or subsidiary hypotheses in order to do so. “The Copernican system, on the other hand,” Kant writes, “is an hypothesis from which everything can be explained that ought to be explained therefrom, *so far as it has yet occurred to us*.”³⁷

The exemplarity of the Copernican hypothesis is expanded in a roughly contemporary unpublished reflection. After listing the central features and limits of hypothetical reasoning that I have just glossed, Kant again presents Copernican

³⁴ Kant, *Log*, AA 9:85.

³⁵ Kant, *Log*, AA 9:84.

³⁶ Kant, *Log*, AA 9:85.

³⁷ Kant, *Log*, AA 9:86 (emphasis original).

heliocentrism as a paradigmatic case. Before the text breaks off Kant notes that the heliocentric hypothesis meets the necessary criteria:

E.G. The Copernican system. 1. That the earth moves is possible. 2. That the stars appear to move from east to west is certain. 3. That this [effect] can follow from such [an hypothesis] [text breaks off].³⁸

Kant clearly views Copernican astronomy as something more than a choice example of the importance of the willingness to adopt a new perspective when traditional standpoints fail to provide sufficient explanatory power. What Kant highlights in these discussions of the role of hypotheses in the natural sciences is the importance of the epistemic legitimacy of Copernicus's hypothesis. This specific concern for the justification of Copernicus's position, which distinguishes it from both Tyconic and Philolaic astronomy, indicates that Kant's understanding of Copernicus is not at all limited to the motif of a reversal of perspective, and so our conception of the Copernican revolution Kant intended to inaugurate in metaphysics should not be so limited.

1.4 *The Conflict of the Faculties*

The eighth and final reference to Copernicus comes in the second essay of *The Conflict of the Faculties*, "An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?" This essay, written in 1793 and published in 1798, again explicitly connects Copernicus with a change of perspective. Unlike the standard reading of the Copernican revolution as outlined in the first *Critique*, however, the change in perspective discussed here is not that from transcendental realism to transcendental idealism, but from the immediacy of perception to the rational mediation of experience. Kant's repetition of the idea that the Copernican innovation is linked to a change in perspective serves a purpose entirely distinct from a discussion of the relation between Copernicus and transcendental idealism in general, and so should not be taken to reinforce the perspectivist understanding of Kant's Copernican revolution.

After reviewing a series of available positions on the question of humanity's moral progress, Kant argues that, because human freedom is not bound by the mechanical laws of natural phenomena, no genuine knowledge of the future development human morality is possible through experience alone. Before turning to an analysis of historical signs as the

³⁸ Kant, Refl 2680, AA 16:468.

key to such foreknowledge, Kant pauses to suggest that perhaps a different way of approaching perceptual data might lead to a more productive response to his question. He writes:

If the course of human affairs seems so senseless to us, perhaps it lies in a poor choice of position [*Standpunkt*] from which we regard it. Viewed from the earth, the planets sometimes move backwards, sometimes forward, and sometimes not at all. But if the standpoint selected is the sun, an act which only reason can perform, according to the Copernican hypothesis, they move constantly in their regular course.³⁹

The Copernican hypothesis Kant refers to here is beyond a doubt a change in astronomical perspective that renders otherwise disorderly experiences systematically intelligible. Viewed from the perspective of the immediacy of sensible perception, which indicates that the planets revolve irregularly around the earth, astronomical data resist systematic explanation and lead otherwise intelligent people to “entangle themselves to the point of absurdity in Tychonic cycles and epicycles.”⁴⁰ When the immediacy of our own perceptual position is re-situated within the rational framework of Copernican heliocentrism, however, the irregularity of the apparent motions of the planets from the perspective of the earth are explained by the regularity of their and the earth’s motions around the sun.

The emphasis on perspective in this passage might lead us to consider it as support for the claim that the real significance of Copernicus for Kant’s transcendental idealism is the analogy between the former’s heliocentric reversal and the latter’s epistemological change in perspective. What we should notice here, however, and what counsels against such an understanding of the relation between this passage and the references to Copernicus in the B Preface, is the considerable difference between the change of perspective associated with Copernicus in *The Conflict of the Faculties* and that typically indexed to Kant’s Copernican revolution. The change in perspective mentioned in the B Preface is, as we have seen, from the assumption that “intuition must conform to the constitution of [...] objects” to the assumption that “the object (as an object of the senses) must conform to the constitution of our faculty of intuition.”⁴¹ The change in perspective Kant discusses as analogous to the Copernican hypothesis in *The Conflict of the Faculties*,

³⁹ Kant, SF, AA 7:83.

⁴⁰ Kant, SF, AA7:83.

⁴¹ Kant, KrV, Bxvii.

however, has nothing to do with the transcendental idealist thesis of the necessary conformity of objects with the forms of intuition or cognition. Despite the repetition of the motif of a revolutionary change in perspective modeled after Copernican astronomy in these passages, the changes in perspective are not the same. Rather than reinforcing the standard reading of the Copernican revolution, then, this passage affirms my earlier claim that the identification of Kant's Copernican revolution with a perspicuous change in perspective is to evacuate it of any real content. In the following section I will draw the passages discussed here, which comprise the entirety of Kant's references to Copernicus, together with a consideration of the conceptual context that leads into the famous Copernican analogy in the B Preface. When seen in this light, I will argue, the significance of Copernicus for Kant's own proposed revolution in metaphysics becomes considerably clearer.

Part 2. The Importance of Proof and the New Object of Metaphysics

What the exegesis of part one of this paper illustrates is that Kant's engagement with Copernicus, though not extensive, is too complex to allow a reduction of the meaning of Kant's so-called Copernican revolution to a reversal of perspective with regard to the determining priority of the object and subject of knowledge that mirrors Copernicus' heliocentric reversal of the geocentric perspective of Ptolemaic astronomy. Kant's comments about the difference between Copernicus and Philolaus indicate this clearly enough. If all Copernicus provided Kant was a rhetorical device to explain the change in perspective entailed in transcendental idealism, then we might just as accurately, though with considerably less rhetorical force, talk about Kant's Philolaic revolution. Kant, however, distinguishes what he sees as the merely speculative astronomy of Philolaus from Copernicus's epistemically justified heliocentric hypothesis.

The difference between Philolaus and Copernicus hinges, in Kant's eyes, on the role of proof. By isolating what separates these two figures in Kant's mind we can identify a crucial element of Kant's understanding of the significance of Copernicus, and so will have a much clearer picture of his own Copernican revolution in metaphysics. Kant writes, we recall, "Philolaus said that the earth moves, and Copernicus proved it."⁴² What interests Kant in Copernicus, as I have already indicated, is not simply his reversal of perspective,

⁴² Kant, Refl 5064, AA 17:77.

but the epistemic justification that accompanies and legitimates this reversal. What exactly Copernicus's epistemic justification consists in and how Philolaus failed to accomplish something similar will be key to understanding what elements of Copernican thought Kant intends to repeat in his own. In the note about Philolaus Kant avers that the difference between Philolaic speculation and Copernican science is related to the necessity of subsuming a series of empirical instances under a concept in order to give that concept real epistemic weight. Now, there are certainly many elements of Philolaus's thought that do not seem to possess this kind of robust empirical support. Within existing testimonials concerning Philolaus's position we find, for example, the claims that the moon is populated by people approximately fifteen times stronger than terrestrial humans, and that these moon people have no need to defecate.⁴³ He also asserts that the center of the universe is occupied by a great fire encased by a glass sphere rather than the sun.⁴⁴ It is certain that Philolaus had not collected the series of empirical instances necessary for knowledge *in concreto* of the physiology of any lunar peoples or of the composition a great fire anchoring the cosmos. There was surely some empirical experience, however, that led Philolaus to postulate the movement of the earth, so we cannot without testing credibility suggest that his astronomy was a product of unadulterated conceptual analysis executed in isolation from experiential epistemic motivation. Thus, the presence of empirical instances that motivate conceptual thinking cannot in itself be sufficient to account for the kind of proof that separates science from mere speculation. Although Kant does not provide the necessary tools for identifying what distinguishes Copernican legitimacy from Philolaic folly in this note, he does in another context we have already discussed.

As we saw in the analysis of Kant's understanding of the proper use of hypotheses, the natural sciences can benefit considerably from the approximation of certainty through the use of well-constructed assumptions. Good hypotheses serve as analogues of certainty, he argues, insofar as they can ground or explain all of the phenomena to which they relate without either positing unobserved or false phenomena or themselves requiring further hypothetical support. As we have seen, Kant repeatedly identifies Copernican

⁴³ See Barnes (1982, p. 301).

⁴⁴ It is this last claim that evidently disqualifies, at least in Sir Thomas Heath's eyes, Philolaus from claiming the title of "the Ancient Copernicus." See Heath (2004). That Philolaus was not a heliocentrist (since he held that the sun orbited the great fire) makes little difference for my larger argument. The importance of the Copernican revolution for Kant lies in his postulation of the movement of the earth less than the stability of the sun.

heliocentrism as the paragon of hypothetical certainty, and what allows for the success of Copernicus's hypothesis, Kant remarks in the first *Critique*, is the prevailing context of Newtonian mechanics and questions concerning the nature of gravitational force. To say nothing of the falsity of Philolaus's other astronomical propositions, his assertion of the earth's movement certainly lacks the natural scientific context that would provide a reciprocally supporting context that Kant deems necessary in order to validate its claim to truth. Although there was certainly some collection of phenomena that led Philolaus to posit the rotation of the earth around the great fire, those phenomena were incapable of lending the necessary epistemic support to what is, in Kant's eyes, a poorly constructed but true hypothesis.

What distinguishes Copernicus from Philolaus, then, is the quality of their hypothetical reasoning. We have already seen, though, that Kant denies that transcendental idealism is only hypothetically true. The position laid out in the first *Critique* differs from its Copernican analogue, Kant explains, inasmuch as it enjoys apodeictic and not merely hypothetical certainty. Any account of synthetic *a priori* truths cannot, of course, rely on empirical support without abandoning the very apriority it attempts to secure.⁴⁵ Kant's own Copernican revolution in metaphysics cannot, then, adopt Copernicus's exemplary hypothetical reasoning in order to provide epistemic support for its proposed reversal of epistemological perspective. Copernicus indicates, for Kant, the necessity of providing proof for any speculative hypothesis, but does not himself provide a method for accomplishing that proof in the realm of metaphysics. By returning to the pages of the B Preface that immediately precede Kant's remarks about Copernicus, however, we will see that Kant's strategy for establishing epistemic legitimacy in metaphysics and overcoming the irresolvable conflicts of the history of philosophy is closely related to the developments of early modern natural science.

2.1 Kant's History of Intellectual Revolutions

Kant begins the B Preface with a discussion of the possibility of imparting the rigor of the sciences to the battlefield of metaphysics. If metaphysics cannot be rendered scientific, it ought to be abandoned; and if it is to become scientific, it must find its paradigm in the

⁴⁵ In addition to the footnote from the B Preface already discussed, Kant also notes the impossibility of using hypotheses in metaphysics at the end of his analysis of hypotheses in the section of the *Jäsche Logic* discussed above. See Kant, *Log*, AA 9:86. See also Lemanski (2012).

intellectual revolutions by which the two undisputed sciences, mathematics and physics, themselves became scientific. In each of these cases, Kant argues, the mere groping characteristic of prescientific exploration gave way to a systematically organized and universally valid science through a revolution in its way of thinking. By isolating what Kant takes the revolutions in ancient mathematics and modern physics have in common, I will argue that the epistemic justification that he seeks to establish in metaphysics requires the identification of a new object of metaphysical inquiry. On Kant's account, both geometry and experimental science accomplished systematic epistemic justification through a shift in their object of investigation, and this structure must be repeated in metaphysics if the Copernican revolution is to be realized. The new object of metaphysics, like those of the mathematical and physical sciences, will allow for the possibility of providing a kind of critical proof rather than mere dogmatic assertion in matters that outstrip the possibility of empirical verification.

Mathematics became a science, Kant explains, when, thanks to the “happy thought of a single man,”⁴⁶ mathematicians ceased taking as their object either the empirical figures of geometric diagrams or the conceptual definitions of geometrical objects. Abstraction from a series of empirical diagrams cannot provide the characteristic universality of mathematical results, and formal analysis alone cannot secure their exemplary veracity. The revolutionary moment in mathematics, according to Kant, comes when Thales “[brought] out what was necessarily implied in the concepts that he himself had formed *a priori*, and had put into the figure in the construction by which he presented it to himself.”⁴⁷ Mathematics properly understood became a true science, that is, when it took as the object of its investigations neither empirical figures nor conceptual definitions, but constructions. Mathematics neither generalizes from particular figures nor unpacks conventional definitions; it analyzes the synthetic content of spatio-temporal constructions. Such constructions account for the universality of mathematics through their necessary rules and its veracity through the production of a sensible figure.

The limitations of Kant's account of mathematics should not bother us for now. What is important for my purposes is not whether Kant is correct, either about the proper object of mathematics or the historical development of the field, but how he introduces his own proposed metaphysical revolution—his Copernican revolution—as a repetition of the

⁴⁶ Kant, KrV, Bxi.

⁴⁷ Kant, KrV, Bxii.

structure of earlier scientific revolutions. The result of the shift of mathematical objects away from figures or concepts toward constructions is that the mathematician can thereby avoid “ascrib[ing] to the figure anything save what necessarily follows from what he has himself set into it in accordance with his concept.”⁴⁸ The meaning of this important and contentious phrase—“what he has himself set into it in accordance with his concept”—will come into greater relief after reviewing Kant’s analysis of the experimental revolution in modern physics.

The revolution of empirical science indexed to Bacon’s methodological intervention follows, centuries later, roughly the same pattern, according to Kant, as the Greek mathematical revolution. Physics elevated itself above the disorganized groping of mere curiosity, Kant explains, when it took the experimental manipulation of natural phenomena, rather than nature as it is commonly available to observation, as its object of study. The central development of physics, like that of mathematics, is essentially tied to the recognition of a new object and the new methods that object demands. Kant appeals to three scientists, each of whom produced results by observing nature in decidedly unnatural circumstances:

Galileo caused balls, the weights of which he had himself previously determined, to roll down an inclined plane; [...] Torricelli made the air carry a weight which he had calculated beforehand to be equal to that of a definite volume of water; [...] Stahl changed metals into oxides, and oxides back into metal, by withdrawing something and then restoring it.⁴⁹

What is important in each of these cases, Kant says, is the resolutely artificial object of investigation. Galileo, Torricelli, and Stahl each produce a very specific experimental situation, which indicates “they learned that reason has insight only into that which it produces after its own plan.”⁵⁰ Had Galileo not carefully produced balls of different masses, he would not have discovered the universality of gravitational force.

⁴⁸ Kant, KrV, Bxii.

⁴⁹ Kant, KrV, Bxii-xiii.

⁵⁰ Kant, KrV, Bxiii. Whether this is how these scientists thought of their own research is ultimately of little concern. As Hanson rightly suggests, “Kant may be telling us something about these great scientists which even they did not know” (1959, p. 279).

The physicist cannot identify the laws of nature, whose universal necessity make her enquiry a science, if she does not begin by placing demands upon the phenomena she intends to describe. “Reason,” Kant writes,

holding in one hand its principles, according to which alone concordant appearances can be admitted as laws, and in the other hand the experiment which it has devised in conformity with these principles, must approach nature in order to be taught by it. It must not, however, do so in the character of a pupil who listens to everything that the teacher chooses to say, but of an appointed judge who compels the witnesses to answer questions which he himself has formulated.⁵¹

To investigate systematically the laws of nature, physics requires at least two things: the principles or hypotheses supplied by the physicist herself and an experimental apparatus that forces nature to respond to these principles. It is only by abandoning ‘nature’ as an object of study and turning its attention to the systematic experimental constraint of nature that physics articulates laws of nature. As Kant understands it, physics, like mathematics, can only produce unified, general results if it first produces its own object. Mathematics, whether it knows this or not, produced for this purpose the concept of a construction, and physics produced the concept of an experimental system.

Taken together, the reorientation and accompanying remarkable productivity of mathematics and physics offer a model for the restoration of the dignity of Kant’s real interest, the now long deposited queen of the sciences. “The examples of mathematics and natural science, which by a single and sudden revolution have become what they now are, seem to me,” Kant writes,

sufficiently remarkable to suggest our considering what may have been the essential features in the changed point of view by which they have so greatly benefited. Their success should incline us, at least by way of experiment, to imitate their procedure, so far as the analogy which, as species of rational knowledge, they bear to metaphysics may permit.⁵²

To follow in the footsteps of these revolutions, I argue, Kant reorganized metaphysical research according to the proper object of that science, an object that had previously been misidentified. What Kant identifies as the proper object of metaphysics is not being qua

⁵¹ Kant, KrV, Bxiii.

⁵² Kant, KrV, Bxv-xvi.

being, the principles or causes of things, or the highest being, as Aristotle would have it. Nor is it beings as they are rather than only as they appear, as Kant himself maintained in the Inaugural Dissertation. The conceptual creation that will deliver metaphysics from its “groping among mere concepts,”⁵³ the new object of a transformed metaphysics capable, not only of speculation, but of demonstration and epistemic validation is, I will show, that which can be known by synthetic *a priori* means.

2.2 The Object of Critical Metaphysics

To claim that the object of metaphysics is the object of synthetic *a priori* knowledge no doubt introduces a complicated relationship between metaphysics and epistemology, and Kant’s emphasis on the priority of an investigation of the source and limits of knowledge has led many interpreters to claim that transcendental idealism supplants the caprices of metaphysical speculation with the sobriety of epistemological humility. Taking a cue from Kant’s remark that even “the despisers of metaphysics, who wanted thereby to give themselves the appearance of having clearer heads, also have their own metaphysics,”⁵⁴ I am suspicious of any attempt to sanitize Kant’s texts themselves of metaphysical commitments, implicit and explicit. In order to clarify the role of metaphysics in his critical project, I will now briefly sketch Kant’s conception of the relationship between metaphysics and transcendental philosophy, which is “occupied not so much with objects as with the mode of our knowledge of objects in so far as this mode of knowledge is possible *a priori*.”⁵⁵ Not only will this show that transcendental idealism does not entail the substitution of epistemology for metaphysics, it will also elucidate how Kant understands the object of a metaphysics finally rendered scientific by his proposed repetition of the Copernican revolution. Kant’s critical metaphysics is not exclusively concerned with subjectively necessary forms of intuition and thought, I will show, but also with the necessary and universal objective knowledge these subjective conditions authorize.

The central question of transcendental idealism is of course that of the conditions of the possibility of synthetic *a priori* judgments. Kant’s interest in this peculiar form of knowledge is motivated by his understanding of metaphysics as a necessary and universal, hence *a priori*, science coupled with his rejection of the analyticity of knowledge central to

⁵³ Kant, KrV, Bxv.

⁵⁴ Kant, V-Met/Mron, AA 29:765.

⁵⁵ Kant, KrV, A11-12/B25.

Leibnizian philosophy. These two characteristics place metaphysics in a precarious position; it is not clear that synthetic *a priori* judgments are possible at all. Kant writes:

Metaphysics, even if we look upon it as having hitherto failed in all its endeavours, is yet, owing to the nature of human reason, a quite indispensable science, and *ought to contain a priori synthetic knowledge*. For its business is not merely to analyse concepts which we make for ourselves *a priori* of things, and thereby to clarify them analytically, but to extend our *a priori* knowledge. And for this purpose we must employ principles which add to the given concept something that was not contained in it, and through *a priori* synthetic judgments venture out so far that experience is quite unable to follow us, as, for instance, in the proposition, that the world must have a first beginning, and such like. Thus metaphysics consists, at least *in intention*, entirely of *a priori* synthetic propositions.⁵⁶

Whether they are ultimately legitimate or not, metaphysical claims in general must be synthetic insofar as they assert that a concept possesses a characteristic not analytically contained in that concept and must be *a priori* insofar as they do not depend on experience for their validation. It is the task of transcendental philosophy to determine the conditions of the possibility of such synthetic *a priori* judgments and, by extension, to determine the legitimacy of metaphysical claims. The assertion that metaphysics requires us “through *a priori* synthetic judgments to venture out so far that experience is quite unable to follow us,” which is not itself entailed by the definition of metaphysics as the domain of synthetic *a priori* judgments, and the reference to a central question in rational cosmology imply that Kant is here identifying metaphysics with the ideas of reason analyzed in the Transcendental Dialectic.

Reason’s unwavering demand for totality and the transcendental ideas this demand produces provide the most obvious material for the metaphysical extension of knowledge beyond the contingent limits of experience through synthetic *a priori* judgments. Transcendental ideas, or concepts of reason, like that of the beginning of the world, combine empirically conditioned concepts with their absolute, unconditioned ground. Explaining the structure of transcendental ideas in general, Kant writes:

The transcendental concept of reason is, therefore, none other than the concept of the *totality* of the *conditions* for any given conditioned. Now since it is the

⁵⁶ Kant, KrV, B18.

unconditioned alone which makes possible the totality of conditions, and conversely, the totality of conditions is always itself unconditioned, a pure concept of reason can in general be explained by the concept of the unconditioned, conceived as containing the ground of the synthesis of the conditioned.⁵⁷

Transcendental ideas satisfy the conditions that metaphysical claims be both synthetic and *a priori*, and so serve as the paradigm of metaphysical inquiry. Ideas are synthetic insofar as they combine a given object or objects of experience with their unconditioned, absolute ground. Insofar as this ground is unconditioned, it is not subject to the spatio-temporal conditions of intuition, and so the synthesis of the given object of experience and its absolute ground cannot depend on experience. Ideas of reason provide ample opportunity for the metaphysician to “venture out so far that experience is quite unable to follow”⁵⁸ her since “they are transcendent and overstep the limits of all experience; no object adequate to the transcendental idea can ever be found within experience.”⁵⁹ The logical structure of judgments dictates, according to Kant, that there are precisely three ideas of reason,⁶⁰ and so Kant remarks that “Metaphysics has as the proper object of its enquiries three ideas only: *God, freedom, and immortality.*”⁶¹ It would seem, then, that the critical fate of metaphysics hinges upon the success of reason’s attempt to extend knowledge beyond experience in the comprehension of these ideas.

Of course Kant concludes that transcendental ideas, necessary though they may be, cannot legitimately extend knowledge beyond the limits of experience. The Transcendental Deduction argues that the objective validity of knowledge claims is conditioned by the givenness of an intuitive manifold. The critical conclusion of the Deduction is accordingly that “*there can be no a priori knowledge, except of objects of possible experience.*”⁶² Since ideas of reason transcend any possible sensible manifestation, any metaphysical judgment concerning God, the world as a whole, or the nature of the soul fails to meet a central condition of the objective legitimacy of any judgment whatsoever, and so contributes nothing to our body of knowledge. It is this conclusion that, very early on, earned the

⁵⁷ Kant, KrV, A322/B379.

⁵⁸ Kant, KrV, B18.

⁵⁹ Kant, KrV, A327/B384.

⁶⁰ See Kant, KrV, A323/B379, A33/B390-A338/B396.

⁶¹ Kant, KrV, B395n.

⁶² Kant, KrV, B166.

author of the *Critique* the moniker “the all destroying *Kant*.”⁶³ The critical results of the Dialectic indeed require the sharp limitation of metaphysical speculation on the basis of an epistemological analysis of the conditions of the objective employment of the categories in the Analytic. If Kant consistently maintained his claim that metaphysics has only three objects, then I would agree with Mendelssohn and those who find in transcendental idealism the replacement of metaphysics with epistemology. But this is not the end of the story of Kant’s remarks about metaphysics.

The transcendent concepts of reason are not the only *a priori* concepts Kant identifies, and so the project of articulating a properly critical metaphysics is not dashed by the negative results of the Dialectic. Leaving aside the *a priori* concepts of reason altogether, Kant explains, “Now, an *a priori* concept, that is, a concept which is not empirical, either already includes in itself a pure intuition (and if so, it can be constructed), or it includes nothing but the synthesis of possible intuitions which are not given *a priori*.”⁶⁴ In addition to transcendental ideas, which illegitimately synthesize concepts beyond any possible intuition, there are, then, two other possible domains of synthetic *a priori* knowledge, each of which must be considered before declaring Kant an anti-metaphysician: first, there are *a priori* concepts that, when synthesizing pure intuitions, produce mathematical knowledge; second, there are *a priori* concepts that provide the necessary rules for the synthesis of merely possible empirical intuitions and that form the basis of transcendental philosophy.

Although mathematics shares with metaphysics the characteristic of being a synthetic *a priori* body of knowledge, Kant urges that the tasks of philosophy and mathematics be rigorously distinguished.⁶⁵ Metaphysics, as we have already seen, is, if it is possible at all, synthetic *a priori* knowledge through concepts. Mathematics, by contrast, is knowledge achieved by the construction of concepts. “To *construct* a concept,” Kant explains, “means to exhibit *a priori* the intuition which corresponds to the concept. For the

⁶³ Mendelssohn (1972- , 3.2, p. 3) (emphasis original).

⁶⁴ Kant, KrV, A719/B747.

⁶⁵ In the final pages of the *Critique* Kant links the historical failure of philosophy properly to identify its object domain and the rising contempt for the discipline of philosophy “first among outsiders, and finally even among [philosophers] themselves” (KrV, A844/B872). The key discoveries of the *Critique* that allow Kant to identify the true object of metaphysics are, he says, first, the importance of the distinction between *a priori* and *a posteriori* knowledge and, second, the differentiation of philosophy and mathematics as *a priori* sciences. See KrV, A842/B870-A844/B872.

construction of a concept we therefore need a *non-empirical* intuition.”⁶⁶ The pure concepts of mathematics synthesize material provided by pure intuitions of space, and so do not depend on perception for their content. Since mathematical knowledge achieves *a priori* objective validity by synthesizing pure rather than empirical intuitions, Kant distinguishes mathematics from the conceptual nature of metaphysics by remarking that “everything is grounded in intuitions [in mathematics],” whereas “In metaphysics we use pure reason, without grounding ourselves in intuitions.”⁶⁷ The intuitive construction of *a priori* concepts in mathematics indeed produces synthetic *a priori* knowledge, but of a generally intuitive rather than conceptual nature. Though a source of synthetic *a priori* knowledge, mathematics is not metaphysics.

The final possibility for the metaphysical extension of knowledge lays with those *a priori* concepts that “[include] nothing but the synthesis of possible intuitions which are not given *a priori*.”⁶⁸ These *a priori* concepts, which have their origins in the understanding, differ from concepts of reason insofar as they have some possible intuitive content, and they differ from mathematical concepts insofar as that intuitive content is empirical rather than pure. As I have already noted, *a priori* concepts can only have objective validity on the condition that they synthesize an intuitive manifold, and since the manifold is in this case empirical, these *a priori* concepts cannot produce *a priori* knowledge of actual objects. Because of the empirical nature of perception, conceptual knowledge of real objects can only be, according to Kant, *a posteriori*. This does not, however, disqualify *a priori* concepts of the understanding from forming the basis of synthetic *a priori* knowledge. When *a priori* concepts are placed in relation to any possible sensible manifold rather than to any actual, given sensible manifold, the conditions of

⁶⁶ Kant, KrV, A713/B741.

⁶⁷ Kant, V-Met/Mron, AA 29:780-781. One might object that passages from Kant’s metaphysics lectures have little bearing on the considered position of the *Critique*. Indeed what we know of Kant’s lectures is an artifact of student notes and is further complicated by the fact that Kant used Baumgarten’s *Metaphysica* as the basis for his courses in metaphysics, which might well give his lectures a more dogmatic tone than we find in the *Critique*. We cannot reject the relevance of the lecture notes wholesale, however, and a careful inspection of the Mrongovius lecture notes, which have been dated to the winter semester of 1782/1783, reveals them to be quite admissible in the current context. Although the text does occasionally refer to Kant in the third person, the language of the Introduction quite closely parallels that of the Doctrine of Method, which indicates both that Mr. Mrongovius was a diligent transcriptionist and that Kant was lecturing on material intimately related to the position articulated in the *Critique*. For more on these lecture notes, see Karl Ameriks and Steve Naragon, “Translators’ Introduction” in Kant (1997, pp. xxxiv-xxxvi); and Zelazny and Stark (1987).

⁶⁸ Kant, KrV, A719/B747.

objective validity established in the Deduction are met while maintaining the *a priori* nature of the resulting cognition. This form of cognition does not furnish *a priori* knowledge of objects, whether natural or supernatural, to be sure. Instead it finds our knowledge of the necessary features of any object of experience, which is to say it forms the basis of our knowledge of the most general features of objects in general. Thus, Kant concludes, “The only concept which represents *a priori* this empirical content of appearances is the concept of a *thing* in general, and the *a priori* synthetic knowledge of this thing in general can give us nothing more than the rule of the synthesis of that which perception may give us *a posteriori*.”⁶⁹

The *a priori* concept of a thing in general extends knowledge beyond the contingent determinations of empirical experience by articulating the necessary and universal characteristics of any possible object of experience. The extension of the concept of a thing is determined by the subjectively necessary structures of the *a priori* forms of intuition and categorical articulation of the synthetic unity of apperception analyzed in the Transcendental Deduction. The subjective necessity of the form of the concept of a thing in general might indeed lead us to conclude that Kant has replaced a metaphysical analysis of the *a priori* truths of the world with an epistemological analysis of the necessary structures of cognition, which in turn declares any metaphysical analysis to be illegitimately dogmatic. Indeed Kant occasionally says as much himself: “It [transcendental philosophy] occupies itself with the sources, the extent, and the boundaries of pure reason, without busying itself with objects. For that reason it is wrong to call it ontology.”⁷⁰ Or more famously, “the proud name of ontology [...] must give way to the more modest title of a transcendental analytic.”⁷¹ The knowledge furnished by the *a priori* concept of a thing is not knowledge of an object at all, Kant remarks, but knowledge of “the rule of the synthesis of that which perception may give us *a posteriori*.” Transcendental analysis leads to synthetic *a priori* knowledge, then, but this knowledge has only the necessary rules of cognitive synthesis as its object. The object of transcendental philosophy’s synthetic *a priori* knowledge is the conditions of knowledge itself rather than any real object or objects. Before concluding that Kant’s transcendental turn only renders metaphysics

⁶⁹ Kant, KrV, A720/B748.

⁷⁰ Kant, V-Met/Mron, AA 29:756.

⁷¹ Kant, KrV, A247/B304.

scientific by eliminating it entirely, however, we need to consider a distinction drawn implicitly in the *Critique* itself and explicitly in his 1782/1783 metaphysics lecture course.

In the Introduction to this lecture course Kant distinguishes between pure metaphysics (*metaphysica pura*) and applied metaphysics (*metaphysica applicata*). Pure metaphysics has as its domain the question of the possibility of *a priori* knowledge in general, and so “could be called transcendental philosophy, or critique of pure reason.”⁷² Applied metaphysics develops out of pure metaphysics and treats, as one might suspect, the objective knowledge authorized by the analysis of the conditions of the possibility of *a priori* knowledge produced by pure metaphysics. Despite the critical priority of pure metaphysics, the term ‘metaphysics’ really refers to the fields of applied metaphysics. Kant writes:

Applied metaphysics [*metaphysica applicata*], which contains the *a priori* cognition of objects, constitutes a system of pure reason, and that system of pure cognition of reason, is called metaphysics in the strict sense. Transcendental philosophy is the propaedeutic of metaphysics proper. Reason determines nothing here, but speaks always of its own faculty, and in metaphysics proper it makes use of this faculty, and metaphysics is always taken in this sense.⁷³

Transcendental idealism replaces metaphysics, taken in the pure sense, with epistemology and, so, abandons the project, articulated in the B Preface, of rendering metaphysics finally scientific by declaring it impossible. In light of Kant’s suggestion in this passage, however, that metaphysics in the strict sense is *applied* metaphysics, we should examine the objects of applied metaphysics and the possibility of their scientific cognition. This examination will show that Kant does not eliminate all branches of applied metaphysics as necessarily illusory, and so that there is a special domain of applied metaphysics—metaphysics in the strict sense—that is, according to Kant, neither merely epistemological nor incapable of producing systematic, *a priori* knowledge.

The taxonomy of applied metaphysics presented in the lecture course parallels the architectonic of metaphysics offered in the *Critique*. Applied metaphysics is divided, Kant explains in the lectures, into five fields: rational or general physics (*physica generalis* or *physica rationalis*), rational psychology (*psychologia rationalis*), rational cosmology

⁷² Kant, V-Met/Mron, AA 29:750.

⁷³ Kant, V-Met/Mron, AA 29:752.

(*cosmologia rationalis*), natural theology (*theologia naturalis*) and rational theology (*theologia rationalis*).⁷⁴ In the *Critique*, Kant writes, “The whole system of metaphysics [...] consists of four main parts: (1) ontology; (2) rational physiology; (3) rational cosmology; (4) rational theology.”⁷⁵ Three differences in these taxonomies need to be explained before importing the distinction between pure and applied metaphysics from the lectures into the exposition of the *Critique*. First, whereas Kant included both natural and rational theology in the system of metaphysics in the lectures, he only includes rational theology in the *Critique*. This discrepancy is due to a slightly different use of the term rational psychology in the two texts, and it is clear that in the *Critique* Kant considers natural theology to be a species of rational psychology.⁷⁶ This difference does not amount to a significant change in Kant’s understanding of the proper objects of applied metaphysics. Second, rational physiology is the general term for the study of the rational principles organizing given objects. Objects can be given either to inner or outer sense, so that rational physiology is composed of rational psychology and rational physics. According to both the *Critique* and the 1782/1783 lecture course, metaphysics consists of rational physics, rational psychology, rational cosmology, and rational theology. The third and final discrepancy between these two lists I will comment on before moving on to consider the implications of this division for the determination of the proper object of Kant’s critical transformation of metaphysics is the presence of ontology in the division offered in the *Critique*.

Kant’s use of the term ontology suffers from a certain ambiguity in the *Critique*. As we have already seen, he advocates for the replacement of ontology considered as the study of the most general characteristics of things as they are in themselves with the critical examination of the conditions of the possibility of the objective employment of *a priori* concepts. Nonetheless, ontology is listed as the first division of metaphysics in the Architectonic of Pure Reason. The meaning of ontology in the latter sense differs, however, from the meaning of ontology in the former sense. In the Architectonic Kant in fact identifies transcendental philosophy with ontology. Transcendental philosophy, he

⁷⁴ For Kant’s explanation of this division, see V-Met/Mron, AA 29:754-757. Although Kant sometimes distinguishes rational and general physics, he uses the terms interchangeably in the lectures. His preference for the term rational physics in the *Critique* is rhetorical, he explains, insofar as it prevents the confusion of metaphysics and mathematics, the latter of which is commonly referred to as general physics. See Kant, KrV, A848/B876 n.

⁷⁵ Kant, KrV, A846/B874.

⁷⁶ See Kant, KrV, A631/B659-A632/B660 and V-Met/Mron, AA 29:754-755.

writes, “treats only of the understanding and of reason, in a system of concepts and principles which relate to objects in general but take no account of objects that *may be given (Ontologia)*.”⁷⁷ What Kant here calls *Ontologia* is the same science that he calls pure metaphysics in the lecture course. Both of these sciences have as their object the rational conditions and limits of cognition, and so do not consider the effects of relating or applying these rational processes to real objects. In this way ontology, like pure metaphysics, is propaedeutic to the *a priori* cognition of the objects of rational physics, psychology, cosmology, and theology. Although not explicitly present in the *Critique*, then, the distinction introduced in the metaphysics lectures between pure and applied metaphysics is already at work. Ontology, or transcendental philosophy, is the pure analysis of the sources, limits, and extent of *a priori* cognition and rational physiology, psychology, cosmology, and theology are the special sciences that stem from the application of the results of the propaedeutic investigations of pure metaphysics.

The results of Kant’s pure metaphysics, which require, first and foremost, that *a priori* concepts be applied only to object of possible experience, undermines many of the claims of the special fields of applied metaphysics. Any field dedicated to the study of objects that transcend the limits of sensible experience cannot possibly contain any determinate knowledge of their objects. As Kant argues in the Paralogisms, the rational psychologist’s investigation of the nature of the soul on the basis of the necessity of the “I think” alone can only ever lead to the dogmatic assertion of conceptual knowledge where no such knowledge is possible. The inquiries of the rational cosmologist into the origins of the world and of the rational theologian into conceptual proofs of the existence of god are similarly recognized, in the Antinomies and the Ideal of Pure Reason respectively, to be in principle incapable of producing any genuine knowledge. Rather than grounding the use of *a priori* concepts in applied metaphysics, the subjective orientation of transcendental philosophy reveals the illegitimacy any knowledge claim based on the application of *a priori* concepts to the objects of rational psychology, cosmology, or theology. Transcendental philosophy does, then, replace much of metaphysics with an epistemological analysis of the sources and limits of knowledge. There is, however, a fourth branch of applied metaphysics not criticized in the Transcendental Dialectic, rational physics.

⁷⁷ Kant, KrV, A846/B874.

Rational physiology studies the rational principles of spatio-temporal objects. Although it shares a concern with the natural world with the empirical sciences, rational physics analyzes what can be known of spatio-temporal objects *a priori*, and so must be distinguished from physics as a science built of empirical observation.⁷⁸ Unlike the transcendent use of concepts in the other branches of applied metaphysics, Kant explains, rational physics “views nature as the sum of all objects of the senses, and therefore just as it is given us, but solely in accordance with *a priori* conditions, under which alone it can ever be given us.”⁷⁹ Whereas the other branches of applied metaphysics attempt to extend our knowledge to the unconditioned ground of conditioned objects of experience, rational physics treats natural objects only insofar as they can be given in experience. Kant lays out the system of *a priori* knowledge of natural objects so considered in the *Analytic of Principles*. So, in the *Axioms of Intuition* and the *Anticipations of Perception* he argues that natural objects are mathematically intelligible, in the *Analogies of Experience* that substance is permanent, that all alterations occur according to causal laws, and that all coexistent substances are reciprocally determining, and in the *Postulates of Empirical Thought* that modal predicates do not enlarge the concepts to which they are attached. Beyond the *Critique*, Kant further develops a metaphysical account of the rational principles of matter as the movable in space.⁸⁰

Although Kant does much to limit the metaphysical employment of *a priori* concepts, he does not eliminate metaphysics as a genuine science altogether. There are two branches of metaphysics capable of producing genuine knowledge, ontology and rational physics. Ontology or pure metaphysics, which Kant understands as the transcendental analysis of the sources, limits and scope of *a priori* knowledge, and rational physics each possess a domain of synthetic *a priori* cognitions organized under the rational system of the categories of pure reason. Far from abandoning the goal of articulating a finally scientific metaphysics under the sobering force of the epistemic limitations of human

⁷⁸ On the distinction between the empirical study of universal laws of nature and Kant’s *a priori* analysis of the rational principles of natural objects, see Watkins (2007).

⁷⁹ Kant, KrV, A846/B874.

⁸⁰ The degree to which the *Metaphysical Foundations* necessitates the admission of empirical concepts, like that of matter and movement, into the supposedly pure analyses of transcendental philosophy and the consequences of this admission for the priority of pure to applied metaphysics is beyond the scope of this paper. What is important for my purposes here is to call attention to the two-fold structure of the object of critical metaphysics, and to link Kant’s adoption of this new object of metaphysics to his understanding of the both the importance of the Copernican revolution in astronomy and the relation between the success of previous scientific revolutions and their identification of a new object of investigation. For an analysis of the rational physics of the *Critique* and the *Metaphysical Foundations*, see Westphal (1995).

cognition, Kant's transcendental idealism argues in favor of the legitimacy of a very specific understanding of metaphysics.

Although Kant divides metaphysics into the apparently separate branches of ontology or transcendental philosophy and rational physics (leaving the other branches, incapable of producing true *a priori* knowledge, to the side), these pure and applied species of metaphysics are in practice inseparable. One cannot endeavor to determine the true content of rational physics in isolation from the transcendental analysis of the conditions of the possibility of the application of *a priori* concepts. To attempt an analysis of the objects of *a priori* cognition without first considering the conditions of the employment of the categories, which Kant notes was the fatal flaw of the Wolffian project, dooms one to dogmatic speculation.⁸¹ Pure metaphysics, Kant says, is the necessary propaedeutic to applied metaphysics. What is less intuitive, however, is that pure metaphysics itself already implies applied metaphysics. The analysis of the conditions of the objective employment of *a priori* categories cannot be entirely separated from the application of these concepts to objects of possible experience because, Kant explains:

Transcendental philosophy has the peculiarity that besides the rule (or rather the universal condition of rules), which is given in the pure concept of understanding, it can also specify *a priori* the instance to which the rule is to be applied. [...] Otherwise the concepts would be void of all content, and therefore mere logical forms, not pure concepts of the understanding.⁸²

Pure metaphysics already contains the rudiments of applied metaphysics, that is, and so the epistemological analyses of transcendental philosophy already imply the metaphysical results of rational physics. Kant reiterates the point that the study of the conditions of synthetic *a priori* knowledge is internally connected to the study of the objects of such knowledge in a 1783 letter to Christian Garve. He explains there that “this faculty [of *a priori* judging reason] is the object of a formal and necessary, yes, and extremely broad, science [...] deducing out of its own nature all the objects within its scope.”⁸³ Kant's distinction between pure and applied metaphysics is misleading, then, and the correct identification of the proper object of metaphysics depends on recognizing the

⁸¹ See Kant, V-Met/Mron, AA 29:764; 126.

⁸² Kant, KrV, A135/B174-A136/B175. For more on the distinction between the pure concepts and logical forms, see KrV, A52/B76-A57/B82, A76-77/B102.

⁸³ Kant, Br, AA 10:340.

interdependence of transcendental philosophy and the applied metaphysics of rational physics.

Just as Kant's critical metaphysics itself is composed of two interdependent parts, the proper object of that metaphysics must possess a two-fold structure. The object of Kant's critical metaphysics is, as I have said, the object of conceptually driven synthetic *a priori* knowledge. The priority of transcendental philosophy over the application of the pure principles over objects is maintained in this claim about the object of metaphysics. Because this object is defined by the means by which it is known rather than by a property of the object itself, any study of this object must begin with an analysis of the conditions of *a priori* knowledge in general. The object of metaphysics is not for this reason identical with an analysis of the epistemological sources and limits of synthetic *a priori* cognition, however. As we have just seen, Kant argues that a complete analysis of the conditions of the possibility of *a priori* cognitions includes an articulation of the objects of such cognitions. The object of Kant's critical metaphysics is neither wholly objective, as in a dogmatic metaphysics that claims to know things in themselves (whether through the rationalist medium of pure intellection or the empiricist medium of sensation), nor wholly subjective, as in an epistemological analysis of the subjectively necessary structures of thought.⁸⁴ Rather, the subjective analysis of the conditions for the objective validity for synthetic *a priori* judgments gives rise to the study of the objects that satisfy those conditions. Pure metaphysics and applied metaphysics, which we have already seen can only be artificially or provisionally separated, each study the same object, the object of conceptual synthetic *a priori* knowledge.

3. Conclusion

I have shown that a thorough engagement with Kant's remarks about the distinguishing characteristics of Copernican astronomy provide a considerably richer understanding of the importance of Kant's own Copernican revolution in metaphysics than is possible on the basis of an interpretation of the B Preface alone. More specifically, it is clear that Kant thinks of Copernicus's heliocentric reversal as a significant model for his own thought not only because of the formal similarity of their counterintuitive reversals of perspective, but because of the proof Copernicus is able to provide in support of his hypothesis. Since the empirical means of epistemic legitimation available to Copernicus are incapable of

⁸⁴ On this point, see also Gibson (2011).

grounding Kant's transcendental idealist transformation of metaphysics, a new strategy for justifying the universal claims of metaphysics must be devised if the latter is to be rendered scientific. Kant identifies the key to this new strategy for grounding metaphysics in the common structure of the scientific revolutions in ancient geometry and modern experimental science. In each case, Kant claims, these disciplines grounded the universality of their claims by identifying a new object of investigation. Far from replacing metaphysics with epistemology, then, Kant attempts to resuscitate metaphysics and place it on the sure path of a science by identifying it as the study of objects of a certain kind of synthetic *a priori* knowledge.

When properly understood, then, metaphysics is that science whose conditions of epistemic legitimacy are a proper part of its object. Thus, following Kant's analyses of the scientific revolutions in mathematics and natural science, we should see this as the real content of Kant's Copernican revolution. What distinguishes Copernicus from Philolaus is real epistemic legitimation. What makes such legitimation possible is, according to Kant's history of scientific revolutions, the identification of an object of study that immanently contains the means for determining the veracity of our accounts of it. It is not incorrect to claim, then, that Kant's Copernican revolution consists in a theoretically advantageous reversal of perspective. The identification of the objects of synthetic *a priori* knowledge as the proper object of metaphysical research requires just that reversal of perspective that Kant identifies as analogous to Copernican astronomy in the B Preface. As I have shown, however, Kant's engagement with Copernicus is too rich to be reduced to this rather meager similarity. If we focus instead on the importance Kant attaches to epistemic support that distinguishes Copernicus from Philolaus and Kant's attempt to devise a means of producing this kind of proof for metaphysical claims, the larger context of the B Preface indicates that Kant's Copernican revolution is rooted in the identification of a new object of metaphysics. This new object provides both the commonly identified reversal of perspective and the less commonly identified but equally important epistemic support that Kant identifies with his Copernican precedent.

Bibliography

- Allison, H. (2004), *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, 2nd ed., Yale University Press, New Haven.
- Barnes, J. (1982), *The Presocratic Philosophers*, Routledge, New York.
- Blumenberg, H. (1987), *The Genesis of the Copernican World*, trans. Robert M. Wallace, MIT Press, Cambridge, MA.
- Copernicus, N. (2002), *The Revolutions of the Heavenly Spheres*, ed. Stephen Hawking, Running Press, Philadelphia.
- Cross, F.L. (1937), "Kant's So-Called Copernican Revolution," *Mind*, vol. 46, no. 182, pp. 214-217.
- Friedman, M. (1998), *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Gibson, M.I. (2011), "A Revolution in Method, Kant's 'Copernican Hypothesis,' and the Necessity of Natural Laws," *Kant-Studien*, vol. 102, no. 1, pp. 1-21.
- Guyer, P. (1987), *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hanson, N.R. (1959), "Copernicus' Role in Kant's Revolution," *Journal of the History of Ideas*, vol. 20, no. 2, pp. 274-281.
- Heath, T. (2004), *Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus*, Dover, Mineola, NY.
- Kant, I. (2004), *Lectures on Logic*, trans. and ed. J. Michael Young, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (2004b), *Metaphysical Foundations of Natural Science*, trans. and ed. Michael Friedman Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (2004c), *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, trans. and ed. G. Hatfield, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (1999), *Correspondence*, trans. and ed. Arnulf Zweig, Cambridge University Press, Cambridge.

- Kant, I. (1997), *Lectures on Metaphysics*, trans. and ed. Karl Ameriks and Steve Naragon, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (1992), *The Conflict of the Faculties*, trans. Mary J. Gregor, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Kant, I. (1929), *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, MacMillan, Boston.
- Kant, I. (1902-), *Kants Gesammelte Schriften*, ed. Königlich-Preussische, later Deutsche, Akademie der Wissenschaften, Berlin, De Gruyter.
- Kerzberg, P. (1989), "Two Senses of Kant's Copernican Revolution," *Kant-Studien*, vol. 80, pp. 63-80.
- Kitcher, P. (2011), *Kant's Thinker*, Oxford University Press, Oxford.
- Lemanski, J. (2012), "Die Königin der Revolution. Zur Rettung und Erhaltung der Kopernikanischen Wende," *Kant-Studien*, vol. 103, no. 4, pp. 448-471.
- McQuillan, C. (2011), "The History of a Distinction: Sensible and Intellectual Cognition from Baumgarten to Kant," in O. Thorndike (ed.), *Rethinking Kant: Volume 3*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 180-199.
- Mendelssohn, M. (1972-), *Gesammelte Schriften*, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart.
- Paton, H.J. (1937), "Kant's So-Called Copernican Revolution," *Mind*, vol. 46, no. 183, pp. 365-371.
- Russell, B. (2009), *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Routledge, New York.
- Ryall, J.T.W. (2017), *A Copernican Critique of Kantian Idealism*, Palgrave Macmillan, London.
- Schönecker, D, Schulting, D. and Strobach, N. (2011), "Kants kopernikanisch-newtonische Analogie," *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 59, no. 4, pp. 497-518.
- Schulting, D. (2009), "Kant's Copernican Analogy: Beyond the Non-Specific Reading," *Studi Kantiani*, vol. 22, pp. 39-65.

- Smith, N.K. (1913), "The Meaning of Kant's Copernican Analogy," *Mind*, vol. 22, no. 88, pp. 549-551.
- Thoren, V.E. (1990), *The Lord of Uraniborg: A Biography of Tycho Brahe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Watkins, E. (2007), "The Laws of Motion from Newton to Kant," *Perspectives in Science*, vol. 5, no. 3, pp. 311-348.
- Westphal, K. (1995), "Does Kant's *Metaphysical Foundations of Natural Science* Fill a Gap in the *Critique of Pure Reason*?" *Synthese*, vol. 103, no. 1, pp. 43-86.
- Zelazny M. and Stark, W. (1987), "Zu Krzysztof Celestyn Mrongovius und seinen Kollegheften nach Kants Vorlesungen," *Kant-Forschungen*, vol. 1, pp. 279-292.
- Zöllner, G. (2014), "Wissenschaft und Weisheit: Kant über die Formen der Metaphysik," *Con-Textos Kantianos*, vol. 1, pp. 66-80.



**Kant más allá de Kant: Heidegger y lo no-pensado de la filosofía
kantiana**

*Kant beyond Kant: Heidegger and the Unthought of Kantian
Philosophy*

PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS*

Universidad Complutense de Madrid, España

Resumen

Este ensayo analiza algunos de los aspectos centrales de los principales textos que Martin Heidegger dedica al pensamiento de Kant con el objetivo de mostrar cómo todos ellos, al margen de sus divergencias, confluyen en un propósito común a su singular lectura de la historia de la filosofía: sacar a la luz aquello que, en lo explícitamente formulado en sus obras clave, aparece en ellas como lo impensado o no-dicho. Si este elemento determina inadvertidamente la elaboración de tales obras, en el caso de Kant esta idea se concreta en la conexión que Heidegger establece en primer término entre la imaginación trascendental y el “tiempo originario”, en su reflexión años más tarde sobre el modo en que Kant fundamenta el moderno “proyecto matemático del ser” y, por último, en la relación que encuentra en 1961 entre la definición kantiana del ser como posición y el pensamiento griego.

Palabras clave

* Profesora de Filosofía en el Departamento de Filosofía y Sociedad (Facultad de Filosofía) de la Universidad Complutense de Madrid. E-mail de contacto: palomamartinezm@filos.ucm.es

Ontología, imaginación trascendental, tiempo, modernidad, Grecia.

Abstract

This essay analyses core aspects of the principal texts dedicated by Martin Heidegger to Kant's thought, striving to demonstrate how all of them, no matter what their differences, coincide in a purpose common to his singular understanding of the history of philosophy: the bringing to light that which, in the explicitly formulated in his key works, appears in them as what is unthought and unsaid. If this element, unnoticed, determines the elaboration of this works, in the case of Kant the idea takes specific shape in the jointure Heidegger establishes in the first term between transcendental imagination and "originary time", in his reflection years later on how Kant laid the basis for the modern "mathematical project of the being", and, ultimately, in the relationship he found in 1961 between the Kantian definition of the being qua position and Greek thought.

Keywords

Ontology, transcendental imagination, time, modernity, Greece.

La insistente reflexión sobre la cuestión del ser que marca de un lado a otro el trazado de la obra de Martin Heidegger se plantea desde sus inicios por medio de una confrontación con la tradición filosófica que, más allá de las modificaciones que experimenta con el transcurrir de los años, proyecta invariablemente una mirada sobre la misma cuya complejidad gravita sobre su consciente y decidido apartarse de la estrecha disyuntiva que se propone entre la aceptación o la relación de continuidad y la estricta ruptura. Así, si la reivindicación de la necesidad de reiterar la pregunta por el ser que abre *Ser y tiempo* viene presidida por un fragmento de *El sofista* en el que Platón apela a la dificultad de entender qué quiere decir "aquello que es", este texto parece con ello reclamarse heredero de un legado que, ya en su momento fundacional, se hace cargo de la problematicidad que entraña todo hablar acerca del ser. Sin embargo, al desestimar como tal la interrogación por el ser para emplazar su indagación en lo que en esta etapa de su trayectoria expresa como el "sentido del ser" (*Seinssinn*), Heidegger se afirma a un tiempo contra ese mismo comienzo de la filosofía (2006, p. 1). El doble movimiento que revela este gesto, en el que se aúnan la adhesión a los orígenes y el desvío, la asunción de la cercanía y el intencionado alejamiento, vertebrará igualmente el plan de acometer una destrucción de la historia de la ontología expuesto en el último apartado de la introducción de *Ser y tiempo* (p. 39 y s.) Un plan que no llegaría a materializarse en la anunciada y

nunca escrita segunda parte de esta obra, pero cuya realización efectiva habría de convertirse, ya desprendida de este rótulo y en parte desde supuestos aún no vigentes en este libro, en el núcleo de su producción filosófica posterior (Leyte 2005, p. 62 y ss.).

En el contexto de los escritos privados que redacta a partir de mediados de los años treinta, ese ejercicio de destrucción o desmontaje de la historia de la ontología se articula en torno a la relación que Heidegger establece entre el llamado “primer inicio” (*erster Anfang*) y el “otro inicio” (*anderer Anfang*). En virtud de la identificación de ese “primer inicio” con la metafísica como período que irrumpe con el nacimiento de la filosofía en Grecia y coincidente con el devenir de la historia de Occidente, lo designado como el “otro inicio” consiste en un diálogo con sus pensadores decisivos que, si bien se entabla desde la distancia habilitada por la consumación de la metafísica, en modo alguno implica una situación de exterioridad con respecto a ella ni tampoco una actitud de simple oposición o rechazo (1994, p. 187). Lo específico de ese distanciamiento radica en la tesis de que la interrogación por el ser que para Heidegger explica la emergencia de la filosofía se habría transformado ya con Platón y Aristóteles en la pregunta por el “entidad” (*Seiendheit*) del ente, es decir, por aquellas determinaciones comunes a todo ente en su mera condición de tal que el pensamiento aristotélico fija a las categorías de la *ousía*. La cuestión acerca de la entidad, que Heidegger denomina la “pregunta rectora” (*Leitfrage*) propia del primer inicio, atraviesa bajo formulaciones diversas según sus épocas la entera historia de la metafísica, cuya evolución cabría describir por medio de las diferentes respuestas que aquélla habría recibido –la entidad como *idéa* en Platón, como *ousía* en Aristóteles, como *objetualidad* (*Gegenständlichkeit*) del objeto en la filosofía moderna o como *valor* en Nietzsche– en el curso de su despliegue (p. 75). Ahora bien, el cumplimiento de la metafísica que encierra el diagnóstico nietzscheano del nihilismo posibilita una contemplación de esa historia que no leerá en ella más que la consecuencia de la omisión de la cuestión nombrada por Heidegger como la “pregunta de fondo” (*Grundfrage*) (p. 76) y que vincula al otro inicio: se trata de la interrogación por la “verdad del ser”, que frente a la pregunta rectora del primer inicio rehúye toda respuesta por apuntar a cierto ámbito, dimensión o espacio de abertura no susceptible de tematización y que sostiene en su sustraerse a la aprehensión teórica lo concebido por la metafísica como el ser en su asimilación a la entidad. Por lo demás, esa distinción entre la pregunta rectora y la

pregunta de fondo aspira a mostrar la dualidad o ambivalencia que Heidegger advierte en la cuestión del ser y que justifica su calificación del mismo al modo de una suerte de “pliegue” (2000a, p. 132): si la palabra “ser” alude a la presencia de cada una de las cosas de las que se dice que *son* –y ahí se hallaría el campo de respuesta de la pregunta rectora–, también remite a su vez a la dimensión o trasfondo de abertura que permite esa presencia ocultándose tras ella –lo indicado por la pregunta de fondo– y que habría sido ignorada por la interrogación metafísica.

Pero que esa pregunta de fondo –idéntica a la que en *Ser y tiempo* se asocia provisionalmente al “sentido del ser” y que interroga por aquello que habrá de mencionarse asimismo con términos como *die Lichtung*, *das Ereignis* o *das Geviert* – no comparezca en la metafísica no responde a un “error histórico”, ni tampoco a algún tipo de olvido, fruto del descuido o la desmemoria, que el pensamiento de Heidegger pretendiera subsanar (1994, p. 188). Antes bien, su visión de la historia de la filosofía se caracteriza por defender que el propio intento griego de poner de relieve y hacer tema de ese ámbito o fondo de abertura oculto que elude toda captación conceptual habría conducido a su desaparición o liquidación histórica y, a raíz de ella, a la consolidación de la noción de ser como entidad que rige en la metafísica. No obstante, tanto en la pregunta por la entidad del ente como en las respuestas que definen el desenvolvimiento de la metafísica, Heidegger localiza el terreno en el que esa dimensión oculta aparece bajo la paradójica forma de su constante y consustancial hurtarse a la investigación filosófica. En otras palabras: del trasfondo de abertura referido por la “verdad del ser” daría noticia el propio discurso de la filosofía, pero siempre al modo de “lo impensado” (*das Ungedachte*) o “lo no-dicho” (*das Ungesagte*) por sus pensadores esenciales. Pues a pesar de que su particular patencia se limite a la de aquello que sólo alcanza a salir a la luz en su rehusarse a ser dicho y pensado, no existirá para Heidegger ninguna otra esfera al margen del preguntar metafísico en la que ese ámbito logre exhibirse (Martínez Marzoa 1985, p. 35 y ss.). Por ello, la confrontación o diálogo con los pensadores de la metafísica que da contenido al otro inicio tendrá por objetivo evidenciar cómo en sus obras trasluce esa dimensión oculta que inevitablemente se sustrae a sus respectivos abordajes de la cuestión del ser a través de su interrogación por la entidad del ente.

En este marco que orienta el trabajo hermenéutico heideggeriano sobre los textos de la historia de la filosofía, Kant ocupa desde sus inicios una posición destacada: con independencia de los cambios o matizaciones que se producen en ese horizonte interpretativo a lo largo de su proceso de maduración, así como de lo que éstos comportan en su percepción de la obra de Kant, Heidegger detecta reiteradamente en ella un señalado darse a ver de eso impensado y no-dicho que, sin ser reconocido como tal por la metafísica, sustenta de lado a lado su surgimiento y desarrollo. La singularidad que subraya en la filosofía de Kant no procede entonces de la negación o puesta en entredicho de su pertenencia a la metafísica. Por el contrario, su originalidad arraigaría en el modo en que el pensamiento kantiano se sitúa en su seno y en el debate que entabla con la tradición desde su estricta fidelidad a ella (2004, p. 446): según la perspectiva heideggeriana, ambos factores llevarán a Kant a topar con ciertos problemas que harán de sus textos un hito irremplazable para reflexionar sobre la metafísica, adoptando frente a ella la distancia que precisa su adecuada comprensión. Pero también por este motivo, la filosofía kantiana significará para Heidegger, dentro del conjunto de la metafísica, la ocasión para que «pueda ensayarse con su obra algo aún más originario y, por tanto, algo no deducible desde Kant mismo» (1994, p. 93). De ahí que quepa plantear que la exégesis de su legado que emprende en diferentes momentos de su andadura filosófica obedece a una especie de tentativa de *llevar a Kant más allá del propio Kant*, en algunos casos incluso practicando una consciente y admitida violencia sobre sus textos (1991, p. 202). No por las insuficiencias o defectos que Heidegger acuse en la investigación kantiana, sino justamente porque en ella descubre ciertos aspectos cuya relevancia para la dilucidación del devenir de la metafísica provendría de la claridad con que dejan entrever el trasfondo encubierto que impulsa subrepticamente su nacimiento y desenvolvimiento histórico.

1. Ontología, finitud y temporalidad

Como es sabido, el rasgo fundamental y más discutido de la lectura heideggeriana de Kant, invariante en todas las etapas de su elaboración, determinante de cualquier otra problemática dirimida en su contexto y piedra de toque de la inteligibilidad de su idiosincrasia hermenéutica, estriba en su interpretación de lo que comúnmente se ha

ubicado en el orden de la teoría del conocimiento en clave estrictamente ontológica¹. Ello se traduce en la equivalencia trazada por Heidegger entre la pregunta por las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* que dirige la arquitectura de la *Crítica de la Razón Pura* y la cuestión del ser que la metafísica entiende en términos de la entidad del ente. Tal equivalencia descansa sobre la premisa de que la indagación en torno al problema del conocimiento, erigido en centro de la filosofía moderna, no es sino el peculiar modo en que en esta época, ya desde Descartes, se formula la interrogación por el ser. En el caso concreto de Kant, Heidegger se retrotrae a su apoyo sobre una tradición que, a partir de la herencia aristotélica, hace del enunciado el hilo conductor para la delimitación del ser del ente. Si el conocimiento efectivo de algo coincide con la capacidad de especificar aquellos predicados que responden a la pregunta acerca de *qué es* ese algo frente a aquellos otros que le son ajenos, Kant asume que conocer quiere decir juzgar y que todo juicio supone una síntesis o enlace entre un sujeto proposicional –la cosa objeto de enunciación– y los predicados que legítimamente se le adjudican –lo dicho sobre la cosa–. De acuerdo con ello, todos los juicios serían sintéticos simplemente por ser juicios. Pero, como Heidegger recalca, el conocimiento únicamente se expresa en aquellos juicios que, frente a los analíticos, se califican además de sintéticos porque la legitimidad del enlace entre el sujeto y el predicado se funda en la propia cosa sobre la que se emite el juicio, y no sobre representaciones ya implícitamente contenidas en el concepto del sujeto (1991, pp. 13-15). Sin embargo, los juicios que Kant llama sintéticos *a priori* se caracterizan porque, pese a entrañar un conocimiento del ente y tratarse así de juicios sintéticos en el segundo sentido comentado, al mismo tiempo son *a priori* por no haber extraído de la experiencia del ente aquello que muestran sobre él. Estos juicios reflejan para Heidegger un conocimiento del *ser* del ente en el sentido de la entidad: en ellos se vehicula un saber que no revela qué sea esta cosa concreta frente a esta otra, sino aquello que de antemano configura el propio *ser-cosa* de toda cosa como tal. Ese conocimiento asignado a los juicios sintéticos *a priori* deriva de que el enlace instituido en ellos entre el sujeto y el predicado se asienta sobre las categorías como determinaciones esenciales del ente: éstas fijan los aspectos que

¹ La primera reacción reseñable en contra de esta lectura y en defensa de la inserción de la problemática de la *Crítica de la Razón Pura* en la esfera de la teoría del conocimiento procede de Ernst Cassirer, reacción que se hizo pública ya en 1929 en el debate que mantuviera con Heidegger en Davos (Heidegger 1991, pp. 274-296) y que dio lugar a su recensión sobre *Kant y el problema de la metafísica* (1931).

conforman la entidad en tanto conjunto de rasgos definitorios de todo aquello de lo cual se dice que *es*.

Es por ello por lo que *Kant y el problema de la metafísica*, primer trabajo de envergadura sobre el pensamiento kantiano que Heidegger publica en 1929 y que aparece como el fruto de un período de intensa dedicación al análisis fenomenológico de su obra², parte de la tesis de que la filosofía trascendental se identifica con la ontología: al investigar los elementos *a priori* que intervienen en el conocimiento del ente, la filosofía trascendental no se ocupa del ente en su múltiple diversidad, sino de su ser o constitución ontológica (1991, pp. 12-13). En este sentido, escribirá años más tarde, la *Crítica de la Razón Pura* no sería sino el rótulo bajo el que se formula la pregunta kantiana por la cosa, núcleo metafísico de su filosofía que le lleva a una determinación de su “coseidad” (*Dingheit*) o carácter de cosa a partir de un examen de los principios de la razón pura que justifican tal determinación (1987, p. 47). En esta exégesis ontológica, un componente igualmente controvertido y común a todos los escritos de Heidegger sobre la obra de Kant reside en su insistencia sobre la especial importancia que adquiere la intuición en el estudio kantiano del funcionamiento de la razón teórica. Pero es tal vez en *Kant y el problema de la metafísica*, texto en el que la cuestión del ser se aborda desde el enfoque y terminología aplicados en *Ser y tiempo*, donde este tema se explora con mayor profundidad: en él se elabora un minucioso desarrollo teórico sobre la *Crítica de la Razón Pura* encaminado a poner de relieve que la problemática ontológica inherente a la cuestión de la fundamentación de la metafísica gira en torno al esclarecimiento de la esencia finita de la razón, finitud que se infiere precisamente de su sujeción a la intuición (1991, p. 20 y s). Sin ánimo de agotar la riqueza y complejidad de este ensayo, el examen de algunas de sus principales líneas de fuerza servirá de punto de partida para exponer de qué manera la investigación heideggeriana pretende sacar a la luz un impensado en la obra de Kant que, en esta etapa temprana de su trayectoria, habrá de localizarse en la afinidad que encuentra entre el análisis en ella del conocimiento trascendental y el resultado provisional de la indagación ontológica acometida en *Ser y tiempo*.

² Sobre el detalle de los cursos, seminarios y conferencias en los que Heidegger se ocupa del pensamiento de Kant, y principalmente de su *Crítica de la Razón Pura*, en el período que se extiende entre 1925 y 1930, cf. Courtine 2007, pp. 57-59.

Con el fin de resaltar que la reflexión kantiana sobre el conocimiento tiene su clave hermenéutica en el momento de la intuición, *Kant y el problema de la metafísica* arranca de la tajante observación de que «quien quiera entender la *Crítica de la Razón Pura* tiene que grabarse en la mente que conocer es primariamente intuir. Con esto se aclara que la interpretación del conocimiento como un juzgar (pensar) está contra el significado decisivo del problema kantiano. Pues todo pensar está simplemente al servicio de la intuición» (1991, pp. 21-22). A este respecto, Heidegger enfatiza la naturaleza finita que Kant concede a la intuición del ser humano en contraposición a la idea de una intuición divina infinita: frente a la producción o creación en ésta del ente intuido, la intuición humana se describe como finita por requerir de la *donación* de su objeto, es decir, por hallarse de antemano destinada a la recepción de un ente que ya existe con independencia del sujeto que conoce. La finitud de la razón se cifra, por tanto, en su carácter irreductiblemente receptivo, recepción que no alcanzaría a tener lugar sin la afección de la sensibilidad por parte del ente que así se le hace patente. Abundando en esta idea, Heidegger argumenta que, lejos de ser un elemento separable que coexistiera junto a la intuición, el pensar se supedita a ella por quedar referido, de acuerdo con su propia estructura interna, a aquello mismo hacia lo que tiende la intuición: si ésta remite de manera “inmediata” –es decir, primaria y continua– al objeto, el pensar o el concepto sólo cobran sentido por su referencia a ese mismo objeto, referencia que en él acontece de manera “mediata” y que debe reposar en última instancia sobre el vínculo que posibilita la intuición (p. 27 y s.).

En esta incondicional reivindicación de la intuición, Heidegger no obvia que, según Kant, lo intuido únicamente se deja atribuir a un objeto y genera un conocimiento del mismo por medio de su determinación a través del concepto: por obra de éste lo intuido se muestra como “algo”, como “esto” o “aquello” en vez de aquello otro, de manera que la aparición y comprensión de lo intuido sucede a partir de la determinación aportada por el concepto (pp. 27-28). Pero el que la manifestación del ente como objeto precise de una síntesis entre intuición y concepto –dada la necesidad del concepto en la comparecencia de lo intuido como “algo”– no diluye ante la mirada heideggeriana la preeminencia de la intuición en la relación cognoscitiva: su inmediatez frente a la mediación del concepto la convierte en la exclusiva vía de acceso al ente, que debe ser *dado* al sujeto cognoscente para que tal relación ocurra. En consecuencia, la íntima unidad que Heidegger reconoce entre intuición y concepto no invalida su simultánea valoración de la primera como

principio originario del conocer humano: éste reclama de una forzosa donación de la cosa a través de la intuición en cuya ausencia no habría conocimiento alguno³.

No obstante, Heidegger no dejará de hacer notar cómo la relevancia que su lectura de Kant otorga a la intuición entra en confrontación con su propia interpretación de la interrogación por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* como pregunta por la posibilidad de un conocimiento ontológico del ente, es decir, de un conocimiento de su ser –siempre pensado como entidad– anterior a la experiencia del mismo: que la finitud del conocimiento exija una recepción intuitiva del ente parece, en efecto, contradecir la idea de una aprehensión de su ser previa a toda recepción. Este problema se concreta en la cuestión de lo que Heidegger llama la “síntesis ontológica” en alusión a la síntesis pura subyacente al conocimiento sintético *a priori*, en la que el protagonismo de la intuición se focaliza sobre la intuición pura del tiempo: como condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general, en él se perfilaría a su juicio el elemento “predominante y básico” del conocimiento ontológico (p. 49). En este contexto, la prioridad conferida al tiempo como instancia que suministra la multiplicidad o pluralidad intuitiva unificada por los conceptos puros se orienta de entrada a afirmar la existencia de una unidad esencial entre estos dos elementos *a priori* del saber ontológico. Pero en la óptica heideggeriana tal unidad no debe entenderse al modo de una síntesis advenida sobre dos elementos ya preexistentes a la misma (p. 58). Antes bien, intuición y concepto, tanto en sus formas puras como en las empíricas sustentadas en ellas, se configuran como tales a partir de esa síntesis, de suerte que la definición de cada uno de estos momentos demanda estructuralmente al otro, eliminando la opción de concebir de manera aislada su intervención en el acto de conocer. Así, Heidegger explica que la multiplicidad o pluralidad de los sucesivos “ahoras” que integran el tiempo se articula como tal multiplicidad en la medida en que es recorrida, recogida y reunida por los conceptos puros del entendimiento: sin ese recorrer y enlazar cada “ahora” con los que le preceden y le siguen no cabría hablar siquiera de pluralidad, sino de mera dispersión de instantes puntuales y disgregados en su simple pasar. Por su parte, los conceptos puros o categorías carecen de toda funcionalidad al margen de ese recorrer, recoger y reunir la multiplicidad de la intuición pura del tiempo de acuerdo con las distintas reglas de enlace que implican (p. 61 y s.). Intuición y concepto, tiempo y

³ Una crítica a esta prioridad que Heidegger otorga a la intuición en *Kant y el problema de la metafísica* se encuentra en Cassirer 1931, p. 5 y ss.

categorías, representan entonces dos momentos sólo discernibles y separables para el análisis teórico: ambos provendrían de una síntesis anterior que los deja surgir en su recíproca dependencia y los constituye de antemano en su esencial remisión al otro (p. 36), haciéndolos operar de forma siempre unitaria.

El libro de 1929 se centra en el hecho de que la *Crítica de la Razón Pura* sitúe el fundamento de la síntesis ontológica que fragua esa unidad pura entre intuición y concepto en la imaginación trascendental (p. 127 y ss.): si la intuición pura del tiempo proporciona el aspecto de una sucesión de “ahoras” consecutivos, aquello que Kant presenta como los “esquemas” que produce la imaginación trascendental no serían más que las imágenes o figuras que tal sucesión ofrece en función de la disposición que reciba por parte de las distintas reglas de unidad que denotan las categorías. De ahí que el propósito del capítulo en el que Kant se ocupa del esquematismo trascendental anide para Heidegger en mostrar cómo la síntesis ontológica que emerge de la imaginación trascendental se traduce en la convergencia entre el contenido de los conceptos puros y la pluralidad intuitiva del tiempo según las imágenes que resultan de la diversidad de posibilidades del tomar forma o adoptar una determinada figura de la secuencia de “ahoras”: los cuatro grupos de categorías del entendimiento puro se corresponderían, respectivamente, con imágenes relativas a la serie del tiempo, el contenido del tiempo, la ordenación del tiempo y el tiempo percibido en su conjunto (p. 105). De ello se colige que la función de la imaginación trascendental se reduce a generar la síntesis que ya anticipadamente rige en todo conocimiento ontológico como unidad indisociable de tiempo y categorías. Por este motivo, Heidegger incide en aquellos pasajes en los que la *Crítica de la Razón Pura* declara que la imaginación trascendental no sería una tercera rama o tronco del conocimiento junto a la sensibilidad y el entendimiento, sino la *raíz común*, «desconocida para nosotros» (A 15, B 29), de la que afloran las dos anteriores (pp. 36-37, 121 y ss. y 273). La expresión “imaginación trascendental” no apelaría, por tanto, a una tercera facultad del conocimiento, sino al espacio oculto desde el que brota la unidad de la receptividad de la sensibilidad y la espontaneidad del entendimiento en su conocimiento ontológico del ente.

En respuesta a la cuestión de la naturaleza presuntamente contradictoria de ese conocimiento en su anterioridad a la experiencia, en *Kant y el problema de la metafísica* se

concluye que la proyección del ser que descansa sobre la imaginación trascendental se estructura de tal modo que únicamente sirve para hacer posible el salir al encuentro del ente: que tal proyección tenga lugar al margen de la experiencia significa que se limita a conformar el horizonte que permite la aparición de la totalidad de las cosas, a la que el conocimiento humano queda entregado en su finitud (p. 120 y ss.). Esta conclusión propicia la reiteración de la tesis de que la unidad de intuición y concepto en el conocimiento ontológico, anclada a la imaginación trascendental, no deviene incompatible con la prioridad de la intuición en la visión kantiana del conocimiento ni, por ende, con la preeminencia del tiempo en la proyección del ser del ente conocido: según Heidegger, el esquematismo trascendental vendría a evidenciar que «es el tiempo el que da de antemano al horizonte de la trascendencia el carácter de una oferta perceptible» (p. 108), es decir, el carácter de un horizonte capaz de ofrecer al ente la ocasión de ser percibido. Por ello, sólo en virtud de la intuición pura del tiempo cabe la donación del ente sobre la que se cimenta la relación cognoscitiva, donación que justifica y a la vez exige la proyección anticipada de su ser. Por lo demás, es en este punto donde Heidegger procede en 1929 a llevar a Kant más allá de la propia letra kantiana indicando una conexión entre la imaginación trascendental y lo que denomina el “tiempo originario” (*ursprüngliche Zeit*), fórmula ya introducida en *Ser y tiempo* en su asimilación a la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein* o ente que en cada caso somos nosotros mismos (2006, p. 329).

El análisis fenomenológico del *Dasein*, dirigido a dilucidar la cuestión del sentido del ser en general, descubre a través del examen de su ser-mortal que el sentido del ser de este ente peculiar reside en su temporalidad o tiempo originario: ambos términos nombran el propio acontecer en que consiste el ser del *Dasein* como *lapso*, *distensión* o *intervalo* esencialmente *finito* que lo constituye en el espacio de abertura para la comparecencia de todas las cosas (2006, p. 409). Del encubrimiento u ocultación cotidiana de esa temporalidad finita coincidente con el propio e inmediato *generarse* o *producirse* del tiempo deriva la “concepción vulgar del tiempo”, esto es, su comprensión como una secuencia infinita de “ahoras” pasajeros y huidizos que se suceden ilimitadamente. En su estudio del conocimiento trascendental, el tiempo que Kant define al modo de una intuición pura se solapa precisamente con esa idea del tiempo que en la obra de 1927 se considera derivada o secundaria con respecto a la temporalidad originaria del *Dasein* y que

se sigue de su habitual huida ante la siempre segura posibilidad de su muerte. Pero si, como acaba de verse, Kant localiza la raíz o fuente de ese tiempo infinito –la pluralidad de la sucesión de “ahoras” en su correlativa articulación categorial– en la imaginación trascendental, Heidegger sostiene que el propio planteamiento kantiano aboca a identificar en ella, en calidad de productora de su noción vulgar, el tiempo originario que es a su vez la temporalidad finita del *Dasein*. O, según escribe en *Kant y el problema de la metafísica*: si el tiempo de la intuición pura se cifra en la serie pura e infinita de “ahoras”, «esta serie de “ahoras” no es, de ningún modo, el tiempo en su originariedad. Por el contrario, es la imaginación trascendental quien da origen al tiempo como serie de “ahoras” y quien, por dar origen a éste, resulta ser el tiempo originario» (1991, pp. 175-76). Con el objetivo de probar que lo oscuro y extraño que Kant detecta en la imaginación trascendental apunta al tiempo originario como su esencia última, entrevista «durante un instante» (p. 161) pero posteriormente ocultada en las modificaciones insertadas en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* para salvar la primacía de la razón y el entendimiento puros, Heidegger emprende un análisis de las tres síntesis que en su primera edición se asocian a la intuición, la imaginación y el concepto. De su común supeditación a la actuación de la imaginación trascendental, deduce que tales síntesis traen consigo la emergencia de cada una de las tres dimensiones –pasado, presente y futuro– que integran la noción vulgar del tiempo. Así quiere demostrar que, al emplazar el suelo último de la síntesis ontológica que engendra ese concepto infinito del tiempo en la raíz desconocida que es la imaginación trascendental, Kant encuentra inadvertidamente el tiempo originario del *Dasein* cuya ocultación suscita ese mismo concepto (p. 196)⁴. Justamente el tiempo originario que en el texto de 1927 designa la dimensión finita o el trasfondo de abertura oculto por el que el ser del *Dasein*, en rigor inasimilable al ser de un ente, se agota en configurar el horizonte para la presencia de todas las cosas y queda así atravesado por la irreductible finitud de hallarse siempre ya arrojado o destinado a dicha presencia.

Pero el retroceder de Kant ante este resultado en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* no será para Heidegger sólo la consecuencia de su empeño por preservar la

⁴ Ya en la introducción de *Ser y tiempo* Heidegger había resaltado la singularidad de Kant precisamente en virtud de la proximidad que su análisis del esquematismo guardaría con la temporalidad del *Dasein*. En este sentido, al preguntarse sobre las conexiones trazadas en la historia de la ontología entre el ser y el tiempo, comenta: «El primero y único que recorrió en su investigación un trecho del camino hacia la dimensión de la temporalidad (*Zeitlichkeit*), o que, más bien, se dejó arrastrar hacia ella por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant» (2006, p. 23).

racionalidad tradicionalmente asignada al conocimiento puro. A ello habría contribuido también su falta de intelección del carácter secundario de la idea del tiempo como secuencia ilimitada de “ahoras”, que condenaría su análisis del esquematismo trascendental a una oscuridad que habría inducido a Kant a eludir las conclusiones alcanzadas en la primera edición (p. 201)⁵. Con esta explicación, Heidegger justifica en esta primera interpretación de su obra que su estrategia hermenéutica desborde la mera repetición de lo dicho en la obra kantiana: la aspiración que la anima radica más bien en sacar a la luz lo que, ante su mirada, se divisa a través y más allá de lo explícitamente formulado en ella. La violencia ejercida sobre el texto kantiano, admitida sin reparos en *Kant y el problema de la metafísica* (p. 202) y sancionada positivamente en valoraciones posteriores de este libro (1994, p. 253), estribaría así en esta singular operación de penetrar y tratar de poner de manifiesto aquello que en las proposiciones expresamente dichas en él aparece como no-dicho.

La reflexión heideggeriana más tardía sobre el pensamiento de Kant no volverá a hacer tema de la cuestión de la imaginación trascendental en su hipotético confluir con el tiempo originario. Probablemente, porque la reivindicación de tal confluencia se enmarca en el contexto de la investigación fenomenológica del ser del *Dasein*, vía para la elaboración de la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal ya presentada desde la introducción de *Ser y tiempo* al modo de una tentativa provisional (2006, p. 1). Semejante provisionalidad habrá de corroborarse en el posterior abandono tanto de la terminología como de ciertas directrices de la obra de 1927, abandono que conducirá a Heidegger a ensayar otras maneras y fórmulas de hacer patente la dimensión oculta de la que da noticia el decir de los pensadores fundamentales de la metafísica en aquello que sus textos no dicen. Pero esto no implica que los cambios observables en sus posteriores escritos sobre Kant conlleven una renuncia o juicio retrospectivo negativo sobre la reconocida violencia practicada en el texto de 1929. Por el contrario, aun cuando años más tarde habría de calificar de “historiográficamente” incorrecta la voluntad de llevar el proyecto trascendental kantiano en una dirección *más originaria*, destacando en él el papel de la

⁵ Este mismo argumento se presenta en *Ser y tiempo* para justificar «por qué Kant tenía que fracasar en su intento por penetrar en la problemática de la temporalidad» (2006, p. 24). A él se une el de que la filosofía kantiana habría omitido la pregunta por el ser, perspectiva que habrá de matizarse una vez Heidegger plantee que la formulación de esta cuestión se habría producido en la metafísica bajo la forma de la pregunta por la entidad del ente.

imaginación trascendental en su vinculación al tiempo (1994, p. 253), Heidegger no dejará de insistir sobre la necesidad de alumbrar aquello que en la obra de los filósofos se anuncia bajo la forma de lo impensado de sus respectivos pensamientos. Pese a sus divergencias frente a *Kant y el problema de la metafísica*, así lo ratifican sus ulteriores trabajos sobre Kant.

2. Modernidad, circularidad y “entre”

La diferencia más notoria entre los primeros escritos de Heidegger sobre la filosofía kantiana y el curso que le dedica en 1935/36, publicado en 1962 bajo el título de *La pregunta por la cosa*, proviene de que la exégesis propuesta en este último hace converger la cosa analizada en la *Crítica de la Razón Pura* con la “naturaleza” como objeto de la ciencia físico-matemática, cuyo referente se ubica en la obra de Newton (1987, p. 98 y ss.). Sin embargo, este giro en la interpretación del pensamiento de Kant no envuelve una limitación del alcance ontológico que se le confiere, fruto de una presunta restricción de la indagación kantiana al círculo particular de entes estudiados por la física matemática frente a otras regiones o círculos del ente. Antes bien, el cambio de perspectiva se debe al surgimiento en la evolución intelectual de Heidegger de una comprensión de la historia de Occidente, aún ausente en los textos que se inscriben en la órbita de *Ser y tiempo* y procedente en sus inicios del diálogo con la poesía de Hölderlin, según la cual la etapa específica de esa historia que encarna la modernidad comportaría en sí misma una reducción del ser-cosa, esto es, de lo acreditado como la efectiva y vinculante realidad de la cosa en tanto que cosa, a aquellos aspectos susceptibles en ella del tipo de conocimiento que instauro la ciencia físico-matemática. Si este vuelco se acompaña de la constatación de que la interrogación kantiana por la entidad excluye la pregunta por la coseidad de las cosas que salen a nuestro encuentro de manera cotidiana e inmediata –forma de aparición que antecedería a su contemplación científico-teórica– (p. 100), tal exclusión se valida en función de la equivalencia establecida en la modernidad entre la entidad del ente y las pautas que posibilitan su conocimiento científico, equivalencia que permite obviar esa presencia trivial de las cosas, juzgada de irrelevante en vistas a la captación de su entidad⁶.

⁶ Sobre este giro que media entre *Kant y el problema de la metafísica* y *La pregunta por la cosa* ha llamado la atención H. Hoppe (1970, p. 304 y ss.). Sin embargo, sus análisis no inciden a nuestro juicio con la debida claridad en que este cambio de perspectiva responde a la comprensión heideggeriana de que la modernidad

Tal reducción del ser-cosa al objeto de la física matemática tiene su origen en lo que Heidegger llama el “proyecto matemático del ser”, cuyo principal corolario reside en la articulación final de la ciencia moderna en torno al insustituible recurso a la disciplina matemática en el sentido usual de este término (p. 59). El concepto de “lo matemático” que precede y sirve de suelo a su conformación no remite de entrada al cálculo ni a la medición numérica, sino al hecho de que en la modernidad la determinación de la coseidad de la cosa se efectúa al modo de una *imposición* no apoyada en su experiencia y que de antemano delimita su constitución y rasgos esenciales (p. 69 y ss.). La proyección matemática del ser supone entonces la abertura de un espacio que *decide* o *pone* de manera anticipada las condiciones de manifestación de las cosas, es decir, qué aspectos integran lo estructuralmente perteneciente al ser-cosa o entidad de cualquier ente, así como lo que en función de tales condiciones debe o no admitirse como real. La fundamentación filosófica y consolidación teórica de esa proyección es llevada a cabo en primera instancia por Descartes, que al equiparar lo verdadero con lo cierto sitúa en la esfera de las representaciones del sujeto y, más concretamente, en los criterios que éste prescribe para lograr la certeza o plena seguridad que persigue, el lugar en el que se prefigura la entidad del ente. Si con ello la cosa pasa a ser “objeto” de la representación, de aquí se desprende la asimilación de su carácter de cosa a una idea de objetividad vertebrada por la exigencia de certeza de esa subjetividad que se ha tornado medida y tribunal de la entidad del ente. Dado que la certeza sobre sus representaciones buscada por el sujeto habrá de localizarse en el terreno de lo medible y calculable, la objetividad o entidad de la cosa se cifra en su *formulabilidad matemática*, esto es, en la limitación de su ser a aquel conjunto de rasgos traducibles al lenguaje matemático.

En el moderno proyecto matemático del ser, Heidegger advierte tanto un cambio en la posición del ser humano ante la totalidad de las cosas como una transformación de su existencia (p. 49) que no reflejaría más que el comienzo de un proceso de paulatino reconocimiento de la situación histórica resultante de la desaparición de Grecia y de la percepción del ente imperante en ella, a su vez consecuencia del propio nacimiento de la interrogación filosófica por el ser. En esa percepción griega, las cosas estarían provistas de una naturaleza interna ajena a la decisión o el capricho humanos que fijaría de antemano

comporta como tal una identificación de la entidad del ente con las condiciones de objetividad impuestas por la física-matemática.

cómo actuar o conducirse con ellas (p. 63 y ss.). A ello subyace la experiencia de que la aparición de cada cosa reposa sobre un fondo de oscuridad que, al tiempo que posibilita y atraviesa esencialmente su presencia, sólo se hace notar en su rehusarse a toda voluntad de aprehensión. En razón del consustancial sustraerse de ese fondo, cada cosa poseerá para el hombre griego una peculiar consistencia y opacidad que la vuelve irreductible a cualquier otra e impide su dominio o manipulación arbitraria. Sin embargo, tal y como se comentara, Heidegger leerá en la interrogación griega por el ser –originalmente asociada a la especial mención de términos como *phýsis*, *lógos*, *alétheia* o *moira* en los textos de los primeros filósofos– un intento de poner de relieve ese fondo de abertura renuente a la tematización que habrá de desembocar en su pérdida. Ésta derivará en un aplanamiento de esa presencia griega, antes indefectiblemente ligada a la no-presencia u ocultación, que habrá de convertirla en mera presencia sin fondo ni ocultación. Si este vuelco trae consigo la disolución de la opacidad y correspondiente consistencia inherentes a la visión griega del ente, tras el hundimiento de Grecia las cosas comparecerán como en sí mismas inconsistentes, es decir, carentes de una naturaleza y sentido propios capaces de proporcionar pautas o normas a la existencia humana acerca de cómo habérselas con ellas.

La característica principal de la modernidad habitará en su progresivo hacerse cargo de esta inconsistencia del ente sobre cuyo reconocimiento arraiga el proyecto matemático del ser; o, lo que es lo mismo, el imponerse del sujeto sobre el vacío que involucra la ausencia en las cosas de un modo de ser o naturaleza interna, a fin de decretar los parámetros que definen su realidad. En este contexto, la filosofía cartesiana se planteará dilucidar la razón de la elevación de lo matemático a criterio de toda representación, así como la explicitación de las reglas de su operar al margen de la experiencia (p. 78). No obstante, en esta tarea de fundamentación metafísica de la proyección que gobierna la irrupción de la ciencia moderna, Kant alcanzará a juicio de Heidegger una posición nunca después superada ni tampoco asumida por el idealismo alemán (pp. 44-45). Pues si bien el postulado kantiano de un sistema de principios de la razón pura que de antemano configuran el ser del ente denota el firme asentarse de su reflexión filosófica sobre la aceptación del carácter matemático de la ciencia moderna, la crítica de la razón que se acomete en su obra no sólo supondría la más completa justificación de su proceder matemático, sino también una demarcación interna de su esencia que habrá de arrojar luz tanto sobre las condiciones de legitimidad de su funcionamiento como sobre los límites

intrínsecos a éste (p. 92 y ss.). La pertenencia de Kant a aquella tradición que se afirma sobre la proyección matemática del ser a través de principios o axiomas no extraídos de la experiencia no evitará entonces que su filosofía entrañe un giro radical con respecto a aquélla, palpable en el modo en que la *Crítica de la Razón Pura* concibe tales principios y los sitúa sobre su fundamento (p. 144).

Según Heidegger, la fundamentación de los principios establecidos por el entendimiento puro para la delimitación de la entidad que Kant emprende en este texto se realiza por medio de un esclarecimiento de la naturaleza misma del entendimiento (p. 145). De la nueva concepción del juicio que tal esclarecimiento conlleva se sigue una comprensión del pensar por la que éste se constituye en función de su obligada remisión a la intuición. En idéntico sentido al ya analizado en *Kant y el problema de la metafísica*, ello llevará a Heidegger a argumentar que en la *Crítica de la Razón Pura* se proclama «la posición de servidumbre del pensamiento frente a la intuición» (p. 115). Si ante la insuficiencia que acusa en la definición según la cual el juicio consiste en la representación de la relación entre un sujeto y un predicado como relación entre dos conceptos, Kant sostiene que el juicio es «el modo de traer conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción» (B 141), la óptica heideggeriana destaca cómo esta descripción no alude ya a representaciones y conceptos: en la medida en que el juicio se vincula a “conocimientos dados”, pero a la vez a la “unidad objetiva”, su constitución deviene como tal tributaria de su doble referencia a la intuición y al objeto (p. 122), por lo que el entendimiento deja de pensarse en Kant como la facultad de enlazar representaciones para ser vista como la facultad del conocimiento. Por otra parte, el que la explicación kantiana del juicio apele a una unidad objetiva, es decir, una unidad de las intuiciones adscrita al objeto y determinante de su entidad, hace entrar asimismo en juego una referencia al “sujeto” o “yo” para la que Kant emplea el término de “apercepción”: junto al objeto intuido se percibe el propio yo, de manera que no cabe presencia del primero sin que al mismo tiempo el yo se haga presente a sí mismo como aquello frente a lo cual se muestra el objeto (p. 123). Esta inclusión del objeto conocido y del sujeto cognoscente en la propia estructura del juicio desautoriza la pretensión de la metafísica de operar a partir de meros conceptos: todo conocimiento se expresa en juicios cuyo valor cognoscitivo radica,

precisamente, en esa imprescindible vinculación al objeto que es simultáneamente vinculación al sujeto para el que el objeto sale al encuentro.

La exposición de esta renovada intelección de la esencia del juicio, ya sugerida pero apenas desarrollada en *Kant y el problema de la metafísica*, reabre la problemática sobre su eventual incompatibilidad con la existencia de juicios sintéticos *a priori* (p. 132). Frente a la respuesta ofrecida en 1929, este curso de mediados de los años treinta subraya cómo el examen kantiano de la especificidad de tales juicios se encamina no sólo a probar su posibilidad, sino también su *necesidad*. Pues la fundamentación del entendimiento suscitada por esta cuestión conduce a la formulación del principio supremo de los juicios sintéticos, según el cual las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* son al mismo tiempo condiciones *constituyentes* tanto de la experiencia como de sus objetos. Dado que este principio pone de manifiesto que sin tales condiciones no cabría tal experiencia ni el darse de los objetos que en ella se descubren, la investigación kantiana sobre el conocimiento *a priori* se revela para Heidegger dirigida a *ratificar la validez del proyecto matemático del ser* como forma típicamente moderna de abertura del ente: la demostración del carácter constitutivo de los juicios sintéticos *a priori* en lo que atañe a los objetos de la experiencia implica una confirmación de la legitimidad de las determinaciones ontológicas que tales juicios vehiculan y, en consecuencia, también de la exigencia moderna de que el sujeto *imponga* de antemano los rasgos que configuran la entidad del ente. De ahí que Heidegger estime que la filosofía kantiana sobresale como el lugar en el que con mayor claridad se atestigua y más radicalmente se asume «la posición fundamental de nuestra existencia histórica» (p. 142), es decir, de la existencia histórica moderna, marcada por la intención de hacerse cargo del vacío dejado tras de sí por la desaparición del modo de ser de las cosas vigente en Grecia, que impulsa la institución de un nuevo criterio de verdad sobre la realidad del ente edificado sobre el sujeto de conocimiento⁷.

En *La pregunta por la cosa* se defiende que la tesis de Kant sobre la posibilidad y necesidad de los juicios sintéticos *a priori* se acredita en el apartado de la *Crítica de la*

⁷ De acuerdo con esta idea, Heidegger afirma en las *Contribuciones a la filosofía*: «[...] que el “ser” sea concebido como entidad, como lo de alguna manera “general” y, por tanto, como una condición del ente anexada detrás del ente, es decir, de su carácter representacional, es decir, de su objetualidad, [...] todo esto se ha cumplido, de la manera más pura, en Kant» (1994, p. 76)

Razón Pura dedicado a la enunciación y demostración de los principios del entendimiento puro, apartado que a su vez aspira a justificar el carácter normativo de los cuatro grupos de categorías. Tomando en consideración que, según Kant, no hay aplicación de las categorías sin la multiplicidad de la intuición pura que éstas unifican, Heidegger se acoge en este texto a la semántica de los elementos que componen el concepto alemán de objeto – *Gegenstand*–, traducible en su literalidad como “lo que está enfrente, se opone u ofrece resistencia a algo”, para señalar que en los principios del entendimiento puro «se consuman explícitamente aquellos modos de representación mediante los cuales se abren el “enfrente” (*Gegen*) y el “estado” (*Stand*) del objeto en su unidad originaria» (p. 148). Si en este pasaje el “enfrente” (*Gegen*) mienta el momento de la intuición como instancia que permite el inmediato aparecer del objeto ante el sujeto cognoscente, el “estado” (*Stand*) designa la articulación de la pluralidad intuitiva en un cierto “algo” objetivo y universalmente reconocible por medio de su delimitación conceptual. Los principios del entendimiento puro habrán de expresar entonces la forzosa unidad de las categorías con la intuición pura, unidad en la que acaece la esencial convergencia entre la posibilidad de la experiencia y la constitución de todo objeto como objeto de la misma afirmada por el principio supremo de los juicios sintéticos. Ahora bien, puesto que la idea de objeto se circunscribe en este principio al ámbito de la naturaleza tematizado por el conocimiento científico, el propósito del análisis heideggeriano estriba en mostrar que es justamente en los principios del entendimiento puro donde, de acuerdo con lo dicho sobre la posición kantiana ante el moderno proyecto matemático del ser, se sanciona filosóficamente la reducción de la cosa al objeto de estudio de la física matemática, así como la asimilación de su entidad a lo estrictamente matematizable y explicable a partir de los postulados de la física newtoniana.

En los axiomas de la intuición, el principio según el cual todos los objetos se presentan como magnitudes extensivas evidencia la concordancia entre las categorías de la cantidad, que indican la reunión computable de unidades homogéneas tomadas un cierto número de veces, y las intuiciones puras, representaciones de continuos ilimitados e igualmente homogéneos que se ajustan a la comprensión del espacio y el tiempo reclamada por la física matemática –que parte del axioma de la identidad de todo lugar en el espacio y de todo “ahora” del tiempo (p. 70)– en vistas a la potencial delimitación de una porción o

intervalo de los mismos numéricamente expresable. Con ello se certifica la virtualidad de las categorías de la cantidad, que unifican la pluralidad uniforme e infinitamente divisible de espacio y tiempo según una cierta medida, para habilitar la inserción de todo cuerpo en el espacio geométrico y concebir su movimiento conforme a la posibilidad del cómputo del tiempo (p. 152 y ss.). Por su parte, las anticipaciones de la percepción, relativas a las sensaciones procedentes de la intuición de cualidades sensibles y ligadas a las categorías de la cualidad, operan la conversión de lo cualitativo en parámetros cuantitativos introduciendo una gradación en la intensidad de la sensación que asegura asimismo su cálculo numérico. De este modo, este segundo grupo de principios instaaura el carácter de magnitud intensiva, es decir, de realidad medible en cuanto al más y al menos según un cierto grado, de todo lo dado en la sensación (p. 167 y ss.). A la luz de lo expuesto, Heidegger concluye que estos dos primeros grupos de principios del entendimiento puro «fundamentan metafísicamente la posibilidad de una aplicación de la matemática a los objetos» (p. 173), ya que establecen de antemano la condición de magnitud de todo fenómeno.

El tercer grupo de principios, las analogías de la experiencia, refrenda la validez de las categorías de la relación, entendidas como reglas de determinación del tiempo que subyacen a su medición empírica en el ámbito de la física. En ellas se plasma la necesidad de que la totalidad de los fenómenos encaje con ciertas relaciones temporales – permanencia en el cambio, sucesión o simultaneidad– que garantizan la unidad de la experiencia (p. 177 y ss.). Por último, Heidegger se ocupa de los postulados del pensamiento empírico, correspondientes a las categorías de la modalidad, para resaltar que, a diferencia de los tres primeros grupos de principios del entendimiento puro, concernientes a los rasgos que prefiguran la entidad o coseidad de los objetos de la experiencia, este último grupo de categorías no define predicados pertenecientes a la entidad, sino la manera en que el concepto del objeto se relaciona con la existencia o realidad efectiva y sus modos (p. 184 y ss.). Tales modos –posibilidad, realidad y necesidad– dan cuenta del requisito de adecuación de todo fenómeno a las condiciones constitutivas de la experiencia: lo posible equivaldría a lo que se pliega a sus condiciones *formales*, lo real a sus condiciones *materiales* –lo dado a la sensación– y lo necesario a lo que se presenta como interdependiente de lo real. Por tanto, las categorías de la modalidad especifican la relación que el concepto del objeto guarda con la capacidad cognoscitiva del

sujeto, esto es, la forma en que las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, puestas por el sujeto cognoscente, se relacionan con éste mismo y los modos de su representar intuitivo.

En este contexto, Heidegger llama la atención sobre la confluencia entre cada una de las modalidades de la existencia y los tres primeros grupos de principios del entendimiento puro –confluencia según la cual la noción de posibilidad se asocia a los axiomas de la intuición, la de realidad a las anticipaciones de la percepción y la de necesidad a las analogías de la experiencia– para plantear que, así como lo probado por tales principios presupone las modalidades de la existencia, la fijación de dichas modalidades se produce igualmente sobre la base de la formulación de los tres grupos de principios que explicitan la entidad del ente. En ello se haría patente la ostensible *circularidad* de las demostraciones kantianas de los principios del entendimiento puro, que «son demostrados en un recurso a aquello cuyo despliegue ellos mismos posibilitan» (p. 187). Se trata, por lo demás, de la misma circularidad que la interpretación heideggeriana detecta en el principio supremo de los juicios sintéticos: que las condiciones de posibilidad de la experiencia, en tanto condiciones estructurales de la misma, se identifiquen con la constitución de los objetos de la experiencia, comporta el que la verificación de los rasgos definitorios de la objetualidad de sus objetos deba efectuarse por medio de su remisión a la estructura de la experiencia. Sin embargo, lejos de valorar esa naturaleza circular de la argumentación kantiana como un defecto o debilidad, Heidegger señala que reflejaría la circularidad propia de la experiencia, descrita como un acontecer intrínsecamente circular (p. 188). En ese círculo trazado por la experiencia que se advierte a través de la demostración kantiana de los principios del entendimiento puro se daría a ver aquello que al cierre de *La pregunta por la cosa* se nombra como el “Entre” (*das Zwischen*): con esta palabra Heidegger apunta al ámbito de abertura que, al modo de un espacio intermedio entre el ser humano y las cosas, permite que éstas comparezcan frente a él. Un espacio que no emerge o se construye con posterioridad a la existencia previa y separada de cada uno de los elementos que dibujan su circularidad, sino que se descubre como el escenario en que de antemano se configuran esencialmente el ser humano y las cosas en su recíproca referencia.

En línea con la cuestión directriz de la finitud del libro de 1929, la mención de ese “Entre” quiere aludir al hallarse del ser humano entregado a un ente no originado por él mismo y que se presenta ante él en ausencia de decisión por su parte, pero que simultáneamente queda confinado en su aparecer a los límites y articulación de su experiencia. Por ello, este curso finaliza con la declaración de que, en la pregunta kantiana por la cosa, se abre ese “Entre” o dimensión intermedia que «yace entre la cosa y el hombre, que alcanza más allá de las cosas y detrás de los hombres» (p. 189). El “Entre” se sitúa *más allá* de las cosas porque del anterior imperar de su círculo de abertura depende su manifestación y el modo en que ésta ocurre. Por otra parte, su emplazamiento *por detrás* del ser humano significa que éste se encuentra ya siempre y antes de toda elección arrojado a ese espacio que lo expone a la presencia del ente, pero de forma que a tal espacio es inherente el “quedar atrás” u ocultarse tras las cosas que en él aparecen, sustrayéndose a su captación. Por más que este curso de mediados de la década de los treinta no lo indique directamente, su desarrollo invita a pensar que, en este preciso momento de su trayectoria, Heidegger reconoce en ese “Entre” o círculo de la experiencia, denominado en 1929 “tiempo originario”, lo no-dicho e impensado que trasluce en la investigación kantiana sobre el conocimiento. No obstante, ese impensado poseería ahora un alcance histórico aún obviado en *Kant y el problema de la metafísica*: el que se alberga en el tránsito entre la comprensión del ser en Grecia, vinculada a la dimensión de abertura oculta que atraviesa toda presencia, y la modernidad que surge de su pérdida, instalada sobre la liquidación de tal dimensión. Tanto en uno como en otro momento histórico, ese espacio intermedio para la comparecencia de las cosas se caracteriza por quedar tras el ser humano en el sentido comentado, de suerte que su exhibición se reduce a la de lo no-dicho bajo la superficie de lo dicho y pensado por los pensadores decisivos de la historia de la filosofía. Pero así como el quedar atrás de ese trasfondo de abertura se inscribe en la propia percepción griega del ente, ese mismo quedar atrás proviene en la modernidad de la *doble ocultación* por la que aquello a lo que es consustancial ocultarse resulta a su vez encubierto y negado en la específica visión moderna de la entidad, gestada sobre la desaparición de su concepción griega. A partir del último escrito que Heidegger le dedica, el siguiente apartado de este trabajo profundizará sobre la manera en que la obra de Kant contribuye a su juicio a iluminar esta diferencia crucial en el despliegue de la metafísica, diferencia que, paradójicamente, será asimismo el sustrato de su unidad histórica.

3. Del *lógos* a la unidad de la apercepción, del *hýpokeimenon* al sujeto

La conferencia de 1961 “La tesis de Kant sobre el ser” justifica desde su arranque la pertinencia de atender a la filosofía kantiana apelando al paso decisivo que ésta habría supuesto en la historia del pensamiento en vistas a la dilucidación de la cuestión del ser. Así, Heidegger observa que si lo designado por la palabra “ser” elude toda representación y se ve por ello envuelto en una oscuridad difícil de desentrañar, la obra de Kant proporcionaría tanto una vía de acceso a su sentido como una oportunidad para aprehender la complejidad que encierra la interrogación en torno a este término (2004, p. 446). En concreto, este ensayo tiene por fin reflexionar sobre lo que se presenta como el *lugar* o *espacio* al que pertenecería el empleo kantiano del vocablo “ser” en el pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* en el que se dice: «*Ser* no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es, meramente, la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas» (A 598, B 626). Aun cuando Heidegger admite que Kant aborda esta tesis de manera episódica a lo largo de su obra y en ningún caso la estudia con la debida sistematicidad, estima a un tiempo que el pensar que la suscita se divisaría a través de todos aquellos desarrollos que distinguen su posición filosófica fundamental. A este respecto, la conferencia corrobora la idea vigente en textos anteriores sobre la adhesión del pensamiento kantiano a la tradición metafísica que formula la pregunta por el ser como pregunta por la entidad del ente. Pero, en idéntica coherencia con tales textos, proclama que esa posición filosófica, pese a su incapacidad para exceder o saltar por encima de los límites que impone dicha tradición, revela un vuelco incuestionable frente a ella que ahora Heidegger ubica en el sentido mismo de la tesis de Kant sobre el ser (p. 449). Como habrá de verse, ese giro se cifra en que, a través de tal tesis y de todo lo que ésta involucra, la obra kantiana entrará inadvertidamente en contacto con ciertos motivos del comienzo del pensar en Grecia que harán de su obra un terreno privilegiado no sólo para entender el curso de la metafísica, sino también para analizar la problemática que se oculta bajo la aparente trivialidad de la cuestión del ser.

De entrada, Heidegger aclara que la noción de realidad en la negativa kantiana a considerar el ser como un predicado *real* no indica la existencia efectiva de algo –lo que en

alemán recoge el término *Wirklichkeit*–, sino lo expresado por el vocablo latino *quidditas*, que alude a los predicados que componen el concepto de una cierta cosa, es decir, a su “coseidad” como conjunto de contenidos englobados en su concepto. Por tanto, Kant no discute la condición de predicado del ser, sino la inserción de su sentido como tal en el terreno de la coseidad de las cosas o de lo “objetivo” según la moderna coincidencia entre el ser-cosa y el ser-objeto de la representación. Para la perspectiva heideggeriana, de ello se desprende que su tesis vendría a localizar el asunto del esclarecimiento del sentido del ser en una esfera distinta a la de las cosas u objetos de la experiencia en cuanto tales cosas u objetos, haciendo notar la diferencia entre la cosa o el ente y su ser. O, lo que es lo mismo, la diferencia entre la pregunta por la coseidad u objetividad de la cosa, siempre ligada al concepto que la define, y lo que en la interrogación por su ser desborda esa definición a través de conceptos (p. 452). Sustraído del campo de la realidad quidditativa de la cosa, el examen de la tesis de Kant sobre el ser debe virar hacia su determinación positiva como una pura “posición” (*Setzung*). En continuidad con *La pregunta por la cosa*, este texto de 1961 retoma la investigación sobre las categorías de la modalidad, soportadas por los postulados del pensamiento empírico, desde la premisa de que es en ellas donde mayor visibilidad cobra aquello que se contiene en dicha tesis.

Más allá de la multivocidad del concepto de posición, esta caracterización del ser arraigaría para Heidegger en la idea moderna del representar como operación en la que el sujeto cognoscente pone o delimita lo que por medio de ella aparece frente a él como objeto. Ese poner del objeto se evidencia en primera instancia en aquellas proposiciones del tipo “algo es”, juicios en los que el “es” quiere decir existencia. Según Kant, en esta clase de juicios al concepto que ocupa el lugar del sujeto gramatical se agrega “la cosa misma” a través del “es”, de suerte que la proposición existencial va más allá del concepto del sujeto en dirección a la cosa u objeto mentada por éste (p. 454). Por otra parte, lo puesto por este “es” existencial no sería sino la relación entre el sujeto cognoscente o yo y el objeto. No obstante, ya se vio al hilo de la exposición de algunos de los aspectos centrales del curso de 1935/36 que Heidegger atribuye a Kant una transformación de la esencia del juicio que se distancia de su comprensión tradicional al mantener que todo juicio sintético se construiría a partir de una referencia a la cosa que legitima el enlace propuesto entre el sujeto y el predicado. La reaparición de esta cuestión en “La tesis de Kant sobre el ser” obedece a un doble objetivo: por un lado, enfatizar una vez más la

importancia que la filosofía kantiana concede a la intuición en el conocimiento del objeto; en segundo término, y estrechamente unido a él, plantear que, en virtud de su necesario apoyo en la cosa a través de la intuición, en el “es” o cópula de los juicios sintéticos se realiza ya una posición, no limitada por tanto a las proposiciones existenciales. A tenor de lo señalado, el que la cópula adquiriera el sentido de un poner en el caso de los juicios sintéticos se debería a que la síntesis entre sujeto y predicado incluye igualmente en ellos la posición de una relación entre el yo y el objeto conocido⁸.

Heidegger destaca cómo la correspondencia en el Kant precrítico entre el sujeto que pone su relación con el objeto por medio de las categorías de la modalidad y las “facultades del entendimiento” habría sido corregida por su insuficiencia en la *Crítica de la Razón Pura*: contra ese enfoque temprano, esta obra reivindica que el ser y sus diversos modos carecen de toda explicación sin el recurso a la intuición sensible y el acceso al objeto que ésta brinda. Pues por más que el poner asociado a la palabra “ser” se asigne a la acción del entendimiento, tal posición, comenta Heidegger, «sólo es capaz de poner algo como objeto, esto es, como algo que ha sido traído enfrente, y así llevarlo a estar como algo que está puesto enfrente, cuando por medio de la intuición sensible, es decir, por la afección de los sentidos, le es dada a la posición algo susceptible de ser puesto» (p. 458). Frente a escritos precedentes sobre la filosofía kantiana, la novedad de este ensayo de 1961 radica entonces en la equivalencia que en él se establece entre la *síntesis* que reúne y enlaza la multiplicidad de intuiciones dada en la afección, constituyendo lo intuido en objeto, y la *posición* efectuada por el entendimiento. Tal equivalencia se dirige a subrayar cómo esa síntesis que es a su vez posición se cimenta sobre la unidad sintética de la apercepción trascendental, estructurada en función de ello por la dualidad de, por un lado, representar lo unificante que de antemano interviene en toda síntesis y, por otro, ser a un tiempo inseparable de la afección. Dado que gracias a esa dualidad la apercepción trascendental se erige en fundamento del enlace proposicional entre sujeto y predicado, en ella se emplazará asimismo el origen de la posición del objeto de conocimiento que se lleva a cabo en el “es” o cópula de los juicios sintéticos en su reunir o unificar la pluralidad intuitiva.

⁸ Para una explicación más exhaustiva de esta cuestión, así como de la problemática que entraña el hecho de que, a través de las categorías de la modalidad, los juicios sintéticos supongan una posición del ser que al mismo tiempo no implica una determinación quiditativa, cf. García Gómez del Valle 2011, p. 99 y ss.

Para Heidegger, este resultado da a ver que en la interpretación kantiana del ser como posición vehiculada por el enlace de la cópula del juicio saldría a la luz la copertenencia entre ser y unidad –*eón* y *en*– ya puesta de relieve por el pensar griego en su íntima relación con el carácter unificador inmanente al *lógos* (p. 459). Según argumenta en diferentes textos, el especial uso de este término que se aprecia en los fragmentos de Heráclito lo sitúa junto a aquellos vocablos utilizados por los primeros pensadores griegos para nombrar el ser o aparecer de las cosas en su diferencia e indisoluble unidad con respecto a las cosas que aparecen. Tal identificación entre el ser y el *lógos* descansa sobre la procedencia de éste último del verbo *légein*, palabra dotada inicialmente en Grecia de un doble significado: el *légein* remite a un poner en el sentido de un dejar-yacer ahí delante, dejar-surgir o dejar-venir-a-presencia, pero también a un recoger o reunir que discierne y selecciona, esto es, a un juntar que agrupa ciertas cosas separándolas y apartándolas de otras (2000b, p. 200 y ss.). Su posterior y más frecuente adscripción al decir o habla responde a que ese poner que a la vez comporta un juntar con discernimiento es lo que, en efecto, sucede en toda oración: si ésta supone un “decir de algo como algo” en el que la cosa objeto del decir se exhibe a partir de lo dicho sobre ella, el *como* que actúa de bisagra en ese decir configura el elemento articulador por el que la cosa es puesta ahí delante al ser reunida o juntada con aquellas determinaciones que le pertenecen –el cielo *como* azul, el ser humano *como* mortal– y que la separan de las que no le competen. Sin embargo, Heidegger defiende que tal asimilación del *légein* al decir o hablar se produce sobre la base de su primario aludir a la articulación en que propiamente consiste el aparecer de las cosas, articulación que excedería el ámbito del lenguaje en la medida en que la presencia del ente envuelve como tal su comparecer *como* esto o lo otro frente a aquello que no es. De acuerdo con ello, el *légein* o manifestarse de cada cosa según las determinaciones que le convienen no ocurriría sólo en el habla, sino en todo habérselas o tratar con ellas del ser humano: su operar cotidiano con el ente entrañaría en sí mismo un poner ahí delante en el juntar-separar, un reunir y discernir que deja venir-a-presencia, que acontece en su mero habitar en el mundo en constante interacción con las cosas que le rodean.

Ahora bien, en consonancia con lo ya aclarado sobre la percepción griega del ente en contraste con su aprehensión moderna, de lo expuesto se deduce que el reunir diferenciador del *légein* no conlleva en modo alguno una imposición del ser humano o un manejo arbitrario del mismo, nacido de su capricho o libre elección. Por el contrario, que el

poner del *légein* implique un *dejar-yacer* o *dejar-aparecer* denota que su determinación de la cosa se asienta sobre un reconocimiento del modo de ser que ésta ostenta de suyo al margen de los designios humanos. En consecuencia, el reconocer del *légein* como tratar, manejar o también hablar sobre la cosa estribará en un plegarse o ajustarse a su naturaleza interna, a la consistencia que ésta en sí misma posee y la distingue de cualquier otra, así como a la oscuridad de la que brota tal consistencia a raíz del reposar de su presencia sobre el fondo de abertura que se encubre tras su ella. De ahí que las menciones del *lógos* en fragmentos de Heráclito, no en referencia al *lógos* de cosa alguna en concreto sino al *lógos* sin más, apunten para Heidegger a la “reunión originaria” o articulación que rige en la presencia del ente con independencia de la voluntad del ser humano a pesar de sólo acaecer en el ámbito de su existencia (1998, p. 101). Porque esa articulación como juntar-separar que prevalece en su mostración es *la misma* para todas las cosas, en el *lógos* se perfila la “unidad” que las reúne en su totalidad. Pero lejos de traducirse en una suerte de unidad indiferenciada que ejerciera una nivelación o equiparación del todo del ente, el *lógos* designa la reunión articuladora por la que cada uno de ellos se afirma en su impenetrabilidad, manifestándose según su intrínseca y peculiar constitución.

A partir de estos análisis, Heidegger advierte en la unidad sintética de la apercepción lo que cabría describir como una huella del *lógos* griego, aun cuando «trasladado y aplicado al yo-sujeto» (p. 462): que el “es” del juicio, indicativo de la síntesis o reunión entre intuición y concepto que subyace a la moderna aparición de la cosa como objeto, emerja para Kant del principio unificador de la apercepción atestiguaría la existencia de una particular línea de continuidad, trazada sobre el fondo de ruptura que media entre Grecia y la modernidad, entre el sentido del *lógos* como reunión originaria coincidente con el venir-a-presencia de la totalidad de las cosas y la función de unificación conferida a la apercepción trascendental en vistas a la constitución de los objetos de la experiencia. Por obra de esa misma continuidad, en la definición kantiana del ser como posición de la apercepción resonaría lejanamente el *poner* delante y dejar yacer del *lógos*, si bien en ese resonar se haría a un tiempo patente que el poner del *légein* –reflejado por el verbo alemán *legen*– arraiga en una visión de la cosa que no admite el poner de índole impositiva –en alemán *setzsen*– inherente a su captación moderna. A esto debe sumarse el que lo puesto y dejado comparecer por el *lógos* no es sino la cosa en su condición de

hýpokeimenon, término que quiere decir en su literalidad “lo que de antemano yace ahí delante” y posteriormente vertido al latín con la noción de *subjectum*. Por este motivo, Heidegger anota que, en su vinculación tanto con el sujeto del juicio como con el yo-sujeto en su referencia al objeto, la delimitación kantiana del ser como posición se sustenta sobre una ignorada filiación con el *hýpokeimenon* en su ligazón al *lógos*: en él se hallaría el suelo desde el que aflora la idea moderna de la relación del sujeto con el ente al modo de un poner, representar y disponer (p. 476).

Pero no es ésta la única razón por la que “La tesis de Kant sobre el ser” encuentra en su filosofía un eminente aunque desapercibido sostenerse sobre los inicios del pensamiento griego. Según este ensayo, en el apéndice que Kant introduce en la *Crítica de la Razón Pura* con el título “De la anfibología de los conceptos de reflexión” (A 260, B 316) la clarificación del sentido de la interpretación del ser como posición y el correlativo ser-puesto del objeto se retrotrae a las relaciones que ambos guardan con la capacidad de conocer, con lo que la investigación kantiana se ubica en el terreno de la reflexión como repliegue del sujeto sobre sí mismo. Si en él se tematizan todos aquellos aspectos del representar del sujeto que prefiguran la entidad del ente, se trata de una reflexión trascendental en la que la explicación de las modalidades del ser se consumaría a través de la distinción entre los conceptos de materia y forma. Atendiendo a que lo específico de este apéndice radica en reflexionar sobre tales conceptos de reflexión, Heidegger declara que allí se acomete una *reflexión sobre la reflexión*, esto es, un modo destacado del pensar en el que se realizaría la determinación más concluyente del ser como posición: que Kant asevere que tal posición se sigue de la conjunción de materia y forma, es decir, de la conjunción entre la espontaneidad del entendimiento y la receptividad de la intuición sensible, revelaría que el lugar desde el que surge su definición del ser –presentado al principio de la conferencia como el *lugar de su pertenencia* y objetivo de la indagación de la misma– no es otro que la subjetividad humana en su necesaria dependencia de la donación del objeto de conocimiento. Y a este respecto comenta: «Este estado de cosas hace que todavía sea más legítimo titular la meditación kantiana sobre el ser: *ser y pensar*» (p. 473). Al adoptar este título, la tesis de Kant sobre el ser, contemplada en función de una comprensión del pensar mediada por la impronta del uso empírico del entendimiento, se inscribe en el horizonte de aquello en lo que Heidegger cifra el rasgo fundamental que orienta el entero curso de la historia de la filosofía: si éste se expresa en la sentencia

parmenídea “Pues lo mismo es pensar y ser” (*tò gàr auto noeín estín te kaí einai*) (p. 475), la noción del ser propuesta por Kant daría a ver la unidad interna de su filosofía con su comienzo griego.

Los últimos párrafos de esta conferencia retoman una cuestión que se deriva de la citada conexión entre el *hypokeimenon* y la concepción del ser como posición. Dado que la nominación del ente como *hypokeimenon* en tanto “lo que yace ahí delante” se enmarca en su percepción del mismo como “lo presente”, Heidegger localiza en esa definición de Kant un subrepticio imperar de la interpretación griega del ser como presencia que preside el nacimiento de la metafísica. Tras ella se oculta un impensado que gobierna veladamente su acaecer histórico: el *einai* de la sentencia de Parménides contiene una implícita alusión al desocultamiento de la *alétheia* que descubre que “ser” no significa sólo mera presencia, sino también, y simultáneamente, el *dejar-venir-a-presencia* que la permite retirándose tras ella. Pese a que Grecia habría habitado en esa experiencia del ser como pliegue o doblez entre la presencia y el fondo de abertura dejado atrás que la hace posible, Heidegger considera que la forma de discurso allí engendrada, y que acabaría recibiendo el rótulo de filosofía, no habría llegado a *pensarla* (2000a, p. 232). Por ello, en esa doblez que se aloja en el *einai*, así como en el sentido que se concede a la presencia como dimensión temporal, se escondería lo impensado de una “esencia oculta del tiempo”. En conformidad con el nexo señalado entre el papel asignado por Kant a la subjetividad y el *hypokeimenon* griego en su identidad con lo presente, esta idea le lleva a concluir: «Si el estar puesto o la objetividad se muestran como una variación de la presencia, entonces la tesis de Kant sobre el ser forma parte de aquello que en toda la metafísica permanece impensado» (p. 479). Con esta apelación a la esencia oculta del tiempo, la reflexión heideggeriana sobre Kant cierra el círculo que en 1929 partiera de la confluencia observada entre la imaginación trascendental y el “tiempo originario” del *Dasein*, y que más tarde transitaría por la mención del “Entre” del final de *La pregunta por la cosa*. Pues esos tres momentos en los que desembocan los textos de Heidegger sobre la filosofía kantiana se integrarían en el persistente intento que caracteriza su trayectoria de hacer notar el consustancial sustraerse del espacio de abertura del ser que acompaña a la manifestación del ente. Más allá de sus divergencias, su coherencia hermenéutica residiría ante todo en la común pretensión que los alienta: mostrar que, si ese espacio comparece exclusivamente en lo no-

dicho e impensado de la obra de los pensadores decisivos de la metafísica, Kant representa una “cima” nunca después superada para la dilucidación tanto de sus orígenes como de su despliegue histórico.

Bibliografía

Cassirer, E. (1931), “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation”, *Kant-Studien*, n° 36, pp. 1-26.

Courtine, J. F. (2007), “Kant y el tiempo”, *Universitas Philosophica*, n° 49, pp. 55-77.

Dahlstrom, D. (1991), “Heidegger’s Kantian Turn: Notes to his Commentary on the *Kritik der reinen Vernunft*”, *Review of Metaphysics*, n° 45, pp. 329-361.

García Gómez del Valle, J. M. (2001), “Ser, percepción y presencia”, en D. Ainsbinder (ed.), *Studia Heideggeriana Volumen I*, Teseo, Buenos Aires.

Heidegger, M. (1987), *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tübingen [1962].

——— (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt [1929].

——— (1994), *Beiträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt [1989].

——— (1998), *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen [1953].

——— (2000a), “Moira”, en *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart [1954], pp. 223-248.

——— (2000b), “Logos”, en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., pp. 199-221.

——— (2004), “Kants These über das Sein”, en *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt [1962], pp. 445-480.

——— (2006), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen [1927].

Henrich, D. (1955), “Über die Einheit der Subjektivität”, *Philosophische Rundschau*, n° 3, pp. 28-69.

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 7, Junio 2018, pp. 128-158

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.1298712

Hoppe, H. (1970), “Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers”, en V. Klostermann (Hrsg.) *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt, pp. 284-317.

Kant, I. (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

—— (1904), *Kritik der reinen Vernunft, Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Preussische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), G. Reimer, Berlin.

Leyte, A. (2005), *Heidegger*, Alianza, Madrid.

Martínez Marzoa, F. (1985), *El sentido y lo no-pensado. (Apuntes para el tema “Heidegger y los griegos”)*, Universidad de Murcia, Murcia.

Martínez Marzoa, F. (1992), *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona.

Sallis, J. (2005), *The gathering of reason*, State University of New York Press, Albany.



**Das unmittelbare Bewusstsein des Sittengesetzes: Achtung und
moralisches Interesse in *GMS III***

***The Immediate Consciousness of Moral Law: Respect and Moral
Interest in *GMS III****

HEIKO PULS*

Universität Hamburg, Deutschland

Zusammenfassung

Einer weit verbreiteten Lesart zu folge hat Kant mit seiner *Kritik der praktischen Vernunft* den Ansatz der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* verworfen. Während er in der *Grundlegung* noch an einer Deduktion der Freiheit und Sittengesetzes arbeite, habe er diesen Gedanken in der zweiten Kritik mit seiner Theorie vom Faktum der Vernunft aufgegeben. Dementsprechend wird auch angenommen, dass das Gefühl der Achtung, welches in Kants Faktum-Lehre eine zentrale Rolle spielt, in der *Grundlegung* keine zentrale Funktion zukomme. Der vorliegende Aufsatz untersucht die Funktion der Achtung in dieser Schrift und kommt zu dem Ergebnis, dass der Achtung schon dieselbe moralepistemische Funktion zukommt, wie in der zweiten Kritik. Kant behandelt im Kontext der Zirkelproblematik der *Grundlegung* ausgiebig das moralische Interesse. Dieser Ausdruck ist lediglich ein anderer Begriff für die Achtung. Dieser kommt damit für die Auflösung des Zirkelverdachts in *GMS III* eine bedeutende Funktion zu und ihre Bedeutung für die *Grundlegung* als ganze muss revidiert werden.

* Contract lecturer for philosophy at the University of Hamburg. E-Mail for contact: heipuls@googlemail.com

Stichworte

Achtung, Faktum der Vernunft, Zirkelverdacht, Deduktion

Abstract

According to a common interpretation, in the *Critique of Practical Reason* Kant abandons the approach he had taken in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*: in the *Groundwork*, he was concerned with a deduction of freedom and the moral law, whereas in the second *Critique* he drops this idea by introducing his theory of the fact of reason. Consequently, this interpretation assumes that the feeling of respect – which plays a central role in Kant’s doctrine of the fact of reason – does not play a major role in the *Groundwork*.

This paper investigates the function of respect in the *Groundwork* and concludes that it has the same moral-epistemic function there as it does in the second *Critique*. In the context of the circularity problem in the *Groundwork*, Kant discusses the notion of moral interest extensively. However, this expression simply equates to respect. Hence the latter is decisive in the solution to the circularity problem in GMM III. The significance of respect in the *Groundwork* must be reassessed.

Keywords

Respect, fact of reason, circularity, deduction

I.

Einer weit verbreiteten These zufolge hat Kants Theorie der Achtung vor dem Sittengesetz in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zumindest in einer Hinsicht noch nicht jene moralepistemische Funktion inne, die sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* aufweist. Während in der zweiten Kritik die Achtung als ein Teilaspekt des Faktums der Vernunft die unmittelbare und keiner weiteren Begründung bedürftige Einsicht in die Geltung des Sittengesetzes ermögliche – so die These –, komme der Achtung in der erstgenannten Schrift diese wichtige Funktion noch nicht zu. Kant argumentiere hier letztlich mit einer Deduktion des Sittengesetzes; die Achtungserfahrung allein sei nicht hinreichend.¹

¹ Für eine solche Interpretation vgl. vor allem Schönecker (2013, 104, FN 27) und Schönecker (im Erscheinen). Schönecker schreibt: „Das Bewusstsein des KI ist vermittelt durch die Achtung; und da die Achtung ein Gefühl ist, lautet die Faktum-These Kants: Wir erkennen durch ein unmittelbar gegebenes Gefühl die Geltung des KI. Die These lautet also nicht nur, dass uns die Achtung antreibt, das moralische Richtige zu tun, und Achtung also eine Triebfeder ist. Die Achtung ist ein Gefühl, durch das wir etwas *erkennen*; wir erkennen nämlich, dass der KI absolute Geltung hat“ (Schönecker 2013, S. 102, Hervorh. von Schönecker). Allerdings stellt er weiter fest: „Der Unterschied zwischen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* liegt darin, dass Kant in der *Grundlegung* diesen Befund

Im folgenden Aufsatz soll die Theorie der Achtung in der GMS näher untersucht werden. Hierzu betrachte ich die zentralen Stellen zur Achtung in der GMS bis hin zur dritten Sektion und anschließend die Stellen in GMS III zum von Kant hier sogenannten ‚moralischen Interesse‘, welches mit der Achtung synonym ist. Es wird sich zeigen, dass – anders als oftmals angenommen – der Achtung schon in dieser Schrift die Funktion zukommt, eine unmittelbare Erkenntnis des Sittengesetzes zu leisten, die keine weitere Begründung – etwa in Form einer Deduktion – erfordert.

II.

Der Begriff der Achtung kommt in der GMS schon rein quantitativ seltener vor als in der KpV, und die umfassende Entfaltung der Theorie der Achtung findet sich tatsächlich erst in letzterer. Hier entwickelt Kant eine umfassende Theorie des moralischen Gefühls im Kontext seiner Faktum-These. Damit muss nicht behauptet sein, dass der Achtung in der kürzeren Grundlegungsschrift noch nicht dieselbe Funktion zukommt wie in der zweiten Kritik. Einige Interpreten halten es jedoch sogar für zweifelhaft, dass ihr im Kernstück der GMS, dem dritten Abschnitt, überhaupt eine systematische Funktion zukommt.²

Zunächst sollen Kants Überlegungen zur Achtung in den Sektionen 1-3 bis hin zur dritten Sektion erläutert werden.

Zu Beginn von GMS 400.17 führt Kant den Begriff der Achtung geradezu beiläufig ein, erläutert ihn aber umfangreich in einer langen Fußnote in GMS 401. ‚Achtung‘ wird von Kant hier zunächst im Kontext des Pflichtbegriffs (vgl. GMS IV, 400.17ff.) erwähnt: Pflicht sei die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz. Zwar könne man zu einem Objekt als Resultat der geplanten Handlung Neigung haben, niemals aber Achtung. Kant deutet bereits hier eine subjektive Komponente der Achtung an und somit auch ihren Charakter als Gefühl: Für den Willen bliebe nichts übrig, was ihn bestimmen könnte, „als objektiv das Gesetz“ und „subjektiv reine Achtung für dieses praktische

allein (wir haben *de facto* Achtung vor dem moralischen Gesetz) *nicht* als für sich rechtfertigend begreift (also gerade nicht als Faktum in diesem rechtfertigenden Sinne) und noch eine Deduktion anbietet“ (Schönecker 2013, S. 104). Diese These kann man mit guten Gründen bezweifeln. Es spricht viel dafür, dass es sich bei der Annahme einer Deduktion des kategorischen Imperativs in GMS III um eine Erfindung seiner Interpreten handelt (vgl. vor allem Ludwig 2018 und Puls 2016)

² Schönecker (im Erscheinen).

Gesetz“ (GMS IV, 400.32-33). Auf der nächsten Seite, in GMS IV, 401 FN, findet sich umfangreiche Erläuterung dieses ‚subjektiven‘ Moments der Willensbestimmung:

Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunkelen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subject und nicht als Ursache desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unsers Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel giebt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beispiel eines Gesetzes vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden), und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische so genannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.

Achtung – so erfahren wir an dieser Stelle einleitend – besteht aus einem *Gefühl*. Dieses Gefühl unterscheidet sich aber von den bereits skizzierten, allein neigungsbedingten oder interessegeleiteten Gefühlen dadurch, dass es ein *vernunftgewirktes* Gefühl darstellt. Von zentraler Bedeutung für Kants Theorie ist die folgende Feststellung: ‚Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewusstsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet‘. Die Erkenntnis des Sittengesetzes wird Kant zufolge durch das Gefühl der Achtung geleistet, denn Achtung wird an dieser Stelle als der Modus des epistemischen Zugangs zu dieser Erkenntnis³ (‚erkenne ich mit Achtung‘) ausgezeichnet. Diese Erkenntnis des Sittengesetzes durch das Gefühl der Achtung ist *unmittelbar*, d.h. ohne weitere Vermittlung oder gar Argumentation evident. Dieser Begriff einer

³ Auf diesen Umstand hat meines Wissens in *umfangreicher Form* das erste Mal Schönecker hingewiesen (2013).

unmittelbaren Erkenntnis des Sittengesetzes spielt in Kants Theorie des Faktums der Vernunft der KpV (KpV, V, 115.27-33) eine entscheidende Rolle⁴:

Nun ist das Bewußtsein einer Bestimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird; aber diese Lust, dieses Wohlgefallen an sich selbst, ist nicht der Bestimmungsgrund der Handlung, sondern die Bestimmung des Willens unmittelbar, bloß durch die Vernunft, ist der Grund des Gefühls der Lust, und jene bleibt eine reine praktische, nicht ästhetische Bestimmung des Begehrungsvermögens.

Das Gefühl der Achtung selbst darf nicht der Bestimmungsgrund der Handlung sein, wengleich dieses Gefühl die Bestimmung des Willens durch die Vernunft begleitet. Diese praktische Lust, das Gefühl der Achtung, „ist unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden“ (KpV, V, 80.6-7). Ich kann an dieser Stelle (unabhängig davon, in welchen anderen Hinsichten sich Kants Theorie der Achtung in der GMS und KpV voneinander unterscheiden) keine Differenz zwischen der Funktion der Achtung in der GMS und KpV erkennen. Schon in der GMS geht Kant davon aus, dass die Erkenntnis des Sittengesetzes durch die Achtung unmittelbar gegeben ist, d.h. das Sittengesetz ist nicht in irgendeiner Weise fragwürdig und damit Gegenstand eines tatsächlichen Verdachts⁵, dass es sich bei dieser Handlungsbestimmung um ein „Hirngespinnst“ (vgl. z.B. GMS IV, 445.8) handeln könnte. Das Sittengesetz geht den Menschen hingegen „unmittelbar und kategorisch“ (GMS IV, 457.35-36) an. In der Fußnote auf S. 401 geht Kant sogar soweit zu sagen, dass die ‚unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben Achtung heißt‘. Achtung ist also auch hier nicht eine bloß motivationale Kraft, sondern sie leistet die unmittelbare und unleugbare Erkenntnis des Sittengesetzes. Wichtig ist diese lange Fußnote auch vor allem deshalb, weil Kant an dieser Stelle den Terminus Achtung mit dem Begriff des moralischen Interesses synonym setzt: Alles moralische Interesse bestehe (wenn es tatsächlich ein reines moralisches Interesse darstellt) in der Achtung. In GMS III bezieht sich Kant dann auf den Begriff der Achtung in erster Linie durch den Ausdruck ‚moralisches Interesse‘.

⁴ Der Begriff der unmittelbaren und nicht in irgendeiner Weise vermittelten Geltung des Sittengesetzes wird in der KpV noch wesentlich häufiger verwendet als in der GMS (vgl. KpV, V, 25.7, KpV, V, 29.34, KpV, V, 71.29, KpV, V, 46.35, KpV, V, 78.23, KpV, V, 132.10,

⁵ Dieser Verdacht ist in GMS III lediglich ein rhetorisches Stilmittel (vgl. Puls 2016, 88 und 232).

Drei Einsichten können aus der Betrachtung von Kants Begriff und Verwendung des Begriffs Achtung bisher gewonnen werden:

1. Durch Achtung erkennt der Mensch die Geltung des Sittengesetzes.
2. Die durch die Achtung erkannte Geltung des Sittengesetzes ist eine unmittelbare Erkenntnis, welche keiner weiteren Begründung zugänglich ist und nicht angezweifelt werden kann.
3. Der Begriff der Achtung stellt ein Synonym für den Begriff des moralischen Interesses dar und umgekehrt.

III.

Alles sogenannte moralische Interesse⁶ besteht der FN auf 401 zufolge lediglich in der Achtung für das Sittengesetz, d.h. wir dürfen davon ausgehen, dass Kant in der zentralen dritten Sektion von GMS III, wenn er auf ein bestimmtes, nicht auf ein neigungsbasiertes Interesse zu reduzierendes Interesse abhebt, das Gefühl der Achtung im Sinn hat. Er widmet dem moralischen Interesse an dieser Stelle mehr als anderthalb Seiten (vgl. 449.7-36 – 450.1-17). Bereits diese umfangreiche Behandlung des Interesses deutet darauf hin, dass es sich dabei um keine Nebensächlichkeit handeln kann.⁷ In der dritten Sektion müsste sich nun eine Erklärung finden, inwiefern ihr zentraler Aspekt mit der Frage nach einem (moralischen) Interesse, welches ‚den Ideen der Sittlichkeit anhängt‘, verbunden ist und was sich genau hinter diesem Zusammenhang verbirgt.

Die Frage ist hier folgende: Wie ist es möglich, dass der *Mensch* als sinnlich vernünftiges Wesen seine Maximen so auswählt, dass er dabei nicht sinnlichen Inklinationen, wie etwa seinen Begierden, folgt, sondern so, dass er damit einem allgemeinnachvollziehbaren Gesetz folgt?

⁶ Für eine umfangreiche Interpretation des moralischen Interesses siehe Puls (2016, 72-176). Kapitel II dieses Aufsatzes stellt eine Zusammenfassung des dortigen Ansatzes dar. Im vorliegenden Aufsatz gehe ich allerdings deutlicher auf die Synonymie von Achtung und moralischem Interesse ein.

⁷ In der Regel wird in der Literatur überhaupt nicht zur Kenntnis genommen, dass das moralische Interesse im Mittelpunkt der dritten Sektion steht, und aus diesem Grund wird auch die Sinnhaftigkeit von Kants Überschrift zu dritten Sektion (‚Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt‘) in Frage gestellt. Allison (2011, 301) schreibt beispielsweise: „This is misleading because the focal point of this section is not the concept of a pure moral interest, but an apparent circle, which Kant believes can only be avoided by introducing the idea of an intelligible world“.

Kant deutet die Antwort auf diese Frage mit dem Hinweis auf ein mögliches Bewusstsein der Autonomie und damit einem Bewusstsein des Sittengesetzes in 449.7-8 schon an: Der sinnlich vernünftige Mensch, aus dessen Freiheit – anders als es bei rein vernünftigen Wesen der Fall ist – die Sittlichkeit nicht eo ipso folgt, müsste ein Bewusstsein seiner sittlichen Autonomie haben und damit über ein Vermögen verfügen, den kategorischen Imperativ zu erkennen. Er müsste über eben jenes in 449.8-9 thematisierte und hier noch bloß als Idee gedachte ‚Bewußtsein eines Gesetzes zu handeln‘ verfügen. Kants Lösung dieses Problems kündigt sich bereits direkt in der Frage an (449.11-22), warum der Mensch sich dem Sittengesetz in Form des kategorischen Imperativs unterwerfen soll.

Warum aber soll ich mich denn diesem Princip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen? Ich will einräumen, daß mich hiezu kein Interesse treibt, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran nothwendig ein Interesse nehmen und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die wie wir noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art afficirt werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun würde, heißt jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterschieden.

Mit ‚diesem Princip‘ ist hier das bereits in 440.14-15 angeführte und in 447.1-7 / 449.7-13 erneut angesprochene ‚Prinzip der Autonomie als oberstem Prinzip der Sittlichkeit‘ gemeint. Es besteht darin, nicht „anders zu wollen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz begriffen sei“ (440.18-21). Hier ist eindeutig vom Willen eines sinnlich-vernünftigen Wesens wie dem Menschen die Rede, denn Kant spricht von einer *Unterwerfung* unter das Prinzip der Sittlichkeit, und unterwerfen können sich nur Wesen, für die das sittliche Gesetz nicht eine Notwendigkeit darstellt, sondern eine Nötigung. Die zweite Passage in 449.11-22 ist auf den ersten Blick missverständlich, weil Kant von einem ‚vernünftigen Wesen überhaupt‘ und von allen anderen mit ‚Vernunft begabten Wesen‘ spricht. Dies könnte den Eindruck erwecken, als ständen hier wieder allein *rein* vernünftige Wesen im Blick und nicht der Menschen als sinnlich-vernünftiges Wesen. Der Rest der Passage und auch die Formulierung ‚mit Vernunft begabte Wesen‘ machen aber deutlich, dass in diesem Abschnitt nicht weiterhin ein solch bloß abstrakt gedachtes Vernunftwesen analysiert

wird, sondern ein sinnlich-vernünftiges Wesen wie der Mensch. Der Absatz zwischen 449.6 und 449.7 leitet also einen Übergang ein zwischen der rein analytischen Begriffszergliederung der ‚Metaphysik der Sitten‘ und einer Analyse des Subjekts in Form einer ‚Kritik der reinen praktischen Vernunft‘. Dass

der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntniß der Objecte und zu einer Kritik des Subjects, d. i. der reinen praktischen Vernunft, hinausgehen [...]“ (440.21-26).

Dies hatte Kant bereits im zweiten Abschnitt der *GMS* festgestellt, und dieser Kritik des Subjekts wendet er sich nun im Folgenden zu. Eine Antwort auf Frage, wie die Nötigung eines sinnlich-vernünftigen Wesens möglich ist, kann man eben nicht dadurch erlangen, dass eine Analyse der logischen Implikationen des Begriffs eines vernünftigen Wesens überhaupt durchgeführt wird, sondern allein durch eine Kritik der praktischen Vernunft des Menschen selbst.

Die Frage ‚Warum soll ich mich diesem Prinzip unterwerfen?‘ gibt Anlass zu Missverständnissen, lässt sich doch eine andere Antwort erwarten, als Kant sie dann tatsächlich gibt. Diese Frage könnte nämlich bedeuten: Warum soll ich moralisch sein? Damit wäre nicht nur danach gefragt, wie eine intelligible Nötigung eines nicht rein-vernünftigen Wesens expliziert werden kann, sondern auch, *warum ein Subjekt das tun soll*, was es als ein moralisches Gebot erfährt.

Eine solche Deutung schlägt z.B. Dieter Schönecker vor. Er weist zu Recht auf die großen Interpretationsschwierigkeiten hin, die vor allem mit dem Satz ‚[A]ber ich muss doch hieran notwendig ein Interesse nehmen und einsehen, wie das zugeht‘ (449.15) verbunden sind. Schönecker schreibt, dass Kant mit diesem Satz und der Überschrift zur dritten Sektion unmöglich gemeint haben könne, „man müsse <einsehen <, <wie < der Mensch am moralischen Gesetz ein Interesse nehmen kann, oder anders gefragt, wie eine rein moralische Motivation möglich ist“ (Schönecker 1999, 323). Schönecker begründet diese Einschätzung mit Kants Feststellung in Sektion 5: ‚Die Subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könnte, einerlei‘ (459.32) sowie mit dem Schluss im selben Abschnitt: ‚[...] so ist die

Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich' (460.22). Die Frage nach der Einsicht, *wie* es zugeht, dass der Mensch ein Interesse am moralischen Gesetz hat, kann Schönecker zufolge sinnvoll nur durch die Beantwortung der Frage aufgeklärt werden, warum „die Vernunft praktisch werden <muß <“ (Schönecker 1999, 323). Laut Schönecker muss also nicht beantwortet werden, wie es zugeht, dass der Mensch ein moralisches Interesse hat, sondern wie es sein kann, dass „der Mensch aus Achtung fürs Gesetz handeln *muß* [...]“ (Schönecker 1999, 323, Hervorh. v. Vf.). Schönecker schlägt vor, das ‚Muss‘ in 449.15 durch ein ‚Soll‘ zu ersetzen. Damit stellt sich die Frage: ‚Warum soll ich am KI ein Interesse nehmen?‘, d.h. ‚Warum soll ich moralisch handeln?‘ Kants Begründung des Satzes ‚[A]ber ich muß [oder nach Schönecker: *soll*] doch hieran notwendig ein Interesse nehmen und einsehen, wie das zugeht‘ findet sich Schöneckers Interpretation zufolge in dem Satz: ‚[D]enn dieses Wollen ist eigentlich ein Sollen‘. Ich *soll* mich dem Gesetz unterwerfen, weil dieses etwas von mir fordert, was ich eigentlich als intelligibles Wesen selbst will (vgl. Schönecker 1999, 329).

Man kann der Passage in 449.7-22 aber auch eine weniger anspruchsvolle Absicht unterstellen. Grundsätzlich ist festzuhalten, dass 449.7-36–450.1.17 durch die eigenartige Vermengung von in immer neuen Wendungen wiederholten, scheinbar unterschiedlichen Fragen schwer zu interpretieren ist. Diesem Geflecht könnte man sowohl die Frage entnehmen, *warum* (vgl. 449.11, 449.32) das Sittengesetz gilt bzw. warum ich ihm folgen soll, als auch die Fragen, *worauf* (vgl. 449.33) es sich gründet, *wie* (vgl. 449.35, 450.15) es gilt und *woher* (vgl. 450.16) diese Geltung kommt.

Kants erste Warum-Frage (449.11) legt auf den ersten Blick tatsächlich nahe, es ginge bei ihrer Beantwortung um einen Grund, *warum* der Mensch moralisch sein *soll* (‚Warum aber soll ich mich diesem Princip unterwerfen?‘). Genauer betrachtet, passt eine solche Frage aber nicht zu Kants Antwort in 449.13-36–450.1-17, denn diese sagt eher etwas darüber aus, *auf welche Weise es möglich ist*, dass der Mensch sich dem ‚Prinzip‘ der Sittlichkeit unterwirft.

Das Adverb ‚hierzu‘ (449.14) in dem Satz ‚Ich will einräumen, dass mich hierzu kein Interesse treibt‘, mit dem Kant auf seine Warum-Frage antwortet, bezieht sich auf das in der Warum-Frage genannte ‚Unterwerfen unter das Autonomieprinzip‘. Im Satz nach dem Semikolon findet sich ebenfalls eine adverbiale Bestimmung, und zwar das Adverb

‚hieran‘: ‚aber ich muss doch *hieran* notwendig ein Interesse nehmen und einsehen, wie das zugeht‘ (Hervorh. v. Vf.). Schönecker liest den Satz in 449.13-16 nun so, dass sich zwar das ‚Hieran‘ (wie zuvor das ‚Hierzu‘) noch auf das ‚Unterwerfen unter das Autonomieprinzip‘ bezieht, das ‚Das‘ in 449.16 im Satz nach dem Komma aber nicht mehr. Schönecker zufolge – und daraus ergibt sich für ihn ein Interpretationsproblem – bezieht sich Kant mit ‚einsehen, wie *das* zugeht‘ (Hervorh. V. Vf.) nicht mehr auf das ‚Unterwerfen unter das Autonomieprinzip‘, sondern auf das ‚Interesse nehmen‘. In Gegensatz dazu ist es aber nicht unplausibel und sogar – wie wir gleich sehen werden – sinnvoller, das ‚Das‘ in der Formulierung ‚einsehen, wie das zugeht‘ ebenso wie zuvor die beiden Adverbien ‚hierzu‘ und ‚hieran‘⁸ auf das ‚Unterwerfen unter das Autonomieprinzip‘ zu beziehen. Nicht *wie* das *moralische Interessenehmen* zugeht (denn so etwas ist Kant zufolge nicht möglich“) ist Kant zufolge, wie Schönecker zu Recht feststellt, nicht möglich), sondern *wie es zugeht*, dass wir uns dem Autonomieprinzip und dem darin enthaltenen Sittengesetz unterwerfen, ist an dieser Stelle gemeint. Das ‚Interessenehmen‘ in 449.16 stellt einen praktischen Modus des ‚Einsehens‘ dar, wie es zugeht, dass ich mich dem Sittengesetz unterwerfe. Die Ausdrücke ‚ein Interesse nehmen‘ und ‚Einsehen, wie das zugeht‘ lassen sich nämlich durchaus als eine sachliche Einheit auffassen, denn das ‚Interesse nehmen‘ leistet einen Beitrag zur Einsicht, *wie* es zugeht, dass der Mensch sich dem Moralgesetz unterwirft. Diese Deutung passt auf jeden Fall in den Kontext des ersten Satzes dieses Absatzes: ‚Es floß aber aus diesen Ideen auch das Bewusstsein (fehlt hier etwas? „entsprechend“?) eines Gesetzes zu handeln‘ (449.7-8). Wenn wir Freiheit und Autonomie in der Idee voraussetzen, dann muss Kants Überlegungen in der ersten und zu Beginn der dritten Sektion zufolge damit auch die Idee des Bewusstseins eines Handlungsgesetzes verbunden sein. Doch worin könnte ein solches *Bewusstsein* – das ist hier unter der Hand die Frage – in Hinblick auf den Menschen als sinnlich-vernünftigem Wesen bestehen? Wie ließe sich angesichts motivationsempiristischer (empiristisch? Nicht empirisch?) Theorien und angesichts eines moralischen Reduktionismus, der bei allen Handlungen grundsätzlich ein

⁸ Man könnte das ‚Hieran‘ anders als das ‚Hierzu‘ auch auf das Autonomieprinzip selbst beziehen, allerdings würde das nur schlecht zum Fortgang des Satzes passen, denn dann würde Kant schreiben: ‚Ich muss am Autonomieprinzip ein Interesse nehmen und einsehen, wie das (das Autonomieprinzip) *zugeht*‘. Nicht ‚wie das Autonomieprinzip‘ ‚zugeht‘, sondern wie die ‚Unterwerfung‘ unter dieses Prinzip zugeht, steht aber im Mittelpunkt des Satzes.

heteronomes Eigeninteresse des Menschen unterstellt, eine Anerkennung als Form eines Bewusstseins eines intelligiblen Gesetzes denken? Wie ‚geht es zu‘, dass der Mensch sich dem Sittengesetz unterwirft und *überhaupt* empfänglich für das darin enthaltene Sollen ist? Was kann das für ein Bewusstsein sein, das einen intelligiblen Aspekt hat, gleichzeitig aber eine Verbindung zu einem sinnlichen Aspekt im Menschen aufweist?

Es geht an dieser Stelle also (zunächst) nicht um das metaethische Problem *Warum soll ich mich moralisch verhalten?*, also um die Frage, warum ich mich dem als sittliches Gebot Erfahrenen als einem Modus von Handlungsbestimmungen in Konkurrenz zu anderen Bestimmungen tatsächlich unterwerfen soll. Das Problem besteht vielmehr darin, begreiflich zu machen, *wie* es überhaupt möglich ist, dass ich mich als Adressat eines solchen moralischen Gebots begreife. Diese Frage hat einen motivationalen und auch einen moralepistemologischen Aspekt.

Der Satz ‚Warum aber soll ich mich diesem Princip unterwerfen‘ fragt nicht nach *externen Gründen* dafür, moralisch zu sein, sondern danach, *wie* Sittlichkeit im Menschen Geltung erlangen kann. Kant antwortet auf seine Frage deswegen auch nicht mit der Nennung eines Grundes, d.h. mit einem ‚Darum‘, sondern mit einem ‚Wie‘, und zwar *wie* eine Unterwerfung zugeht (449.16, vgl. später 449.35-36, 450.15). Man muss nur - ebenso wie die zwei adverbialen Bestimmungen ‚hierzu‘ und ‚hieran‘ – das ‚Das‘ in 449.16 auf das ‚Unterwerfen unter das Autonomieprinzip‘ beziehen, und der Absatz 449.7-22 gewinnt einen ganz anderen Sinn, als die einleitende ‚Warum-Frage‘ (als eine Frage scheinbar nach Gründen) nahelegen könnte: Der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen kann als ein durch das Sittengesetz genötigtes Wesen gedacht werden, weil er ein Interesse daran nehmen kann, diesem Gesetz zu folgen. Das Interessenehmen ist ein Schritt, einsehbar zu machen, wie es zugeht, dass der Mensch sich dem Autonomieprinzip unterwirft. Die Einsicht in die Unterwerfung unter das Sittengesetz ist für das Selbstverständnis des Menschen von Bedeutung (er muss daran natürlicherweise ein Interesse haben), weil das darin thematisierte Sollen ja eigentlich *auch* ein Wollen des Menschen ist. Der Mensch als ein zugleich sinnlich *und* vernünftig wollendes Wesen hat selbstverständlich nicht nur ein Interesse an dem, was er aufgrund seiner Sinnlichkeit will, sondern auch an dem, was er *vernünftigerweise* will. Während aber die Tatsache unmittelbar evident ist, dass uns das notwendig interessiert, was wir qua Sinnlichkeit

wollen, ist uns offenbar das Interesse an dem, was wir vernünftigerweise wollen, nicht mit derselben Unmittelbarkeit zugänglich.

Im Anschluss an den ersten Hinweis auf die Funktion des moralischen Interesses klingt in 449.24-36 – 450.1-2 zum ersten Mal der Verdacht eines Zirkels an.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Princip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus und könnten seine Realität und objective Nothwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigstens das ächte Princip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber und der praktischen Nothwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so groß sein soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei, keine genuthuende Antwort geben.

Das ‚Also‘ im ersten Satz dieses Abschnitts deutet an, dass Kant ein Resümee aus dem vorangegangenen Abschnitt zieht. In 448.25-27 – 449.1-6 hatte er die Ergebnisse der ersten und zweiten Sektion zusammengefasst und dann in 449.7-22 auf die Idee eines Bewusstseins eines moralischen Handlungsgesetzes, das mit den Ideen der Freiheit und Autonomie verknüpft sein soll (bzw. aus diesen ‚fließt‘), sowie auf den Begriff des (moralischen) Interesses verwiesen. Die Begriffsanalyse der Sektion 1 und 2 hat lediglich gezeigt, dass sich der Begriff der Autonomie aus der Freiheit eines rein vernünftigen Wesens analytisch schließen lässt, und dass ein solches Wesen auch ein Bewusstsein dieser Autonomie haben müsste. Schon in dieser den Zirkel vorausnehmenden Stelle nimmt Kant – wie später bei der Formulierung des Zirkelverdachts auch – eine Relativierung vor: Es *scheint* nur so zu sein, dass wir in der Idee der Freiheit *eigentlich* das moralische Gesetz nur voraussetzen und seine objektive Realität und Gültigkeit nicht beweisen könnten. Dieser Anschein ist in gewisser Weise von Kant aus dramaturgischen Gründen künstlich erzeugt, denn er *könnte* nur entstehen und liegt nicht in Kants bisheriger Argumentation, wenn man bei der Explikation bloß begrifflicher Verhältnisse, der „bloße[n] Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit“ (440.22-23), stehen bliebe – was erklärtermaßen nicht Kants

Absicht ist. Der für Kant in Sektion 3 anscheinend zentrale Begriff des Interesses, der zur Aufklärung der Frage beiträgt, wie eine moralische Verbindlichkeit/Nötigung/Geltung für ein sinnlich-vernünftiges Wesen überhaupt möglich ist, wurde in diesem rein begriffsanalytischen Zusammenhang noch nicht untersucht. Deswegen weist Kant an dieser Stelle auf den Umstand hin, es könnte so scheinen, als ob wir im Begriff der Freiheit die Autonomie und damit das moralische Gesetz nur voraussetzen.

Wir könnten es aber – unabhängig vom Erfolg der Zergliederung des Begriffs der Sittlichkeit und eines Nachweises der Freiheit – nicht ‚für sich beweisen‘. Allerdings haben wir durch die Begriffszergliederung etwas ‚Beträchtliches‘ gewonnen. Wir verfügen dadurch bereits über eine in Kants Augen begrifflich stimmige Analyse der Sittlichkeit und der mit ihr notwendigerweise verbundenen Begriffe. Es ist dadurch möglich, das für Kant ‚ächte Princip, genauer als wohl sonst geschehen‘ zu bestimmen. Allerdings wissen wir dadurch nichts über die ‚Realität‘ und ‚objective Notwendigkeit‘ des moralischen Gesetzes als Prinzips der Autonomie. Einem Nachweis von dessen ‚Gültigkeit‘ sowie der ‚praktischen Notwendigkeit‘ eines sinnlich-vernünftigen Wesens wie dem Menschen, sich dem moralischen Gesetz zu unterwerfen, kommt man durch die reine Begriffsanalyse nicht näher. An dieser Stelle verwendet Kant insgesamt vier verschiedene Begriffe zur Charakterisierung dessen, was als Desiderat noch aussteht: die ‚Realität‘ (449.26), ‚objektive Notwendigkeit‘ (449.26), ‚Gültigkeit‘ (449.29) und ‚praktische Notwendigkeit‘ (449.30) des moralischen Gesetzes sind noch nicht bewiesen oder gezeigt.

Was ist mit diesen Begriffen gemeint? Die Struktur des Abschnittes 450.24-31 legt nahe, dass die ‚Gültigkeit‘ und die ‚praktische Notwendigkeit‘ einen ähnlichen Sinn haben wie die ‚Realität‘ und die ‚objektive Notwendigkeit‘. Kant schreibt, dass wir im Begriff der Freiheit vielleicht das sittliche Gesetz bloß voraussetzen, aber dessen ‚Realität‘ und ‚objektive‘ Notwendigkeit nicht ‚für sich‘ beweisen könnten. Dann folgt ein Einschub (449.27-29), in dem er erklärt, dass wir durch die analytische Begriffsbestimmung zwar das Prinzip der Moral genauer bestimmt hätten, dadurch aber die ‚Gültigkeit‘ und ‚praktische Notwendigkeit‘ nicht erwiesen sei. Da der Einschub keinen Bezug auf die ‚Realität‘ und ‚objektive Notwendigkeit‘ nimmt, wäre es seltsam, wenn Kant dann mit seinem wiederholten Bezug auf das, was noch nicht gezeigt oder bewiesen wurde, etwas von der ‚Realität‘ und ‚objektiven Notwendigkeit‘ noch Unterschiedenes meint. Das zeigt sich auch bei dem Vergleich der Begriffe ‚objektive Nothwendigkeit‘ und ‚practische

Nothwendigkeit'. Diese Begriffe sind in der Tat deckungsgleich. Unter einer objektiven Notwendigkeit versteht Kant den Umstand, dass wir zu einer Handlung nicht aufgrund subjektiver Zwecke genötigt werden. Die Nötigung findet vielmehr auf eine für alle vernünftigen Subjekte gültige, d.h. allgemeinverbindliche Weise statt (Vgl. 439.33-34: „Die objective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht“). Verpflichtet sind sinnlich-vernünftige Wesen. Für sie ist die moralische Notwendigkeit eine objektive Notwendigkeit. Wären sie rein vernünftige Wesen, wäre diese Notwendigkeit nur subjektiv (vgl. 449.19-22). Eine solche vom Sittengesetz geforderte Handlung ist für alle Subjekte unabhängig von bestimmten Einzelinteressen verbindlich. Diese objektive Notwendigkeit einer Handlung ist aber natürlich auch eine *praktische* Notwendigkeit (denn sie ist ja keine theoretische Notwendigkeit). Für Kant beruht jedes echte Moralprinzip auf der „unbedingte[n] practische[n] Nothwendigkeit“ (11:154), wodurch es sich von allen anderen praktischen Prinzipien unterscheidet. Auch die im letzten Satz angeführte ‚Unbedingtheit‘ des Sittengesetzes wäre neben der Objektivität ein weiteres Attribut desselben. Die ‚objective Nothwendigkeit‘ ist also auch eine ‚practische Nothwendigkeit‘. Kant benutzt diesen Ausdruck sogar explizit, wenn er von der „[o]bjectiven [p]ractischen Nothwendigkeit“ (23: 156) spricht. Die ‚objective Nothwendigkeit‘ ist damit als ein Aspekt der ‚practischen Nothwendigkeit‘ zu verstehen (ebenso wie z.B. die ‚unbedingte Nothwendigkeit‘). Kant verfolgt also mit der Nennung einer ‚practischen‘ und ‚objektiven‘ Notwendigkeit keine weiteren argumentativen Absichten. Er hätte an dieser Stelle auch bloß von einer ‚practischen Nothwendigkeit‘ sprechen können. Wir setzen Kant zufolge also die praktische Notwendigkeit, die mit den Forderungen des Sittengesetzes verbunden sind, in der Idee der Freiheit bloß voraus. Auch die laut Kant noch in Frage stehende ‚Realität‘ des Sittengesetzes ist kein sehr enger oder exklusiver Terminus. Kant fasst diese ‚Realität‘ an anderer Stelle auch als ‚Wirklichkeit‘ (406.15, 420.01), als ‚Richtigkeit‘ (392.13) oder eben als ‚Geltung‘ (461.3) auf.

Die Frage nach der noch nicht erwiesenen ‚Gültigkeit‘ (449.23) lässt wieder sehr stark an die Frage nach einem Grund denken. Eine solche Annahme (welche?) ist aber nur dann zwingend, wenn man den Sprachgebrauch zu Kants Zeit (und Kants Gebrauch dieser Terminologie selbst) außer Acht lässt und unter ‚Gültigkeit‘ eine *philosophische, objektive Gültigkeit*, d.h. einen logischen oder argumentativen Beweis für das moralische Gesetz, das Prinzip der Autonomie oder den kategorischen Imperativ, versteht. Die beiden

Substantive ‚Geltung‘ und ‚Gültigkeit‘ wurden aber zur Zeit Kants und bis ins 19. Jahrhundert noch im Sinn einer *doxastischen, subjektiven Geltung* verwendet. Die Frage nach einer ‚Gültigkeit‘ kann auch verstanden werden als Frage nach der ‚Akzeptanz‘ oder ‚Anerkennung‘ – sie muss also nicht als Frage nach einer diskursiven moralexternen Begründung aufgefasst werden. In genau einem solchen Sinn spricht Kant z.B. in 424.33-37 (Hervorh. V. Vf.) davon, dass wir „die *Gültigkeit* des kategorischen Imperativs *wirklich* anerkennen und uns (mit aller *Achtung* für denselben) nur einige, wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben“. Kant bringt terminologisch die ‚Gültigkeit‘ des kategorischen Imperativs an dieser Stelle *nicht* mit der möglichen Frage nach seiner *metaethischen Begründbarkeit* in Zusammenhang (sondern explizit mit dem Begriff der ‚Anerkennung‘). Er weist auch indirekt darauf hin, womit oder wodurch diese Anerkennung, erfolgt: mit oder durch die Achtung, („trotz derer, wir uns einige ‚unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben‘“). Während wir heute im Kontext der eben zitierten Stelle eher von der ‚Geltung‘ des kategorischen Imperativs sprechen würden, verwendet Kant den damals gleichbedeutenden Begriff der ‚Gültigkeit‘. Vor diesem Hintergrund lässt sich aufklären, warum Kant in 449.29 nach der *Gültigkeit* des kategorischen Imperativs fragt, aber in seiner skizzierten Antwort darstellt, *wie* es zugeht, dass der Mensch sich diesem Imperativ unterwirft bzw. er diesen ‚anerkennt‘. Von großer Bedeutung für das Verständnis des Abschnitts 449.7-36 und die gesamte Hinleitung zum Zirkelverdacht ist die Begründung, die sich an Kants Feststellung anschließt, dass die Geltung des Sittengesetzes noch nicht bewiesen sei. Wir können bis zum jetzigen Stand der Argumentation die praktische Notwendigkeit und Geltung des Sittengesetzes noch nicht ‚für sich‘ (vgl. 449.27) beweisen, und wir sind in Hinblick auf diese Notwendigkeit und Geltung ‚um nichts weiter gekommen‘, denn

wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so groß sein soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei, keine genugthuende Antwort geben.

Wenn wir ‚dem, der uns fragte‘ eine befriedigende Antwort geben könnten, *warum* die Allgemeingültigkeit eines Gesetzes die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, *worauf* wir den Wert gründen, den wir einem solchen Handeln beimessen und

wie es zugeht, dass der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Wert fühlt, dann wären die Kant zufolge noch ausstehenden Explikationen erbracht. Dann könnten wir das Prinzip der Autonomie ‚für sich beweisen‘ (vgl. 449.27) und wären tatsächlich ‚weiter gekommen‘ (449.31). Auch in diesem Absatz ist Kant weit davon entfernt, auf einen metaethischen Grund dafür zu verweisen, *warum* wir moralisch handeln *sollen*. Seine Skizze einer möglichen Antwort – oder besser gesagt, seine implizite Antwort – ist eine Antwort auf die Frage, *wie* es zugeht, dass wir der ‚Allgemeingültigkeit unserer Maxime‘ und den daraus folgenden Handlungen einen so großen Wert beimessen, dass es keinen höheren Wert für den Menschen gibt und dass er dadurch allein im Sinne einer Selbstachtung seinen ‚persönlichen Wert zu *fühlen* glaubt‘ (vgl. 450.1, Hervorh. v. Vf.). Auf die Frage, wie das ‚zugehe‘ (449.16), haben wir Kant zufolge – und damit wiederholt er mit anderen Worten seine Einschätzung aus 449.7-22 – noch keine vollständige Antwort. Kant äußert sich in dieser Passage aber schon etwas genauer zu dem zumindest in Sektion 3 im Dunkeln gelassenen ‚Interesse‘, das er in 449.15-16 eingeführt hat, und das mit der Beantwortung dieser Frage zusammenhängt. Dieses Interesse ist das *höchste* Interesse, und der Mensch müsste dadurch allein seinen persönlichen Wert *fühlen*. Kant grenzt das Interesse, das jetzt im Mittelpunkt stehen soll, damit noch einmal von dem Interesse ab, das der Mensch aus sinnlichen oder pragmatischen Gründen an bestimmten Gegenständen oder Zuständen nehmen kann. Dieses Interesse darf kein Interesse sein, das uns durch eine *treibende* Kraft (vgl. 449.14) bestimmt, und es soll von allerhöchstem Wert für das Subjekt sein. Wir *fühlen* durch dieses Interesse einen persönlichen Wert, d.h. wir haben in einer bestimmten Perspektive Achtung vor einem bestimmten Aspekt in uns selbst.

Auch Kants weiteren Bemerkungen (450.3-17) vor dem Hinweis auf den Zirkelverdacht kreisen um den Begriff dieses Interesses:

Zwar finden wir wohl, daß wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, die gar kein Interesse des Zustandes bei sich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren theilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austheilung desselben bewirken sollte, d. i. daß die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden, für sich interessiren könne: aber dieses Urtheil ist in der That nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit von allem empirischen Interesse trennen); aber daß wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frei im Handeln betrachten und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Werth bloß in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserem

Zustande einen Werth verschafft, vergüten könne, und wie dieses möglich sei, mithin woher das moralische Gesetz verbinde, können wir auf solche Art noch nicht einsehen.

Auch von einer im weiteren Sinne *moralischen Form* des Interessenehmens muss das gesuchte Interesse abgegrenzt werden: Die Würdigkeit, glücklich zu sein, könnte uns z.B. auch dann interessieren, wenn wir vielleicht gar nicht darauf spekulieren, dass wir der von einer vernünftigen Instanz proportional ausgeteilten Glückseligkeit auch tatsächlich teilhaftig werden. Ein solches Interesse wäre dann zwar eben nicht das zuvor ausgeschlossene sinnliche oder pragmatische Interesse, kein Interesse, das uns in irgendeiner Form *treibt*, aber es wäre trotzdem nicht das *hier gesuchte Interesse*, weil es in gewisser Weise wieder ein (wenn auch auf höherer Stufe) konventionelles Interesse ist: ein Interesse, das wir nehmen, weil wir voraussetzen, dass moralische Gesetze wichtig sind. Es ist also durchaus denkbar, dass wir ein Interesse nehmen, das unabhängig von jeder Sinnlichkeit oder Nützlichkeit ist. Dieses Interesse wäre dann nur Resultat ‚der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze‘. Nach dem Semikolon in 450.11 erfolgt dann wieder (wie in den beiden Abschnitten zuvor) die Nennung des Desiderats – und jetzt nicht nur die bekannte ‚Warum‘-, ‚Worauf‘ und ‚Wie‘-Fragen, sondern auch noch eine ‚Woher‘-Frage.

Es wird nicht ganz deutlich, worauf sich der Ausdruck ‚auf solche Art‘ bezieht, denn Kant beschließt den Absatz (und vielleicht sogar die ganze Hinleitung zur Formulierung des Zirkelverdachts in 449.7-36 – 450.1-17) mit: ‚können wir auf solche Art nicht einsehen‘. Man könnte zunächst denken, dass Kant sich damit auf die zu Beginn der dritten Sektion rekapitulierte Begriffszergliederung bezieht. Eine solche Deutung ist zwar möglich und würde auch Sinn ergeben, aber der Kontext des ganzen Abschnitts in 450.3-17 lässt nur die Annahme zu, dass sich Kant damit auf die ‚vorausgesetzte Wichtigkeit moralischer? Gesetze‘ bezieht: Auch durch die Tatsache, dass wir vielleicht sogar ein Interesse am Sittengesetz nehmen (in Form z.B. des Interesses an der Glückswürdigkeit) und dass dieses Interesse dem Sittengesetz selbst gilt – und nicht unserer sinnlichen Natur oder pragmatischen Erwägungen –, würde uns dieses Interesse bei der Beantwortung der von Kant aufgeworfenen Frage nach der Möglichkeit sittlicher Geltung nicht helfen. Dadurch, dass wir ein Interesse an der Sittlichkeit haben, weil sie im Sinne einer konventionellen ethischen Annahme wichtig ist, können wir vermögentheoretisch nicht beantworten, *warum* wir uns von allem empirischen Interesse trennen.

Diese Annahme könnte nicht erklären, dass wir uns als frei im Handeln begreifen, obwohl wir wissen, dass wir auch unseren sinnlichen Neigungen unterworfen sind. Dieses konventionelle Interesse könnte auch nicht erklären, wie es zugeht, dass wir dadurch einen Wert, eine Selbstschätzung, d.h. Selbstachtung, in uns erfahren, die einen möglichen Verlust aller sinnlichen oder pragmatischen Vorteile ausgleichen soll, denen wir einen Wert beimessen. Dieses Interesse könnte nicht erklären, *wie* dieses ‚möglich sei‘, mithin ‚woher das moralische Gesetz verbinde‘. Kant knüpft also die Frage, *wie* es möglich sei, dass wir uns von allem empirischen Interesse trennen und den damit verbundenen Verlust an Annehmlichkeit oder Vorteil durch einen ‚Werth in unserer Person‘ vergütet sehen, an die Frage, *woher* das moralische Gesetz verbindet – und damit an die Frage nach einer Ortsbestimmung.

Betrachtet man Kants Explikationen, Fragen und Antworten auf den gut anderthalb Seiten zwischen 449.7-36–450.1-17, die sich fraglos um die begriffliche und funktionale Bestimmung eines Interesses drehen, das der Mensch an der Befolgung des Sittengesetzes nehmen können soll, dann ist es mehr als erstaunlich, dass der Großteil der Kommentatoren dieser langen Passage keine Aufmerksamkeit geschenkt bzw. diese nur selektiv, d.h. nicht im Hinblick auf eben die Funktion dieses hier noch im Dunkeln gelassenen Interesses interpretiert hat.

Halten wir zwecks nochmaliger Verdeutlichung der Funktion dieses Interesses erneut Rückschau, wie und wofür Kant in diesem Abschnitt argumentiert. Er stellt zunächst fest (449.7-11), dass aus der Annahme der Idee der Freiheit und der sittlichen Autonomie *auch* der Gedanke, d.h. die *Idee* eines Bewusstseins des Handlungsgesetzes (‚Bewußtsein eines Gesetzes zu handeln‘) floss. Der Mensch muss zu einem Gesetz, das er sich selbst gibt, in irgendeiner Weise einen epistemischen Zugang haben. Er kann nur ein Gesetz befolgen, dessen Gültigkeit und Notwendigkeit er als sinnliches Wesen auch einsehen und anerkennen kann. Ob es ein solches Bewusstsein gibt, wird hier nicht behauptet, nur dass sich die Notwendigkeit seiner Annahme ergibt, wenn wir die Begriffe der Freiheit und Autonomie zugrunde legen. Weil aber ein solches Bewusstsein hier noch nicht nachgewiesen wurde, fragt Kant zu Recht: ‚Warum aber soll ich mich diesem Princip [d.h. dem Prinzip der Autonomie und dem darin enthaltenen Sittengesetz, H.P.] unterwerfen?‘ Diese ‚Warum-Frage‘, die, wie wir gesehen haben, nicht nach einem Grund fragt, warum der Mensch moralisch sein soll, sondern *wie* (449.16) es zugeht, dass der Mensch sich

überhaupt als Adressat eines moralischen Sollens begreift, bringt Kant in 449.15-16 zum ersten Mal mit dem Begriff des Interesses in einen Zusammenhang. Ebenso, wie ich an der Verwirklichung dessen ein Interesse nehmen muss, was ich z.B. aus pragmatischen oder sinnlichen Gründen will, muss ich auch ein Interesse an dem nehmen, was ich *vernünftigerweise* will. Der Sollensanspruch, der vom Sittengesetz ausgeht, ist in einer bestimmten Perspektive (meiner selbst als rein vernünftiges Wesen) ein Wollen. Dasjenige Interesse, das ‚einsehbar‘ macht, wie es zugeht, dass der Mensch sich dem Sittengesetz unterwirft, kann aber Kant zufolge kein Interesse sein, das den Menschen zu etwas treibt, d.h. es kann kein Interesse sein, das sinnlich oder pragmatisch bedingt ist. Auch der Absatz 449.24-36 befasst sich mit diesem Interesse. Kant stellt fest, dass wir das ‚Prinzip der Autonomie‘ (und damit auch das ‚Bewußtsein eines Gesetzes‘ zu handeln) in der Idee der Freiheit nur voraussetzen, aber dessen ‚Realität‘ und ‚objective Notwendigkeit‘ (449.26) in einem sinnlich-vernünftigen Wesen nicht ‚für sich beweisen‘ könnten. Wir können die Realität des Autonomieprinzips, d.h. die Frage, ob Menschen tatsächlich gemäß diesem Prinzip handeln, noch nicht ‚beweisen‘, weil wir noch nicht verständlich machen können, wie es zugeht, dass der Mensch sich dem moralischen Gesetz unterwirft, obwohl Kant in dem (bisher nur negativ als ein nicht sinnlich-pragmatisch definierten) Begriff des Interesses schon einen ersten Hinweis darauf gibt, wie das möglich ist. Da Kant bisher noch über keinen von einem bloß empirischen Interesse abgrenzbaren Begriff des vernünftigen Interesses verfügt, geschweige denn die Legitimität der Annahme eines solchen Interesses nachgewiesen hat, ist er auch in diesem zweiten Absatz ‚um nichts weiter gekommen‘ (449.31). Wir könnten immer noch nicht erklären, warum die Allgemeingültigkeit einer Maxime das Kriterium unseres Handelns sein soll und worauf wir den Wert einer Handlung gründen, die uns sinnlich oder pragmatisch vielleicht sogar nachteilig ist. Es ist immer noch nicht geklärt, was das für ein Interesse sein soll, das kein empirisches Interesse ist. Kant bestimmt dieses Interesse daraufhin erstmals positiv: Dieses Interesse sei das ‚höchste Interesse‘ (449.35) und lasse uns unseren ‚persönlichen Wert‘ (449.34) *fühlen*. Im dritten Absatz, der sich vor der Nennung des Zirkelverdachts mit diesem noch unbestimmten und womöglich fragwürdigen vernünftigen Interesse befasst, nimmt Kant eine weitere negative Abgrenzung vor. Obwohl das zur Diskussion stehende Interesse kein sinnlich oder pragmatisch bedingtes Interesse ist und wir durch dieses Interesse als höchstem Wert unseren persönlichen Wert ‚fühlen‘ (450.1) können, darf man

es nicht mit der ethischen Konvention begründen, dass Moral etwas Wichtiges sei. Auch ein solches Interesse, welches tatsächlich ein Interesse an der Sittlichkeit dokumentiert und nicht auf ein empirisches Interesse zurückführbar ist, könnte nicht verständlich machen, ‚daß‘ (450.11) wir uns von allem empirischen Interesse trennen und einen Wert in uns finden, der sinnliche oder pragmatische Nachteile vergütet. *Wie* (vgl. 450.15) das Letztgenannte *möglich* ist, können wir durch einen solchen gleichsam bloß konventionellen, vordergründigen Begriff des moralischen Interesses nicht einsehen. Die Erklärung *wie* das möglich ist, verbindet Kant schließlich mit der Frage, *woher* der Mensch mit der Verbindlichkeit des Sittengesetzes konfrontiert wird, d.h. letztlich von welchem *Ort*.

Der zentrale Gehalt von 449.7-36 – 450.1-7 besteht damit in der Frage nach einem nicht sinnlich oder pragmatisch bedingten Interesse an der Sittlichkeit, das mehr darstellt als die bloße Forderung nach Sittlichkeit mit der Begründung, dass diese ein wichtiger Gegenstand sei. In diesem intelligiblen Interesse, das Kant in den drei Abschnitten vor der Nennung des Zirkelverdachts begrifflich vorsichtig zu entwickeln scheint, soll die Antwort auf die Frage liegen, wie es zugehe, dass der Mensch sich dem Prinzip der Sittlichkeit unterwirft, d.h. dass der kategorische Imperativ als geltend vom Menschen anerkannt wird. Die Interpretation von Schönecker (1999, 317-329), diesen Abschnitt im Hinblick auf die Fragestellung nach der *Gültigkeit* des kategorischen Imperativs (in unserem heutigen Sprachgebrauch) zu lesen, ist nicht ungerechtfertigt, denn Kant stellt scheinbar wirklich die Frage, *warum* der Mensch sich dem Prinzip der Autonomie unterwerfen soll. In der vierten Sektion scheint er auch eine Antwort auf diese Frage zu geben. Allerdings befasst sich die, zumindest von Kant implizit antizipierte, Beantwortung dieser Warum-Frage in Sektion 3 dann überraschenderweise mit dem Problem, *wie* es zugeht, dass der Mensch sich dem Prinzip der Autonomie unterwirft, und sie endet schließlich in der Frage, *woher* der Mensch sittlich verbunden ist. Die Antwort, so muss man im Sinne der vorgeschlagenen Interpretation festhalten, liegt in dem (später durch den Hinweis auf eine Vernunft, die wir wirklich in uns finden, erfolgten) Nachweis der Möglichkeit, als sinnlich-vernünftiges Wesen ein moralisches Interesse an der Sittlichkeit zu nehmen, denn Kants Antwort auf seine Warum-, Worauf und Wie-Fragen besteht in allen drei Absätzen in dem Hinweis auf dieses, Kant zufolge immer noch nicht vollständig bestimmte oder fassbare, Interesse. Die Frage nach der Verbindlichkeit des Sittengesetzes wird von Kant mit der Frage nach einer

Motivation, dem Sittengesetz zu folgen, in seinen Fragestellungen (,warum, ,wie', ,worauf', woher') geradezu vermischt. Er gelangt über die Frage nach einem *Grund* scheinbar zu einer *Motivation* und schließlich zu der Frage nach einem *Ort*. Es stellt jedoch eine Verkürzung bzw. zu starke Konzentration auf die Sektion 4 dar, diesen Abschnitt allein auf die Frage nach der ,Gültigkeit des kategorischen Imperativs' im Sinne der Frage ,Warum soll ich moralisch sein?' zu reduzieren. Eine solche Deutung würde Kants mehrmaligen Bezug auf ein noch nicht ausreichend durchsichtig und begründetes moralisches Interesse als Antwort auf seine ,Warum'-, ,Wie-' und schließlich ,Woher-Frage' und damit auch die Argumentationsstruktur der drei Absätze in 449.7-36 – 450.1-17 zu sehr vernachlässigen. Aufklärung über diese scheinbar sehr heterogenen Fragen und Kants Argumentation in diesen Abschnitten lässt sich erst durch eine nähere Betrachtung des ,Interesses' gewinnen, mit dem sich Kant hier befasst. Dabei wird sich zeigen, dass Kant es seinen Lesern in der dritten Sektion aufgrund seiner rhetorisch geprägten Argumentations- und Ausdrucksweise grundlos schwer macht: Die Theorie des Gefühls der Achtung, die Kant hier scheinbar erstmalig tastend zu entwickeln scheint, und die eine (Teil-)Antwort auf die verwirrende Frage nach der Gültigkeit/Geltung/Verbindlichkeit und der damit verbundenen Frage nach einer sittlichen Motivation und Erkenntnis bereithalten soll, hat Kant in der ersten und zweiten Sektion schon wesentlich deutlicher expliziert. Für das Verständnis der dritten und vierten Sektion kommt noch erschwerend hinzu, dass Kant dem moralischen Interesse bzw. dem Gefühl der Achtung an diesen Stellen zumindest explizit keine Funktion zuzugestehen scheint. Der Terminus ,Achtung' oder ,Interesse' tritt erst in der fünften Sektion wieder auf, und dort auch nur im Zusammenhang mit einer Grenzbestimmung des Anspruches der praktischen Vernunft – was die jenem Theorieelement bereits zugestandene Funktion wieder einzuschränken scheint. Allerdings nimmt Kant die Achtung, wie wir später sehen werden, implizit die ganze Zeit über in Anspruch. Immer, wenn er im Verlauf der dritten, vierten und fünften Sektion nach seinem Rekurs auf ein die Freiheit legitimierendes Vermögen, das der Mensch ,wirklich in sich findet' (452.7), von einem ,Erkennen' (452.27, 453.12, 454.3) oder einem ,Bewusstsein' (453.20, 455.4, 457.5, 457.22, 458.23, 459.14, 461.24) des Sittengesetzes spricht, ist dieses ,Erkennen' oder ,Bewusstsein' durch das Gefühl der Achtung erlangt.

Die umfangreichste Erläuterung zur Funktion des moralischen Interesses in Form des Gefühls der Achtung findet sich in der bereits analysierten Passage in 401.21-34. Kant

definiert das moralische Interesse als Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz auf folgende präzise Weise:

Was ich *unmittelbar* als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das *Bewußtsein* der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die *unmittelbare* Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das *Bewußtsein* derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subject und nicht als Ursache desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; *als von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unsers Willens* und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung [...]. Alles sogenannte moralische Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz (401.21-34, Hervorh. v. Vf.)

Anders als in der dritten Sektion, in der Kant das dramaturgische Geschehen dadurch erhöht, dass er den Anschein erweckt, das Sittengesetz könnte möglicherweise ein Hirngespinnst sein, verrät diese Passage, dass Kant selbst tatsächlich nicht davon ausgeht, dass das Sittengesetz in irgendeiner Weise fragwürdig ist, denn ich erkenne dieses Gesetz ja *unmittelbar*, und zwar durch das Gefühl der Achtung, welche das *Bewusstsein* der Unterordnung meines Willens ohne weitere sinnliche Einflüsse unter das Gesetz darstellt. Der Wille des Menschen wird unmittelbar durch das Gesetz bestimmt, und zwar durch das Gefühl der Achtung vor diesem Gesetz. Warum sollte also die Gefahr bestehen, dass das Sittengesetz nur ein Hirngespinnst sei, wenn wir seine Geltung doch unmittelbar erkennen? Die Achtung hat dieser Passage zufolge also nicht nur eine motivationale Funktion, sondern auch eine moralepistemologische: Das unmittelbare Bewusstsein des Sittengesetzes hat der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen qua Gefühl der Achtung. Diese Passage ist für die Analyse von 449.7-36 – 450.1-17 in hohem Maße aufschlussreich, denn Kant bringt auch hier den Begriff des moralischen Bewusstseins in einen Zusammenhang mit dem Begriff des moralischen Interesses bzw. der Achtung. Kant hat in 449.7-8 daraufhin hingewiesen, dass sich aus dem Begriff der Freiheit und Autonomie auch (die Idee) des ‚Bewußtseins eines Gesetzes zu handeln‘ (449.7-8) schließen lässt. Diese Idee eines Bewusstseins des Sittengesetzes ‚floß‘ (449.7) aus diesen Ideen, d.h. zur der Annahme von Freiheit und Autonomie muss auch die Idee einer

Erkenntnis oder eines Bewusstseins des selbstaufgelegten Handlungsgesetzes gehören, unabhängig von der Beantwortung der Frage, ob es ein solches Bewusstsein tatsächlich gibt. Kurz darauf fragt Kant, *warum* (vgl. 449.11) sich der Mensch dem Autonomieprinzip unterwerfen soll, und er formuliert das Desiderat des Nachweises einer Möglichkeit, an der Sittlichkeit ein moralisches Interesse zu nehmen. Gemäß 401. 34 besteht ‚[a]lles sogenannte moralische Interesse [...] lediglich in der Achtung fürs Gesetz‘. Also darf man in diesem Zusammenhang in Bezug auf das, was Kant zufolge an dieser Stelle noch aussteht, sagen: Wenn der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen (*durch Achtung*) ein Bewusstsein des Sittengesetzes hätte und zugleich motiviert wäre, sich sittlich zu verhalten, dann könnte man die Frage beantworten, *wie* es ‚zugeht‘ (449.16), dass der Mensch sich dem sittlichen Gesetz unterwirft; dass ‚der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Wert *zu fühlen* glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei [...] (449.36-450.1-2, Hervorh.v.Vf.); ‚daß wir uns von diesem [empirischen Interesse] Trennen, d.i. uns als frei im Handeln betrachten [...] [und] ‚*wie* dieses möglich sei, mithin woher das moralische Gesetz *verbinde*‘ (450.11-17). All diese Aspekte der Einsicht in die Verbindlichkeit des Sittengesetzes können wir durch eine bloße Begriffsanalyse nicht einsehen, weil diese keine ‚Kritik des Subjekts‘ darstellt und damit auch keine Rückschlüsse darauf enthält, wie die Nötigung eines sinnlich-vernünftigen Wesens durch das moralische Gesetz möglich ist. Kant hat dieser Problemstellung leider weitaus mehr Raum geschenkt als ihrer Beantwortung. Die Antwort fällt unbefriedigend knapp aus: Sie liegt in dem Hinweis auf die praktische Vernunft und ihre Ideen, die der Mensch wirklich in sich findet. Zu dieser Vernunft gehört auch schon in der GMS das Gefühl der Achtung, welches hier als moralisches Interesse firmiert.

IV.

Die Theorie der Achtung hat in der GMS bereits dieselbe Funktion wie in der KpV: Durch Achtung erkennt der Mensch die Geltung des Sittengesetzes. Diese Erkenntnis bedarf keiner weiteren zusätzlichen Begründung, denn sie ist, wie Kant bereits in der GMS (so wie später in der KpV) hervorhebt, ‚unmittelbar‘. Ein weiterer wichtiger Befund der vorangegangenen Untersuchung besteht in dem Umstand, dass Kant den Begriff der

Achtung (auch dies ließe sich in der KpV nachweisen) und den Begriff des moralischen Interesses synonym verwendet: Wenn Kant den Begriff der Achtung benutzt, ist damit das moralische Interesse gemeint, und wenn er die Wendung „moralisches Interesse“ verwendet, dann ist damit Achtung gemeint. Kants Analyse unterschiedlicher Formen des Interesses, welche letztlich auf die Notwendigkeit eines reinen moralischen Interesses als eines Aspekts der Vernunft hinausläuft, die wir wirklich in uns finden, darf also nicht als die Frage nach der Gültigkeit des kategorischen Imperativs verstanden werden. Kants wiederholte, teilweise verworrene Fragen in 449.7-36 – 450.1-17 (,Wie es möglich sei, dass der Mensch sich dem moralischen Gesetz unterwirft’ etc.) dürfen nicht so verstanden werden, als ob damit bloß das genannte Projekt einer Abgrenzung des sinnlichen Interesses oder des bloß konventionellen *Interesses* an der Sittlichkeit von einem ganz spezifischen, reinen moralischen Interesse (der Achtung) gemeint sei. Kant exponiert damit vielmehr eine Frage, die erst in der vierten Sektion durch den sogenannten ontoethischen Grundsatz beantwortet wird. Es geht in 449.7 -36 – 450.1-17 nicht um die Frage, ob eine Form des Interesses allgemein von allen anderen Formen des Interesse-Nehmens abgrenzbar sei, sondern vorrangig um die Frage, warum das Subjekt *angesichts eines möglichen Widerstreits* zwischen einem sinnlichen Wollen und einem rein vernünftigen Wollen dem rein vernünftigen Wollen den Vorrang gibt. Dieses Problem kulminiert letztlich in der Frage: ,Warum soll ich *moralisch* handeln (und nicht etwa rein sinnlich bedingt)? Wie ist es möglich, dass das vernünftige Wollen z.B. rein sinnliches Wollen übertrumpft? Kant fragt hier in *explikativer* Absicht *allein* nach dem in der GMS seit 401 wohlbekannten Gefühl des moralischen Interesses bzw. der Achtung, das hier in einem rhetorisch angelegten Fragespiel nochmals exponiert wird. Er will aber nicht auf das metaethische Problem in Form der skizzierten Frage ,Warum moralisch sein?’ hinaus, welche dann Interpreten wie Schönecker zufolge erst in der vierten Sektion einer Beantwortung zugeführt würde. Kants Frage nach dem sittlichen Interesse ist letztlich beantwortbar, und zwar wenn auf das moralische Interesse, die Achtung als Aspekt der Vernunft, die wir wirklich in uns finden, rekuriert werden kann. Die Frage ist bloß auf eine *bestimmte Weise nicht beantwortbar*, d.h. sie kann bloß „auf solche Art“ (450.16) nicht beantwortet werden, also nicht durch den Rekurs auf *die* Formen menschlichen Interesses, die dem Interesse am Sittengesetz im konventionellem Sinne bzw. allem anderen menschlichen Interesse entspringen. Dass wir uns bestimmten Gesetzen unterwerfen sollen, könnte als Frage

formuliert auch in folgendem schlichten Sinne verstanden werden: Wie ist es möglich, dass wir *überhaupt* unter einem Sollensanspruch stehen? Darunter muss nicht zwangsläufig die erst noch geltend zu machende Vorrangstellung des Sittengesetzes verstanden werden, das noch nicht als alle anders bestimmten Formen des Wollens übertrumpfend erkannt ist. Das Sollen muss in GMS III nicht noch durch ein höherrangiges ontologisches Prinzip bewiesen werden, sondern es ist dadurch erklärbar, dass der Mensch ein rein moralisches Interesse am Gesetz hat. Der Verweis auf dieses Interesse, die Achtung, ist als Erklärung von Kants ‚Fragen‘ völlig ausreichend. Allein die Frage nach der Geltung des Sittengesetzes und seine Anerkennung durch das moralische Interesse stehen in der dritten Sektion im Mittelpunkt, nicht aber die anspruchsvollere Frage nach der Berechtigung dieser Erfahrung

Bibliographie

Allison, H. E. (2011): *Kants Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Oxford/New York.

Ludwig, Bernd: “Über drei Deduktion in Kants Moralphilosophie - und über eine vierte, die man dort vergeblich sucht”, *Kant-Studien* 2018, 109(1), S. 47-71.

Puls, H. (2016): *Sittliches Bewusstsein und Kategorischer Imperativ. Ein Kommentar zum dritten Abschnitt*, Berlin/Boston.

Schönecker, D. (1999): *Grundlegung III – Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg/München.

Schönecker, Dieter (2013): “Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung”, in *DZPhil* 61, S. 91–107.



**Apariencia autónoma y corrección cultural. Kant ante el
problema de la *ilusión antropológica***

***Autonomous appearance and cultural correction. Kant and the
problem of the anthropological illusion***

MARCO DÍAZ MARSÁ*

Universidad Complutense de Madrid, España

Resumen

Este artículo pretende clarificar, en el marco de un estudio de *la Crítica del Juicio*, el tipo de vinculación que el dispositivo crítico kantiano mantiene con lo que Michel Foucault denominó la "ilusión antropológica", comprendida como una nueva figura de la "apariencia trascendental".

Palabras clave

orden, apariencia, belleza, antropología, ontología

Abstract

The aim of this article is to clarify, in the framework of the study of Kant's *Critique of Judgment*, what kind of connection exists between Kantian critical device and what Michael Foucault has named as "anthropological illusion", understood as a new figure of "transcendental appearance".

Keywords

order, appearance, beauty, anthropology, ontology

* Marco Díaz Marsá es Profesor en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid. Autor de numerosos artículos en revistas especializadas, entre sus libros cabe destacar *Modificaciones* (Escolar y Mayo, 2014), *Ley y ser* (Escolar y Mayo, 2016) y *Foucault y la cuestión del derecho* (coordinado junto con J. L. Pardo, Escolar y Mayo, 2017). Sus ámbitos temáticos cultivados son la ontología política, la metafísica y el pensamiento francés contemporáneo. mdimarsa@filos.ucm.es. orcid.org/0000-0002-5528-1968

1. Ilusión trascendental e ilusión antropológica¹

En las últimas páginas de su introducción a la *Antropología* de Kant Foucault escribe:

[...]es preciso recusar todas esas “antropologías filosóficas” que se presentan como acceso natural a lo fundamental; y todas esas filosofías cuyo punto de partida y cuyo horizonte concreto se definen por una cierta reflexión antropológica sobre el hombre (Foucault, 2008, p.77)

La recusación de las antropologías filosóficas y de toda forma de filosofía general, pretendidamente crítica, asentada en el postulado –paradójico– del hombre, ser finito, como sujeto y objeto, vendría exigida por el “paralogismo” que las caracteriza². En ellas se produce la confusión entre dos órdenes que la crítica kantiana, articulada en el mandato consecuente de la finitud, se habría encargado de separar: lo *empírico* y lo *trascendental*. La violación, en ellas, de lo que Deleuze ha llamado la “diferencia trascendental” (Deleuze, 2000, p. 116)³ vendría motivada por la *ilusión* que opera en las mismas, dominante en la filosofía occidental “a partir de Kant”. Foucault la denomina la “ilusión antropológica” (Foucault, 2008, p. 77).

¿En qué consistiría esta ilusión –sin decir nada todavía sobre si ella opera y de qué manera en el pensamiento de Kant?

Foucault considera que su importancia y funcionalidad es equiparable a las de la “ilusión trascendental” que dominó en la metafísica prekantiana denunciada por Kant en su obra crítica. Se trata de una nueva ilusión *precrítica* anidando secretamente en un pensamiento

¹ Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación *Naturaleza humana y comunidad III: ¿inactualidad del hombre actualidad del humanismo?* (Ref. FF12013-46815-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad

² M. Foucault se refiere a este paralogismo en una conversación con Hyppolite:

–M. Foucault: (...) la antropología sobre la que desgraciadamente reflexionamos muy a menudo es precisamente un trascendental que se quiere verdadero a nivel natural.

–J. Hyppolite: Pero que no puede serlo.

–M. Foucault: que no puede serlo; pero a partir del momento en que intentamos definir una esencia del hombre que podría enunciarse a partir de sí misma y que sería al mismo tiempo el fundamento de todo conocimiento, estamos de pleno derecho en un paralogismo”, “Philosophie et vérité” (Foucault, 1994, p.452)

³ Se trata de la diferencia que el tiempo introduce entre el *yo pienso* y la determinación (el conocimiento) de la existencia implicada en el mismo, diferencia que, lejos de separarlos, relaciona *a priori* el ser y el pensamiento. El tiempo separa así de un modo irremediable al sujeto de su conocimiento. Asumida de un modo coherente y radical, esta diferencia supone mucho más que la sustitución del punto de vista de Dios por el punto de vista de un yo que, al cabo, lo reintroduce en el pensamiento bajo la forma funcional de la pura actividad sintética. La diferencia trascendental introduce la pasividad en el seno mismo de la unidad sintética e implica un tiempo que es mucho más que mera forma de la receptividad.

filosófico que se pretende radicalmente crítico, pero esta vez específicamente antropológica y propiamente moderna. Foucault explicará su surgimiento estableciendo una “simetría” con la ilusión trascendental, tomando a esta en todo momento como “hilo conductor” de su explicación. “La una deriva históricamente de la otra”, dice Foucault (Foucault, 2008, *Ibid.*). Esta afirmación tiene su importancia. La antropología constituye una ilusión que arraiga en la metafísica ontoteológica, deriva de esa apariencia, llamada “Dios”, en la que se habría enredado el pensamiento occidental anterior a Kant; y deriva de ella –dice Foucault- *históricamente*. Si esto es así, tras la metafísica no podrá operar, como *origen (Ursprung)* de su constitución (cfr. Foucault, 1994, pp. 136-156), ningún sustrato natural antropológico (ningún impulso o necesidad natural de conocimiento infinito), antes al contrario: la antropología, ilusión redoblada, procedería de una metafísica históricamente constituida⁴. La operación de Schopenhauer, criticada por Nietzsche, se torna así imposible⁵.

Con la ilusión antropológica la ilusión trascendental se *desliza* en la crítica: es por un “deslizamiento de sentido de la ilusión trascendental en la crítica kantiana que la ilusión antropológica ha podido nacer” (Foucault, 2008, *ibid.*) Pero, más concretamente, ¿de qué manera?, ¿de qué manera nace la ilusión antropológica a partir de la ilusión trascendental? Lo que equivale a preguntar: ¿de qué manera renace en la crítica, en una nueva figura, la antropología fundamental, la ilusión trascendental que la crítica pretendía combatir?, ¿de qué manera esa apariencia trascendental llamada “metafísica” se sobrepone a la crítica que intentaba conjurarla? Todo se juega, apunta Foucault, en la *interpretación* del “carácter necesario” de la apariencia trascendental. Y es que si la necesidad de la apariencia se concibe como la *estructura necesaria* de la verdad, del fenómeno y de la experiencia, al punto de no poderse distinguir ya entre *Sein* y *Schein*, el espejismo antropológico no podrá emerger, pero si la necesidad de la apariencia se toma como uno de los “estigmas concretos

⁴ El propio Kant se refiere al “malentendido” histórico, al error de interpretación en que descansa la metafísica históricamente acaecida, cfr., por ejemplo, *KrV*, A XIII.

⁵ Nietzsche señala en *La Gaya ciencia: “Del origen de la religión.* –La necesidad metafísica no es el origen de las religiones, como quiere Schopenhauer, sino tan sólo un *hijo tardío* de las mismas. Bajo el imperio de los pensamientos religiosos los hombres se han acostumbrado a la noción de “otro mundo” (detrás, abajo, arriba), y con la destrucción de los pensamientos religiosos experimentan una penosa sensación de vacío y privación – y entonces de esta sensación se origina de nuevo “otro mundo”, pero esta vez uno metafísico, ya no religioso. Y lo que en tiempos remotos llevó al hombre a suponer “otro mundo” no fue un impulso y necesidad, sino un error de interpretación de determinados fenómenos naturales, un embarazo del intelecto” (Nietzsche, 1988,p. 494)

de la finitud” (*Ibid.*), como la necesidad a la que el hombre, ser finito, se ve abocado en su deseo *natural* de infinitud, una nueva figura de la ilusión trascendental, la *teleología*, podrá imponerse en el pensamiento crítico. Es, pues, por falta de radicalidad crítica en la *analítica de la verdad* que puede engendrarse la ilusión del hombre como *verdad última de la verdad*. Impotencia crítica, por tanto, que Foucault va a vincular a un *olvido* (*Ibid.*), a saber: que lo natural de la apariencia designaba, en primer término, la “forma fundamental de relación con el objeto”⁶ (*Ibid.*). En el espacio de ese olvido pudo recuperarse lo natural de la apariencia en una forma desplazada: como “naturaleza” de la naturaleza humana. Emerge así de nuevo el espejismo, en el desvío de un mandato genuinamente crítico de la finitud, una ilusión que hará jugar *de otra manera* los prestigios del más allá, pues la finitud se halla ahora “referida a un nivel anterior” donde aparece “a la vez desdoblada y fundada” (es decir, desdoblada como ilusión y fundada en sí misma). Deviene así “verdad de la verdad” (*Ibid.*) y... *verdad de la apariencia*: la finitud, interpretada como *Wesen del hombre*, y, así, paradójicamente profundizada, es lo que al tiempo explicará la necesidad de la metafísica y su imposibilidad, la vocación más esencial de aquel y su fracaso perpetuo, al que lo destina su finitud insuperable.

Desde aquí puede entenderse la solidaridad del espejismo antropológico con un peculiar modo de entender *el movimiento de la historia*, enteramente dependiente de aquel: sobre el fondo de un deseo “natural” de *verdad*⁷, sobre el fondo de la verdad del hombre (verdad última de la verdad), ser finito, abocado esencialmente a lo infinito, “la verdad -señala Foucault- está siempre allá y no se halla jamás dada” (Kant, AA IV:275). La ilusión del

⁶ El fragmento de *IAK* al que nos estamos refiriendo es el siguiente: “Porque, en efecto, una deriva históricamente de la otra, o, más bien, no es sino por un deslizamiento de sentido de la ilusión trascendental en la crítica kantiana que la ilusión antropológica ha podido nacer. El carácter necesario de la apariencia trascendental se ha interpretado, cada vez con más frecuencia, no como una estructura de la verdad, del fenómeno y de la experiencia, sino como uno de los estigmas concretos de la finitud. Lo que Kant designaba en ella –de una manera ciertamente ambigua- como “natural” ha sido olvidado como forma fundamental de la relación con el objeto y recuperado como “naturaleza” de la naturaleza humana. La ilusión, por consiguiente, en lugar de ser definida por el movimiento que la criticaba dentro de una reflexión sobre el conocimiento, era referida a un nivel anterior, en el que ella aparecía a la vez desdoblada y fundada: devenía *verdad de la verdad* –aquello a partir de lo cual la verdad está siempre allá y no se halla jamás dada-; se volvía así la razón de ser y la fuente de la crítica, el punto de origen de ese movimiento por el cual el hombre pierde la verdad y se encuentra incesantemente llamado por ella. Esta ilusión definida ahora como finitud se convertía, por excelencia, en el retraimiento de la verdad: aquello en lo que ésta se esconde y aquello en lo que siempre la podemos volver a encontrar”.

⁷ Es muy discutible que el propio Kant haya interpretado de esta manera el *deseo de la razón*: “por consiguiente, se debe *intentar*, por fin, una crítica de la razón pura misma, o bien, si existe alguna, se debe *examinarla* y someterla a una prueba universal, porque no hay otro medio de remediar esta necesidad urgente que es algo más que mero deseo de saber” (Kant, *Prolegomena* AA IV:276,280)

hombre deviene así la fuente de la crítica y el punto de origen de un *movimiento* incesante por el que “el hombre pierde la verdad e incesantemente se encuentra llamado por ella” (Foucault, 2008, p. 77). Bien puede llamarse “dialéctica” a este movimiento encauzado por una nueva figura de la metafísica del infinito⁸, esta vez *ya no dado, sino buscado*, siempre buscado, desde el momento en que la finitud impone sus exigencias. Así, ya no se tratará aquí, como en el pensamiento precrítico dominado por la ilusión trascendental, de la admisión ilegítima de un “infinito actual” (*Ibid.*) en el campo del conocimiento posible –y, por lo tanto, de la admisión de un “entendimiento intuitivo” (Foucault, 2008, p.66)-, la que conducía, “por una suerte de transgresión espontánea” (Foucault, 2008, p. 77), a una aplicación de los principios del entendimiento fuera de los límites de la experiencia, sino de dar cuenta de eso que, en el dominio del espejismo antropológico, se considera justamente “transgresión espontánea”, en una “regresión reflexiva” (*Ibid.*), igualmente ilegítima, que se remontará al origen *esencial* de dicha transgresión. Se trata de una forma de filosofía en la que opera, sin duda a su pesar, una *transgresión de la finitud*, de un ensayo que arraiga todavía en el prestigio tradicional de la ilusión trascendental. Ensayo curioso, esencialmente paradójico, porque ahora se trata de una superación de la finitud *a partir de sí misma*, sin duda al precio de su falsificación, ya que ahora, profundizada como la instancia de la *menschliches Wesen*, desplazada como “la región de lo originario” es, dice Foucault, “otra cosa que ella misma” (Foucault, 2008, p. 78): la finitud, en la persistencia del olvido del Límite, pero en una nueva figura de este olvido, puede presentarse ahora como el problema del “retorno a sí”. El problema de la finitud, como finitud primera⁹, por mor de esta profundización paradójica, se interpreta, pues, *de otra manera*: ya no como cuestión del límite y el franqueamiento (*franchissement*¹⁰) posible, ya no como el punto desde el cual articular una *crítica eminentemente práctica*¹¹, como

⁸ Una nueva figura de la metafísica del infinito, muy distinta de aquella que, por ejemplo, podemos encontrar en la cuarta meditación metafísica de Descartes. Aquí se trata de un infinito positivo de razón, de un infinito dado o del ser infinito como forma del ser de *iure*; bajo la nueva figura de la apariencia, la que prescribe una metafísica dialéctica del retorno a sí en el juego irresoluble de lo Mismo y lo Otro, se trata, antes bien, de una *finitud dada* que se relaciona con un infinito –siempre- buscado.

⁹ Y esto significa: la finitud ya no pensada, como en el pensamiento previo a la intervención crítica kantiana, sobre el fondo de una infinitud fundamental.

¹⁰ *Franchissement* y no tanto *transgression*, conforme a la expresión más ajustada que Foucault utiliza (Foucault, 1994, p. 235)

¹¹ Muchos años después el propio Foucault presentará su propio proyecto crítico como “cuestión positiva” y “crítica práctica”: “se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento (*franchissement*) posible” (Foucault, 1994 p. 574).

cuestión positiva -en el *paso al Límite* de la finitud- del franqueamiento o liberación que el *límite de la verdad procura*, justamente la de un espacio para la intervención –y concreción sensible- de la libertad en el mundo y, por ello, libre de la hegemonía de un conocimiento irrestricto y ,por tanto, libre también del *dominio de la experiencia*, de la absolutización de la cuestión trascendental (en su versión *puramente analítica*¹² como cuestión de las condiciones de posibilidad de la experiencia) y del primado de la ontología como *ontología ilimitada*, es decir, no criticada (Lebrun, 2008 pp. 21-48). Frente a esta crítica de la finitud, que abre a la libertad en el mundo (y a la libertad del mundo), la finitud, bajo el dominio de la ilusión antropológica, se interpretará, antes bien, como la “problemática de lo mismo y lo otro”. La finitud ha podido entrar así, recuerda Foucault, “en el dominio de la alienación” (Foucault, 2008, p. 78). *Incipit* dialéctica y, con ello, la pugna trágica -también devastadora- de la liberación del hombre en la historia.

2. ¿En el pensamiento de Kant domina la ilusión antropológica?

Damos un paso más. Foucault señala, en el fragmento de su interpretación de la *Antropología* de Kant al que nos acabamos de referir, que la ilusión antropológica, como la ilusión característica del pensamiento contemporáneo, ha dominado “a partir de Kant”. Pero, nos preguntamos: ¿el propio Kant habría sido presa de esta ilusión –la que él mismo, con su ambigüedad, como Foucault apunta, habría propiciado (Foucault, 2008 p. 77)? ¿Es imputable a Kant tal ilusión o más bien al pensamiento postkantiano? ¿Cabe encontrar en Kant espacio para un *Schein* libre de la interpretación antropológica¹³ y, por tanto, verdaderamente liberado de los poderes de la ilusión trascendental, una consideración radicalmente crítica de la apariencia trascendental que habilite una explicación de su génesis de carácter no antropológico? ¿Tal explicación se hallaría presente en el propio Kant? ¿Cabe un Kant sin antropología ni teleología –el Kant por el que se interesaría Foucault y en cuya tradición se inscribiría sin reservas¹⁴-, donde el *Schein*, como libre aparecer que ya nada debe a un ser, operaría, en el decir de Foucault, como “forma fundamental de relación con el objeto”? Igualmente: ¿cabe hallar en Kant, de acuerdo con la exigencia que impone una crítica radical, una *nueva figura de la verdad*, digamos, no lógica, no teórica, más allá o más acá de la figura de la correspondencia como “corrección”

¹² Es decir, en una versión de la cuestión trascendental no radicalmente crítica ni sistemática.

¹³ Un *Shein*, digamos, *positivo*, ya no considerado un estigma inevitable de la finitud.

¹⁴ Cf. Foucault, M., “Leçon du 5 janvier 1983. (Première heure)” (Foucault, 2008, pp. 21-22)

(en el sentido de la *orthotes* platónica, tal como ha sido analizada por Heidegger¹⁵), de la metafísica y la antropología y, digamos, del *interés en el objeto*? Localizamos este espacio libre de la antropología en la “analítica del juicio estético” de la *Crítica del juicio* (Kant, *KU AA V:165*). Rastreamos la acotación crítica de este espacio por parte de Kant de la mano de Lebrun, en *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la crítica del Juicio* (Lebrun, 2008).

Acabamos de ver cómo la ilusión antropológica vive todavía de la ilusión trascendental o, tal como Foucault indica en *Las palabras y las cosas*, cómo “el hombre y Dios se pertenecen el uno al otro”, de modo que “la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero” (Foucault, 1999, p. 353). Liberarse del sueño antropológico es entonces liberarse *verdaderamente* de la ilusión trascendental, de la apariencia teológica. Ahora bien, ello exigirá neutralizar, ante todo, -como nos recuerda Lebrun- la “imagen de la finalidad técnica” (Lebrun, 2008, p. 300), que todavía dominaba en la consideración del ideal trascendental como principio regulativo para la sistematización completa de los conocimientos científicos, en el apéndice de la *Dialéctica trascendental* de *KrV* (Kant, *KrV B672-B673*.)¹⁶. El Dios artesano, ciertamente, no opera aquí como principio

¹⁵ “Platón concibe la venida a la presencia (*ousia*) como idea. [...]La *idéa* no es el primer plano en el que se expone la *alétheia*, sino el fundamento que la hace posible. [...]En cuanto desocultamiento, la verdad ya no es el rasgo fundamental del ser mismo, sino que, a partir del momento en que se ha tornado corrección a consecuencia del sojuzgamiento bajo la idea, es ya el rasgo distintivo del conocimiento del ente.

Desde entonces existe una “aspiración a la verdad” en el sentido de la corrección en el mirar y la posición de la mirada. Desde entonces, en todas las posiciones fundamentales respecto a lo ente se torna decisivo ganar la correcta visión de la idea. La reflexión sobre la *paideia* y la transformación de la esencia de la *alétheia* están interrelacionadas y forman parte en idéntica medida del relato del tránsito desde un lugar de estancia a otro ilustrado mediante el símil de la caverna”, (Heidegger 2000, p. 195).

¹⁶ “Sostengo, pues, que las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo de suerte que se den en virtud de ellas los conceptos de ciertos objetos; entendidas así no son más que conceptos sofisticos (dialécticos). Tienen, por el contrario, un destacado uso regulador, indispensablemente necesario, a saber: dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a estos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud. Es de aquí de donde surge el error de creer que estas líneas directrices proceden de un objeto mismo que se halla fuera del campo de la experiencia posible [...] esta Ilusión (cuyo engaño podemos impedir) es, sin embargo, inevitablemente necesaria, desde el momento en que pretendemos ver, además de los objetos que tenemos delante, los que se hallan lejos y detrás de nosotros; es decir, desde el momento en que, en nuestro caso, proyectamos nuestro entendimiento más allá de toda experiencia dada (parte de la experiencia global posible) y queremos, consiguientemente, obtener para él la mayor ampliación posible. Si echamos una ojeada a nuestros conocimientos del entendimiento en toda su extensión, vemos que lo peculiar de la razón a este respecto, lo que ella intenta lograr, es la sistematización del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un solo principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al del conocimiento concreto de las partes y que contiene las

constitutivo de la realidad (como objeto), mas es todavía la hipótesis subjetiva necesaria para dar cuenta de la sistematicidad de los conocimientos empíricos, una suerte de ficción necesaria e inevitable de la razón para la mayor amplitud y unidad en el uso del entendimiento (*focus imaginarius*).

Solo al profundizar, en *KU*, en el “problema del fundamento de la inducción” y, en suma, en el *problema del orden*, Kant llevará a cabo la neutralización requerida, al punto de que el término “finalidad”, restringida a su sentido más modesto, ya sólo habrá de designar -en la *primera introducción* de esta obra- una “apropiación (*Geschicklichkeit*) para la clasificación” (Lebrun, 2008, p. 272), para la formación de los conceptos empíricos y la especificación: no la propiedad de un objeto dado, máquina artificial o fin natural, sino la condición de posibilidad para la formación de un sistema de conceptos¹⁷. Se replantea así enteramente el problema del orden, pues ya no se trata de la providencia velando por la naturaleza (o de su ficción), sino de otro asunto: por muy lejos que llevemos nuestra investigación nunca encontraremos materias tan heterogéneas que su composición escape a toda ley, un desorden absoluto (Lebrun, 2008, p. 270); lo cual significa justamente que la aproximación al problema del orden ya no se realiza a partir de la analogía técnica, sino atendiendo a otro paradigma: *el paradigma de la especificación* (Lebrun, 2008, p. 272). Si *de hecho* hay clasificaciones empíricas ello ha de deberse a que, en la variedad de lo empírico y frente a lo que debería producirse, no se da una total heterogeneidad¹⁸, sino una asombrosa y admirable disposición favorable de las materias que permite la clasificación (y asombrosa justamente porque, asumiendo incondicionalmente la finitud, siempre se ha de considerar que esto es algo que *no debería producirse*). Ninguna referencia entonces ya al Dios artesano, ningún antropomorfismo metafísico, ninguna forma de teísmo en el acercamiento al problema de la *unidad sistemática de la naturaleza*.

condiciones que determinan a priori la posición de cada parte, así como su relación con las demás. En consecuencia, esta idea postula en el conocimiento del entendimiento una unidad completa gracias a la cual este conocimiento sea, no un agregado fortuito, sino un sistema ligado por leyes necesarias. En realidad no puede decirse que esta idea sea el concepto de un objeto, sino de la completa unidad de los conceptos en la medida en que dicha idea sirve de regla del entendimiento”.

¹⁷ “Pero, de este modo, lo que se piensa como conforme a fin no son estas formas mismas, sino solamente la relación que tienen unas con otras y la conveniencia que muestran, a pesar de su gran multiplicidad, para un sistema lógico de conceptos empíricos”. (Kant, *KU AA V*:182)

¹⁸ Es más, Kant considerará que bajo un régimen de caos cualitativo serían impensables incluso el entendimiento mismo y la experiencia posible.

Ahora bien, Kant va a encontrar en la estética el secreto de esta liberación de la teología, pues “ella era –apunta Lebrun- el mejor ejemplo de una reflexión libre” donde “la apariencia (*Schein*) trascendental va a disiparse por fin en la superficie de la apariencia (*Erscheinung*) estética”. De este modo, “la teología es eliminada definitivamente como instancia de garantía teórica” (Lebrun, 2008 p.300).

De ahí el interés por parte de Kant, en la *Crítica del Juicio*, por demostrar la existencia de una facultad de juzgar *enteramente autónoma*, de carácter estético. Ello no se hacía por escrúpulo clasificador, sino porque “sólo a este precio se volvía por fin inofensiva la Apariencia trascendental” (Lebrun, 2008, p. 327). “Por fin inofensiva”, dice Lebrun, pues ya no se concibe “como un concepto metafísico inerradicable –en la medida en que todavía no había sido analizada críticamente”. El sentido de la última *Crítica* se torna, pues, comprensible siguiendo el hilo de una crítica radical de la apariencia teológica. ¿De dónde puede nacer sino el interés en aislar críticamente el sentimiento de placer, por qué interesarse en un *placer puro* -justamente una vivencia a la que no le es “esencial referirse a un objeto existente”- y en una “nueva figura del conocimiento ni patológica, ni teórica, ni práctica” (*Ibid.*), sino puramente estética - en la que el *Schein*, tal como indica Foucault, constituiría “la forma fundamental de relación con el objeto” (Foucault, 2008, p. 77)- por qué interesarse -decimos- sino para conjurar definitivamente la ilusión teológica? Ahora bien, para comprender tal sentido es menester que “decapemos la *Crítica* de toda antropología parasitaria” (Lebrun, 2008, p. 328), aquella en la que la habría ubicado la interpretación tradicional, de modo que la restituyamos al terreno que la tercera crítica elige para su tribunal.

Este terreno libre de la antropología en el sentido apuntado -luego habremos de precisar esto- será el que Kant determine como aquel en que se halla en juego una instancia *a priori* en el ejercicio del juicio *con una especificidad propia*, en relación a los conceptos *a priori* del entendimiento y la razón. Ni teórico, ni práctico, ni sensible, lo es de un juicio *completamente autónomo* (en relación tanto a la determinación lógico-conceptual como sensible del juicio), el propio de su *ejercicio reflexionante* y su específico placer: *la complacencia pura ante el puro aparecer*, no ligada a interés teórico, práctico o sensible alguno. Opera aquí, de este modo, un cierto desinterés, una cierta indiferencia, la *indiferencia estética* (Lebrun, 2008, p. 328): “(en el juicio puro de gusto) no se debe estar

predisuesto en la más mínimo -dice Kant- a favor de la existencia de la cosa, sino ser en este respecto por completo indiferente” (Kant, *KU AA V*: 293, 296). Se trata, con ello, de un cierto distanciamiento, de una toma de distancia -reflexionante- con respeto a la “realidad” de la verdad, la ley moral y la sensibilidad, que no aspira a la sustitución o impugnación de estas instancias, sino sólo a la consideración autónoma de las *formas*, sin menoscabo, por ello, ni de la verdad, ni de la moralidad, ni de la sensibilidad.¹⁹ En relación a lo sensible, por ejemplo, no se tratará de su renuncia, sino de una negación a tomar en consideración la “realidad de lo sensible” (Lebrun, 2008, p.323). Se trata así de mantenerse en el terreno del mero aparecer, en el terreno de lo que Schiller llamó la “apariencia autónoma” (*selbstständigen Schein*) (Schiller, 1991, pp.199-207). Desde el punto de vista del sujeto moral *abstracto* y de su libertad racional, que no ha ganado aún el sentido de la apariencia autónoma y, por ello, todavía vive de la referencia de lo que aparece a la verdadera realidad (moral), “la libertad de indiferencia del sujeto estético no es más que alienación en la *apariencia*” (Lebrun, 2008, p. 323), moralidad en la apariencia externa que, en rigor, es una pura contradicción (cfr. Kant, *Anth. AA VII*: 244)²⁰. Pero el sujeto del juicio estético, sin negar la moralidad, ha eludido la alternativa que impone la consideración abstracta de las jurisdicciones de la razón y la sensibilidad: no es ni un *ángel sin sensibilidad* ni una *bestia incapaz de distanciarse* -por falta de imaginación- de los requerimientos inmediatos de la realidad efectiva, de la presencia inmediata de un objeto dado. “La mirada estética-dice Lebrún- se contenta con la apariencia, pero esta todavía no

¹⁹Con respecto a la *suspensión de la verdad* que opera por obra del distanciamiento estético Schiller ha señalado: “Se comprende que aquí se trata sólo de la apariencia estética, que se distingue de la realidad efectiva y la verdad, no de la apariencia lógica, que se confunde con verdad y realidad efectiva; por consiguiente se ama porque es apariencia y no porque se considere como algo mejor. Sólo la primera es juego, que la última es sólo engaño. La apariencia de la primera clase vale por algo, sin que por ello pueda nunca menoscabar la verdad, porque no hay peligro de que sustituya a la verdad, que esta sería la única manera de menoscabarla”, (Schiller, 1991, pp., 201-202). Misma cosa en relación a la moral, no hay aquí menoscabo alguno de ella por parte de la apariencia estética: “La pregunta ¿hasta qué punto es lícito que haya apariencia en el mundo moral? tiene una respuesta breve y precisa: es lícita la apariencia siempre que sea apariencia estética, es decir, apariencia que ni pretende reemplazar a la realidad ni necesita ser reemplazada por la realidad. La apariencia estética no puede llegar a ser peligrosa para la verdad de las costumbres; y donde se encuentre cosa distinta podrá sin dificultad demostrarse que la apariencia no es estética. Sólo el que ignore las buenas maneras sociales –valga el ejemplo- podrá confundir las expresiones de la cortesía, que es una forma general, con los signos de una inclinación personal, y, al verse defraudado, prorumpir en quejas. Pero, por otra parte, sólo el hombre basto en sus maneras usa en vez de cortesía hipocresía y adula para conseguir agradar. Al primero le falta aún el sentido de la apariencia independiente; por eso para darle significación tiene que acudir a la verdad. Al segundo le falta la realidad, y quisiera suplirla con apariencia”, (*Ibidem* p. 206).

²⁰ La cita exacta de Kant es la siguiente: “De este modo pudiera llamarse al gusto moralidad de la apariencia externa; bien que esta expresión, tomada a la letra, encierra una contradicción” Seguimos la traducción de José Gaos (2004, p. 173)

es el disfraz de la realidad. Este aparecer no disimula el ser, sino que deja desplegarse una presencia; no es sinónimo, pues, de mentira, sino de despreocupación” (Lebrun, 2008, p.323); una despreocupación que no es superficialidad sino distancia del juicio que reflexiona, un distanciamiento ante la realidad en que queda “desarticulada [...] toda pretensión ontológica”. Pero, una vez ha quedado desarticulada la referencia al objeto “¿cómo habría de ser impostura la apariencia” (*Ibid.*)

Se halla en juego pues una nueva forma de relación con lo que se presenta, más aún, una *nueva figura de la libertad*. El placer en la mera reflexión, en el que la relación con la objetividad -en el triple modo del agrado, el placer intelectual y la delectación moral- ya no aparece como condición necesaria, señala la irrupción de una libertad “todavía más insólita que la libertad moral” (Lebrun, 2008, pp. 324-325), y en cierto sentido más originaria que ella. No se trata de mantener a distancia la sensorialidad, por ver en ella una instancia patológica incapaz de proporcionar a la voluntad del sujeto moral un principio a priori, sino de ganar una libertad, también en relación con la determinación práctica de una razón abstracta, que, sin hundir a está en la pasividad sensible, procura “en el nivel mismo de las inclinaciones, y ya no más allá” (Lebrun, 2008, p. 325), una suerte de *sensibilización de la razón*, que, en la experiencia de la belleza, siente, y no sólo razona, en el *lugar de cualquier otro* (Kant, *KU AA V*: 293, 296). Y es que la libertad estética no exige, lo hemos señalado, arrancarse a lo sensible y sólo “impone una abstención con relación *a lo existente en general*” (Lebrun, 2008, p. 325) . Una ausencia de toda sollicitación mundana, como recuerda Rousseau, que no descuide “el concurso de los objetos que [...] rodean”(Rousseau, 1988, pp. 91-92). Lo que aquí deja de tener importancia es sólo “la procedencia y destinación del objeto” (Lebrun, 2008 p. 341), se lo deja aparecer en su aparecer. Ninguna imposición entonces de la *perfección*, ninguna percepción de privación que imponga en el fenómeno la estilización conforme al modelo. No opera aquí nada más que “una modificación de actitud” (Lebrun, 2008, p. 325) ante lo que se presenta, ninguna forma de pasaje hacia otro mundo. Se trata de una suerte de reducción fenomenológica: se reduce para alcanzar esa estilización imaginaria en que se libera el mundo de las formas positivas, la constitución de un *Schein* que es *Sein*.

Sería ahora preciso indicar con cierto detalle en qué sentido la operación de la reflexión comporta la neutralización de la mirada antropológica sobre las cosas y, con ello, la

disolución de la apariencia teológica. Nos hacemos cargo para ello de la *Analítica de lo bello* de *KU*, con especial atención a los párrafos 16 y 17, en que se aborda la distinción entre *belleza libre* y *belleza adherente* (Kant, *KU AA V:229, 236*).

Ya en la *Analítica de lo bello* se establece la jurisdicción *de derecho* del juicio de belleza, el juicio de gusto (Kant, *KU AA V:203*). El juicio de gusto es un *juicio estético*, no lógico, ello no significa que en su fundamento se halle el placer de la sensación sensible; el carácter *puramente estético* de este tipo de juicio viene determinado por tener a su base una complacencia en la *mera presentación* y, por ello, al margen de cualquier interés, no sólo moral o intelectual, también sensible: “Gusto es la facultad de juzgar un objeto o un modo de representación por una complacencia o displacencia *sin interés alguno*. El objeto de tal complacencia se llama *bello*” (Kant, *KU AA V:210*). El carácter desinteresado determina la autonomía estética del juicio de gusto como capacidad para discernir lo bello. Ahora bien, hablamos de una complacencia desinteresada cuando ella no se halla ligada, por la facultad de desear, a la existencia del objeto: “cuando se pregunta si algo es bello, no se quiere saber si a nosotros o a cualesquiera le va en algo la existencia de la cosa, o siquiera, si le puede ir, sino cómo la juzgamos en la mera contemplación (intuición o reflexión)” (Kant, *KU AA V: 204, 205*).

Ahora bien, Kant va a distinguir entre dos especies de belleza:

Hay dos especies de belleza: la belleza libre (*pulchritudo vaga*) o la belleza meramente adherente (*pulchritudo adhaerens*). La primera no presupone concepto alguno acerca de lo que deba ser el objeto; la segunda presupone un tal concepto, y según él la perfección del objeto. Las primeras se denominan bellezas por sí existentes de esta o aquella cosa; la otra, en cuanto dependiente de un concepto (belleza condicionada) le es atribuida a objetos que están bajo el concepto de un fin particular.

Se distinguen, *de iure*, dos especies de belleza, por la primera se delimita un reino de las formas de carácter preobjetivo, preconceptual -“la simple forma place por sí misma” (Kant, *KU AA V:312*)-, la segunda circunscribe, sin embargo, un dominio de objetos, el de la consideración de lo que aparece bajo la presuposición de un concepto *de lo que debe ser* el objeto y, por tanto, en atención a su perfección. La perfección condiciona así el juicio de belleza, desde el momento en que sólo atendemos a lo que aparece bajo el *concepto de un fin particular* (es decir, *interesadamente*). Allí donde *sé* que lo que se presenta debe

tratarse de un hombre, de un animal o de una casa la bella apariencia se compone necesariamente con un juicio de finalidad y, en suma, de *adecuación*: “Pero la belleza de un hombre [...], la belleza de un caballo, de un edificio [...] supone un concepto de fin que determina lo que la cosa debe ser, y en consecuencia, un concepto de su perfección” (Kant, *KU AA V:230*). Y ello vale también para la producción de obras de arte, Kant señala: “Podríamos disponer en un edificio muchas cosas que agradasen inmediatamente a la intuición, si no fuese una iglesia...y este ser humano podría tener rasgos mucho más finos y un rostro más dulce, si no debiese *representar* a un hombre o a un guerrero” (Kant, *KU AA V:230*).

Nos encontramos así en “el dominio de hecho” en que se despliega el juicio de gusto (Lebrun, 2008 p. 351). Si bien *de iure* Kant aísla el juicio como instancia autónoma, y justamente como juicio estético (Kant, *KU AA V:203, 204*) -verdadero antídoto, recordemos, ante la apariencia teológica- de hecho la mera reflexión y la felicidad que suscita parecen ser “un sueño imposible” (Lebrun, 2008, p. 355). Las figuras imaginarias se hallarían, de hecho, limitadas por una canónica, por el criterio de la *conformidad*. Así las cosas, Kant delimitaría, críticamente, la instancia para una liberación de la metafísica ontoteológica y de la antropología, más, de facto, no parecería posible salvar la apariencia teológica. ¿Finalmente entonces una ilusión inevitable? Veamos por qué y lo que entraña la explicación kantiana.

“Nuestra costumbre -afirma Lebrun- con respecto a la finalidad técnica reintroduce [...], a expensas del puro aparecer, el criterio de la conformidad que el análisis filosófico eliminaba” (Lebrun, 2008 p. 351). “Nuestra costumbre”, *en tanto que hombres*, la antropología marcaría así los límites del gusto puro. Y ello no sólo con las formas que son producto de la mano del hombre, donde el sujeto de gusto no puede evitar juzgar la habilidad técnica del autor en función de la idea directriz que le atribuye: desde el momento en que *toda cosa*, por costumbre, es considerada un producto fabricado (*Handwerk*) “resulta inevitable” (Lebrun, 2008, p. 352) que se plantee la cuestión de la adecuación de la forma a una esencia de carácter espiritual. La visión artesanal del mundo invade así el reino de la belleza natural: podemos hablar de un hombre bello o de un caballo bello sólo desde el momento en que las normas de la fabricación humana gobiernan, sin saberlo, en nuestra apreciación. “La naturaleza –dice Kant- ya no es juzgada

del mismo modo que cuando aparecía como si perteneciese al arte, sino que, en la medida en que pertenece realmente al arte, éste es en verdad sobrehumano” (Kant, *KU AA V:311*). *¿En la medida en que pertenece realmente al arte?*, se trata de un efecto óptico, nacido de nuestra condiciónn antropológica, que sienta las bases de la interpretación teológica de la realidad. “Sombra del hombre artesano –dice Lebrun- el Dios “artista” cierra todo acceso a la belleza libre” (Lebrun, 2008 p. 352).

Todo ello significa, tal como hemos señalado, que en la consideración kantiana “la conciencia puramente reflexionante es un sueño imposible”²¹, pues “todos nacemos platónicos, tentados siempre de medir la cosa visible con respecto a su perfección inteligible” (Lebrun, 2008 p. 355). El ideal de perfección surge así de nuestra condición antropológica, constituye nuestra destinación, *por mor de nuestra indefinida capacidad de orientación a fines*. Ahora bien, Kant llama *cultura* a nuestra “aptitud o habilidad para toda clase de fines para los que podría ser empleada la naturaleza (externa e internamente)” (Kant, *KU AA V:430*). El ideal, que restringe el horizonte del gusto, imponiendo una canónica y el *buen gusto*, limitando la libertad de la imaginación y la reflexión pura sobre las formas, surge, entonces, de la cultura, de un mundo cultural que hace necesarias las imágenes-modelo e inevitable la ficción del Dios artesano. El hombre, como animal cultural, y a partir de su condición técnica, no puede evitar enjuiciar lo que aparece sin referirlo a su “*adecuación a*” y, en suma, a su perfección. “Ha de encontrarse en el hombre mismo lo que debe ser fomentado con fin por medio de su vinculación con la naturaleza [...] el fin tiene que ser [...] la aptitud o habilidad para toda clase de fines para los cuales pudiera ser empleada la naturaleza [...] por el hombre” (*Ibid.*). Y es a esta aptitud, como decimos, a lo que Kant llama cultura. La determinación cultural de la belleza cierra, de hecho, el espacio que abre *KU* entre la canónica del buen gusto y la demencia imaginaria: el espacio de una reflexión pura. Cualquier figura de la imaginación que no remita a la perfección se podrá considerar así mera ensoñación, las “imágenes de un soñar despierto” que describe Kant en el párrafo 31 de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* (Kant, *Anth. AA VII:174*). En la atención a este párrafo podemos comprender el límite que impone la antropología en la experiencia de la belleza:

²¹ Cfr. al respecto el párrafo 41 de *KU* donde Kant aborda la cuestión del vínculo fáctico entre el juicio estético puro y el interés.

Si el artista trabaja con imágenes semejantes a las obras de la naturaleza, sus productos se dicen naturales; si lo hace con imágenes que no pueden darse en la experiencia (como el príncipe de Palagonia en Sicilia), los objetos así formados se califican de caprichosos, de no naturales, de figuras monstruosas, y tales ocurrencias son como los resultados de soñar despierto [...]. Jugamos frecuentemente y gustosamente con la imaginación, pero esta (como fantasía) juega tan frecuente, y a veces muy inoportunamente, con nosotros. El juego de la fantasía con el hombre que duerme son los sueños y tiene también lugar en estado de salud; por el contrario, delata un estado morboso si sucede en la vigilia (Kant, *Anth* AA VII: 174, 176).

La belleza libre, de acuerdo con los límites que impone el marco cultural de la antropología, se concibe como el juego de la fantasía con el ser humano en estado de vigilia, como un juego que genera “figuras monstruosas”, siendo el índice de “un estado morboso”, del desmoronamiento del *principio de realidad* que impondría la cultura. No queda entonces espacio entre la demencia y la representación adecuada.

El párrafo 17 de *KU* permite apreciar en su justa medida estas afirmaciones (Kant, *KU* AA V:231, 236). La pregunta que lo articula recuerda el gesto nietzscheano de la *Genealogía de la moral* -“¿Quiere mirar alguien hacia abajo, al misterio de cómo se fabrican ideales en la tierra?” (Nietzsche, 1991, p. 53)²²-: “¿Cómo llegamos –se pregunta Kant- a un tal ideal de la belleza?” (Kant, *KU* AA V:232). Medimos el objeto bello con respecto a una “*Urbild*” (*archetúpon*), el “más alto modelo (*höchste Muster*)” (Kant, *KU* AA V:232). *Muster*, recuerda Lebrun, ha de distinguirse de los *Modelle* objetivos que rigen en el proceso de fabricación, por aquellos hay que entender “temas culturales que orientan necesariamente el juicio” (Lebrun, 2008 p. 353), normas del buen gusto. Estamos ahora ante el modelo originario, el arquetipo para la producción y enjuiciamiento de toda belleza, una imagen originaria -“matriz de todas las formas que vienen a restringir las divagaciones de la Fantasía y que evitan que nuestra imaginación *dichtende* se deslice hacia la demencia” (Lebrun, 2008 p. 355)- que, dice Kant, “cada cual debe producir (*hervorbringen muss*) en sí mismo y según la cual debe juzgar todo lo que es objeto de gusto” (Kant, *KU* AA V:232). Pero ¿por qué cada cual *debe producir en sí mismo* esta idea y juzgar lo bello a partir de ella?, ¿por qué “tendemos a producir en nosotros mismos” esta idea, esta idea

²² Si bien, evidentemente, *salvando las distancias*, pues la pregunta nietzscheana tiene un carácter genealógico, por el que se impugna no solamente el origen divino del ideal, sino también, en la búsqueda de los orígenes bajos, mezquinos e inconfesables, el origen antropológico. En el caso de Kant la pregunta por la génesis del ideal exige remontarse al sustrato antropológico en que se engendran los valores.

que en rigor no es una idea (pues no viene dada por la Razón) sino un “ideal de la imaginación” (se trata de una imagen)?²³ o ¿“cómo llegamos a un tal ideal de belleza”, a tal “ficción original”(Lebrun, 2008, p. 353)?, ¿cómo se nos impone necesariamente la “imagen originaria”, la *Urbild*, el *archetúpon*? Pues bien, hay un ser en el mundo cuya representación nos obliga a evocar esta ficción previa: el hombre *en tanto que ser técnico*. Este, y justamente en tanto que técnico, es el único capaz de engendrar el ideal. Y es que, en principio, no todo lo bello es susceptible de un ideal (Kant pregunta “¿qué especie de lo bello es susceptible de un ideal?”). Sólo el hombre, en quien los fines están suficientemente determinados, y precisamente por ello, “es el único capaz de un ideal de belleza”. No es posible formar una imagen-modélica, una medida fundamental ahí donde no existe una determinación completa de los fines. Y el hombre se distingue de los demás seres justamente en esto: es capaz de asignarle a todas las cosas fines sometiéndolas a los suyos: “Sólo aquello que tiene la finalidad de su existencia en sí mismo, el *hombre*, que por la razón puede determinarse a sí mismo sus fines o, donde tiene que tomarlos de la percepción externa, unirlos sin embargo a fines esenciales y universales, y juzgar entonces también estéticamente la concordancia con ellos; este *hombre*, pues, entre todos los objetos del mundo, es el único capaz de un ideal de belleza”(Kant *KU AA V:233*).

A partir de esta *medida fundamental*, surgida de la aptitud cultural del hombre para los fines, de su capacidad para una instrumentalización universal, *todas las cosas podrán ser enjuiciadas en función de modelos, toda presencia podrá experimentarse conforme a un más y un menos*, un exceso y un defecto, lo que significa, al cabo, el triunfo de la estimación del valor: “La politecnicidad propia del hombre explica, pues, que cualquier contenido antropológico sea siempre conforme a una norma y, *en consecuencia*, localizable entre un exceso y un defecto”. Se asienta aquí, pues, la consideración de las

²³ El texto completo al que nos estamos refiriendo es el siguiente: “De ahí se sigue, empero, que el más alto modelo (*Muster*), el arquetipo (*Urbild*) del gusto, sea una mera idea que cada cual debe producir (*hervorbringen*) en sí mismo y según la cual debe él juzgar todo lo que sea objeto del gusto, todo lo que sea ejemplo del enjuiciamiento mediante gusto, e incluso el gusto de cada cual. *Idea* significa propiamente un concepto de la razón, e *Ideal*, la representación de un ser singular en cuanto es adecuado a una idea. Por eso, aquel arquetipo (*Urbild*) del gusto, que por cierto reposa en la indeterminada idea de la razón de un máximun, pero que, no a través de conceptos, sino sólo en una presentación (*Darstellung*) singular puede ser representado, puede ser mejor llamado el ideal de lo bello, que nosotros, aunque no estemos en directa posesión del mismo, tendemos a producir en nosotros mismos. Será no obstante un puro ideal de la imaginación, precisamente porque no descansa en conceptos, sino en la presentación (*Darstellung*), y la facultad de presentación es la imaginación. _ ¿Cómo llegamos a un tal ideal de belleza? ¿A priori o empíricamente?”

cosas a partir de modelos, a partir de lo que Kant llama “la *idea normal* estética” (Kant *KU AA V:230*). En el párrafo 17 (Kant, *KU AA V:231*) dará cuenta de su estatuto como *a priori antropológico*: “Es de advertir que la imaginación –dice Kant- puede [...] reproducir la imagen y figura del objeto de entre un indecible número de objetos de diferentes especies, o también de una y la misma especie; y que también, cuando el ánimo se propone establecer comparaciones, puede aquella [...] dejar caer, por así decir una imagen sobre otra y obtener un término medio por la congruencia de muchas de la misma especie, que sirva como medida común para todas” (Kant *KU AA V:234*). Se trata del modo en que se construye una *media* para una cultura dada y Kant pone el ejemplo de la construcción del tamaño medio de un varón adulto. Ciertamente esta media resulta de la experiencia, de la comparación de una pluralidad de imágenes, pero, como apunta Lebrun, “la exigencia de lo normativo que la precede es, por el contrario, un *a priori* del pensamiento antropológico” (Lebrun, 2008 p. 354). Así, Kant señalará: “Esta idea normal no se deriva de las proporciones que se extraen de la experiencia como reglas determinadas; las reglas del juicio vienen posibilitadas en primer lugar por ella. Es la imagen, para toda la especie, que oscila entre todas las intuiciones singulares y variadamente diferentes de los individuos” (Kant *KU AA V:234*). Se trata de “la forma que constituye la indeclinable condición de toda belleza y, por tanto, es sólo la *corrección* en la presentación [...] ella es la regla, como se denominaba al afamado Doríforo de Policeto” (Kant *KU AA V:235*). A partir de esta idea normal, la presentación ya no placera por su belleza, sino “sólo porque no contradice la condición bajo la que una cosa de este género puede ser bella”(Kant *KU AA V:234*).

3. Hacia otra antropología a partir de Kant. A modo de conclusión

Kant define en *KU* el espacio, genuinamente estético, de un ejercicio de la razón humana liberado de la metafísica y de la antropología y, por ende, de la apariencia teológica, un espacio que después de él Foucault, y antes que este Heidegger en *El origen de la obra de arte*²⁴, recorrerán. Con todo, si la *reflexión* se ha de considerar en el pensador de

²⁴ Así, Heidegger, en el marco de un análisis en que se trata de presentar la determinación técnica de la relación *materia-forma* concebida por la tradición, indicará: “debemos evitar precipitarnos en convertir a la cosa y a la obra en nuevas modalidades del utensilio”. Del mismo modo evocando el concepto específico de la reflexión, la *finalidad sin fin*, señalará: “en la obra de arte no se trata de la reproducción del ente singular que se encuentra presente en cada momento, sino más bien de la reproducción de la esencia general de las cosas”; y en relación a la concepción ontológica, *aletheilógica* (no lógica) de la verdad y su relación con la forma y la belleza afirmará: “la verdad es el desocultamiento de lo ente en cuanto ente. La verdad es la verdad del ser. La belleza no aparece al lado de esta verdad. Se manifiesta cuando la verdad se pone en la

Königsberg un *sueño imposible*, debido “al reconocimiento de nuestra condición de hecho” (Lebrun, 2008 p. 351), como señala Lebrun, la ilusión antropológica, tal como la hemos presentado, ha podido perseverar. Lo que para Heidegger y Foucault no era más que una falsificación de la tradición metafísica para Kant es algo a lo que irremediamente nos vemos abocados en tanto que hombres y técnicos. Aun así Kant habría definido críticamente la posibilidad de un pensamiento no antropológico, como el propio Foucault no puede dejar de reconocer, una posibilidad que el pensador francés define como la propia de “un pensamiento del “origen” que sería, absolutamente y en un mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser” (Foucault, 1994 p. 239) (no la finitud y el hombre). La crítica, por tanto, ya no mediada por el espejismo antropológico y, por eso, restituyendo los derechos de la apariencia estética como la forma fundamental de relación con el objeto. Foucault se refiere así en *Prefacio a la transgresión* a la “posibilidad” de esta forma del pensamiento crítico:

¿de qué posibilidad nos viene este pensamiento del que todo hasta el presente nos ha desviado, pero para llevarnos hasta su retorno? ¿Desde qué imposibilidad mantiene para nosotros su insistencia? Puede decirse sin duda que nos viene de la abertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en que de un modo aún muy enigmático, articuló el discurso metafísico y la reflexión acerca de los límites de nuestra razón (Foucault, 1994 p. 239)

Imposible en esta ocasión analizar con detenimiento este texto²⁵. Lo único que de él quisiéramos subrayar es que Kant, en la consideración de Foucault, habría abierto la posibilidad de un pensamiento del Límite (o de la finitud) que no nos condenaría a las paradojas e insatisfacciones teóricas de la analítica antropológica de la finitud, ni a su devastación práctica. No obstante, señala Foucault en el mismo texto unas cuantas líneas más abajo, Kant *habría terminado por cerrar tal abertura en la pregunta antropológica*:

El propio Kant terminó por cerrar de nuevo tal abertura en la pregunta antropológica, a la cual, a fin de cuentas, ha referido toda la interrogación crítica; y sin duda se la ha entendido en lo sucesivo como plazo indefinidamente concedido a la metafísica, porque la dialéctica ha sustituido el cuestionamiento del ser y el límite por el juego de la contradicción y la totalidad (Foucault, 1994).

obra. Esta manifestación –en tanto que ser de la verdad dentro de la obra y en tanto que obra-, es la belleza. Así, lo bello tiene su lugar en el acontecer de la verdad. No es algo relativo al gusto, en definitiva, un mero objeto del gusto. Por el contrario, lo bello reside en la forma, pero únicamente porque antaño la forma halló su claro a partir del ser como entidad del ente”, (Heidegger, 1995, pp. 25, 30, 70).

²⁵ Cfr. para este análisis, Díaz Marsá. M., 2014, p. 74 y, 2016, pp. 130 y ss.

De acuerdo con este texto, el propio Kant habría sucumbido a la ilusión antropológica -y, con ello, a la ilusión trascendental, bajo una nueva figura- abriendo a una problematización dialéctica de la historia²⁶. Con todo, hay que insistir en ello, la posibilidad para una crítica no antropológica habría sido circunscrita por el pensador alemán. A la luz de estas declaraciones y teniendo en cuenta que Foucault también señalará que es Nietzsche el que “nos ha encomendado desde el principio de su obra” (Foucault, 1994 p. 239) a ese pensamiento de la finitud y el ser, no debe extrañarnos la afirmación que realiza en su *Introducción a la Antropología* sobre la filiación de Nietzsche con el “chino de Königsberg”²⁷:

¿Cuál será la ceguera de la que nos hemos favorecido para no ver que la articulación auténtica del *Philosophieren* (kantiano) estaba nuevamente presente, y bajo una forma mucho más apremiante, en un pensamiento que tal vez no habría advertido con exactitud, él mismo, lo que conservaba de filiación y de fidelidad con respecto al viejo “chino de Königsberg”? (Foucault, 2008 p. 68)

Ahora bien, la restitución kantiana -en la asunción consecuente de la finitud que rige y vertebrata una crítica radical- de este espacio para la libertad de lo que aparece (la libertad del mundo), espacio al que también nos consagraría, en la estela de Kant, el pensamiento de Nietzsche, no implica la condena de cualquier forma de antropología. Sobre la base de la indistinción del *Schein* y el *Sein* que se instituye en el espacio de una belleza libre es posible definir, frente a lo que Foucault llama la “falsa antropología” (Foucault, 2008 p. 58), una antropología enteramente constituida, articulada y diferenciada por una “verdadera crítica”, que, por verdadera, se hallaría liberada del postulado antropológico, de cualquier *imagen* previa del hombre que pudiera orientar secretamente su marcha; una verdadera crítica que define el espacio de un *Homo criticus* (Foucault, 20008 p. 13) y establece la *reflexión* -en estricto sentido kantiano- como una instancia a priori autónoma de carácter puramente estético, no lógico -de la que pendería además toda lógica, también la lógica trascendental (Lebrun, 2008 p. 285)- y, con ello, las bases a priori para la comprensión de una humanidad *otra*. En nombre de la *antropología crítica* que así se perfila, antropología que gana, allende toda circularidad y contaminación empírica, las estructuras *trascendentales* del hombre como ciudadano y habitante de mundo, se han de

²⁶ Hay con todo, respecto a este punto, una *fecunda ambigüedad* en la lectura foucaultiana de Kant (cf. Díaz Marsá, M.,2011, pp. 179-220).

²⁷ O sus declaraciones acerca de su filiación con la tradición kantiana.

recusar –indica Foucault- las antropologías filosóficas y la reflexión filosófica dominada por la ilusión antropológica (Foucault, 2008 p. 77). De ella Foucault apuntará un esbozo en su lectura de la *Antropología* y el *Opus postumum* de Kant, siguiendo el hilo conductor del *Gebrauch* y el *Kunst* kantiano²⁸. Otra antropología, por tanto, (cuya análisis, por razones de extensión, es imposible realizar en esta ocasión), de la que encontramos una muestra en los párrafos 60 y 40 de *KU* (Kant, *KU* AA V:293, 296 / 354, 357)²⁹: la humanidad de nuevo, pero esta vez la que es convocada en el placer puro.

Bibliografía

Deleuze, G. (2000), *Différence et répétition*, PUF, Paris.

Díaz Marsá, M. (2016), *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*, Escolar y Mayo, Madrid.

Díaz Marsá, M. (2014), *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en pensamiento de Michel Foucault*, Escolar y Mayo, Madrid.

²⁸ Sobre el *Gebrauch* señala Foucault : “el pensamiento antropológico no propondrá cerrar la definición, en términos naturalistas, del *Wesen* (ser) humano: wir untersuchen hier den Menschen nicht nach dem was er natürllicher Weise ist (nosotros no investigamos aquí al hombre según su manera de ser natural) decían ya los Collegentwürfe de 1770-1780. Pero la Antropología de 1798 transforma esta decisión en constante método, en voluntad resuelta a seguir un camino que ya está previsto que jamás encontrará su término en una verdad de naturaleza. Corresponde al sentido inicial de la *Antropología* el ser *Erforschung*: exploración de un conjunto nunca presentado en su totalidad, jamás en reposo en sí mismo puesto que es tomado en un movimiento en el que naturaleza y libertad aparecen intrincadas en el *Gebrauch*, del que nuestra expresión “uso” sólo abarca algunos sentidos [...] La *Antropología* ya no buscará saber, “cómo se puede utilizar al hombre”, sino “lo que se puede esperar de él”. Por otra parte, ella determinará lo que el hombre puede y debe (*kann und soll*) hacer de sí mismo. Es decir que el uso es arrancado del nivel de la actualidad técnica y colocado en un sistema doble: de obligación afirmada con respecto a sí, de distancia respetada en relación con los otros. Es situado en el texto de una libertad que se postula a la vez como universal y singular”, (Foucault, 2008, p. 32). Y acerca del *Kunst* : “El *Kunst* es en un sentido la negación de la pasividad originaria, pero esta negación puede y debe comprenderse como espontaneidad (por relación a las determinaciones de lo diverso) y como artificio (por relación a la solidez de lo dado); y su rol es tanto el de edificar por encima, y en contra del fenómeno (*Erscheinung*), una apariencia (*Schein*), como el de dar a la apariencia la plenitud y el sentido del fenómeno: es decir que el *Kunst* tiene –pero en la forma de la libertad- el poder de negación recíproca del *Schein* y del *Erscheinung*. E incluso las capas más profundamente escondidas en la pasividad originaria, incluso aquello que hay de más dado en lo dado sensible, se abre a este juego de la libertad: el contenido de la intuición sensible puede ser utilizado artificioosamente como *Schein*, y este *Schein* puede ser utilizado intencionalmente como *Erscheinung*. Así, en el intercambio de los signos de la moralidad, el contenido sensible puede no ser más que una máscara y ponerse al servicio de las astucias de la mentira; o bien puede ser astucia de la astucia y forma refinada que transmite el valor, y bajo la simple apariencia, la seriedad del fenómeno”, (Foucault, 2008, p. 57).

²⁹ En el párrafo 60 de *KU* Kant da cuenta de la peculiar “sociabilidad” del placer puro –“aquel placer que el gusto declara válido para la humanidad en general y no solamente para el sentimiento privado de cada cual [...] apropiada a la humanidad, por la cual se distingue ella de la estrechez animal”. En el párrafo 40 se trata del gusto como un *sensus communis*, revelador de una humanidad sin concepto.

- Díaz Marsá, M. (2011), “Facticidad y trascendentalidad en el estudio foucaultiano de *ApH* de Kant” en *Azafea. Revista de Filosofía*, Ediciones Universidad de Salamanca, 13,pp. 179-220.
- Foucault, M. (2008), *Introduction à l’Anthropologie*, Vrin, Paris.
- Foucault, M. (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Gallimard/Seuil, Paris.
- Foucault, M. (1999), *Les mots et les choses*, Paris, Tel Gallimard, Paris.
- Foucault, M. (1994), *Dits et écrits. 1954-1988* (4 vol.),Gallimard, Paris.
- Heidegger M. (2000), “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, Alianza ed., Madrid.
- Heidegger, M. (1995), “El origen de la obra de arte” en *Caminos de bosque*, Alianza ed., Madrid.
- Kant, I. (2011), *Primera introducción de la Crítica del Juicio* (ed. bilingüe), Escolar y Mayo, Madrid.
- Kant, I. (2006), *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Stuttgart, trad. cast. (1989), *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid.
- Kant, I. (2006), *Kritik der Urteilskraft*, Reclam, Stuttgart, 2006, trad. cast. (1991), *Crítica de la facultad de juzgar*,Monte Ávila ed.,Caracas.
- Kant, I. (2004), *Antropología*, Alianza, Madrid..
- Kant, I.(1999), *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (ed. bilingüe), Istmo, Madrid.
- Lebrun, G. (2008) *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Escolar y Mayo, Madrid.
- Nietzsche, F. (1991), *La genealogía de la moral*, Alianza ed., Madrid
- Nietzsche, F.(1988), *La Gaya Ciencia*, Akal, Madrid.
- Rousseau, J. (1988), *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Alianza ed., Madrid.
- Schiller, F. (1991) “Cartas sobre la educación estética del hombre” en *Escritos sobre estética*, Tecnos, Madrid.



“Pegasus’ Shoulders”: Tetens’ *Phantasie* and *Dichtkraft*. On the Way of Kant’s Anthropology

GUALTIERO LORINI

TU Berlin, Germany

Zu seiner Vollendung und Reife ist dieser Begriff der
Dichtkraft bei dem bedeutendsten Psychologen der Zeit, bei
Tetens, gelangt, in dessen System er eine zentrale und beherrschende
Stellung gewinnt.
(Cassirer, II, 1922, 567)

Although Kant’s stature may seem more imposing, it is only because
of his greater fame and influence deriving from the other subjects he treated.
For on the nature of imagination, Kant stands largely on the shoulders of Tetens.
(Engell 1981, 118)

Abstract

In the last decades, scholars have aptly pointed out the limits of J.N. Tetens’ contribution to the rise of Kant’s critical theory of knowledge. Less attention has been paid to the possibility of recognizing a further, possibly more consistent, contribution by Tetens to Kant’s thought, namely, to the development of Kant’s anthropology. The present paper aims to test some possible research lines in this direction. After an overview on the observational method shared by Tetens’ gnoseological framework and Kant’s anthropological approach, we will more specifically dwell on some topics that seem to allow a continuity-claim between Tetens’ psychological analysis of the human cognitive faculties and Kant’s anthropological project. The main issues at stake in this investigation are the faculty of empirical productive imagination (*Dichtkraft/Dichtungsvermögen*), the figure of the genius, and the relationship between language and *Denkungsart*.

Keywords

Faculty of Representation, Productive Imagination, Anthropology, Genius, Language

1. Methodological Premise

The present essay originates as an answer to the proposal of the journal *Con-Textos Kantianos* of setting a discussion concerning one of Kant’s often undermined sources from

the so-called German Enlightenment. The period at stake approximately runs from Christian Wolff's death (1754) until the publication of the first edition of Kant's *KrV* (1781), a time frame whose main figures have also often been labeled as *Populärphilosophen*.¹ I considered taking advantage of this opportunity in order to raise some issues, which have long attracted my interest concerning Johann Nicolaus Tetens' work, and more precisely the terms of its influence on Kant's thought.

In what follows I will confine myself to a "collection" of impressions that seem to revolve coherently around a constant focus, namely, the presence of some relevant elements of Tetens' psychological description of the human knowledge in Kant's anthropological framework, rather than in his transcendental account of this process.²

As it is well known, one of the main impulses for Kant to begin to lecture on anthropology in the early 1770es is represented by the publication of E. Platner's *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* (1772). Kant's dissatisfaction with Platner's "physiological" approach to the science of the human being has probably accelerated the process of elaboration of anthropology as a discipline that emerges from a reconsideration of the traditional empirical psychology, a reconsideration oriented by the establishment of an observational method. This represents a first assonance with the general framework of Tetens' *Versuche*, since Tetens too, although recognizing some merit in another physiology scholar like Bonnet, rejects the basically reductionist results of this theory³ on the basis of a fundamental methodological consideration: "Hr. Bonnet nahm den Weg der Hypothese [...] Ich habe den Weg der Beobachtung gewählt".⁴ Therefore, the first part of this essay will be devoted to the observational characterization of Tetens' psychological

• Alexander von Humboldt Research Fellow at the Technische Universität Berlin. Email: gualtiero.lorini@win.tu-berlin.de

¹ In the essay of 1775 *Über die allgemeine spekulativische Philosophie* (hereafter AsP), Tetens argues that, although popular philosophy is useful to free the human understanding from prejudices, it cannot replace speculative philosophy (see: AsP, 5-15). This sense of the *Popularphilosophie* will also be kept by Tetens' pupil J.J. Engel, who will be one of the main representatives of this current. On these topics, see Böhr (2005, pp. 209-211).

² The limits of Tetens' influence on Kant's transcendental philosophy have been widely highlighted, among others, by de Vleeschauwer (1934, I, pp. 284-329; 1939, pp. 93-100), de Gelder (1975), Röd (1984, p. 281), Baumgarten (1992, e.g. pp. 142-143), Motta (2014, pp. 177-179). Kant himself is clear on this point, see Refl 4901 (1776-1778), AA 18: 23: "Tetens untersucht die Begriffe der reinen Vernunft bloß subjectiv (Menschliche Natur), ich objectiv. Jene analysis ist empirisch, diese transscendental".

³ See: Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760), *Considerations sur les corps organisés* (1762), *Contemplation de la nature* (1764).

⁴ J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* [hereafter PV], 1 [original page number: 28-29], p. 29.

approach to the *Erkenntnislehre*, as well as to its affinity with Kant’s anthropological method.

One of the elements that have been mostly compared to the Kantian perspective are the different forms of the representative faculty [*Vorstellungskraft*] analyzed by Tetens, in particular, in his first *Versuch*. As mentioned, however, rather than denouncing once more the limits of Tetens’ proposal with respect to Kant’s transcendental project, my aim here is to pore over a specific meaning of this faculty, namely, the *Dichtkraft*. The analysis of this particular sense of the representative faculty—which will be carried on in the second part of this essay—, allows finding a fertile ground for comparing Tetens and Kant in the framework of Kant’s anthropology.

In order to do this, the third section of the paper will take into account the way in which the two authors deal with the figure of the genius [*Genie*], which they significantly characterize through the particular productive power of the *Dichtkraft*. This will lead us to outline some *en passant* considerations about the way Tetens’ views on language and literary expression falls into Kant’s anthropological conception of these same topics.

In the conclusion, summing up the results of this brief enquiry, I will try to provide some more evidences of Tetens’ presence in Kant’s anthropological project by emphasizing some explicit content convergences between Kant’s anthropology and some key passages of Tetens’ gnoseology.

It is here worth remarking that my approach to Tetens is also made possible thanks to a broader consideration of his philosophical works, one which looks beyond the well-known *Philosophische Versuche* and refers to both Tetens’ earlier and later production,⁵ in order to draw a more comprehensive picture of his envisaged *Metaphysics*.

Given the relevance of the lexicon in the topics, it is worth also specifying that Tetens’ use of technical terms is often not strictly controlled. Since a complete and official English translation of Tetens’ works is still missing, I will quote his works in the original German version. Therefore, in order to make the linguistic assonances and dissonances more evident and effective, I will quote also Kant’s works in the original German, although English translations are available.

2. The Observational Method

⁵ In this sense, the interest on Tetens’ thought has been renewed thank to some recent editions of his texts: see Roth-Stiening (2014), Sellhoff (2015), Krouglov-Delfosse (2017).

2.1 *The Role of Observation in Tetens*

As far as I know, no scholar has listed Tetens among the sources of Kant's anthropology as explicitly as Foucault did in his introduction to Kant's *Anthropology from a pragmatic point of view*. Here he writes:

Working out how Kant's book [the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*] fits into the chronology and the network of influence amongst these anthropological texts is by no means straightforward. For two reasons: the first is that Kantian thought already had a hold over the science and, in particular, over the psychology and medicine of the time; the other is the delay in publishing the *Anthropology*, a delay which enabled the dissemination of his students' notes and textbooks—such as those that Starke would use some forty years later [...] On the other hand, the fact that certain texts were published earlier authorizes us to presume that Kant was aware of them and made use of them in his *Anthropology*. At the top of this list we should probably put Tetens' *Versuche über die menschliche Natur* (1777), Platner's *Anthropology* (1772), and of course Baumgarten's *Psychologia Empirica* (1749).⁶

These considerations are particularly keen if one thinks that, at the moment when Foucault wrote them, at the end of the 1950s, he did not have at his disposal the vast material represented by Kant's lectures on anthropology, which will be first published by the *Akademie Ausgabe* in 1997 (vol. XXV). These lectures confirm indeed the role played by Tetens in the elaboration of some central issues of Kant's anthropology. Foucault's remarks curiously seem to rely upon a common methodological thread between Tetens' speculative perspective and Kant's anthropological approach, which already emerges two years before Tetens' best known philosophical work, namely, the *Philosophische Versuche* (1777). By explicit admission of his author, the text *Über die allgemeine spekulativische Philosophie* (1775) should indeed represent the first *Essay* [*Versuch*]:

in einer Sammlung von mehrern zu seyn, die zu der beobachtenden Philosophie gehören, und sich mit einigen der erheblichsten Grundzüge der Menschennatur, mit dem Princip des Empfindens und des Denkens, mit der Selbstthätigkeit und Freyheit, mit der Seelennatur der Menschen und ihrer Perfectibilitaet und Entwicklung, beschäftigen.⁷

Tetens clearly refers here to the *Versuche*, which will see the light two years later, as the developed and accomplished expression of the “observational philosophy” only announced in the text of 1775. In these same pages, Tetens provides a valuable indication about the object of this observation, which is identified by him with those representations, through which the understanding represents itself:

Die Ideenreihen erscheinen uns als eine Scene in uns, nicht wie eine Reihe von Dingen ausser uns. Wir suchen ihr Entstehen in uns, ihren inneren Gehalt und Umfang zu erkennen. Dies letztere ist eine Beobachtung der Vorstellungen, und gehöret zu der Physic des Verstandes. Jenes gehöret zu der

⁶ Foucault (2007, pp. 109-110).

⁷ J.N. Tetens, AsP, p. 5.

Philosophie von den Objecten. Dieser Unterschied findet auch alsdann noch statt, wenn der Verstand selbst das Object seiner eignen Vorstellungen ist.⁸

The assonances between this programmatic declaration and its later realization are very clear, and in this sense, it is useful to analyze the *Preface* to the *Versuche*, in which the references to the observational method are not only resumed, but also deepened. At the very beginning of this *Preface*, Tetens claims that the method he is adopting is observational [*beobachtend*], the method “die Locke bey dem Verstande, und unsere Psychologen in der Erfahrungs-Seelenlehre befolgt haben”.⁹ As Tetens points out at the beginning of the eleventh *Versuch* (*Über die Grundkraft der menschlichen Seele und den Charakter der Menschheit*), the nature of the soul is not illustrated by hypotheses (the same hypotheses he rejected by considering Bonnet’s method), but rather by observations. This process allows the definition of the soul as:

ein Wesen, welches mittelst gewisser Werkzeuge in dem Körper von andern Dingen verändert wird, fühlet, dann selbstthätig etwas in sich und außer sich hervorbringt, und von dem, was sie leidet und thut, Spuren in sich aufbehält, die sie hervorziehet, und bearbeitet.¹⁰

Based on this premise, Tetens poses a crucial question, which directs the entire research in the *Versuche*, and which is formulated here with the utmost clarity:

Was ist also nun die Grundkraft dieses Wesens, oder das ursprüngliche Vermögen, dessen Wirkungen innerlich immer dieselbigen einartigen Äußerungen sind, die nur nach der Verschiedenheit der äußern Umstände und der Objekte, auf die es sich anwendet, in verschiedenen Richtungen erfolgen, und dadurch als unterschiedene Wirkungen erscheinen?¹¹

To answer this question, which is brought to our attention by an observational process, we can only resort once again to this same process, as indicated by Tetens in the *Preface*. Such a process is borrowed from the natural sciences, and it is the only one able to show us the acts of the soul as they really are [*wie sie wirklich sind*].¹² Recalling the reference to Locke mentioned above, this first description of the observational method cannot but suggest a certain influence of the “anatomical” method proposed by Lambert both in the *Neues Organon* and in the *Architectonic*.¹³ Such a reference testifies to an undoubted

⁸ J.N. Tetens, AsP, p. 6.

⁹ J.N. Tetens, PV, Vorrede [III-IV], p. 1.

¹⁰ J.N. Tetens, PV 11 [730], p. 383.

¹¹ J.N. Tetens, PV 11 [731], p. 384.

¹² J.N. Tetens, PV Vorrede [IV], p. 1.

¹³ J.H. Lambert, *Neues Organon*, in *Philosophische Schriften* I, Vorrede, p. 5; *Architectonic*, in *Philosophische Schriften* III, §7.

orientation of the German thought of these years to integrate an observation-based approach in the rationalistic framework of the school metaphysics.

Interestingly, Tetens accuses “die analytische, auch wohl die anthropologische Methode”¹⁴ to fail in empirically verifying its own results. Since these analyses are not able to show the correspondence they claim between the modifications of the soul and those of the brain that cause them, they can rightfully be labeled as “metaphysical”.¹⁵ Thus, Tetens aims to follow a completely different path, and claims a clear priority for the empirical-psychological analysis over the metaphysical perspective:

Wenn auch diese metaphysischen Analysen etwas reelleres lehrten, als sie wirklich nicht lehren, so darf man doch die Untersuchung der Seele mit ihnen nicht anfangen, sondern nur endigen. Die psychologische Auflösung muß vorhergehen. [...] Hiezu kömmt noch, daß, so weit man auch in der metaphysischen Psychologie fortgeht, die Richtigkeit ihrer Sätze immerfort durch die Beobachtungskennnisse geprüft werden müsse.¹⁶

The priority of the observational discipline defended by Tetens in these lines recalls what Kant claimed in the *Nachricht* (1765) for empirical psychology:

Ich fange demnach nach einer kleinen Einleitung von der empirischen Psychologie an, welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen ist; denn was den Ausdruck der Seele betrifft, so ist es in dieser Abtheilung noch nicht erlaubt zu behaupten, daß er eine habe.¹⁷

In this sense, it is worth remembering that, as regards the doctrines of the soul, its faculties and its expressive modalities—whether they are referred to as empirical psychology or anthropology—both Tetens and Kant, up to end of the 1770s, presuppose a doctrine of the soul intended as an immaterial substance. This, on the basis of the definition provided by Baumgarten’s *Metaphysica*, with which both are well acquainted.¹⁸ On the one hand, it is undeniable that Kant’s abandonment of this conception of the soul, in the context of the critical turn, represents one of the clearest premises for the divergence between the projects defended, respectively, by the two authors. On the other hand, it seems that many of Tetens’ theories, which remain excluded from the framework of the transcendental philosophy, consistently fall within Kant’s anthropological framework. Later on I will try to illustrate the reasons of this dynamics.

2.2 Kant’s Anthropological Observation

¹⁴ J.N. Tetens, PV Vorrede [IV], p. 1.

¹⁵ J.N. Tetens, PV Vorrede [V], p. 2.

¹⁶ J.N. Tetens PV Vorrede [XIII-XIV], p. 5.

¹⁷ I. Kant, NEV, AA 02: 309.

¹⁸ Cf. Baumgarten, *Metaphysica*, in particular §757.

In the *Nachricht* the priority of empirical psychology derives, at least partly, from Kant’s need for a rigorous *ordo expositionis*. Kant even claims that he must apply a “gentle pressure” [*eine kleine Biegung*] to the *ordo expositionis* of Baumgarten’s *Metaphysica*, which he follows for his own lectures on metaphysics, and whose section on empirical psychology he will use for his lectures on anthropology. However, in the same year, with the *Observations on the feeling of beauty and the sublime* Kant offers a more theoretically founded explanation of the meaning that he ascribes to observation within an empirical context:

Die verschiedene Empfindungen des Vergnügens oder des Verdrusses beruhen nicht so sehr auf der Beschaffenheit der äußeren Dinge, die sie erregen, als auf dem jedem Menschen eigenen Gefühle dadurch mit Lust oder Unlust gerührt zu werden. [...] Das Feld der *Beobachtungen* dieser Besonderheiten der menschlichen Natur erstreckt sich sehr weit und verbirgt annoch einen reichen Vorrath zu Entdeckungen, die eben so anmuthig als lehrreich sind. Ich werfe für jetzt meinen Blick nur auf einige Stellen, die sich in diesem Bezirke besonders auszunehmen scheinen, und auch auf diese mehr das Auge eines Beobachters als des Philosophen.¹⁹

This transfer of tasks between empirical psychology and anthropology is explicitly expressed by Kant in a course of the late 1770s devoted to the *Philosophical Encyclopedia*, in which anthropology is defined as the science dealing with the empirical treatment of the thinking nature.²⁰ The key to understand the passage from empirical psychology to anthropology is provided by Kant himself in a letter to Herz at the end of 1773. Here he explains that he intends to introduce anthropology at the university, and defines it as an “observational doctrine” [*Beobachtungslehre*].²¹ The decisive gap between anthropology and empirical psychology consists precisely in the non-purely speculative nature and purpose of the anthropological observation. Indeed, the observation characterizing empirical psychology in the context of Wolffism, for example, aimed to reach a truth in the domain of a dogmatically conceived metaphysics. On the contrary, the goal of Kant’s anthropology is of practical-pragmatic nature, since anthropology aims to enlighten the empirical nature of the human being and, on this basis, to study the subject’s relations with other human beings.

This is indirectly clear if one considers that Kant opposes anthropology to any speculative approach also in his lectures on metaphysics:

¹⁹ I. Kant, GSE, AA 02: 207.

²⁰ See I. Kant, PhilEnz, AA 29: 11, 44. For the influence of Baumgarten’s *Metaphysica* upon Kant’s anthropology, see: Hinske (2002).

²¹ I. Kant, Br, AA 10 : 143-146.

Affecten, sind motus animi sensitivi welche den Menschen außer Stand setzen seiner selbst mächtig (sui compos) zu bleiben [...] Passion macht blind – und hebt ganz das Vermögen sich selbst zu beherrschen auf; – Diese Materie gehört zur Anthropologie.²²

Moreover, it is again starting from the characteristics of the observational method—as Tetens too conceives it—that emerge not only the limits of Tetens’ perspective as regards transcendental philosophy, but also its fruitfulness for a kantianly understood anthropology. Tetens writes indeed that the greatest difficulty of the observational method consists in dealing with a faculty of the soul, which, although essential to representations, can lead us to exchange mere suggestions for concepts derived from observations. These *Kräfte*, which have to be kept under control, are “die Phantasie, und noch näher die selbstthätige Dichtkraft”.²³ The authentic “spirit of observation” [*der wahre Beobachtungsgeist*] consists precisely in the ability to control these lively faculties/forces.²⁴

Undoubtedly, at first glance, Tetens’ call for an imaginative faculty necessary for the very possibility of having representations (“und dennoch siehet man auch ohne eine starke Phantasie nichts”²⁵) seems to allude to the role played by productive imagination in Kant’s *Transcendental Deduction*. Yet, from a transcendental point of view, the weakness of Tetens’ conceptual building consists precisely in his inability to provide a solid and convincing objectifying foundation for the subjective representative processes brought to light by the observational method.²⁶

The premises of these problems are present since the *Preface*, in which Tetens indicates the “generalization of particular empirical propositions” [*Verallgemeinerung der besondern Erfahrungssätze*]²⁷ as one of the most important operations of the observational method. In order to provide a basis for this operation, he refers to an analogical method with the aim to transfer to the *objects themselves* the properties and relationships that the subject can grasp from the *representations* of those objects. Tetens is well aware of the problems that underline this position and he deals with them in paragraph XI of the first *Versuch: Eine Anmerkung über den Unterschied der analogischen und der anschaulichen Vorstellungen*. So Tetens:

²² I. Kant V-Met/Dohna, AA 28: 679.

²³ J.N. Tetens, PV, Vorrede [XVII], p. 6.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ On this topic, see the critical studies mentioned in the note 2.

²⁷ J.N. Tetens, PV, Vorrede [XIX], p 7.

Die Analogie der Vorstellungen mit ihren Gegenständen macht diese aus jenen erkennbar. [...] [Indessen] beruhet der ganze Gebrauch, den die Vernunft von den Vorstellungen jedweder Art machen kann, lediglich auf ihrer Analogie mit den Gegenständen. Es muß sich Sache zur Sache, wie Vorstellung zur Vorstellung verhalten; und die Verhältnisse und Beziehungen der Vorstellungen gegen einander mit den Verhältnissen und Beziehungen der Gegenstände unter sich, einerley seyn.²⁸

Besides the analogical representations, Tetens introduces the intuitive ones. He explains that the analogical representations are signs formed by reflection itself (either for necessity or for convenience), whereas the intuitive ones contain natural signs [*natürliche Zeichen*], which are either “Wirkungen auf uns von den bezeichneten Sachen” or “eben dieselbartigen Dinge”.²⁹ The intuitive representations are cognitively more useful than the *merely* analogical ones. However, their greater cognitive usefulness is based, once again, on a more complete analogy with the represented object.³⁰ Therefore, the analogy remains an indispensable ground for the possibility of representing objects.

After grounding the representative capacity on the analogy between the representative signs and the designated object, the inevitable question arises about the foundation of the adequacy of a so conceived representation with respect to its object. It is even superfluous to underline the Kantian background of this question, with which Kant begins indeed to deal in the years immediately following the *Dissertation* of 1770.³¹ Tetens poses the question in the following terms: “Wie ist es möglich, zu wissen, daß die äußern Gegenstände und ihre sinnlichen Bilder in uns einander entsprechen?”³²

In order to answer this crucial question, at least when “von der Analogie unserer natürlichen Zeichen die Rede ist”, Tetens resorts to the “allgemeinen Grundwahrheiten der Vernunft, oder auf natürlichen Denkungsgesetzen des Verstandes”, according to which “wir über Gegenstände, Dinge, Sachen und Beschaffenheiten aller Arten urtheilen und urtheilen müssen”.³³

Passages like this suggest once more assonance with Kant’s critical framework, since they seem to rule out any possibility of a direct access to the thing in itself, and rather identify the objective foundation of knowledge in the necessary and universal, that is, transcendental laws of reason. However, Tetens delays the deepening of this important

²⁸ J.N. Tetens, PV 1 [87, 91], pp. 57, 59.

²⁹ J.N. Tetens, PV 1 [92], p. 60.

³⁰ J.N. Tetens, PV 1 [92], p. 60: “Die Analogie mit den Objekten ist bey den Anschaulichen völliger”.

³¹ An analysis of the theoretical reasons that separate Kant and Tetens on this important point is provided, among others, by Laywine (2010, pp. 69-70).

³² J.N. Tetens, PV 1 [93-94], p. 61.

³³ J.N. Tetens, PV 1 [94], p. 61

passage to his subsequent treatment of *Denkkraft*: “Es ist dieß aber ein Geschäft der Denkkraft, die sich der Vorstellungen bedient, und nicht eigentlich der vorstellenden Kraft, die jene herbeyschaffet”.³⁴

Yet, if one looks for this treatment in the following *Versuche*, any possible assonance with the Kantian solution fades. In fact, for Tetens “transcendental” remains a synonym of “transcendent”.³⁵ As a consequence, the ultimate foundation of the objectivity of knowledge is not identified in anything that can even vaguely be considered as an anticipation of Kant’s transcendental perspective. Tetens finally tackles the problem of the rational assumptions that should guarantee the adequacy of the representation with respect to the represented things in the seventh *Versuch*:

Die subjektivische Nothwendigkeit nach den allgemeinen Gesetzen des Verstandes zu denken, erkennen wir aus der Beobachtung. Wir empfinden es, daß wir keine viereckte Zirkel uns vorstellen, und kein Ding für unterschieden von sich selbst halten können. Auf diese subjektivische Nothwendigkeit gründen wir die objektivische: Die Unmöglichkeit, die Dinge anders zu denken, wird den Dingen außer dem Verstande beygelegt. Unsere Ideen sind nun nicht mehr Ideen in uns; es sind Sachen außer uns. Die Beschaffenheiten und Verhältnisse, die wir in jenen wahrnehmen, stellen sich uns als Beschaffenheiten und Verhältnisse der Sachen selbst vor, die diesen auch ohne unser Denken zukommen, und von jedem andern denkenden Wesen in ihnen erkannt werden mußten. So bringet der Instinkt es mit sich. Es ist dieß eine Wirkung des gemeinen Menschenverstandes.³⁶

Thus, quite disappointingly—from a Kantian-transcendental point of view—Tetens grounds the transition from the representative subjectivity to the cognitive objectivity upon an instinct, which he puts into relationship with the *sensus communis* [*gemeiner Menschenverstand*]. Now, this marks its exclusion from the transcendental framework.

2.3 The Problematic Step from Representation to Thought

In a sense, it is precisely the beginning of the path that we would like to follow in our analysis. Indeed, in its most general structure, Tetens’ *Erkenntislehre* consists of 3 parts: *Gefühl*, *vorstellende Kraft* (or *Vorstellungsvermögen*), and *Denkkraft*.³⁷ The representative faculty consists in turn of three capacities, progressively closer to the sphere of thought: *Fassungskraft* (*facultas percipiendi*), *Phantasie*—to be understood as *Wiedervorstellungskraft*, that is as a reproductive imagination [*Einbildungskraft*],³⁸—and

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ On this point see: Krouglov (2005) and Sellhoff (2015, XCVIII-XCIX, n. 244).

³⁶ J.N. Tetens, PV 7 [531-532], pp. 279-280.

³⁷ Among the many—more or less implicit—formulations of this repartition, see J.N. Tetens, PV 9 [590], p. 311.

³⁸ Cf. J.N. Tetens, PV 1 [24], p. 26.

Dichtkraft, a kind of imagination to which Tetens ascribes a *bildend*, namely, a productive power.³⁹

If, on the one hand, imagination, and more specifically the *Dichtkraft*, is essential for the representations to rise, on the other hand, it must be kept under control, in order to make sure that what is produced does indeed correspond to what has been actually observed, and therefore does conform to the necessary laws of thought [(den) *nothwendigen Denkgesetzen gemäß*].⁴⁰

Yet, the main difficulty lies precisely in the passage to the universal level of the necessary laws of thought, that is, in the generalization required by the observational method. From a Kantian point of view, this depends on the weak foundation of the objectifying power of thought with respect to perceptions and representations. In other words, if at the level of thought, as Tetens conceives of it, the objectivity is not consistently grounded and falls prey to a psychological withdrawal, this depends on the fact that the spontaneity of the understanding is not transcendently deduced. We must therefore assume that the sense in which Tetens considers the *Dichtkraft* as a productive imagination is not to be compared to the transcendental meaning of this concept in Kant’s *KrV*, but, instead, to the empirical meaning of this concept, as it is deepened by Kant in the anthropological field.

3. The *Dichtkraft*

3.1 Pegasus’ Shoulders

There is no doubt that the expression appearing in the first part of the title of my essay would have sounded much less strange if it had referred to the “wings”, rather than to the “shoulders” of Pegasus. Yet, it is exactly by considering Tetens’ quick reference to the image of the horse’s shoulders that I understand how the faculty of *Dichtkraft*, placed at the apex of the *Vortellungsvermögen* and therefore at the threshold of *Denkkraft*, differs from the previous level, represented by the mere *Phantasie*:

Wir haben das Bild von einem Pferde aus der Empfindung, und das Bild von den Flügeln auch. Beyde sind reine Phantasmen, die von andern Vorstellungen abgesondert, und hier in dem Bilde des Pegasus mit

³⁹ See e. g. J.N. Tetens, PV 1 [104], p. 66. It is here worth noting that Tetens employs different words and expressions to designate the *Dichtkraft*, for instance: “Dichtungsvermögen, [...] bildende, schaffende Kraft” (PV 1 [24], p. 26), “bildende Dichtungsvermögen” (PV 1 [26], p. 27), “selbstthätige Dichtungskraft” (PV 1 [57], pp. 42-43), “selbstthätige Phantasie” (PV 1 [107], p. 67).

⁴⁰ Cf. J.N. Tetens, PV 1 [94], p. 61.

einander verbunden sind. In so weit ist dieses nichts, als eine Wirkung der Phantasie, die nur ihre empfängnen einzelnen Empfindungsvorstellungen, welche sie hie und daher aus andern Verbindungen herausgenommen hat, jetzo in einer neuen Lage bey einander darstellt, in der sie in der Empfindung nicht beysammen gewesen sind. Allein dieß ist nur ein Zertheilen und ein Wiederaneinandersetzen. Dieß ist noch nicht Entwickeln, kein Auflösen und Wiedervereinigen, kein Ineinandertreiben und Vermischen. [...] Die Flügel des Pegasus mögen in dem Kopf des ersten Dichters, der dieß Bild hervorbrachte, ein reines Phantasma gewesen seyn; und die Vorstellung von dem Pferde gleichfalls. Aber da ist eine Stelle in dem Bilde an den Schultern des Pferdes, etwas dunkler, als die übrigen, wo die Flügel an dem Körper angesetzt sind; da fließen die Bilder von des Pferdes Schultern und von den Wurzeln der Flügel in einander; da ist also ein selbstgemachter Schein, der sich verlieret, wenn man das Bild vom Pferde und das Bild von den Flügeln deutlich von einander wieder abtrennet.⁴¹

Pegasus' shoulders, and, more precisely, the exact points where wings are attached to the body of the horse, represent something that is not given in reality at all, unlike the wings and the horse, which, although not united, can be found in reality as isolated objects. The portion of the horse's body where the wings and the body are actually conjoined is a representation authentically created by our representative faculty in its highest expression. Soon after, Tetens makes clear that the sense in which the *Dichtkraft* is creative is not to be understood in the sense of the *creatio ex nihilo*. It rather means that its separation [*trennen*], decomposition [*auflösen*], joining [*verbinden*] and mixing [*vermischen*] give rise to a representation that is not only new for the subject, but which goes also beyond the mere juxtaposition of already present representations.⁴² The new images produced by the *Dichtkraft* have the peculiarity of being *simple*, at least with respect to "our distinguishing faculty" [*in Rücksicht auf unser Unterscheidungsvermögen*].⁴³ This means that in such a kind of representation we cannot separate those parts that, on the contrary, remain clearly distinguishable at the level of the *Phantasie*.⁴⁴

Back to image of Pegasus. What distinguishes the attachment of the wings to the body as a product of the *Dichtkraft* is exactly the non-measurable originality of this anatomical part, which, though formed by the composition of two previously known parts, acquires a new meaning for us. For this reason, it cannot be reduced to something that existed before. In real horses, there is no such bone articulation to connect shoulders to wings, and therefore we cannot decompose such an articulation into any simpler parts.

⁴¹ J.N. Tetens, PV 1 [116-118], p. 72.

⁴² J.N. Tetens, PV 1 [139], p. 83.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ This model of simplicity "for us", understood as a unity consisting of parts, which cannot subsist by itself, frequently returns in Tetens' analysis of the representation's components. A similar concept of "simplicity" characterizes the physical monads of Kant's 1756 *Monadologia physica*. Sarmiento (2005, p. 5) has highlighted the originality of this "simplicity". It would be interesting to reconstruct the history of the diffusion of Kant's 1756 dissertation on the physical monads, in order to understand whether and how this concept of "simplicity" somehow exerted an influence on Kant's contemporaries.

At the same time, we should not forget that here, it is not yet a matter of the faculty of thought, that produces ideas and not simply representations. We are still at the level of sensible representations, as Tetens emphasizes after having exposed the salient features of the *Dichtkraft*:

So viel von der dritten Wirkungsweise der vorstellenden Kraft. [...] Von den Ideen als Ideen, ihrer Form nach, in so ferne Bewußtseyn und Unterscheiden vorhanden ist, rede ich hier noch nicht; sondern nur von ihrer Materie, das ist, von den Modifikationen der Seele, die für uns die natürliche Zeichen der Objekte und ihrer Beschaffenheiten sind, und die es auch alsdenn sind, wenn sie gleich ruhig und ungebraucht unten im Gedächtniß verwahret liegen.⁴⁵

As clearly emphasized by G. Stiening, this draws attention to the foundation of the unity of the entire *Vorstellungsvermögen*, that is to say, the whole of *Fassungskraft*, *Phantasie* and *Dichtkraft*. Let us dwell more particularly on the passage from *Phantasie* to *Dichtkraft*, and on the way in which they can be distinguished, even in the continuity within the same faculty. On the one hand, the *Dichtkraft* must be distinguished from the *Phantasie* in a qualitative sense, that is, with regard to the novelty and the simplicity of its products. But, on the other hand, the difference between them is exquisitely quantitative, namely, based on the increasing intensity of the process of analysis and synthesis. With Stiening’s own words (in commenting the passage on Pegasus):

The difference between the two faculties [*Phantasie* and *Dichtkraft*] is qualitative concerning their products (composite vs simple representations), and it is only quantitative as regards the causal levels of these faculties. [...] What Tetens means [...] by the *Dichtkraft* is clear: it conjoins the given moments of the original representations more organically into a new simple *just because* this faculty more intensively decomposes i.e. analyzes the original representations, and in the synthesis of many representations it comes even to overlook some moments of these examples”.⁴⁶

To sum up: the highest degree of the representative faculty, which is the closest to the faculty of thinking, is constituted by an imagination that, although not creative in the sense of the *creatio ex nihilo*, is productive because it elaborates at the highest sensible level images *simple for us*, which we are unable to lead back to simpler elements. At this level, imagination is no longer merely reproductive, but becomes productive in a very peculiar sense, and this allows a confrontation with Kant’s treatment of productive imagination in the anthropological field.

3.2 Two Meanings of Productive Imagination by Kant

⁴⁵ J.N. Tetens, PV 1 [138-139], pp. 82-83.

⁴⁶ Stiening (2014, pp. 335-336) (my translation).

Much has been written about the status of imagination *tout court* in Kant's philosophy. This is certainly not the place to deal with such a huge problem. Our preliminary assumption in this domain is much more modest and consists in affirming that since the beginning of Kant's critical project there is a transcendental (and therefore a priori) meaning of imagination. In this sense, imagination expresses the spontaneity of understating, and cooperates to determine the object of a possible knowledge. This excludes the possibility of relating such a concept of imagination with the one at stake in Tetens' empirical *Vorstellungsvermögen*.

Without mentioning the well-known passages of the two editions of the *KrV*—which are usually compared to each other—it will suffice to mention here the *Loses Blatt B12*, dated 1780 and therefore upstream of both editions of the *KrV*. This annotation allows us to notice that, in the critical framework, also the empirical determinations of imagination are to be understood as framed within an investigation on the a priori conditions of knowledge:

Die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft liegt allen unsern Verstandesbegriffen zu Grunde. Der empirische Gebrauch der einbildungskraft beruht auf der synthesis der Apprehension der empirischen Anschauung die denn auch reproducirt werden kan oder nach deren analogie eine andere gemacht werden kan. Im letztern Fall ist es die productive Einbildungskraft. Die productive Einbildungskraft ist entweder rein oder empirisch. Die reine. Die Einbildungskraft ist eine synthesis theils eine productive theils reproductive. Die erste macht die letzte möglich denn haben wir es nicht vorher in Vorstellung durch die synthesis zu Stande gemacht so können wir diese auch nicht mit andern in unserm folgenden Zustande verbinden. Die productive Einbildungskraft ist 1. empirisch in der apprehension 2. rein aber sinnlich in Ansehung eines Gegenstandes der reinen sinnlichen Anschauung. 3. transscendental in Ansehung eines Gegenstandes überhaupt die erstere setzt die zweyte voraus u. die zweyte die dritte. Die reine Synthetis der Einbildungskraft ist der Grund der möglichkeit der empirischen in der Apprehension also auch der Wahrnehmung.⁴⁷

At the second of the three levels of productive imagination listed here, Kant significantly defines productive imagination as pure [*rein*] but sensible [*sinnlich*] with reference to an object of pure sensible intuition. Besides all the assonances with the structure of the *Transcendental Deduction* (especially in the A-version), this passage clearly shows that, within the critical project, Kant conceives of an imagination such that, even when it refers to the empirical dimension of knowledge, it does so from the point of view of its a priori conditions of possibility.

Yet, Kant reaches this concept of imagination after a decade of troubled conceptual elaboration. Beyond the imagination operating at the transcendental level, Kant considers

⁴⁷ I. Kant, *Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.), AA 23: 18.

indeed a further meaning of it that is concerned with the empirical/a posteriori plane, and which is therefore likely to be perspicuously compared with Tetens’ framework. This hypothesis is strengthened if we consider that this empirical sense of imagination produces something new and is openly identified with the term *Dichtungsvermögen*. It is worth here following the thread of Kant’s argument as it appears in *Metaphysik L1*, namely, a course on metaphysics dated from the second half of the 1770es:

Ich reproducire die Vorstellungen der vergangenen Zeit durch die Association, nach welcher eine Vorstellung die andere herbeizieht, weil sie mit ihr in Begleitung war. Dieses ist das Vermögen der Imagination. Es wird sonst falsch das Einbildungsvermögen genannt, welches aber von ganz anderer Art ist; denn das ist ganz was anders, wenn ich mir einen Pallast, den ich ehemals gesehen habe, einbilde, und wenn ich mir *neue Bilder* mache. Das letzte ist das Einbildungsvermögen, wovon hernach Meldung geschehen wird.⁴⁸

Here we can find not only a difference between the *Einbildungsvermögen* as a faculty to create something new, and *Imagination* as a faculty to recall a past representation associated with another. We can also observe a differentiation between such an *Imagination* and a faculty to represent something that is not placed within reality, not because it belongs to the past, but rather because it simply does not *belong* to reality: this is the case of *Phantasie*:

Das Vermögen der Einbildung ist das Vermögen, Bilder aus sich selbst, unabhängig von der Wirklichkeit der Gegenstände hervor zu bringen, wo die Bilder nicht aus der Erfahrung entlehnt sind. Z.E. ein Baumeister fingirt sich, ein Haus zu bauen, was er noch nicht gesehen hat. Dies Vermögen nennt man das Vermögen der Phantasie, und darf nicht mit der Imagination verwechselt werden.⁴⁹

However, a house, although it is not yet built, requires nothing more than the juxtaposition of elements that are known to us, and which we can assemble in our *Phantasie*, just like the wings and the body of a horse. Differently—adds Kant: “Die Einbildungskraft ist eine sinnliche Dichtungskraft, obgleich wir auch noch eine Verstandes-Dichtungskraft haben”.⁵⁰

The definition of the *Einbildungskraft* that Kant had promised a little above is now outlined in the form of a sensible *Dichtungskraft*. Yet, Kant identifies also another *Dichtungskraft*, which belongs to the understanding: the *Verstandes-Dichtungskraft*, in which one can easily grasp a reference to the transcendently determined meaning of productive imagination. Finally, a few lines later, Kant accomplishes the definition of the

⁴⁸ I. Kant, V-Met-L1/Pöhlitz, AA 28: 236 (emphasis added).

⁴⁹ I. Kant, V-Met-L1/Pöhlitz, AA 28: 237.

⁵⁰ *Ibidem*.

Einbildungskraft by pointing out as follows: “Das willkürliche Einbildungsvermögen ist das Dichtungsvermögen”.⁵¹

Kant’s debt to Tetens in these passages has been recognized to the point that W. Carl employs Kant’s reading of the *Versuche* as a reference to date these lecture-notes after 1777.⁵² However, what seems even more relevant here is that Kant’s convergence towards Tetens concerning the *Dichtkraft/Dichtungsvermögen*, understood as an empirical productive imagination, occurs in the anthropological field. The quotations from *Metaphysik L₁* undoubtedly show with clarity these convergent approaches, but it is in the anthropological field that we find the more significant confirmation. Indeed, with the establishment of the critical framework, the definition of the boundaries between the empirical and the transcendental meaning of imagination, especially in its productive sense, becomes increasingly clear. For the sake of brevity, here we will just confine ourselves to mention that, starting with the lectures on anthropology of the critical period (the so-called *Menschenkunde*), the references to the *Dichtungsvermögen* in the context of the treatment of the *Phantasie* become explicit and formalized.⁵³

Finally, we cannot avoid considering Kant’s anthropological *summa*, namely, the *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Here the framework of the comparison between Kant and Tetens is enriched by a further element of assonance, which is linked to the particular productive nature of empirical imagination. Kant states indeed that imagination is “dichtend (productiv)” and not creative [*schöpferisch*],⁵⁴ like Tetens ruled out the possibility of a *creatio ex nihilo* for the *Dichtkraft*. Then, in the paragraph *Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen der Bildung*, Kant refers to the artistic fiction as an expression of the *imaginatio plastica*. This is defined as a capacity to “compose” [*Composition, Erfindung*]⁵⁵ something, which can be either an imitation of nature or something that does not exist in nature. In the same vein, some pages later, the talent of the genius is defined as the talent “to invent [*zum Erfinden*]”.⁵⁶ From this point of view, imagination can be even considered, in a very peculiar way, to be “creative”

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² See: Carl (1989, pp. 117-118).

⁵³ Cf. *Menschenkunde* (1781-1782): V-Anth/Mensch, AA 25: 981-994; *Anthropologie Mrongovius* (1784-1785): V-Anth/Mron, AA 25: 1277-1282; *Anthropologie Busolt* (1788-1789): V-Anth/Busolt, AA 25: 1464-1467.

⁵⁴ I. Kant, Anth, AA 07: 167-168.

⁵⁵ Cf. *Ivi*, AA 07: 175.

⁵⁶ *Ivi*, AA 07: 224.

[*schöpferisch*]: “Das eigentliche Feld für das Genie ist das der Einbildungskraft: weil diese schöpferisch ist und weniger als andere Vermögen unter dem Zwange der Regeln steht, dadurch aber der Originalität desto fähiger ist”.⁵⁷ And again in a *Randbemerkung* commenting the paragraph on the *Einbildungskraft*: “Die Einbildungskraft ist entweder schöpferisch (productiv) oder wiedererzeugend (reproductiv)”.⁵⁸

Thus, with a remarkable Tetensian accent, the very peculiar way in which the imagination of the genius is productive—to the point of being defined as “creative”—consists in composing the elements at his disposal in such a way as to give rise to something that did not exist before.

This drives the confrontation between Kant and Tetens to a domain in which their convergent conceptions of the empirical *Dichtkraft/Dichtungsvermögen* find further confirmations: the concept of “Genius”.

3.3 *The Case of the Genius*

As it has been widely noted, on the definition of genius and his properties Tetens and Kant share an important source, whose influence is quite important in both the authors as regards the nature of the productive imagination: this is the 1774 *Essay on Genius* by the Scottish philosopher A. Gerard.⁵⁹

In the first part of this work, Gerard states that the genius is characterized by the “faculty of invention”, defined as the faculty of “making new discoveries in science”, or “producing original works of art”.⁶⁰ When he subsequently asks *To what faculty of the mind genius properly belongs?*, he answers by listing *Sense, Memory, Imagination, and Judgment*.⁶¹ In this context, the productive power of imagination is indicated as the most qualifying for the activity of genius:

Imagination is much less confined [than sense and memory] in its operations. Even when it exerts itself in the simplest manner, when it seems only to present ideas unattended with remembrance, it in some degree displays its creative power. [...] Imagination is therefore a source of invention.⁶²

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, AA 07: 402 (Randnotizien).

⁵⁹ While Tetens was able to read English, Kant read Gerard’s *Essay* in the German translation by C. Garve (1776), which was praised for its accuracy by the *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 1776, I, p. 736. On Gerard’s influence on Kant see: Giordanetti (1991), Guyer (2011), Beckenkamp (2015, 2016). However, with the partial exception of Giordanetti, none of these studies consistently underlines the impact of Gerard’s positions on Kant’s anthropological reflection.

⁶⁰ Cfr. A. Gerard, *Essay on Genius*, p. 8. On these themes see also Fabian (1966, pp. XXVIII-XXXIV; 1967, pp. 36-39).

⁶¹ A. Gerard, *Essay on Genius*, pp. 27-36.

⁶² *Ivi*, pp. 29, 32.

However, although it remains clear that the true source of genius is imagination, the other mental functions work together to accomplish what the former creates. Without the cooperation of the other functions, imagination remains indeed at an incomplete level, which Gerard designates with the word *fancy*:

From these observations, it would appear, that genius of every kind derives its immediate origin from imagination. Mere imagination, it is true, will not constitute genius. If fancy were left entirely to itself, it would run into wild caprice and extravagance, unworthy to be called invention. It is imagination that produces genius; the other intellectual faculties lend their assistance to rear the offspring of imagination to maturity. It is also true, that in matters of speculation, imagination resigns its discoveries into the hands of reason, sooner than in the arts, and leaves it more to finish.⁶³

Tetens explicitly refers to Gerard's work in the first *Versuch*, precisely when, introducing the *Verschiedene Thätigkeiten und Vermögen der vorstellenden Kraft—Das Vermögen der Perception. Die Einbildungskraft. Die bildende Dichtkraft—*, he dwells on the third activity of the representative power:

Diese Verrichtungen gehören dem Dichtungsvermögen zu; einer schaffenden Kraft, deren Wirksamkeitssphäre einen größern Umfang zu haben scheint, als ihr gemeiniglich zuerkannt wird. Sie ist die selbstthätige Phantasie; das Genie nach des Hrn. Gerards Erklärung, und ohne Zweifel ein wesentliches Ingrediens des Genies, auch in einer weitem Bedeutung des Worts, die das Genie nicht eben allein auf Dichtergenie einschränket.⁶⁴

In a note added shortly after the quoted passage, Tetens deals with the “bildende Kraft der Seele” and once again, he refers to Gerard by defining him as an “acute observer of the genius”:

Hr. Gerard, der scharfsinnige Beobachter des Genies, – und dieß ist bey ihm das Vermögen, das hier die bildende Dichtkraft genennet wird – hat vielleicht am vollständigsten die besondern Regeln angegeben, nach welchen neue Ideenassociationen durch die Dichtkraft gemacht werden.⁶⁵

Thus, Tetens proves again that he conceives the analysis of the *Dichtkraft* in the context of the observational method that Kant recognizes as the mark of the anthropological domain. This holds also for the case of the genius, which—as Tetens points out since the *Preface* to the *Versuche*— allows to skip many of the analytical steps required by the ordinary representative faculty.

Of course, we know that Kant devotes important pages to the theme of genius also in the critical framework, in particular in the third *Critique*.⁶⁶ However, it is not surprising

⁶³ *Ivi*, pp. 36-37.

⁶⁴ J.N. Tetens, PV 1 [107], p. 67.

⁶⁵ J.N. Tetens, PV 1 [1119], p. 73 n. 7.

that Kant’s explicit reference to Gerard concerning the relationship between genius and productive imagination is to be found in his anthropology lectures, in particular from the early 1780s. In the *Menschenkunde* (1781-1782), for example, we can read what follows:

Dieses Wort [*Genie*] wird sehr gemißbraucht, und hat Veranlassung zu Untersuchungen gegeben, die sehr vergeblich sind, und durch die man es ganz genau zu entziffern gesucht hat, was man damit meint. Gerard, ein Engländer, hat vom Genie geschrieben, und darüber die besten Betrachtungen angestellt, obgleich die Sache sonst auch bei anderen Schriftstellern vorkommt.⁶⁷

Kant goes far beyond this formal recognition and demonstrates to be well acquainted with Gerard’s concept of productive imagination and its relationship to the genius:

Gerard, ein Engländer, sagt die größte Eigenschaft des Genies sey die productive Einbildungskraft; denn Genie ist vom Nachahmungsgeiste am meisten unterschieden, so daß man glaubt, der Nachahmungsgeist sey die größte Unfähigkeit, sich dem Genie zu nähern. Das Genie gründet sich also nicht auf die reproductive Einbildungskraft, sondern auf die productive und eine fruchtbare Eibildungskraft in Hervorbringung, der Vorstellungen giebt dem Genie vielen Stoff, darunter zu wählen. Dieses Productionsvermögen wird eingetheilt in die willkührliche und unwillkührliche Imagination. Die willkührliche besteht darin, dass der Mensch die Thätigkeiten seiner Imagination nach Belieben ausüben, sich Bilder darstellen und verschwinden lassen, sie nach seinem Belieben machen kann. Die unwillkührliche heißt die Phantasie, und ob zwar viele Schriftsteller beide verwechseln, so giebt doch schon die Redegebrauch Anlaß, sie zu unterscheiden.⁶⁸

Here Kant does not confine himself to admit a general interest in Gerard’s *Essay*, but indicates with precision—and in consonance with what he had already affirmed at the end of the 1770s—the points that he shares with the Scottish philosopher. The most salient one is represented by the properties of imagination, insofar as it is to be distinguished from the “spirit of imitation” [*Nachahmungsgeist*].

As P. Giordanetti rightly points out, Tetens probably reinforced Kant’s reception of those elements in Gerard’s *Essay*, which allows him to look at the productive power of the genius as an outcome of the observational method, a method that, according to Kant, belongs to anthropology. This productive power should not be regarded as a faculty among the others, but rather as a particular way of coordinating and associating representations, in which it is possible to grasp a series of rules,⁶⁹ the same rules identified by Tetens in commenting Gerard as “besondere Regeln [...], nach welchen neue Ideenassociationen

⁶⁶ See e.g. KU, AA 05: 317. For the relationship between the treatment of genius in the lectures on anthropology and the KU, see: Giordanetti (1991, pp. 663-664, 670 n.21, 671-673).

⁶⁷ I. Kant, V-Anth/Mensch, AA 25: 1055.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 945-946.

⁶⁹ Cf. I. Kant, Refl. 949, AA 15: 420-421: “Genie ist nicht, so wie Gerard will, eine besondere Kraft der Seele (sonst würde sie ein bestimmt object haben), sondern ein *principium* der Belebung aller anderen Kräfte durch ideen der objecte, welche man will. Erfindung setzt eine Belebung der Erkenntniskräfte voraus, nicht bloß die schärfung der Lernfähigkeiten. Aber diese Belebung muß durch die Erzeugung einer idee auf einen Zweck gerichtet seyn; sonst ist es nicht Erfindung, sondern zufällige Entdeckung”.

durch die Dichtkraft gemacht werden”.⁷⁰ These rules, unlike the laws of pure understanding, determine the productive empirical imagination, which is found in the genius.

4. Final Remarks: Carrying on the Discussion

4.1 Tetens within the Wolffian Tradition

At this point, we can try to draw some conclusions from the analysis conducted so far and take stock of the elements that speak in favor of an effective influence of Tetens both on the general approach and on some specific contents of Kant’s anthropology, thereby testing also the limits of this influence.

In doing so, one should not forget that Tetens’ own philosophical project did not aim to ground a discipline like Kant’s anthropology. On the contrary, he distances himself from an anthropology, which, at that time, he could not but conceive in medical-physiological terms, as it is testified by his points of disagreement with Bonnet.

Tetens’ entanglement in the framework of the Wolffian metaphysics has been aptly pointed out, for instance, by A. Krouglov. The issues of the Wolffian metaphysics remain indeed crucial for Tetens since his 1775 work *Über die allgemeine spekulativische Philosophie*. Here he deals with the principles of ontology—defined as “allgemeine transcendente Philosophie” and as “Grundwissenschaft”—and aims at the *Realization* of these principles.⁷¹

Even in the *Versuche*, where the reference to the ontological problems emerges in a less explicit way, this does not cease to orient Tetens’ reflection. Here he looks for the fulfillment of the tasks of the “Vernunftlehre” and of the “Grundwissenschaft”: the former deals with *how* [‘das Wie’] and the latter with *what* [‘das Was’] can be thought [*gedacht*], reflected [*überlegt*], and investigated [*erforschet*].⁷²

This reflection on the possible concrete realization of the concepts and principles of ontology continues to engage Tetens well beyond the publication of the *Versuche*, when Kantian criticism has already broken into the German and European philosophical scene. Tetens still opens his lectures on metaphysics of the late 1780es with empirical psychology

⁷⁰ Cf. *supra*, n. 65.

⁷¹ Cf. J.N. Tetens, *AsP*, p. 14.

⁷² J.N. Tetens, *PV* 14 [402], p. 611. On this point see also: Krouglov (2009, p. 279).

and aims to find out the “erste Grundsätze des Verstandes”.⁷³ Thus, in a sense, he takes up the challenge of Kant’s Criticism, but the close apriority that he claims for these “erste Grundsätze” is attenuated by the unavoidable permanence of empirical elements in the demonstrations, which makes the project of a complete *Vermittlung* between speculation and experience fade.

4.2 Denkungsart: Character and Language

As mentioned, if on the one hand Tetens tried to purify metaphysics from the legacies of an anthropology that he basically conceived in physiological terms, on the other hand—in Kant’s eyes—he provided instead excellent methodological insights for an alternative conception of anthropology. Yet it is undisputed that Kant developed these insights in an absolutely original sense. Among the reasons for this originality, one is represented by Kant’s concept of “character”, which no other author (Tetens included) worked out as Kant did in the anthropological domain.

Since his first courses on anthropology, Kant defines the character as a „obere[s] princip [...] aller der Fahigkeiten und Triebfedern sich zu bedienen; Empfindungen aufzuopfern und zu hemmen“,⁷⁴ or as the faculty to make use of all the “Kräfte, Vermögen, Talente”⁷⁵ of the human spirit [*Gemüt*]. In the first pages of the *Anthropologie Parow*, we read: “Man kann hier die Quelle aller Menschlichen Handlungen und Charactere der Menschen im Zusammenhange erlernen”.⁷⁶ W. Stark draws attention to the proximity of the terms “source” [*Quelle*] and “characters” [*Charactere*] and claims that, in the perspective adopted by Kant in these lectures, the characters have to be understood as the source of human actions.⁷⁷

In the *Anthropologische Charakteristik* Kant defines the character as *Denkungsart*, and famously associates to this concept the determination of what the human being makes of himself, without being necessitated by nature.⁷⁸ Thus, the goal of the anthropological observation in studying the empirical manifestations of character is the identification of the modalities that make possible to relate the subject’s behavior to specific rules. Yet Kant’s

⁷³ J.N. Tetens, *Metaphysik*, pp. 87-93.

⁷⁴ I. Kant, V-Anth/Collins, AA 25: 227.

⁷⁵ I. Kant, V-Anth/Parow, AA 25: 437.

⁷⁶ *Ivi*, p. 244.

⁷⁷ Stark (2003, p. 28).

⁷⁸ I. Kant, Anth, AA 07: 292; see also OP, AA 22: 545.

crucial reference to the *Denkungsart* in the definition of the character interestingly recalls another peculiar aspect of Tetens' thought, namely, the theme of language.

Tetens first shows attention to the theme of language in two essays of 1765 and 1766: *Über die Grundsätze und Nutzen der Etymologie* and *Über den Nutzen der Etymologie*.⁷⁹ He comes back to this issue at the beginning of the 1770es with another essay: *Über den Ursprung der Sprache und der Schrift*. At the bottom of Tetens' interest for the theme of language lies the question about the usefulness that the philosopher can draw from the knowledge of the naming-ground of a thing.⁸⁰ This question presupposes a fundamental conviction, namely, a harmony between *Denkungsart* and language.⁸¹ In fact, Tetens believes that, besides the expressive function of language, which is perceived more immediately, there is a further function consisting in "designating" [*Anzeigen*] and naming [*Benennung*] the objects. This function allows reaching the dimension in which the objects are actually thought.⁸² In this sense, "naming" comes to be synonym of "conceptualising": "Die Ähnlichkeit in den Gegenständen war die Ursache, warum sie unter einen Begriff, und unter einen gemeinschaftlichen Namen verbunden worden".⁸³

As further evidence for the continuity between language and thought defended by Tetens, in these same pages, he contends: "Die Regel, daß ähnliche Dinge mit ähnlichen Tönen benennet werden, ist in der Natur der Einbildungskraft gegründet".⁸⁴ The normative rooting of the relationship between language and *Denkungsart* in the imagination expresses a continuity between these two elements that can be found with analogous clarity also in Kant, despite the absence of a specific thematization of language in his thought. In the lectures on the *Philosophical Encyclopedia*, we read:

Da die Form der Sprache und die Form des Denkens einander parallel und ähnlich ist, weil wir doch in Worten denken, und unsere Gedanken ändern durch die Sprache mittheilen, so giebt es auch eine Grammatic des Denkens.⁸⁵

Yet, a passage of the *Anthropologie* is even more explicit:

⁷⁹ Both these essays were published in the *T. Gelehrte Beyträge zu den Mecklenburg-Schwerinschen Nachrichten*: the former essay was published in the issues 14, 15, and 16 of April 1765 (pp. 53-56, 57-60, 61-62), the latter essay appeared in the issues 35, 36, and 37 of September 1766 (pp. 139-140, 141-144, 145).

⁸⁰ J.N. Tetens, *Über den Nutzen der Etymologie*, in *Sprachphilosophische Versuche*, pp. 19-20.

⁸¹ *Ivi*, p. 20: "Denn es ist eine Harmonie zwischen der Denkungsart und der Sprache, wie bei einzelnen Personen, so bei einer ganze Nation".

⁸² On this point, see Heinz (2014, in particular pp. 372-374).

⁸³ J.N. Tetens, *Über den Ursprung der Sprache und der Schrift*, in *Sprachphilosophische Versuche*, p. 69.

⁸⁴ *Ivi*, p. 68.

⁸⁵ I. Kant, *PhilEnz*, AA 29: 31.

Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken, und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, dieses größte Mittel, sich selbst und andere zu verstehen. Denken ist Reden mit sich selbst [...], folglich sich auch innerlich (durch reproductive Einbildungskraft) Hören.

The reference to the capacity of language to designate thoughts, which is the very object of the paragraph—*Bezeichnungsvermögen (facultas signatrix)*—, as well as the reference to imagination, seem to be affected by influences that are at least *also* Tetensian. Tetens deals indeed with these topics in the appendix to the eleventh *Versuch*, titled *Einige Anmerkungen über die natürliche Sprachfähigkeit des Menschen*. Beyond Tetens’ specific goals in this appendix, he conceives of language as a *Bezeichnungskunst*,⁸⁶ and takes for granted the structural link between human reason and language:

Die Verbindung der Vernunft und der Sprache mit einander, ihr wechselseitiger Einfluß in einander, und die Art, wie die Grundkraft des Menschen unter der Voraussetzung, daß sie aus innerer Genügsamkeit sich Ideen und Begriffe verschaffe, auch zugleich auf Wörter kommen müsse, und wie diese wiederum die Begriffe befördern, ist, wie ich meine, völlig ins Helle gesetzt.⁸⁷

We can now try to draw some overall considerations in the light of element collected so far.

4.3 Diverse Ways to Observe

In the confrontation between Tetens’ *Erkenntnislehre* and Kant’s anthropology, we have followed diverse paths. First, we deepened the assonances concerning the general framework of the observational method. Then, we analyzed the systematical indications coming from the role of the *Dichtkraft/Dichtungsvermögen* in the theoretical constructions of the two authors. Thirdly, we looked for some historical confirmations of our hypothesis by reconstructing Tetens’ and Kant’s common reference to Gerard concerning the genius’ productive imagination. Finally, we collected some more indirect clues on the way in which both the authors seem to conceive of the bond between language and *Denkungsart*.

Now, let us just mention what is little more than a suggestion. In the *Preface* to the *Versuche*, Tetens states:

Es giebt in den einzelnen Beyspielen allgemeine Gründe der Analogie; und es giebt besondere. Solche mit einiger Vollständigkeit zu übersehen, dient die Spekulation des Metaphysikers als das *Eine Auge*, und die Beobachtung der Natur als *das zweyte*; wenn gleich dieß letztere das fertigeste ist, womit man am öftersten allein siehet.⁸⁸

⁸⁶ J.N. Tetens, PV, An. 11 [777], p. 407.

⁸⁷ In the appendix to the eleventh *Versuch*, Tetens explicitly refers to his previous works on these topics: [769], p. 403 “Hier will ich nicht wiederholen, was andere, und was ich selbst darüber in einer besondern Schrift gesagt habe”.

⁸⁸ J.N. Tetens, PV, Vorrede [XXIII-XXIV], pp. 8-9 (emphasis added).

A few years later, in the well-known *Reflexion* 903, Kant defines as a “Cyclops” the “egoist der Wissenschaft”. This egoist needs in turn a second eye,

welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht. Hierauf gründet sich die humanitaet der Wissenschaften, d.i. die Leutseeligkeit des Urtheils, dadurch man es andrer Urtheil mit unterwirft, zu geben. [...] *Das zweyte Auge* ist also das der Selbsterkenntnis der Menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmaas der Größe unserer Erkenntnis haben. Jene giebt die Standlinie der Messung. [...] Es ist auch nicht gnug, viel andre Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft. *Anthropologia transcendentalis*.⁸⁹

We are not interested here in venturing into a definition of a discipline that Kant designates (here for the only time) as “transcendental anthropology”.⁹⁰ Kant’s *Reflexion* looks instead like a sort of ideal integration of Tetens’ previous words, almost as if Kant would take a step further than Tetens, thereby outlining the main characteristics of his nascent anthropology. Both Kant and Tetens warn against the risk of looking at the world with only one eye, namely, that of a too specialized knowledge. Even if this eye is the one that sees better, it is also necessary to make use of another eye that, although more blurred, allows to share and generalize what the particular knowledge has ascertained. Whether we call this broader view “metaphysical speculation” or “transcendental anthropology”, it does not matter here. What looks quite significant is that both Tetens and Kant feel the need to extend the observational method from the natural sciences to the subject itself.

Thus, the image of the Cyclops brings us back to the more general picture of the observational method, which is common to Tetens and to Kant’s anthropology. In this sense, the “phenomenology of the gaze”—so to speak—that is linked to this observational exercise, provides a very last, quite suggestive, element of confrontation between Tetens and Kant’s anthropology. In the *Anthropologie* Kant defines the sense of sight as the less “affected” and he maintains that this is what makes it the noblest among the senses. However, this does not automatically ascribe to the sight a cognitive primacy over the others senses:

Der Sinn des Gesichts ist, wenn gleich nicht unentbehrlicher als der des Gehörs, doch der edelste: weil er sich unter allen am meisten von dem der Betastung, als der eingeschränktesten Bedingung der Wahrnehmungen, entfernt und nicht allein die größte Sphäre derselben im Raume enthält, sondern auch sein Organ am wenigsten afficirt fühlt (weil es sonst nicht bloßes Sehen sein würde), hiemit also einer reinen Anschauung (der unmittelbaren Vorstellung des gegebenen Objects ohne beigemischte merkliche Empfindung) näher kommt.⁹¹

⁸⁹ I. Kant, Refl. 903, AA 15: 395 (emphasis added).

⁹⁰ On this fascinating topic a special issue of the *Archiv für Begriffsgeschichte* edited by F.V. Tommasi is forthcoming.

⁹¹ I. Kant, Anth, AA 07: 156.

It is hard not to be impressed by the assonance of Kant’s passage with the following one by Tetens:

Die Vorstellungen des Gesichts haben große Vorzüge vor den Vorstellungen aus den übrigen äußern Sinnen, wodurch vielleicht einige Philosophen in ihren Untersuchungen über den menschlichen Verstand verleitet worden sind, gegen die letztern ungerecht zu seyn. [...] Nun ist es zwar offenbar, daß der Vorzug der Gesichtsvorstellungen in mancher Hinsicht allein sehr groß ist; das Gesicht ist der Sinn des Verstandes.⁹²

The assonance becomes even clearer if we consider that both Tetens and Kant acknowledge this advantage of sight to be only quantitative, namely, a matter of intensity-degrees. Tetens adds indeed: “Aber diese Vorzüge [those of the sight] bestehen doch nur in Graden, und nicht im Wesentlichen, in so ferne sie nemlich Vorstellungen für uns sind”.⁹³

Likely, in the *Anthropologie Friedländer* Kant clarifies what he means by the attribute of “nobility” [*edel*] referred to the sense of sight: “Die Sinne sind edler je mehr Menschen einen Antheil an ihnen nehmen können, und je mehr sie uns die Gegenstände gemeinschaftlich machen, und die sind auch die gemeinschaftlichsten z. E. Das Gesicht ist der gemeinschaftlichste Sinn”.⁹⁴

If, on the one hand, one could go on for a long time in following these theoretical threads, on the other one, it is not superfluous to note that many of the indications that we have provided are just working hypotheses. These hypotheses must be verified through a further study of the texts, but they may perhaps represent a research direction that could complement the valuable works published in recent years on Tetens.

Our final image comes from the beginning of the *Preface* to the *Versuche*. Here Tetens defines humanity as a mine from which every researcher can still expect a good profit.⁹⁵ Undoubtedly, this image pleased Kant very much, and fits well in the broad conceptual constellation that constitutes the rise and development of his anthropology.

Bibliography

- Works by Kant

⁹² J.N. Tetens, PV 1 [41], pp. 34-35.

⁹³ J.N. Tetens, PV 1 [41], p. 35.

⁹⁴ I. Kant, V-Anth/Fried, AA 25: 495-496.

⁹⁵ J.N. Tetens, PV, Vorrede [III], p. 1: “Die Menschheit ist noch lange eine Grube, aus der sich jeder Forscher eine gute Ausbeute versprechen kann, und ich möchte hinzusetzen, auch dann sogar, wenn er nur die schon oft bearbeiteten Gänge von neuem vornimmt”.

Kant's writings are quoted according to the edition of the Berlin Academy (*Akademie-Ausgabe* [AA]) by volume and page number: *Gesammelte Schriften*, ed. by the Prussian Royal Academy of Sciences (then Academy of Sciences), Berlin, 1900 ss.

The title of any single writing is abbreviated according to the convention of *Kants Forschungsstelle*: <https://www.kant.uni-mainz.de/>

- Works by Tetens

(1765) *Über die Grundsätze und den Nutzen der Etymologie*, in Tetens, J.N. (1971) *Sprachphilosophische Versuche*, hrsg. von H. Pfannkuch, Hamburg: Meier, pp. 3-18.

(1766) *Über den Nutzen der Etymologie*, in Tetens, J.N. (1971) *Sprachphilosophische Versuche*, hrsg. von H. Pfannkuch, Hamburg: Meier, pp. 18-26.

(1772) *Über den Ursprung der Sprache und der Schrift*, in Tetens, J.N. (1971) *Sprachphilosophische Versuche*, hrsg. von H. Pfannkuch, Hamburg: Meier, pp. 29-90.

(1775) *Über die allgemeine spekulativische Philosophie*, historisch-kritische Ausgabe, eingeleitet und herausgegeben von A.N. Krouglov und H.P. Delfosse in Zusammenarbeit mit K. Probst, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2017.

(1777) *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, hrsg. von U. Roth und G. Stiening, Berlin: de Gruyter, 2014.

(1789) *Metaphysik*, mit einer Einleitung und Anmerkungen textkritisch hrsg. von M. Sellhoff, Hamburg, Meier, 2015.

- Other Sources

Baumgarten, A.G. (1739¹) *Metaphysica*, Halle: Hemmerde, reprint. 7° ed. (1779), Hildesheim: Olms, 1963.

Bonnet, C. (1760) *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Kopenhagen: Frères Cl. et Ant. Philibert.

____ (1762) *Considerations sur les corps organisés*. 2 Voll., Amsterdam: Marc-Michel Rey.

____ (1764) *Contemplation de la nature*, 2 Voll. Amsterdam: Marc-Michel Rey.

Garve, C. (1776) *Versuch über das Genie von Alexander Gerard, aus dem Englischen übersetzt von Christian Garve*, Leipzig: Weidmanns Erben & Reich 1776.

Lambert, J.H. (1764) *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, 2 Voll.,

Leipzig: Wendler, reprint in *Philosophische Schriften*, hrsg. von H. Werner Arndt, 10 Bände, Hildesheim: Olms, 1965-2008.

_____ (1771) *Anlage zur Architectonic oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*, 2 Voll., Riga: Hartknoch, 1771, reprint in *Philosophische Schriften*, hrsg. von H. Werner Arndt, 10 Bände, Hildesheim: Olms, 1965-2008.

Platner, E.Z. (1772) *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Leipzig: Dyck.

- Critical Studies

Cassirer, E. (1922) *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 Voll., Vol. II, Berlin: Bruno Cassirer.

Baumgarten, Hans-Ulrich (1992) *Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Stuttgart: M&P.

Beckenkamp, Joãosinho (2016) “Kant e Gerard sobre imaginação”, *Studia kantiana* 20, pp. 117-127.

_____ (2015) “Kant und Gerard über Einbildungskraft”, in B. Dörflinger, C. La Rocca, R.B. Louden, U. Rancan de Azevedo Marques (Eds.), *Kant’s Lectures/Kants Vorlesungen*, Berlin: de Gruyter, pp. 133-142.

Böhr, Christoph (2005) *An der Schwelle zur deutschen Popularphilosophie: Johann Nikolaus Tetens’ Warnung vor populärer Philosophie. Über eine fast unbekannte Quelle am Beginn einer einflußreichen Strömung*, in A. Kosenina (Ed.), *Johann Jakob Engel. Philosoph für die Welt, Ästhetiker und Dichter*, Hannover-Laatzten: Wehrhahn, pp. 205-212.

Carl, Wolfgang (1989) *Der schweigende Kant: die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht.

de Gelder (1975), “Kant en Tetens”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 37.2, pp. 226-260.

de Vleeschauer, H.J. (1934) *La déduction transcendantale dans l’oeuvre Kant*, 4 Voll., Vol. I, Paris: Champion.

_____ (1939) *L’évolution de la pensée kantienne*, Paris: Alcan.

Engell, James (1981) *The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*, Cambridge: HUP.

Fabian, B. (1966) *Introduction to A. Gerard, An Essay on Genius*, München: Fink.

____ (1967) “Der Naturwissenschaftler als Originalgenie”, in H. Friedrich, F. Schalk (Eds.), *Europäische Aufklärung, Herbert Dieckmann zum 60. Geburtstag*, München: Fink, pp. 47-68.

Foucault, Michel (2007) *Introduction to Kant's Anthropology*, ed. by R. Nigro, trans. by R. Nigro and K. Briggs, Los Angeles: Semiotext(e).

Giordanetti, Piero (1991) “Kant e Gerard. Nota sulle fonti storiche della teoria kantiana del ‘genio’”, *Rivista di Storia della Filosofia* 46.4, pp. 661-699.

Guyer, Paul (2011) “Gerard and Kant: Influence and Opposition”, *The Journal of Scottish Philosophy* 9.1, pp. 59-93.

Heinz, J. (2014) “Etymologie als ‘Voraussetzung einer vernünftigen Metaphysik’: Tetens’ Frühschriften zur Etymologie”, in G. Stiening, U. Thiel (Eds.), *Johann Nikolaus Tetens (1736-1807): Philosophie in der Tradition des europäischen Empirismus*, Berlin: de Gruyter, pp. 365-376.

Hinske, N. (2002), “Kant und Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants”, *Aufklärung* 14, pp. 261-274.

Krouglov, A.N. (2009) “Die Ontologie von Tetens und seiner Zeit”, *Quaestio* 9, pp. 269-283.

____ (2005) “Der Begriff transzendental bei J. N. Tetens: Historischer Kontext und Hintergründe”, *Aufklärung* 17, pp. 35-75.

Laywine, A. (2010) “Kant’s Laboratory of Ideas in the 1770s”, in G. Bird (Ed.), *A Companion to Kant*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 63-78.

Motta, G. (2014), “Der siebente Versuch. Über Tetens’ Begriff der subjektivischen Notwendigkeit”, in G. Stiening, U. Thiel (Eds.), *Johann Nikolaus Tetens (1736-1807): Philosophie in der Tradition des europäischen Empirismus*, Berlin: de Gruyter, pp. 169-179.

Röd, W. (1984) *Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau*, [Geschichte der Philosophie, Bd. VIII] München: Beck.

Sarmiento, G. (2005) “On Kant’s definition of the Monad in the *Monadologia physica* of 1756”, *Kant-Studien*, 96.1, pp. 1-19.

Stark, Werner (2003) “Historical Notes and Interpretative Questions about Kant’s Lectures on Anthropology”, in B. Jacobs, P. Kain (Eds.), *Essays on Kant’s Anthropology*, CUP: Cambridge, pp. 15-37.

Stiening, Gideon (2014) “‘Die Dichtkraft ist [...] keine Schöpferkraft’. Tetens über reproduktive und selbsttätige Einbildungskraft – auch ein Beitrag zur Assoziationstheorie der Aufklärung”, in G. Stiening, U. Thiel (Eds.), *Johann Nikolaus Tetens (1736-1807): Philosophie in der Tradition des europäischen Empirismus*, Berlin: de Gruyter, pp. 323-342.



Le patologie psichiche nel *Versuch* kantiano del 1764

Psychopathologies in Kant's 1764 Versuch

MARCO COSTANTINI¹

Università Roma Tre, Italia

Abstract

Il contributo si compone di due parti. La prima intende precisare la struttura della nosologia delle patologie psichiche che Kant propone nel *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*. Tale nosologia è costituita da due serie, ordinate in ordine crescente, l'una relativa alle manifestazioni sociali della follia, l'altra alle sue manifestazioni individuali, che interessano in modo specifico le facoltà dell'anima. Cercheremo di dimostrare che esiste una connessione tra le due serie, e di illustrare in che modo essa avvenga. La seconda parte del contributo, invece, intende mettere in discussione la tesi secondo cui Kant avrebbe fornito nel *Versuch* un'eziologia sociale delle patologie psichiche. Mostreremo, a dispetto di questa tesi, come la società crei le condizioni solo per il *manifestarsi* di queste patologie, e non per il loro *prodursi*, che dovrà invece essere ricercato nel corpo.

Keywords

Kant; psicopatologie; nosologia; corpo; società

Abstract

This contribution consists of two parts. The first aims to clarify the structure of the nosology of psychopathologies that Kant proposes in the *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*. Such nosology consists of two series, arranged in ascending order, one relating to the social manifestations of madness, the other to its individual manifestations, which specifically concern the faculties of the

¹ Borsista presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (IISF) di Napoli. Email: m.costantini@live.it. Il presente articolo è tratto da una ricerca svolta nell'ultimo anno per l'IISF, al quale vanno i miei ringraziamenti per averne concesso la pubblicazione in questa sede. Ringrazio, inoltre, la prof.ssa Mariannina Failla per i suoi preziosi commenti alla prima stesura del testo.

soul. We will try to demonstrate the existence of a connection between these two series, and to illustrate how this occurs. The second part of the contribution, on the other hand, intends to question the thesis according to which Kant in his *Versuch* provided a social aetiology of psychopathologies. We will show, in spite of this thesis, how society creates conditions only for the *manifestation* of these pathologies, and not for their *production*, which must instead be sought in the body.

Keywords

Kant; psychopathologies; nosology; body; society

1. Dare un ordine alle manifestazioni della follia

1.1 Il *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* fu pubblicato da Kant in forma anonima, e in cinque parti, nelle «Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen», dal 13 al 27 febbraio 1764. L'intento esplicito di queste poche ma densissime pagine kantiane è apparentemente molto modesto: proporre una «piccola nomenclatura» (*eine kleine Onomastik*) che classifichi i «malanni» (*Gebrechen*) della mente umana secondo i loro differenti «gradi» di intensità (VKK 260). Ossia, in base a ciò che l'osservazione avrà dato modo di stabilire, si riserverà un nome a quel grado di intensità che, passando una certa soglia, ha dato all'ammalarsi di una mente umana un nuovo insieme di sintomi caratteristici – ma, al limite, anche uno soltanto. Non si tratta di determinare le fasi che scandiscono il decorso di una patologia data, ma di segnare, come su di una linea retta, i punti in cui uno stesso male, una stessa e identica follia, portatasi a un certo grado di intensità, si presenta sotto una nuova forma, dà modo a una nuova patologia di manifestarsi. È forse impossibile dare un volto alla follia, dire qualcosa sul suo essere più proprio, ma essa non nasconde in ogni caso allo sguardo, anche a quello meno avveduto, il grado di intensità con cui colpisce, quanto in alto nella gerarchia delle facoltà dell'animo umano fa giungere il suo riverbero. Basta dunque osservarne gli effetti per darle un ordine, quel minimo di ordine che l'assegnazione di un nome consente, ed è questo per l'appunto il metodo cui si attiene scrupolosamente Kant nel *Versuch*:

«Non vedo di meglio, per me, che imitare il metodo dei medici che credono di essere stati molto utili al loro paziente per aver dato alla sua malattia un nome [...]. Ho inoltre prestato attenzione solo alle manifestazioni [*Erscheinungen*] [delle malattie] nell'animo, senza volerne scrutare la radice, che, a dire il vero, risiede certamente nel corpo, e che, per la precisione, ha la sua sede centrale più nell'apparato digerente che nel cervello...» (VKK 260, 270).

L'ordine della nomenclatura nosologica sarà un ordine crescente, e Kant anticipa sin da subito i due estremi che la limiteranno, il più basso, la *Blödsinnigkeit*, la stupidità, e il più alto, la *Tollheit*, l'uscir fuori di senno, che è poi, come vedremo, un caso particolare di *Unsinnigkeit*, di dissennatezza. Tuttavia, sebbene ci si astenga dall'osservare troppo in profondità, fermandosi all'infiorescenza senza andare alla radice, ogni singolo grado disposto sulla retta può essere di per sé seguito a ritroso almeno per un breve tratto, appena

al di qua di quella soglia oltre la quale la malattia si manifesta in tutta la sua apparenza. Vale a dire che le forme patologiche possono essere senz'altro disposte in successione, orizzontalmente, dalla meno alla più intensa, ma che è possibile inoltre riconoscere di ognuna, seguendone la provenienza in linea verticale, i sintomi precoci, o, per così dire, la variante attenuata, segno di un'intensificazione incipiente che presto o tardi avrà fatto sbocciare la malattia vera e propria:

«[...] ma, per conoscere queste malattie disgustose nella loro discendenza graduata, trovo necessario innanzitutto illustrarne i gradi più tenui, dalla scemenza [*Dummköpfigkeit*] fino alla buffoneria [*Narrheit*], poiché queste vesti, indossate di solito nelle relazioni sociali, conducono tuttavia a quelle malattie» (VKK 260).

La nomenclatura kantiana, sulla quale sinora si è ragionato in modo per lo più anacronistico², ha dunque un doppio registro, traccia due direttrici ben distinte, anche se tra loro comunicanti. La prima, oggetto principale di indagine, va dalla stupidità all'uscita di senno, e riguarda propriamente l'interno, ossia le facoltà dell'animo umano danneggiate dall'insorgere della follia; la seconda, parallela alla prima, va dalla scemenza alla buffoneria, e riguarda l'esterno, ossia i comportamenti sociali. Anche quest'ultima, a dire il vero, prende in considerazione le facoltà, ma lo fa sempre, per così dire, dal di fuori, così come esse appaiono nella loro applicazione pratica, a differenza della prima che le osserva nella loro intrinseca validità teoretico-percettiva. Prima di essere una malattia della «testa», un male che colpisce l'«*Erkenntnißkraft*», la follia è una malattia del «cuore», una «corruzione della volontà» (*Verderben des Willens*) (VKK 270). Essa si manifesta, infatti, nei suoi gradi più tenui, nella forma di potenti «impulsi», o «passioni», le quali si trasformano, da «forze motrici del volere», in forze incantatrici, che danneggiano tanto la ragione, quale facoltà di prefiggersi scopi, quanto l'intelletto, quale facoltà di trovare i mezzi utili al loro raggiungimento, di prevedere possibili conseguenze e, soprattutto, di «valutare» la loro «importanza» (VKK 261).

Vi sono dunque due direttrici, due serie lineari che si differenziano innanzitutto per il *luogo* in cui appaiono i sintomi, se l'interno o l'esterno. Al di sotto di entrambe, troviamo il corpo, posto al di fuori di queste coordinate spaziali, ma ancora in grado di far valere il peso materiale della sua sostanza negli accessi della passione non meno che nelle illusioni dell'immaginazione.

1.2 Chiamiamo *psicosociale* la serie che ordina i gradi della follia nel suo manifestarsi esterno. Le voci che la compongono sono la scemenza (*Dummköpfigkeit*), la stoltezza (*Thorheit*) e la buffoneria (*Narrheit*). A ognuna di esse corrisponde una passione che non sarà di poco conto rintracciare nel testo e nominare, poiché è sul filo conduttore della passione presente di volta in volta che è possibile indicare quelle linee di discendenza che collegano i gradi più tenui ai gradi più accesi di follia.

² Cf., ad esempio, Rauer (2009: 132-134), che divide la nomenclatura kantiana in «nevrosi» e «psicosi».

Dello scemo Kant dico poco o nulla, semplicemente che «manca di intelligenza», cioè di un certo «giudizio pratico su cose» del tipo di cui potrebbero servirsi «il contadino, l'artigiano o il marinaio» (VKK 260). Non bisogna però farsi trarre in inganno: la mancanza di giudizio, che in questa fase del pensiero kantiano corrisponde all'intera facoltà superiore della conoscenza, comprensiva di intelletto e ragione³, non è un sintomo primario, ma deriva a sua volta da una mancanza di sensibilità. In un luogo del *Versuch*, infatti, si dice che lo scemo è «insensibile» (*unempfindlich*) (VKK 262), e si deve presumere che questo sia il motivo per il quale l'intelletto e la ragione risultino in lui «mancanti»: non ricevendo materia alcuna da parte della sensibilità, non hanno nulla su cui poter esercitare la loro funzione, e restano pertanto inattivi, come assopiti. Lo scemo è, quindi, colui che consta della sola facoltà superiore della conoscenza, e, al tempo stesso, colui che non è assolutamente in grado di farne uso, non potendo conseguentemente «intraprendere alcun tipo di faccenda», come dirà Kant nell'*Anthropologie* (Anth 210). Ragion per cui lo si scambia molto spesso per il «saggio» (*Weiser*) (VKK 262): l'insensibilità – che è la passione di cui soffre – prende l'aspetto dell'impassibilità, della calma virtuosa.

Sebbene in altro modo e per tutt'altri motivi, anche lo stolto (*Thor*) – l'immobile, l'«incatenato» (*gefesselt*) (VKK 261) – è incapace di agire. Lo stolto sa usare l'intelletto, è «ragionevole» (*vernunftig*), ma la forza quasi ipnotica della sua passione, l'*Ehrbegierde* (la sete di onori, l'ambizione), lo domina a tal punto da impedirgli un'azione conseguente ai suoi stessi ragionamenti (ivi). Diciamo «azione», ma dovremmo piuttosto dire «non-azione». Ci sono fini che, per motivi che si conoscono, non dovrebbero essere perseguiti, eppure li si persegue ugualmente. «Lo stolto può in ogni caso rivelarsi un ottimo consigliere per altri, benché il suo consiglio non abbia su di lui alcun effetto» (ivi). In tal senso, non si può dire che lo stolto manchi di giudizio, ma, allo stesso modo, nemmeno che sia giudizioso. Non è in ogni caso un'affezione del ramo superiore della capacità conoscitiva che lo immobilizza; si tratta piuttosto di qualcosa di visivo, di immaginativo: lo stolto, dice Kant, è come «incantato», «affascinato» (*bezaubert*).

Il matto (*Narr*), dominato dall'arroganza (*Hochmuth*) e dall'avarizia (*Geiz*), ha la peculiarità di perseguire fini che si ritorcono contro loro stessi. La sua ragione non è incatenata come quella dello stolto, ma «capovolta», «alla rovescia» (*verkehrt*). Il matto crede «di essere in possesso di ciò che brama proprio mentre se ne defrauda» (VKK 262). – Qualcosa della parola *Narr* evocativo del giullaresco, dell'istrionico, viene inevitabilmente perduto se la si traduce con «pazzo», o «folle». Abbiamo preferito dunque il termine «matto», che conserva, al contrario, questa sfumatura di significato, alla quale Kant deve aver pensato durante la scrittura del testo. L'esempio di *Narr* che egli adduce è,

³ «[...] per quanto possa essere evidente, affermo che per i concetti completi non è richiesta all'anima una forza fondamentale diversa da quella richiestale per i concetti distinti [...]; altrettanto facilmente si comprende che *intelletto* e *ragione*, ossia la capacità di riconoscere distintamente e quella di fare sillogismi, non sono *facoltà fondamentali* diverse. Entrambe consistono nella capacità di giudicare...»; «[...] si ricava anche che la facoltà conoscitiva superiore si fonda senz'altro soltanto sulla capacità di giudicare» (DfS 59; trad. it. Kant 1965: 497).

a tal proposito, abbastanza eloquente: Nerone, che «si espone al pubblico scherno leggendo da un palcoscenico miserabili versi per conquistarsi il premio di poesia, e che ancora alla fine della sua vita esclama: “*Quantus artifex morior!*”» (VKK 262). Senza contare che con «pazzo» e «folle» non emerge con sufficiente forza la dimensione sociale, pubblica, del *Narr*, che in questo contesto andrebbe tenuta sempre presente.

1.3 Chiamiamo *biopsichica* la serie che ordina i gradi della malattia nel suo manifestarsi interno. Qui, come già nella serie psicosociale, Kant indica in corrispondenza di ogni grado la facoltà che è stata coinvolta e in certa misura danneggiata; lo fa, tuttavia, con maggiore sistematicità e adottando una prospettiva organicistica prima assente. Beninteso, il Kant degli anni Sessanta non aveva ancora né tracciato i contorni precisi delle facoltà superiori della conoscenza, né distinto irrevocabilmente quest'ultime dalla sensibilità. Nel *Versuch* si trovano espressioni come «Erfahrungsbegriff», o addirittura «Begriff», per indicare rappresentazioni appartenenti al *mundus sensibilis*. Kant, nelle *Beobachtungen*, aveva persino affermato che, data la «stretta connessione» delle facoltà dell'anima, sarebbe stato possibile «dedurre i talenti dell'intelligenza dalle manifestazioni del sentimento» (GSE 225). Cionondimeno, nel *Versuch* si considerano ora le facoltà degli «organi», e si inizia a percepire nell'animo umano una certa organicità. Forse non è così imprudente affermare che la scrittura del *Versuch* abbia dato a Kant occasione di raffinare il suo sguardo sulle forze di cui l'animo umano per natura dispone, e sulle diverse funzioni che ognuna di esse possiede, compiendo in tal modo un passo ulteriore verso le successive posizioni teoriche della *Dissertatio* e della prima *Kritik*. O. Meo ha avuto modo di sostenere che senza un primo esame delle deviazioni dalla norma, senza aver compreso di quali disfunzioni e quali mostruosità sono capaci le facoltà conoscitive, forse Kant non sarebbe mai arrivato a individuare il punto esatto in cui tracciare un limite per la più alta e la più pericolosa tra tutte, la ragione (cf. Meo 1982: 29, 65). Ma ciò, a sua volta, è stato possibile solo affrontando il problema delle patologie psichiche, almeno in parte, da una prospettiva organicistica, finalistica. Assunta tale prospettiva, Kant ha potuto suddividere le manifestazioni interne della follia in un primo gruppo, chiamato dell'«impotenza» (*Ohnmacht*), dove «la memoria, la ragione e spesso persino la sensibilità» risultano danneggiate in modo grave e irreparabile, ridotte a «organi smorti», nei quali «dev'essere quasi impossibile infondere [...] una nuova vita»; e in un secondo gruppo, chiamato della «devianza» (*Verkehrtheit*), dove si verificano «disordini feroci», scompensi che alterano la normale funzionalità delle facoltà conoscitive (VKK 263). Con *biopsichico* non intendiamo perciò riferirci al sostrato psicofisico delle malattie mentali, il quale, d'altra parte, non può essere misconosciuto nelle pagine del *Versuch*, ma alla connessione organica delle facoltà psichiche che l'ordinamento di quelle malattie suppone, benché in massima parte ancora celata, alla propria base.

1.4 Al gruppo dell'impotenza appartengono menomazioni che Kant rubrica sotto «stupidità» (*Blödsinnigkeit*), ma che giudica superfluo nominare e descrivere nel dettaglio (VKK 263). Gran parte dello spazio egli lo lascia al gruppo della devianza, che comprende

tutti i vari casi di «disturbo psichico» (*gestörtes Gemuth*). Distribuiti anch'essi secondo un ordine crescente di intensità, i disturbi psichici formano la seconda serie della nomenclatura kantiana, che può essere ricollegata alla prima seguendo il filo conduttore delle passioni. Vediamo, infatti, come l'insensibilità della scemenza sia presente del pari nella «dissennatezza» (*Unsinnigkeit*), quello stato in cui la psiche è, per l'appunto, «insensibile alle sensazioni esterne», e nel quale la follia ha manifestazioni prevalentemente corporee: la frenesia, lo sconforto, la forsennatezza (VKK 268-269). Vediamo, inoltre, come l'ambizione dello stolto sia in opera, in modi senz'altro curiosi, nell'«alienazione» (*Verrückung*). Essa non sarà immediatamente riconoscibile nel fantasticatore, nell'ipocondriaco o nel malinconico, ma di certo lo è nell'esaltato (lo «*Schwärmer*», il «*Fanatiker*», il «*Visionär*»). Come prova indiretta di questo collegamento, possiamo riportare un passo del *Versuch* in cui si parla dello stolto come di colui che si è «allontanato dal suo posto [*Stelle*] naturale, ed è quindi preso da ogni genere di occupazioni [costruzioni, quadri, libri]» (VKK 262). Questo riferimento al «posto», al fatto che lo stolto se ne stia fermo là dove non dovrebbe stare, ci rimanda inevitabilmente alla *Verrückung*, che in senso letterale significa «spostamento», e che sarebbe pertanto più opportuno tradurre con «alienazione», invece che con «allucinazione», come di norma viene fatto. Vediamo, infine, come l'arroganza sia la passione comune ai tre disturbi che colpiscono la facoltà superiore della conoscenza, il vaneggiamento (*Wahnsinn*), la fabulazione (*Wahnwitz*), la stravaganza (*Aberwitz*): «Un arrogante [*Hochmüthiger*] è in certa misura un vaneggiatore [*Wahnsinniger*] che, dal comportamento di coloro che lo fissano in modo beffardo, conclude che essi lo ammirano» (VKK 268) – ma, in certa altra misura, sarà del pari un fabulatore e uno stravagante, forme più acute di disturbo psichico, ma poste sulla stessa linea di discendenza del vaneggiamento. Kant raggruppa queste ultime tre voci nella classe dei disturbi del «giudizio», separandoli in tal modo dai disturbi dei «concetti d'esperienza», portati sotto la voce «alienazione» (*Verrückung*)⁴. La divisione dei disturbi psichici in questi due sottogruppi è qualcosa su cui Kant torna in chiusura del suo saggio:

«In quelli del primo tipo, fantasticatori [*Phantasten*] o alienati [*Verrückten*], non è in senso proprio l'intelletto a soffrire, ma solo quella facoltà che suscita nell'animo i concetti, dei quali poi il giudizio si serve, confrontandoli tra loro. [...] in quelli del secondo tipo, i vaneggiatori [*Wahnsinnigen*] e i fabulatori [*Wahnwitzigen*], è l'intelletto stesso ad essere colpito...» (VKK 267).

Ci soffermeremo nelle pagine che seguono sui disturbi del secondo tipo, che fanno come da cartina al tornasole per cogliere il differenziarsi delle facoltà all'interno

⁴ La voce *Verrückung* acquisterà un significato più generico e assumerà un rilievo maggiore nella successiva nosologia dell'*Anthropologie*. Nel corso del tempo si verificherà un curioso spostamento dello «spostamento»: da disturbo specifico, verrà elevato a genere di tutte le specie di disturbi, dei sensibili come degli intellettivi (cf. Anth 214-216). Un primo passo in questa direzione avviene già con i *Träume* del 1766, dove il *Geisterseher*, nella figura di Emanuel Swedenborg, è chiamato *Verrückter* in qualità del suo essere un fabulatore (*Wahnwitzig*) (cf. TG 361). Si fa riferimento allo «spostamento» anche in una nota a margine della *Rektoratsrede* del 1786: «*In permultis mentis sede sua motae*» (Refl 942).

della sfera superiore della capacità conoscitiva. *In primis*, proponiamo uno schema che illustri le due serie psicopatologiche, le passioni che le accomunano e i loro punti

<i>Unempfindlichkeit</i> (insensibilità)	<i>Ehrbegierde</i> (ambizione)	<i>Hochmuth</i> (arroganza)
<i>Dummköpfigkeit</i> ⁵ (scemenza)	<i>Thorheit</i> (stoltezza)	<i>Narrheit</i> (buffoneria)
<i>Unsinnigkeit</i> (dissennatezza)	<i>Verrückung</i> (alienazione)	<i>Wahnsinn — Wahnwitz — Aberwitz</i> (vaneggiamento) (fabulazione) (stravaganza)
1) <i>Raserei</i> (frenesia)	1) <i>Phantasterei</i> (fantasticheria)	
2) <i>Hoffnungslosigkeit</i> (sconforto)	2) <i>Hypocondrie</i> (ipocondria)	
3) <i>Tollheit</i> (forsennatezza)	3) <i>Melancholie</i> (malinconia)	
	4) <i>Schwärmerei</i> (fanatismo)	
	5) <i>Konfabulation</i> ⁶ (confabulazione)	

di congiunzione.

⁵ Si è soliti iniziare, nella nomenclatura, con l'«ottusità» (*Stumpfköpfigkeit*). A ben vedere, però, sembra che Kant ne parli, almeno nel *Versuch*, solo a mo' di paragone per meglio definire la scemenza, e che non debba essere ritenuta, in fin dei conti, una vera e propria patologia psichica. Solo in apparenza l'ottuso e lo scemo sono entrambi insensibili, poiché il primo, in realtà, manca semplicemente di «spirito» (*Witz*) (VKK 260), una qualità che Kant considera buona solo entro certi limiti.

1.5 *Wahnsinn*, *Wahnwitz* e *Aberwitz* sono i tre disturbi fondamentali del giudizio, il quale, come abbiamo visto, riunisce in sé intelletto e ragione, e che coincide pertanto con l'intera facoltà superiore della conoscenza. Tuttavia, sulla scia dell'intensità di grado con cui la malattia altera il giudizio, in modo più tenue nel *Wahnsinn*, in modo più acuto nell'*Aberwitz*, sulla scia quindi delle disfunzioni riscontrabili in ogni singolo caso, si può ipotizzare che Kant abbia distinto per contrasto diverse funzioni che solo in seguito sarà stato portato a riassegnare non più ad una, ma a diverse e altrettanto distinte facoltà conoscitive.

Per mostrare come ciò possa essere accaduto, dobbiamo innanzitutto tener presente che, se le diverse voci raccolte sotto «Unsinnigkeit» e «Verrückung» non scaturiscono direttamente l'una dall'altra, non si dispongono cioè su una stessa linea d'intensità, ma sono solo modi diversi di essere affetti da una medesima patologia – fantasticare, soffrire di ipocondria o di malinconia, per esempio, non comporta un grado d'alienazione maggiore o minore, ma un differente modo di essere alienato –, se, quindi, il ramo inferiore della facoltà conoscitiva in generale può essere colpito da due soli disturbi – la dissennatezza, con segno negativo, l'alienazione, con segno positivo –, il ramo superiore, invece, può essere colpito positivamente da tre disturbi differenti, che non sono raccolti da Kant sotto un'unica dicitura proprio perché costituiscono tre forme patologiche di genere distinto. Ora, se il *Wahnsinn* è un disturbo dell'intelletto, che porta il malato ad avanzare certe «spiegazioni fantasiose» di tipo paranoide su quel che gli accade attorno – «egli non vede che una generale cospirazione contro di sé» (VKK 268) –; e se il *Wahnwitz* è, d'altra parte, un disturbo della ragione, in cui il malato «si perde con disinvoltura in immaginari giudizi raffinati su concetti generali» (ivi); se, quindi, questi due disturbi coprono in estensione, essi soli, l'intera facoltà superiore della conoscenza, per quale motivo, allora, aggiungerne un terzo, l'*Aberwitz* – quello stato in cui si fuoriesce dal campo dell'esperienza per giudicare di qualcosa di sovrasensibile –, disturbo che peraltro, in un primo momento, non era stato nemmeno menzionato?⁷ Solo più tardi, nell'*Anthropologie*, «Aberwitz» nominerà il disturbo proprio della ragione, mentre «Wahnwitz» quello proprio del giudizio (Anth 215); ma, a quel punto, intelletto, giudizio e ragione saranno già stati definitivamente distinti da Kant nella *Kritik der reinen Vernunft* (A 95-98, B 130-133).

Per uno strano effetto di inversione, laddove si sarebbe dovuto tener conto del numero delle facoltà, o delle loro funzioni, per ricavare quello dei disturbi (cf. VKK 264), è avvenuto invece che il numero di questi ultimi abbia imposto in certa misura una revisione

⁶ A margine, Kant aggiunge un'ultima forma di alienazione che riguarda nello specifico la memoria («das gerstörte Erinnerungsvermögen»). La chiameremo, per inserirla nella nomenclatura nosologica, *confabulazione*, un concetto che in psichiatria indica la falsificazione dei ricordi. La descrizione sintomatologica del *Versuch* sembra corrispondergli appieno: chi ne è affetto è ingannato da «una rappresentazione chimerica di chissà quale condizione passata che in realtà non ci fu mai. Chi racconta dei beni che un tempo avrebbe posseduto o del regno che sarebbe stato suo, mentre riguardo al suo stato attuale non si inganna più di tanto, è un alienato [*Verrückter*] rispetto alla memoria» (VKK 267).

⁷ La parte della nomenclatura relativa ai disturbi psichici doveva ritenersi completa con le voci della «Verrückung», del «Wahnsinn» e del «Wahnwitz» (VKK 265). Va segnalato, comunque, che in questo elenco è assente anche l'*Unsinnigkeit*.

dell'altro, dando probabilmente modo a Kant, col passare del tempo, di localizzare nella *ragione* quella tendenza dell'uomo, che non definirà più, nella prima *Kritik*, come patologica, ma come «naturale» (KrV A 191, B 237), a eccedere i limiti della sensibilità.

1.6 Le facoltà non sono ancora state differenziate, l'idea di un possibile loro sistema non è ancora stata pensata, eppure già si intravede qual è quella forza che, per effetto della malattia, provoca disordine deviando le altre dal loro giusto corso; che cos'è che, in linea di massima, nello sviluppo delle facoltà conoscitive, nel coltivarne i talenti col proposito di educarle al buon uso, non bisogna permettere che interferisca, che agisca liberamente: l'immaginazione. La malattia ha la propria radice nel corpo, ma è per mezzo dell'immaginazione che diffonde i suoi miasmi all'interno della psiche, lungo il ramo più basso della sensibilità e lungo quello più alto del giudizio⁸. In concomitanza di una passione che la alimenta, o che è essa stessa ad alimentare, l'immaginazione ha il potere di deviare su di sé le differenti forze psichiche, di attrarle a sé per immetterle nella propria rotta sconclusionata. Ciò comincia ad emergere nelle poche pagine del *Versuch*, per divenire realmente esplicito solo più tardi, nell'*Anthropologie*. Qui, il *Wahnsinner* è indotto a prendere per «percezioni» le rappresentazioni che è l'immaginazione stessa a produrre in sé (Anth 215); è indotto, cioè, a *travisare* buona parte di ciò che gli accade attorno; nel *Wahnwitzig* è «l'immaginazione che ordisce», sospinta dall'analogia, «l'unità di più cose disparate come un caso generale sotto cui queste rappresentazioni si raccolgono», unità che è però, in fondo, un mero artificio poetico – i fabulatori «poetizzano in modo insulso e si compiacciono della ricchezza di un così esteso collegamento fra concetti secondo loro comprensibili» (ivi); nell'*Aberwitzig* è una pura e semplice fantasia che la ragione escogita per soddisfare un desiderio irrefrenabile di sapere, il desiderio di «comprendere l'incomprensibile» (*das Unbegreifliche zu begreifen*) (ivi); e lo stesso deve dirsi della *Verrückung* e dell'*Unsinnigkeit*, anche se la prima è stata sostituita nell'*Anthropologie* dalla *Grillenkrankheit* (e ha come unica sottovoce l'ipocondria), e la seconda nomina qualcosa di diverso rispetto al *Versuch*: non più una mancanza di sensibilità nei riguardi dell'esterno, ma il susseguirsi di rappresentazioni disunite, provocato per l'appunto da un'immaginazione «vivace» (ivi).

Ciò che va temuto dell'immaginazione è quindi, in un certo senso, la sua abilità di trasformista, la sua capacità di assimilare una facoltà a lei estranea e di simularne i contenuti, ampliandone però allo stesso tempo la forma, e, in questa sorta di *gonflage*, portandola al di là dei limiti delle sue possibilità.

⁸ La stretta vicinanza dell'immaginazione al corpo è attestata da un brano della *Kritik der Urteilskraft*, dove Kant si chiede se «i sogni (di cui il sonno non è mai privo, anche se solo di rado ci si ricorda di essi) non possano essere un ordinamento della natura che è conforme a scopi, in quanto nel rilassamento di tutte le forze motrici del corpo, servono a muovere internamente gli organi vitali per mezzo dell'immaginazione e della sua grande attività [...], così come inoltre questa gioca di solito con tanta maggior vivacità nel sonno quando lo stomaco è troppo pieno e questo movimento è tanto più necessario, e di conseguenza, senza questa forza motrice interna e questa spossante inquietudine di cui accusiamo i sogni (che forse sono in realtà rimedi naturali), il sonno, perfino nello stato di salute, sarebbe una completa estinzione della vita» (KU 302-303; trad. it. Kant 2011, 213). Il medesimo ragionamento è esposto nell'*Anthropologie* (cf. Anth 190).

2. La follia e il corpo

2.1 Sul *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* pesa ancora oggi il giudizio, pressoché unanime tra i commentatori, secondo cui Kant avrebbe individuato l'origine delle malattie mentali nella vita dell'uomo in società, confermando quanto forte fosse su di lui, in quegli anni, l'influenza di J.-J. Rousseau⁹, ma cadendo altresì in una patente contraddizione: se è vero che la follia affonda le sue radici nella società, cioè nell'allontanamento dell'uomo dallo stato di natura, come è possibile che essa sorga, allo stesso tempo, dall'ammalarsi di un corpo¹⁰? Mostreremo, qui di seguito, come non sia possibile dedurre dallo spirito rousseauiano dell'opera che Kant abbia voluto presentare nel *Versuch* un'eziologia sociale delle patologie psichiche; e, di conseguenza, come non sia possibile ravvisare alcuna incertezza, esitazione o contraddizione nel discorso kantiano. Dovremo però, innanzitutto, analizzare le circostanze che hanno visto nascere il *Versuch*, poiché tali circostanze giocano un ruolo importante nel pregiudizio che sino ad oggi ne ha compromesso la lettura.

J. G. Hamann, direttore delle «Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen», pubblica nel 3. *Stück* del 10 febbraio 1764, antecedente la prima parte del *Versuch*, un resoconto intitolato *Über Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki*, che narra di un «avventuriero», un pastore, stanziatosi assieme al figlio di otto anni ai confini della città di Königsberg, nella località di Kalthof, dopo essere stato per lungo tempo «nel così detto *Baumwald* di Lituania» (Pupi 1998: 25-26). Al resoconto fa seguito un breve *Raisonnement* di Kant, pubblicato come il *Versuch* in forma anonima. La presenza, appena fuori città, del pastore Komarnicki stimolò la curiosità della popolazione königsberghese che cominciò con frequenza a visitarlo, sia per osservarne lo stile di vita incolto, sia per ascoltare i passi della Bibbia con cui rispondeva prontamente alle domande che gli venivano poste. È questo l'evento che si ritiene sia all'origine del *Versuch*: Hamann deve aver sollecitato Kant a esprimere le sue considerazioni in merito a questo personaggio singolare, cui andarono entrambi a far visita, con una «carovana filosofica», la domenica del 5 febbraio (*ibid.*: 24).

Come riconosciuto da M. Cohen-Halimi (1994: 313-325), il resoconto di Hamann è non poco complesso. Per restituire Komarnicki alla sua verità, in ogni caso incomunicabile, avvolta in un divino mistero, Hamann critica, da una parte, la curiosità maldicente della massa königsberghese che si accalca, giorno dopo giorno, ad osservare il vecchio pastore: siccome «non chiede che d'essere ingannata, [la massa] antepone addirittura la volontà di inganno nei suoi confronti alla stessa capacità di attuarlo» (Pupi 1998: 26); dall'altra, Hamann critica lo stesso Komarnicki, nella misura in cui, per assecondare il pubblico, dà spettacolo di sé e trasforma la sua vicenda di vita in una

⁹ Cf. Dottarelli 2001; Kisker 1957; Kohns 2007; Papi 1969, 1992; Perez 2009; Rauer 2009.

¹⁰ Su quest'ultimo punto hanno insistito in particolar modo Dottarelli (2001) e Papi (1969, 1992). E. Oggioni (2012: 133-134) riconosce che le osservazioni kantiane concludano per un male che risiede nel corpo, ma sostiene che questo avvenga solo in ultimo, dopo aver «smentito» una tesi di stampo sociopatologico.

«mascherata»: «L'ignoranza di cui fa pompa in molti casi, appare quanto mai dubbia e parimenti mediocre sembra il suo fanatismo» (ivi). C'è nondimeno un altro aspetto del resoconto di Hamann che vorremmo, con Cohen-Halimi, evidenziare. Apparentemente, il resoconto si limita a prender nota di tutta una serie di fatti, puri e semplici: Komarnicki,

«oltre all'orpello della barba va attorno vestito solo di rozze pelli: sempre in ogni stagione a piedi nudi ed a capo scoperto. [...] Suo esclusivo nutrimento è latte burro e miele. [...] Sua unica occupazione è la cura del bestiame, la lettura della S. Scrittura e l'approntamento di cucchiari di legno» (ivi);

è in pellegrinaggio da cinque anni, deciso a farne altri due, per rispetto a un voto fatto a Gesù Cristo, apparsogli in visione durante un periodo di grave malattia, etc. Ora, agli occhi di Hamann, molti di questi fatti – «l'indigenza, l'ascesi, la metamorfosi» – assumono un'elevata carica simbolica; la vicenda prende come le sembianze di una scena biblica, e così «la figura di Jan Komarnicki si sospende nel tempo e nello spazio per liberare la cifra di una profezia» (Cohen-Halimi 1994: 316), per divenire, cioè, il simbolo stesso del profetismo, della rivelazione, mentre la parola di Hamann che la racconta acquista il valore esemplificativo della parabola.

Se la reazione di Kant a questa vicenda, percepibile nel modo beffardo in cui chiama Komarnicki «fauno ispirato» (AA II: 488), dimostra, una volta di più, quale profonda comprensione egli avesse del rousseauiano «stato di natura», che non andava frainteso con l'auspicio di un *retour à la nature*, tale reazione dimostra, d'altra parte, come egli non desse per assodato né che un uomo in armonia con la propria *Umwelt* fosse per ciò stesso immune alle patologie psichiche, né, viceversa, che fosse senza dubbio la vita in società, per molti versi comunque deplorabile, la causa determinante di queste patologie. La semplicità d'animo che conviene alla «semplicità della natura» (VKK 269) può benissimo andare di pari passo con il fanatismo religioso, con la *Schwärmerei*, la quale, è bene ricordarlo, è annoverata dal *Versuch* tra le forme di follia, ed è ritenuta, per giunta, la più temibile: «La natura umana non conosce nessuna illusione che sia più pericolosa di questa» (VKK 267)¹¹. L. E. Borowski, che ha reperito il *Raisonnement* e l'ha accluso in appendice

¹¹ La questione della *Schwärmerei* ha attraversato tutto il XVIII e parte del XIX secolo tedesco, ed è stata affrontata nei più diversi ambiti disciplinari, dall'estetica alla teologia. In particolar modo, molti sono stati gli sforzi per distinguerla dall'entusiasmo, al cui valore positivo non si voleva rinunciare. Lo stesso Kant insiste su questa distinzione nelle *Beobachtungen* (GSE 251), nel *Versuch* (VKK 267) e nella *Kritik der Urteilskraft* (KU 124-126). Restituire il significato autentico della *Schwärmerei*, o tentarne una definizione concettuale perentoria, è ai limiti dell'impossibile: il termine soffre di una profonda indeterminatezza semantica, che lo rende però estremamente efficace, prestabile agli usi più disparati. Per rimanere a Kant, ad esempio, l'essere *schwärmerisch* accomuna i profeti, gli spiritisti, i geni, i folli, i maghi, i filosofi dogmatici... Maometto, Giovanni di Leida, Lao Tze, Swedenborg, Locke, Spinoza, Jacobi... tutti posti sotto il segno dell'eccesso, della smodatezza. D'altra parte, uno strato più antico del significato di *Schwärmerei*, che risale a Lutero, alla polemica contro gli anabattisti, e al biasimo delle folle esaltate al seguito di sedicenti predicatori, rimanda, invece, alla molteplicità. Coleridge (1907: 19) sosteneva che avesse origine onomatopeica dal ronzio degli sciamei d'api. Un'eco di questo senso più remoto è ancora presente in Kant: nell'*Anthropologie*, egli ammira il carattere che sa prescrivere principi pratici alla volontà, poiché, in generale, «agire secondo principi fissi», anche se «falsi» o «difettosi», è meglio «che sobbalzare un po' di qua e un po' di là come uno sciame

alla biografia di Kant che si accingeva a pubblicare nel 1804, l'anno stesso della sua morte, l'ha giustamente intitolato *Raisonnement über einen schwärmerischen Abentheurer* (Borowski 1804: 206). Il che ci porta a fare una considerazione *a latere*: nelle *Beobachtungen*, gli *Abentheurers* – i cavalieri, i crociati, gli eremiti, alla cui schiera appartiene in qualche modo Komarnicki, che Hamann, non a caso, dipinge nel suo immaginario come il «cavaliere errante» (Pupi 1998: 25) – sono sempre anche detti *abenteuerlich*, stravaganti, degenerazioni caricaturali del sublime (GSE 214). È senz'altro degno di nota come, nel *Raisonnement*, Kant sposti sin da subito la sua attenzione dallo *Ziegenprophet* al piccolo figlio di otto anni, e come egli ammiri, di questo «piccolo selvaggio», non solo l'«animo allegro» con cui «ha imparato ad affrontare tutti i disagi delle intemperie», ma anche la «franchezza» del viso, «che non ha nulla dell'attonito imbarazzo che deriva dalla schiavitù, o dall'acribia cui costringe una educazione raffinata», concludendo infine che «il piccolo selvaggio» «è, da quel che sembra, un ragazzo perfetto, così come può desiderarlo un moralista sperimentale, quando sia abbastanza equo da non annoverare le tesi del signor Rousseau fra le belle chimere, prima di averle esaminate» (AA II: 488-489): tuttavia, è altrettanto degno di nota come in questo breve *Raisonnement* non si faccia alcun cenno alle patologie psichiche, e come, in ogni caso, il «piccolo selvaggio» *sembri* soltanto essere ciò che il moralista può *desiderare*, e che forse non sarà mai in grado di trovare. Se Hamann, quindi, vede nel vecchio pastore «Amos, Michea, Saul, o ancora Noè» (Cohen-Halimi 1994: 316), si capisce bene chi veda Kant nel fanciullo: Emilio. Ma fare di questo *Raisonnement* un *passe-partout* per decifrare l'intero testo del *Versuch* e ritenerlo una prova del fatto che Kant abbia voluto teorizzare un'eziologia sociale delle patologie psichiche, significa fare un passo di troppo. È molto più probabile, invece, che Kant abbia preso nota della malattia cui fece seguito la «metamorfosi» di Komarnicki, per accreditare la tesi di una possibile origine gastro-intestinale della follia, tesi di cui venne a conoscenza dal periodico «Der Artz», del fisiologo Unzer¹²:

«Responsabile della metamorfosi di quest'uomo sarebbe una malattia da cui sarebbe stato colpito 7 anni orsono consistente in una affezione gastrica accompagnata da crampi e da emorragie. Dopo un digiuno di 20 giorni essendosi lasciato lusingare da ecclesiastici e parenti a riprendere il cibo, avrebbe avuto una ricaduta: nella quale circostanza si vanta di avere avuto tre apparizioni. Nelle prime due esaltazioni fanatiche pretende di avere veduto il Cristo in minima immagine e di averlo visto invece nella terza in completa misura d'uomo: stillante sangue e avvolto da un'aureola di luce...» (Pupi 1998: 26).

2.2 È opinione comune che Kant, nel *Versuch*, non abbia semplicemente espresso una dura condanna alla società civile, nella quale vedeva diffondersi in misura sempre maggiore l'apparenza, l'artificio e le cattive passioni, ma che abbia altresì individuato in

[*Mückenschwarm*]» (Anth 292). Alla repulsione nei confronti della molteplicità si unisce poi il terrore della diffusione epidemica, del contagio: vedi la lettera che Kant scrive a Borowski nel marzo del 1790 (Br 141-143), dove la *Schwärmerei* è paragonata al «catarro russo». Per una panoramica storica della questione rimandiamo ai lavori di Büttgen (2002), Conrad (2008) e La Vopa (1997).

¹² Kant fa riferimento ai numeri 150, 151 e 152 (VKK 270).

essa la causa dell'insorgere della follia nell'uomo, peccando però in tal modo di incoerenza per essersi allo stesso tempo attenuto alle conoscenze psichiatriche della sua epoca che ne individuavano il focolaio morboso nel corpo¹³. Kant, è vero, non esprime un giudizio favorevole nei confronti delle complicazioni che le abitudini sociali impongono nel gusto, nella scienza e nella morale. La ricercatezza, i cerimoniali, il ragionamento prolisso (già criticato, due anni prima, nei sillogismi di tipo misto) degenerano facilmente in «tecniche della finzione» (*falsche Kunstgriffe*) che alimentano «inganni» (*Betrüge*), «disonestà» (*Schelmerei*), «scaltrezza» (*Verschmitztheit*), «furbizia» (*Schlauidigkeit*) (VKK 259-261), senza contare le cattive inclinazioni cui danno seguito, e al servizio delle quali, anzi, si mettono. In questo senso, nella critica all'«opulenza», alla «ricchezza»¹⁴, non bisognerebbe leggersi, come invece saremmo portati a fare dalla nostra prospettiva tardo-moderna, una critica all'accumulazione inerte, al mero possedere, ma una critica alle complicazioni che essa comporta: più l'artificio cresce, più esso si arricchisce, più aumentano i termini per cui si deve passare, e questo vale per tutto, per le azioni morali così come per le belle arti e le conoscenze razionali. Foucault ha osservato giustamente che il XVIII secolo vive con un certo timore il moltiplicarsi delle mediazioni lungo le quali l'immediatezza, quella che Kant chiama «semplicità» (*Einfalt*), va perdendosi (Foucault 2008: 312-316)¹⁵. Tuttavia, se Kant esprime il suo dissenso nei confronti di tali abitudini sociali, non lo fa nella convinzione che queste, promuovendo ingegni sottili, amatori dell'arte, mentecatti e truffatori, creino le condizioni materiali per il prodursi della follia. Egli non si dilunga nella descrizione di talune maschere sociali né perché identifica in esse le cause determinanti delle patologie psichiche, né perché vi identifica le cause coadiuvanti, ma solo perché vi riconosce il preludio di qualcosa che è già in corso e il cui arrivo a destinazione è imminente. In linea di massima, non è possibile ravvisare alcuna incertezza, incoerenza o contraddizione nell'analisi eziologica kantiana – che si tratti di un suo vacillare tra il corpo e la società (Dottarelli 2001: 27; Papi 1969: 189-195; 1992: 15-16) o tra il cervello e l'apparato digerente (Desideri 1999-2000: 27) –, per il semplice motivo che nel *Versuch*, contrariamente a quanto hanno affermato pressoché tutti coloro che si sono occupati di questo testo, non c'è niente che voglia anche solo avvicinarsi a un'eziologia delle patologie psichiche:

«Ho inoltre prestato attenzione solo alle manifestazioni [*Erscheinungen*] [delle malattie] nell'animo, senza volerne scrutare la radice, che, a dire il vero, risiede certamente nel corpo, e che, per la precisione, ha la sua sede centrale più nell'apparato digerente che nel cervello...» (VKK 270).

¹³ Cf. *supra*, nn. 8-9.

¹⁴ Kant la ripropone nell'*Anthropologie*, dove sostiene che la «ricchezza della mente» e «l'ingegno fiorenti» producono soltanto «vuote sofisticherie» e «vani sofismi»; non son altro che un «gioco», «una specie di lusso della mente» (Anth 201).

¹⁵ L'*Einfalt*, detta anche *Naivetät*, «questa nobile e bella semplicità che porta su di sé il sigillo della natura e non dell'artificio» (GSE 224), non va confusa con l'*Einfältigkeit*, l'ebetismo. Su questa distinzione, cf. Anth 210.

E se si replica dicendo che proprio in queste righe Kant ne fornisce in verità una, quando parla del corpo e dell'apparato digerente, bisognerebbe prima aver chiaro che cosa significhi *eziologia*: non lo studio della *sede* della malattia, ma lo studio delle sue *cause*, e dire che una malattia ha sede nell'apparato digerente non significa ancora averne identificato la causa determinante. Nel *Versuch* si osserva, si nomina e, tutt'al più, si descrive: niente viene provato, niente viene dimostrato.

Rispetto a quanto sostenuto da Foucault, sotto la cui autorità gli studiosi italiani si sono posti con eccessiva sicurezza¹⁶, il *Versuch* di Kant rappresenta un'eccezione. L'«ambiente umano», ossia «l'ambiente costituito attorno all'uomo e dall'uomo», non è l'«*a priori* concreto di ogni possibile follia» (Foucault 2008: 316): è già follia. Se Kant sente il bisogno di stilare un secondo elenco a completezza della sua nomenclatura nosologica, ciò è dovuto al fatto che la società fa già mostra di certi sintomi, di certi effetti patologici. Entrambe le linee tracciate dal *Versuch*, la psicosociale e la biopsichica, riguardano solamente ciò che sussegue all'ammalarsi di un corpo; ne ordinano gli effetti sui due piani rispettivi dell'esterno e dell'interno. Il passaggio dall'uno all'altro, poi, non dipende da un rapporto di causalità, ma da un incremento di grado, dall'intensificarsi di qualcosa che agisce al di sotto di entrambi. M. David-Ménard (1990: 7-44) ha richiamato l'attenzione su come l'occhio clinico di Kant percepisca persino in tanta presunta normalità una follia non di molto affievolita. Ciò è evidente nel caso dell'«alienazione» (*Verrückung*), che ci rende tutti, «anche nella condizione più sana», dei «fantasticatori» (*Phantasten*) (VKK 264-265), in quanto sovraimprimiamo le nostre immaginazioni alle sensazioni provenienti dal mondo esterno.

Ma, allora, perché la ricca artificiosità della società civile è nociva? In che modo «conduce» alle patologie psichiche?

La società, Kant lo dice espressamente, «non produce» (*nicht hervorbringen*) quei mali di cui le patologie psichiche sono la manifestazione più accesa, ma costituisce per essi un «Gährungsmedium», un lievito, un agente di fermentazione, nella misura in cui essa li «mantiene» (*unterhalten*), cioè li sostiene, e li «ingigantisce» (*vergrößern*) (VKK 269). Tutto ciò sta a significare che se la società fornisce determinate condizioni favorevoli, essa non le fornisce tanto alla malattia in sé, quanto a certe sue manifestazioni – le psichiche. E queste condizioni sono costituite proprio da quel mondo dell'artificio, della maniera, dello spirito (*Witz*), che apre uno spazio, in altri tempi e in altri luoghi impensabile, per le libere manifestazioni della follia, spazio in cui essa ha tanto più modo di apparire, di produrre i suoi effetti e i suoi giochi di luce, quanto più esso è saturo, costruito, ricco di mediazioni. In tal senso, il verbo «vergrößern», se lo si dovesse tradurre con «incrementare», o con «accrescere», così come è stato fatto fino ad oggi, farebbe intendere che le abitudini sociali

¹⁶ Salvo poi rivolgergli un appunto non privo di una certa malizia: nella *Storia della follia* non si parla mai del *Versuch* kantiano. Non ne era a conoscenza? Se ne è dimenticato? Credo però che si debba tener conto del fatto che l'opera è stata tradotta e pubblicata in Francia per la prima volta solo nel 1977 – ne «L'évolution psychiatrique» –, sedici anni dopo la prima edizione della *Storia della follia*.

agiscono direttamente sulla malattia, aumentandone il grado d'intensità, e dunque esacerbandola, mentre invece esse le danno soltanto risonanza, le consentono di espandere il suo riverbero per tutta l'ampiezza dei costrutti sociali e del sistema dispiegato delle facoltà conoscitive.

«Se si presta soltanto un po' d'attenzione agli esempi ci si accorge che dapprima è il corpo a soffrire e, sviluppandosi inosservato il germe della malattia, si avverte solo un'ambigua stranezza che non lascia supporre ancora un disturbo dell'animo, e che intanto si manifesta in stravaganti grilli amorosi, o in una personalità piena di sé, oppure in un pensoso e inutile rimuginare. Solo col tempo la malattia erompe [*ausbrecht*] e induce a vederne la ragione in quello che era lo stato dell'anima immediatamente precedente. Tuttavia, si dovrebbe dire che un uomo è divenuto arrogante [*hochmüthig*] perché era già in certo grado disturbato, e non che sia ora soggetto a un disturbo perché è stato tanto arrogante» (VKK 270-271).

In questo passo c'è tutto: il seme della malattia che mette le radici nel corpo, il germoglio che spunta nell'animo sotto forma di arroganza, dandogli l'aspetto risibile del matto – l'arroganza, infatti, è una delle passioni su cui poggia la *Narrheit* –, lo schiudersi della malattia nella forma del vaneggiamento (*Wahnsinn*) – sappiamo, infatti, che «un arrogante [*Hochmüthiger*] è in certa misura un vaneggiatore [*Wahnsinnig*]» (VKK 268) –, e, infine, l'errore di attribuire all'arroganza, ovvero alla *Narrheit*, la causa del vaneggiamento, fermandoci a metà strada senza giungere all'effettivo punto d'origine che risiede precisamente nel corpo.

La conclusione del *Versuch*, che è passata agli occhi di molti per un'apologia del *bon sauvage*, a maggior gloria di Rousseau, non intende mostrare come l'uomo ridotto allo stato di natura sia necessariamente più sano, ma come manchi di quello spazio, che solo una cultura avrebbe potuto fornirgli, in cui gli effetti della sua malattia possono a modo loro, e nella loro tipica tonalità, manifestarsi. Come potrebbe il selvaggio essere un fabulatore (*Wahnwitzig*), o uno stravagante (*Aberwitzig*), senza essere cresciuto tra gente dotata di spirito (*Witz*), senza che lo si sia educato all'intelligenza e al giudizio sopraffino? Ciò non esclude che il seme della malattia possa attecchire sul suo corpo. In lui, una volta ammalatosi, ci sono invero degli effetti in grado di apparire. Questi effetti, scrive Kant, sono due, e due soltanto: «Se malato di mente egli sarà o stupido [*blödsinnig*] o forsennato [*toll*]» (VKK 269). Il motivo è evidente: nel primo caso si tratta di una patologia deficitaria, che inabilita determinate funzioni psichiche – e perché ciò sia possibile non è richiesta civilizzazione di alcun tipo –; nel secondo caso si tratta di un sintomo che è lo stesso corpo a manifestare – un'agitazione convulsa, un accesso di violenza che coglie l'individuo sopraffatto dalla furia.

È merito di O. Meo l'aver per primo riconosciuto che in Kant lo stato di natura non è necessariamente sinonimo di sanità mentale (Meo 1982: 34-35, ma cf. anche Panarra 2010: 201-212), correggendo in tal modo l'interpretazione che ne hanno dato alcuni storici della

medicina psichiatrica, frettolosi di farne il precursore della moderna psicologia genetica¹⁷. Meo ne ritrova però la ragione nel fatto che la malattia mentale non potrebbe colpire quelle facoltà di cui l'antropologia kantiana priverebbe *ipso facto* il selvaggio sulle basi di una supposta inferiorità razziale, come se la natura non fosse stata altrettanto prodiga con lui che con un qualunque *citoyen* (Meo 1982: 35). Ma poco importa che una psiche sia più o meno fertile, più o meno talentuosa: essa non è mai colpita direttamente dalla malattia, pur non essendo vero che ne resti, comunque vada, illesa. Bisogna piuttosto affermare che, a seconda dell'estensione psichica del singolo individuo, a seconda del livello di sviluppo organico delle sue facoltà, la malattia guadagna un certo campo di apparizione che sarà più o meno ricoperto, più o meno alterato, in base al grado di intensità con il quale essa alligna nel corpo.

Esiste, insomma, una malattia la cui sostanza materiale è capace di appropriarsi della psiche come dello spazio supplementare in cui far mostra di sé dando luogo a tutto un insieme particolare di sintomi, nel quale soltanto si dovrebbe far consistere ciò che prende il nome di follia.

Sigle delle opere kantiane citate

AA = Akademie-Ausgabe

Anth = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA VII)

Br = *Briefwechsel* (AA X-XIII)

DfS = *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* (AA II)

GSE = *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (AA II)

KrV = *Kritik der reinen Vernunft* (AA III-IV)

KU = *Kritik der Urteilskraft* (AA V)

Refl = *Reflexion* (AA XIV-XIX)

TG = *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* (AA II)

VKK = *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (AA II)

¹⁷ «[...] Kant avanza l'ipotesi che la malattia mentale abbia qualcosa a che fare con l'influenza che esercitano sull'uomo le esigenze vitali, con le richieste che gli derivano dall'ambiente che lo circonda, o con la frustrazione a cui lo sottopongono. Questo pensiero, come molti altri espressi casualmente e frettolosamente dalle menti più illustri, fu compreso e apprezzato solo molte generazioni dopo. Non fu chiarito, e l'uomo primitivo non diventò argomento di particolare attenzione da parte dello psichiatra, fino al XX secolo, quando studi di psicologia genetica gettarono piena luce su tutte le malattie mentali, dalle neurosi più miti alle rovinose schizofrenie. Kant immaginò l'uomo primitivo mentalmente sano, cioè del tutto in armonia con il suo ambiente...» (Zilboorg, Henry 1963: 271).

Bibliografia

Borowski, L. E. (1804), *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's*, Nicolovius, Königsberg.

Büttgen, P. (2002), “Foi, folie, raison et Réforme. L’histoire de la *Schwärmerei* au XIX^e siècle”, *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français*, vol. 149, pp. 81-118.

Cohen-Halimi, M. (1994), “L’*anthropologia in nuce* de Kant et Hamann”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, pp. 313-325.

Coleridge, S. T. (1907), *Biographia Literaria*, vol. I, Oxford at the Clarendon Press, London.

Conrad, A. (2008), *Rationalismus und Schwärmerei. Studien zur Religiosität und Sinndeutung in der Spätaufklärung*, DOBU Verlag, Hamburg.

David-Ménard, M. (1990), “Présentation”, en E. Kant, *Essais sur le maladies del tête. Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Garnier Flammarion, Paris, pp. 7-44.

Desideri, F. (1999-2000), “Kant: la malattia mentale come patologia della coscienza”, *Atque*, nn. 20-21, pp. 23-40.

Dottarelli, L. (2001), “Abitare un mondo comune. Follia e metafisica nel pensiero di Kant”, en I. Kant, *Saggio sulle malattie della mente*, Massari Editore, Bolsena, pp. 7-57.

Foucault, M. (2008), *Storia della follia nell’età classica*, BUR, Milano 2008.

Kant, I. (1965), “La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche”, trad. it. di C. Mangione, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 20, n. 4, pp. 481-498.

Kant, I. (2007), *Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari, riveduta da A. Guerra, Editori Laterza, Roma-Bari.

Kant, I. (2011), *Critica della facoltà di giudizio*, trad. it. di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino.

Kisker, K. P. (1957), “Kants Psychiatrische Systematik”, *Psychiatria et Neurologia*, vol. 133, nn. 1-2, pp. 17-28.

Kohns, O. (2007), *Die Verrücktheit des Sinns. Wahnsinn und Zeichen bei Kant, E.T.A. Hoffmann und Thomas Carlyle*, Majuskel Medienproduktion GmbH, Bielefeld.

La Vopa, A. J. (1997), “The Philosopher and the *Schwärmer*: On the Career on a German Epithet from Luther to Kant”, *Huntington Library Quarterly*, vol. 60, nn. 1-2, pp. 85-115.

- Meo, O. (1982), *La malattia mentale nel pensiero di Kant*, Tilgher-Genova, Genova.
- Oggionni, E. (2012), “Il Saggio sulle malattie della mente di I. Kant: etica e psicologia”, in S. Feloj, M. Giargia (coord.), *Filosofia e follia. Percorsi tra il XVI e XVIII secolo*, Mimesis, Milano, pp. 127-141.
- Panarra, P. M. (2010), “Introdução”, en “Immanuel Kant. *Ensaio sobre as doenças da cabeça de 1764*”, *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 37, pp. 201-212.
- Papi, F. (1969), *Cosmologia e civiltà: due momenti del Kant precritico*, Argalìa Editore, Urbino.
- Papi, F. (1992), “Prefazione”, en I. Kant, *Saggio sulle malattie della mente*, Ibis, Como-Pavia, pp. 9-23.
- Perez, D. O. (2009), “A loucura como questão semântica: uma interpretação kantiana”, *Trans/Form/Ação*, vol. 32, n. 1, pp. 95-117.
- Pupi, A. (1998), *Johann Georg Hamann. III. Pelicanus solitudinis 1763-1773*, Vita e Pensiero, Milano.
- Rauer, C. (2007), *Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*, De Gruyter, Berlin.
- Zilboorg, G., Henry, G. W. (1963), *Storia della psichiatria*, Feltrinelli, Milano.



O problema do mal na Religião nos limites da simples razão
*The problem of evil in the Religion in the limits of the simple
reason*

JORGE VANDERLEI COSTA DA CONCEIÇÃO*

Unicamp-SP, Brasil

Resumo

O presente artigo objetiva demonstrar que a proposição "o homem é mau por natureza" é sintética *a priori* prática, uma vez que, o terceiro grau de propensão, a malignidade, trata de uma característica antropológica do caráter inteligível do ser racional finito. Para validar a nossa hipótese interpretativa, afirmaremos que os dois primeiros graus de propensão, a fragilidade e a impureza, se ocupam do caráter sensível do ser humano, pois ele é sobredeterminado tanto pela inclinação quanto pela lei moral, mas isso não significa que o homem admitiu a inclinação como uma regra do seu arbítrio, mas apenas a sua dificuldade de lidar com esses diferentes motivos na execução da ação. Diferente desses níveis, a malignidade pressupõe admissão da inclinação como uma regra universal do arbítrio e conforme Kant esse ato do arbítrio é inteligível e cognoscível apenas pela razão, pois ele visa viabilizar a predicação da natureza humana como má, o que não pode ocorrer mediante qualquer característica antropológica empírica, mas apenas mediante a predicação do caráter inteligível do ser racional finito. Por essa razão, defenderemos que a proposição "o homem é mau por natureza" é sintética *a priori* prática.

Palavras-chaves

Propensão; Fraqueza da vontade; Tese da incorporação; Mal radical; Inclinação.

Abstract

The present article aims to demonstrate that the proposition "the man is evil by nature" is synthetic to the practical *a priori*, once that, the third degree of propensity, the malignancy is about a

* Realizo estágio de pós-doutoramento junto ao Prof. Dr. Daniel Omar Perez na Universidade Estadual de Campinas. E-mail para contato: anedotismo@yahoo.com.br

anthropological characteristic of the intelligible character of the finite rational being. To validate our interpretive hypothesis, we will affirm that the first two degrees of propensity, the fragility and the impurity, deal with the sensible character of the human being, because he is overdetermined either by the inclination, either by the moral law, but that does not mean that the man admitted the inclination as a rule of its will, but only its difficulty of dealing with these different motives in the execution of the action. Different from these levels, the malignancy presupposes an admission of the inclination as an universal rule of the will and according to Kant this act of will is intelligible and cognizable only by reason, because he aims to make feasible the predication of the human nature as evil, what may not occur through any empirical anthropological characterisitic, but only through predication of the intelligible character of the finite rational being. For this reason, we will defend that the proposition "the man is evil by nature" is synthetic to the practical *a priori*.

Keywords

Propensity; Weakness of will; Thesis of the incorporation; Evil radical; Inclination

1. Introdução

Em *A Religião nos limites da simples razão*¹, Kant afirmar existir na natureza humana uma propensão para mal, que não pode ser eliminada, porque essa propensão indica uma condição formal de determinação do arbítrio. Pesquisadores clássicos (Prauss, 1983; Schmid, 1790; Reinhold, 1792), afirmaram que a moral kantiana apresentava o problema da inimputabilidade de uma ação má, porque ela não era considerada uma ação livre, porque ela seria uma ação heteronômica. Ainda conforme esses pesquisadores clássicos, a solução dessa questão encontramos na *Religião nos limites da simples razão*, na medida em que a doutrina do mal radical indica existência de uma propensão para o mal na natureza humana. Conforme Kant, “[...] para tornar manifesta a relação da religião com a natureza humana, sujeita em parte a disposições boas e em parte a propensões más, represento a relação do princípio bom e do mau como uma relação de duas causas operantes por si subsistente e que influem no homem [...]”².” (RGV, AA, 6:11) Isso implica na seguinte questão: na *Religião nos limites da simples razão*, uma ação má não é simplesmente uma ação heteronômica como ocorre na *Fundamentação da metafísica dos*

¹ As obras de Kant serão citadas pelas siglas estabelecidas internacionalmente pela direção da Revista Kant-Studien e adotadas pela Kant-Gesellschaft, a Sociedade Kant Brasileira, a Revista Studia Kantiana e a revista Kant e-prints. Ver http://www.degruyter.com/files/download/instructions/ksins_e.pdf

² [...] die Beziehung der Religion auf die menschliche, theils mit guten theils bösen Anlagen behaftete Natur bemerklich zu machen, das Verhältniß des guten und bösen Principis gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfließender wirkenden Ursachen vorstelle [...]

costumes, pelo contrário, o agente moral deve admitir o mal como um princípio determinante do seu arbítrio.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, as inclinações não determinam incondicionalmente o arbítrio humano, porque elas não possuem nenhum valor moral em comparação com a lei moral. De acordo com Kant: “as próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas³.” (GMS, AA, 4:428) Nessa obra, Kant apresenta uma sinonímia entre a vontade livre e a vontade submetida à lei moral, porque a autonomia é uma propriedade da vontade dos seres racionais, na medida em que o agente moral admite a lei moral como o princípio subjetivo do querer. A heteronomia da vontade inviabiliza uma ação livre, pois caso o homem agisse motivado por uma inclinação, a causa dessa ação seria a sua natureza, o que inviabilizaria o conceito positivo de liberdade, ou seja, a vontade não daria a si mesma uma lei, o que também inviabilizaria o conceito de autonomia.

Acerca do conceito positivo de liberdade, Kant afirma o seguinte:

como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo⁴. (GMS, AA,4:444)

A liberdade em sentido negativo trata da ausência de qualquer tipo de coerção em relação a vontade do ser racional. Todavia, Kant adverte que a liberdade não é uma propriedade da vontade do arbítrio sensível do homem segundo uma lei natural. Conforme ele o homem

³ Die Neigungen selber aber als Quellen des Bedürfnisses haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, dass vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muss.

⁴ Da der Begriff einer Kausalität den von Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding.

participa de dois mundos, que são o mundo sensível e o mundo inteligível. Enquanto membro do mundo sensível, o homem é um animal sensível e o seu o arbítrio é determinado patologicamente, porque ele é determinado de acordo com as suas inclinações, afetos e emoções. Enquanto participante do mundo inteligível, o homem é um ser racional e o seu arbítrio é determinado pela lei moral, na medida em que ele consegue agir sem a influência das suas inclinações. Neste sentido, agir livre é agir segundo a lei moral. Ainda de acordo com Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, os princípios empíricos não servem para fundar a lei moral, pois esses princípios não possuem validade universal para todos os seres racionais sem distinção. Assim, o arbítrio sensível do homem é determinado de acordo com as circunstâncias contingentes (temporais) que antecede a ação, que são antropológicas e, por isso, pertencem a segunda parte da metafísica dos costumes. (GMS, AA, 4:V/MS, AA,6:217) Por esse motivo, enquanto membro do mundo inteligível, o homem é tido como um ser racional capaz de agir independentemente da influência das suas inclinações.

Se alinharmos a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Religião nos limites da simples razão*, então podemos afirmar que essas obras possuem soluções distintas para o problema do mal. Na primeira obra, a ação motivada pelo amor de si ou por uma inclinação é heteronômica e não possui nenhum valor moral. Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não na intenção que se almeja atingir, mas na máxima que a determina, por isso uma ação moral é uma ação necessariamente por respeito à lei moral. Assim, a liberdade é uma propriedade da vontade de um ser racional, que é participante do mundo inteligível. Em outras palavras, uma ação motivada por um impulso não é uma ação autônoma, livre e moral.

Na *Religião nos limites da simples razão*, a malignidade, o terceiro grau de propensão para o mal, é uma condição formal de determinação do livre arbítrio. Isto significa que, a malignidade trata da predicação do caráter do ser racional finito como mau, na medida em que trata de um ato formal do arbítrio, que ao incorporar o mal como um princípio subjetivo da máxima, o admite como o princípio determinante da sua máxima. Neste sentido, na obra tardia, agir motivado por uma inclinação não implica na heteronomia da vontade, porque esse tipo de ação não contradiz o conceito positivo de liberdade. Assim, o modo como Kant soluciona o problema do mal na *Religião nos limites*

da *simples razão* é distinto do desenvolvido na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, pois, na obra tardia, os princípios do bem e do mal são forças atuantes na natureza humana. Logo, o problema central dessa obra é demonstrar a validade da proposição “o homem é mau por natureza”.

Para resolver a questão aqui proposta, demonstrar a validade da proposição “o homem é mau por natureza, dividimos o presente artigo em três partes. Na primeira parte, examinaremos dois vieses interpretativos acerca do problema da ação má em Kant, que são a teoria da incorporação e da fraqueza da vontade. Na segunda parte, discutiremos a tese do desenvolvimento de uma antropologia no âmbito da filosofia da religião em Kant, o que nos permitirá sustentar a tese de que o juízo “o homem é mau por natureza” é sintético *a priori* prático. Na terceira parte, analisaremos os três níveis de propensão para o mal, a fim de demonstrar que os dois primeiros se referem ao caráter empírico do homem e o terceiro ao inteligível, o que viabilizará a tese de um domínio antropológico na religião em Kant. Por fim, defenderemos que os dois primeiros graus de propensões para o mal compõem uma antropologia moral e o terceiro uma antropologia transcendental⁵.

2. Uma revisão da literatura acerca do problema da ação má em Kant

Em *Religião nos limites da simples razão*, Kant afirma haver três graus de propensão para o mal, que de acordo com ele são os seguintes:

primeiro, é a debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas em geral, ou a *fragilidade* da natureza humana; em segundo lugar, a inclinação para misturar móveis imorais com morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem); i. e., a *impureza*; em terceiro lugar, a inclinação para o perfilhamento de máximas más, i. e., a *malignidade* da natureza humana ou do coração humano⁶. (RGV, AA, 6:29)

⁵ Em um artigo publicado, em 2013, na revista Kant E-prints, defendo a hipótese de uma antropologia transcendental, porque a resposta à pergunta de como são possíveis as proposições sintéticas *a priori* determinam as características da natureza humana como um produto dessas operações judicativas. Isso significa que, as características antropológicas da natureza humana são derivadas das condições de possibilidade de formulação e de execução dos juízos sintéticos *a priori* em geral, pois essas características estabelecem as condições *a priori* do seu funcionamento.

⁶ Erstlich ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur; zweitens der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe), d.i. die Unlauterkeit; drittens der Hang zur Annehmung böser Maximen, d.i. die Bösartigkeit der menschlichen Natur, oder des menschlichen Herzens.

Os dois primeiros níveis de propensão para o mal são a fragilidade (*fragilita*) e a impureza (*impuritas, improbitas*), no primeiro nível de propensão a nossa vontade é fraca e no segundo as inclinações são mais forte do que a lei moral na determinação do princípio subjetivo do querer. Diferente dos dois primeiros níveis de propensão para o mal, no último cabe o *dolus malus*, porque no terceiro grau, a inclinação é admitida como causa da ação, na medida em que ela é incorporada na máxima. Segundo Kant, “a liberdade do arbítrio possui a característica peculiar de não poder ser determinada por nenhum móbil, a não ser na medida em que o ser humano admitiu na sua máxima (o transformou para si em uma regra universal de acordo com a qual se quer comportar) [...]”⁷.” (RGV, AA, 6:24) Assim, em uma ação má, de acordo com o grau da malignidade, o agente moral necessariamente deverá incorporar a inclinação na sua máxima, ou seja, admiti-la como causa da sua ação.

Allison (1990) denomina esse argumento kantiano de tese da incorporação, porque “as inclinações e os desejos só constituem uma razão suficiente para agir, na medida em que são tomados ou incorporados na máxima do agente. Isso significa que um ato de espontaneidade ou autodeterminação está envolvido mesmo em ações baseadas em inclinações e desejos.” (ALLISON 1990, p.XVII) A tese da incorporação determina que toda ação moral é uma ação racional, mas a tese da incorporação não explica a vontade fraca e a inclinação mais forte que a lei moral. Diferentemente do pesquisador, Baron (1995) apresentou ressalvas à tese desenvolvida por Allison, ela formulou a tese da fraqueza da vontade, pois nos dois primeiros graus de propensões para o mal a inclinação não é incorporada na máxima, porque ocorre uma sobredeterminação de causas, com isso o arbítrio humano pode ser determinado por múltiplas causas e não exclusivamente pela lei moral.

Todavia, nosso objetivo aqui não é discorrer acerca das divergências dos trabalhos de Baron e de Allison, mas apenas reconstruir minimamente as interpretações relevantes sobre a temática do mal desenvolvida na *Religião nos limites da simples razão*. Uma ampliação interessante da tese da incorporação sugerida por Allison encontramos no trabalho de FRIERSON (2013, p.57-60), pois ele considera que certas características

⁷ die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will) [...].

antropológicas e naturais dos seres humanos podem ser incorporadas na máxima, por exemplo, os diferentes temperamentos e caracteres dos povos, as disposições naturais, as emoções e os instintos podem ser incorporados pelo arbítrio humano na determinação do princípio subjetivo do querer. Esse pesquisador propõe uma junção entre a antropologia pragmática e a fisiológica⁸, pois ele sugere que certos determinantes biológicos são incorporados na máxima na deliberação do livre arbítrio. Em outras palavras, ele propõe investigar a moral kantiana através de preceitos da sociobiologia.

Uma ampliação interessante da tese da fraqueza da vontade encontramos nos trabalhos de Borges (2012;2017), uma vez que a autora destaca que a virtude pode realizar a conciliação entre a razão e as emoções. Ela destaca que nos textos tardios, principalmente na *Religião nos limites da simples razão*, na *Metafísica dos Costumes* e na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant reconhece que os afetos e as paixões são incorporados na máxima pelo agente moral, no entanto, essa incorporação não é resultado de uma decisão racional, ao contrário, ela ocorre por causa da fraqueza da vontade humana. Esta perspectiva de leitura da fraqueza da vontade contrária a tese do formalismo moral, logo ele nos permite explicar ações tidas como irracionais na moral kantiana.

Na esfera das ações racionais, a teoria da incorporação consegue resolver o problema da ação má proposto na religião, na medida em que a inclinação somente é a causa da ação se ela for incorporada na máxima, porque o livre arbítrio humano só é determinado através da sua atividade de admitir um móbil como causa da ação. (RGV, AA, 6:24) No caso do terceiro nível de propensão para o mal, chamado por Kant de malignidade, o ser humano admite a inclinação como causa da sua ação, porque o

⁸ Num artigo publicado em 2016, discuto a tese defendida por Cohen (2008) de que a antropologia fisiológica é a base da antropologia pragmática, porque o ajuizamento do ser humano como um ser organizado, nos permite ajuizá-lo em conformidade a fins [Zweckmässigkeit]. Neste sentido, ainda de acordo com o pesquisador, a antropologia pragmática compartilha certas características metodológicas com os princípios de uma filosofia da biologia em Kant, pois a causalidade mecânica é insuficiente para explicar os seres vivos e, por isso é necessário um novo tipo de causalidade, que segundo Kant é a final (nexus finalis). (KU, AA, § 65) Mas, este novo tipo de causalidade somente é possível mediante um princípio teleológico, todavia Kant adverte que a causalidade final não é aplicada diretamente ao organismo vivo, mas sim ao conjunto de leis empíricas que o regem, o que nos permite ajuizar qualquer ser vivo segundo fins. Por essa razão, a antropologia fisiológica é a base da antropologia pragmática. Destarte, diferente de Cohen, propomos que a concepção de natureza humana é viável a partir dos efeitos sensíveis produzidos pelas condições de possibilidade e de execução das proposições sintéticas *a priori* práticas. Neste sentido, a nossa concepção de natureza humana é possível mediante um conjunto de efeitos, que neste caso é o sentimento moral [moralische Gefühl].

fundamento do mal reside na incorporação dele na máxima como resultado da autodeterminação do agente moral. Destarte, BORGES (2012, p.47) defende que nem toda inclinação deve ser considerada como algo censurável, pois “tomadas em si mesmas, as inclinações são boas, ou seja, não repreensíveis, e querer extirpá-las seria não apenas fútil como censurável.” (RGV, AA, 6:58) As inclinações naturais não devem ser extirpadas, mas sim tomadas a fim de evitar que elas se aniquilem, uma vez que eliminadas inviabilizaríamos a possibilidade da felicidade. Segundo Kant, o que deve ser combatido é o terceiro nível de propensão, ou seja, a incorporação da inclinação na máxima como resultado da autodeterminação do agente moral. (RGV, AA, 6:58) Ainda de acordo com ele, a ciência que administra o conflito entre as inclinações boas e más é a prudência, pois ela é capaz de produzir a consonância num todo chamado felicidade.

Conforme BORGES (2012, p.47), o embate entre a teoria da fraqueza da vontade e a tese da incorporação evidencia que: por um lado, de acordo com a primeira, as inclinações podem impedir e dificultar a execução da máxima moral, porém não devem ser eliminadas, mas tomadas; por outro lado, quando a inclinação é incorporada na máxima, então temos o verdadeiro mal, pois a razão humana é pervertida e essa perversão é o terceiro nível de propensão para o mal. Em relação aos dois primeiros níveis de propensão para o mal, Borges defende a tese de que se nem toda inclinação é má em si mesma, então elas podem ser um reforço moral, esse argumento lhe permite sustentar a tese da teoria das emoções, uma vez que doutrina da virtude é a luta do agente moral contra as suas inclinações a fim de construir uma vontade forte.

Borges (2012) propõe que na doutrina da virtude, desenvolvida na *Metafísica dos costumes*, Kant amplia o domínio investigativo da ação moral em Kant, que até então era o da ação racional. Ela sugere haver um domínio da ação voluntária em Kant, na medida em que a virtude é definida como o esforço de construir uma vontade forte capaz de lutar contra a força das nossas inclinações. Assim, uma vontade livre não é necessariamente uma vontade autônoma, mas sim uma vontade que luta contra a força das inclinações. Dito isso nas palavras da pesquisadora:

o que eu sugiro é que, se eu decido realizar a ação *Ar* baseada em máximas previamente escolhidas, eu realmente deveria realizar a ação *Ar*, dentro do modelo kantiano. Mas, às vezes, eu faço *Ad*. Se a ação concreta não é a mesma que a ação decidida pelo agente, então eu caio fora do modelo kantiano. Não há outra possibilidade aqui, ainda que vários

autores tenham tentado conciliar a fraqueza da vontade com a tese da incorporação, normalmente pela negação da fraqueza. (BORGES, 2012. p.175)

Como indicado pela autora, a teoria da incorporação exclui a influência dos afetos e das emoções na determinação do livre arbítrio do ser humano. Mas, a teoria da fraqueza da vontade nos permite pensar a doutrina da virtude como uma maneira de pensar um domínio das ações motivadas pelos afetos e emoções, mesmo que eles não sejam incorporados intencionalmente na máxima como ocorre no terceiro grau de propensão para o mal. Borges destaca que no segundo grau de propensão para o mal, o bem é admitido como o princípio determinante da máxima pelo arbítrio, porém a decisão racional é mais fraca que a inclinação na execução da ação, o que inviabiliza a execução da ação por dever. Por fim, através da ideia de um domínio voluntário da ação em Kant, Borges propõe uma teoria da emoção, na qual a doutrina da virtude se ocuparia de explicar as ações que não podem ser descritas pelo domínio da ação racional, assim a virtude é o nosso esforço de construir uma vontade forte capaz de lutar contra a força das nossas inclinações e emoções.

Em relação à interpretação da ação má em Kant, então podemos afirmar haver dois vieses interpretativo significantes, que são a tese da incorporação e a da fraqueza da vontade. Ambas as leituras partem da seguinte passagem:

a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum a não ser apenas enquanto o homem admitiu na sua máxima (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade)⁹. (RGV, AA, 6:24)

A tese da incorporação defende que o arbítrio humano é determinado por um motivo intencionalmente incorporado na máxima, indiferente se o mesmo é uma inclinação ou a lei moral, pois, caso contrário, esse tipo de causalidade seria incompatível com a ideia de liberdade. Baron (1995) e Borges (2012) destacam a incompatibilidade dessa tese da incorporação com os dois primeiros graus de propensão ao mal, porque neles o agente moral não admitiu a inclinação como um elemento determinante da sua máxima, ao invés

⁹ die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen.

disso, ocorre a fraqueza da vontade, isto é, a vontade do agente não é forte o bastante para realizar a ação por respeito à lei moral.

Em relação à fragilidade da vontade, o primeiro grau de propensão para o mal, Kant escreveu o seguinte:

a fragilidade (*fragilitas*) da natureza humana encontra-se, inclusive, expressa na queixa de um Apostolo: tenho, sem dúvida, o querer, mas falta o cumprir, isto é, admito o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio; mas o que objetivamente na ideia (*in thesi*) é um móbil insuperável é, subjetivamente (*in hypothesis*) quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação)¹⁰. (RGV, AA,6:19)

Em linhas gerais, nesse caso, o agente moral admite o bem em sua máxima, mas por causa da fragilidade da sua vontade, a execução da ação não ocorre segundo o princípio incorporado na máxima através da determinação do arbítrio, mas sim segundo a inclinação. De acordo com as pesquisadoras, a teoria desenvolvida por Allison não contempla esse tipo de ação, porque para o pesquisador uma ação é má, se somente se houver a incorporação da inclinação na máxima, pois sem essa condição, a ação é inimputável.

Borges (2012) defende que a conciliação entre a teoria da incorporação e da fraqueza da vontade é inviável e concordamos com ela. Por isso, a pesquisadora propõe uma teoria da emoção. Em linhas gerais, a teoria da emoção considera que as nossas inclinações podem ser mais forte que a lei moral na execução da ação. Por isso, o objetivo da doutrina da prudência é construir uma vontade forte, que consiga resistir a força das inclinações. Um dos pilares da tese de Borges é a definição de virtude apresentada por Kant na *Metafísica dos Costumes*, nessa obra o autor afirmar o seguinte: “virtude é a fortaleza moral da vontade de um homem no cumprimento do seu dever, que é uma coerção da sua própria razão legisladora, na medida em que esta se constitui a si mesma como poder executivo da lei.” (MS, AA, 6:405) Dito isso, a autora sugere uma conciliação entre a razão e a emoção, posto que a doutrina da virtude investiga as condições empíricas que favorecem e obstaculizam a realização da lei moral e uma dessas condições são os

¹⁰ die Gebrechlichkeit (*fragilitas*) der menschlichen Natur ist selbst in der Klage eines Apostels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d.i. ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkür auf; aber dieses, welches objectiv in der Idee (*in thesi*) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjectiv (*in hypothesis*), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung).

nossos afetos e emoções. Conforme a autora, “numa analogia com Aristóteles, apenas a virtude pode curar o acrático. Mas, a virtude, em Kant, diversamente de Aristóteles, não será baseada no *habitus* e no cultivo de um bom caráter, mas no esforço de construir uma vontade forte que possa lutar conta a força das inclinações.” (BORGES 2012, p.176)

Em relação às teses da fraqueza da vontade e da incorporação, queremos propor um viés interpretativo alternativo, na medida em que analisaremos o problema do mal na *Religião nos limites da simples razão* através de uma leitura antropológica. Para validar a nossa proposta interpretativa citamos um trecho da obra em questão:

que, porém, estejamos autorizados a entender por homem, cujo propósito afirmamos que é bom ou mau por natureza, não o indivíduo particular (pois então um poderia considerar-se bom por natureza, e outro mau), mas toda a espécie, só mais a frente se pode demonstrar, quando, na indagação antropológica, se mostra que as razões que nos permitem atribuir a um homem um dos dois caracteres como inatos são tais que não há fundamento algum para dele executar em um só homem, e ele se aplica à espécie¹¹. (RGV, AA, 6:25)

De acordo com Kant, a proposição “o homem é mau por natureza”, o predicado não se refere ao indivíduo particular, mas sim para toda a espécie humana. As razões disso são duas: a primeira é lógica, pois o predicado contém o sujeito e, a segundo é antropológica. Em relação às razões antropológicas, a antropologia moral é a investigação da aplicação da lei moral a partir do conhecimento empírico que temos da nossa natureza humana. Segundo Kant, “por natureza do homem, se entenderá aqui apenas o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral (sob leis morais objetivas), que precede todo o fato que se apresenta aos sentidos, onde quer que tal fundamento resida¹².” (RGV, AA, 6:21) Neste sentido, os conceitos de livre-arbítrio, propensão e disposição são características de uma natureza humana, que são derivadas das condições de possibilidade das proposições

¹¹ Daß wir aber unter dem Menschen, von dem wir sagen, er sei von Natur gut oder böse, nicht den einzelnen verstehen (da alsdann einer als von Natur gut, der andere als böse angenommen werden könnte), sondern die ganze Gattung zu verstehen befugt sind: kann nur weiterhin bewiesen werden, wenn es sich in der anthropologischen Nachforschung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtigen, einem Menschen einen von beiden Charakteren als angeboren beizulegen, so beschaffen sind, daß kein Grund ist, einen Menschen davon auszunehmen, und er also von der Gattung gelte.

¹² daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle.

sintéticas *a priori* práticas e essas características nos permitem predicar a natureza humana como boa ou má. Dito isso, agora examinaremos o sentido da proposição “o homem é mau por natureza”.

3. A proposição “o homem é mau por natureza”

Loparic (2007) defende que Kant desenvolve uma antropologia moral, em *Religião nos limites da simples razão*, esse discurso antropológico visa examinar de que maneira os predicados moralmente bom e moralmente mau podem ser aplicados à natureza humana. Nessa obra, Kant compreende por natureza humano a atividade do arbítrio em incorporar um princípio na máxima, que pode ser tanto a lei moral quanto uma inclinação. (RGV, AA, 6:21) O pesquisador defende que a ideia de ato do arbítrio introduz uma perspectiva antropológica nessa obra, porque ao analisar “[...] o que é implícito no conceito do ato sensível moralmente bom ou mau, Kant introduz na sua antropologia moral um conceito totalmente novo: o de uma *práxis a priori* que estabelece as condições *a priori*, não teóricas, mas práticas, de possibilidade desse tipo de ato.” (LOPARIC, 2007. p.89) Em outras palavras, de acordo com o pesquisador os três níveis de propensão para o mal, a fragilidade, a impureza e malignidade, são atos do arbítrio, pois tratam das condições que antecedem qualquer ato sensível e tratam da aquisição do mal pela natureza humana

De acordo com Loparic (2007), a explicação de que maneira houve a aquisição do mal pela natureza humana é produto de uma teodiceia da razão, visto que Kant utiliza a narrativa bíblica para explicar de que maneira isso ocorreu. É importante observar, que essa narrativa não é composta por eventos naturais, porque a narrativa bíblica de Adão e de Eva é uma ficção da nossa razão, logo a causa da aquisição do mal pela natureza humana não é um acontecimento físico, ou seja, o nascimento do homem não é capaz de explicar isso, mas uma teodiceia da razão.

Em seu trabalho, Loparic se limita em apenas demonstrar que a propensão para o mal e a disposição para o bem constituem uma história moral pura, por causa da impossibilidade de demonstramos temporalmente de que maneiras essas características antropológicas foram adquiridas pela natureza humana, mas podemos evidenciá-las a partir dos efeitos produzidos pela liberdade humana no mundo sensível. Assim, para o pesquisador, o terceiro grau de propensão para o mal é condição *a priori* de qualquer ato mau, uma vez que tal nos permite predicar a natureza humana como má, porque trata de

um ato inteligível e cognoscível apenas pela razão. Isso significa que, o terceiro grau de propensão para o mal, a malignidade, é um atributo do caráter inteligível do ser racional finito e que essa característica antropológica nos permite demonstrar de que maneira a natureza humana adquiriu o mal, mesmo que a prova disso seja uma narrativa histórica moral *a priori*, uma vez que os seus fatos históricos são uma ficção da razão.

Frierson (2013) também defende que a doutrina do mal radical desenvolvida na *Religião nos limites da simples razão* conduz à antropologia moral, mas ele sugere que nessa obra também encontramos elementos de uma antropologia transcendental. Ele a define da seguinte maneira:

a antropologia transcendental da vontade fornece em particular uma prova (prática) que é um “homo noumenon” *transcendental* livre é capaz de atuar em áreas que são indeterminadas por causas empíricas. A antropologia transcendental da cognição garante que a *expressão* empírica de suas escolhas transcendentalmente livres serão sempre um “homo phenomenon”, suscetível com a descrição empírica em termos de leis naturais¹³. (FRIERSON 2013, p.42)

Conforme o pesquisador, a característica da antropologia transcendental é fornecer provas práticas de que o *homo noumenon* é capaz de atuar livre de causas empíricas. Dito isso, a terceiro grau de propensão para o mal, a malignidade, visa demonstrar de que maneira esse homem inteligível é capaz de determinar o seu arbítrio independente de causas empíricas. Em outras palavras, a malignidade da natureza humana é tida como um *peccatum originarium*, porque ela trata da condição *a priori* de todo ato mau, que consiste em admitir uma inclinação como uma regra universal. Todavia, esse ato do arbítrio não é temporal, mas um ato cognoscível apenas pela razão. Por esse motivo, Frierson defende que o terceiro nível de propensão pertence à antropologia transcendental, na medida em que determinar as condições *a priori* de todo ato mau, que é a incorporação da inclinação na máxima como resultado da autodeterminação do arbítrio humano. Em outras palavras, a antropologia transcendental evidencia quais são as características antropológicas do sujeito

¹³ [...] the transcendental anthropology of volition in particular provides a (practical) proof that one is a transcendently free “homo noumenon”, capable of acting on grounds that are undetermined by empirical causes. The transcendental anthropology of cognition ensures that the empirical expression of one’s transcendently free choices will always be a “homo phenomenon”, susceptible to empirical description in terms of natural laws.

numênico, que fundamentam a pesquisa empírica da natureza humana. Em outras palavras, a antropologia transcendental prática fornece as características antropológicas universais da espécie humana, na medida em que tais não podem ser abstraídas da experiência, mas são deduzidas como necessárias, mas podem ser descritas do ponto de vista fenomênico.

De acordo com Loparic (2007) e Frierson (2013), a malignidade, o terceiro grau de propensão para o mal, trata de um ato formal do arbítrio inteligível do ser racional finito, porque estabelece as condições *a priori* da possibilidade de uma ação má. Concordamos com os pesquisadores, mas defendemos que os dois primeiros graus de propensão para o mal, a fragilidade e a impureza, são tematizados a partir do nosso conhecimento empírico acerca da nossa natureza humana, ou seja, são problematizados através do que fomenta ou obstaculiza a execução da lei moral pelo ser humano e, por isso, a fragilidade e a impureza pertencem à antropologia moral. Em outras palavras, os dois primeiros graus de propensão pertencem à antropologia moral, porque inclui o conhecimento do nosso mundo sensível e a faculdade moral é investigada a partir do conhecimento empírico que temos dos seres humanos.

Em contrapartida à fragilidade e à impureza, a malignidade trata de um ato formal do arbítrio, porque o ser humano conscientemente admite a inclinação como causa da sua ação moral. Essa característica antropológica diz respeito à condição formal de todo ato mal e, além disso, ela é uma característica do caráter inteligível do ser racional finito. Assim, ao atribuímos o predicado “mau por natureza” ao sujeito do juízo, estamos asserindo que a espécie humana é má devido a condição formal do arbítrio inteligível em admitir uma inclinação como causa da ação. Mas, esse ato formal do arbítrio não contrária o conceito positivo de liberdade, entendido aqui como autonomia da vontade. Em outras palavras, o mal é resultado de uma escolha livre, que subordina a lei moral aos desejos não-morais. Por essa razão, defendemos que a malignidade (a doutrina do mal radical) estabelece as condições *a priori* de todo ato mau, porque trata de uma característica antropológica do caráter inteligível do ser racional finito.

4. O ato mau

Em *A Religião nos limites da simples razão*, Kant esclarece que o mal deve ser compreendido como uma propensão constitutiva da natureza humana, pois ele é algo radicado nela. De acordo com Kant, “por propensão (*propensio*) se entende o fundamento

subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral¹⁴.” (RGV, AA, 6: 28) É importante observar, que a inclinação é uma condição subjetiva, ela ilustra uma característica antropologia da espécie, que é a tendência dos seres humanos incorporam a inclinação em suas máximas. Por isso, essa condição antropológica da natureza humana é chamada por Kant de mal radical, ela é radical porque está enraizada na natureza humana como uma característica do gênero humano e não pode ser totalmente neutralizada. Em vista disso, o mal não é uma entidade ontológica, ele é definido através de um ato do arbítrio, que admite uma inclinação como um princípio determinante do querer.

Em relação à ideia da transformação de uma inclinação em uma regra universal pelo arbítrio, Kant elenca três níveis dessa corrupção da máxima, que são os seguintes:

primeiro é a debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas em geral, ou fragilidade da natureza humana; em segundo lugar, a inclinação para misturar móveis imorais com morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem), isto é, a impureza; em terceiro lugar, a inclinação para o perfilhamento de máximas más, isto é, a malignidade da natureza humana ou do coração humano¹⁵. (RGV, AA, 6:29)

O primeiro nível de propensão é a fragilidade (*fragilitas*) da natureza humana, que pode ser expressa pela queixa do Apóstolo Paulo: “efetivamente, eu não compreendo nada do que faço: o que eu quero, não faço, mas o que odeio, faço-o. Ora, se faço o que não quero, estou de acordo com a lei e reconheço que ela é boa, não sou eu, pois, quem age assim, mas o pecado que habita em mim.” (Romanos 7, 15-16) Em sua queixa, Paulo afirma desejar realizar o bem enquanto uma decisão racional sua, mas em comparação com a inclinação, a lei moral é mais fraca, porque o agente moral satisfaz a sua inclinação em detrimento ao seu dever moral. Apesar disso, a vontade do seu espírito é de realizar o dever por respeito à lei moral, contudo, devido a fragilidade da sua natureza, ele realiza o mal que não deseja. Em outras palavras, o homem objetiva realizar o bem, mas a lei moral

¹⁴ Unter dem Hange (propensio) verstehe ich den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, concupiscentia), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist.

¹⁵ Erstlich ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur; zweitens der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten | geschähe), d.i. die Unlauterkeit; drittens der Hang zur Annehmung böser Maximen, d.i. die Bösartigkeit der menschlichen Natur, oder des menschlichen Herzens.

em comparação com a inclinação é mais fraca por causa da fragilidade da sua vontade, por consequência disso, o agente realiza a fruição de uma inclinação que não estava admitida na máxima. Segundo Baron (1995) e Borges (2012), nesse grau de propensão a inclinação não é admitida pelo arbítrio humano como o princípio determinante da máxima, mas, por causa da fraqueza da vontade humana, o homem executa a ação segunda as suas inclinações e não de acordo com o bem admitido na máxima.

O segundo nível de propensão é a impureza (*impuritas, improbitas*), nesse caso a máxima é considerada boa segundo o seu resultado e não de acordo com o princípio subjetivo do querer, porque a lei moral não foi admitida como o motivo suficiente da ação. Parafraseando Kant, muitas ações conforme ao dever não são realizadas por dever. Por razão disso, o respeito à lei não é o que motiva suficiente do arbítrio, mas sim uma inclinação. Neste grau de propensão para o mal, o resultado alcançado na ação pode até ser bom, mas o princípio subjetivo motivador da ação não é a lei moral, mas uma inclinação. Deste modo, o agente moral até realiza ações conforme ao dever, porém a lei moral não é o motivo determinante do seu arbítrio. Diferentemente do que acontece na fragilidade, na impureza o efeito da ação pode ser considerado bom, mas essa ação é conforme o dever e não por dever, porque o bem não foi admitido pelo livre arbítrio como o princípio determinante da máxima. Assim, podemos afirmar que nesse grau de propensão a lei moral fica subordinada às inclinações.

O terceiro nível de propensão para o mal é a malignidade (*vitiositas, pravitas*), o estado de corrupção (*corruptio*), que segundo Kant é a deflexão da ordem moral, pois o ser racional finito incorpora a inclinação na sua máxima, isto significa que o mal é admitido pelo arbítrio como um princípio determinante do querer. Diferente dos dois primeiros graus de propensão para o mal, no terceiro cabe a responsabilização moral do homem, porque a inclinação é incorporada conscientemente como fundamento da máxima moral, ou seja, essa incorporação é resultado da autodeterminação do agente moral. Enquanto nos dois primeiros níveis de propensões para o mal cabe apenas a *culpa*, no último cabe a *dolus malus*, porque o agente moral admite intencionalmente a inclinação como o princípio subjetivo do querer, que não ocorre nos dois primeiros graus. Assim, diferente dos dois primeiros graus, no terceiro a máxima moral é corrompida na sua raiz, porque o agente moral intencionalmente admite o mal como o princípio determinante do seu arbítrio.

Segundo Kant, “o que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve ele próprio fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio [...]”¹⁶.” (RGV, AA, 6:44) Em uma nota de rodapé (RGV, AA, 6:50), Kant esclarece que o conceito de liberdade do arbítrio é derivado da nossa consciência da lei moral, porque deduzimos o conceito de arbítrio da nossa própria consciência da lei moral. Mas, isso não significa que o nosso arbítrio é determinado exclusivamente pela lei moral, pelo contrário, ele também é determinado pelas nossas inclinações. Assim, a adjetivação da natureza humana como boa ou má é efeito da atividade do nosso livre arbítrio, pois devemos admitir a lei moral ou a inclinação como princípio fundante da nossa ação. Isso implica em aceitar, que a decisão de como devemos agir não é exclusivamente racional, pois há forças em nossa natureza humana que nos impulsiona na ação. Deste modo, nos dois primeiros graus de propensões ocorrem uma sobredeterminação entre a lei moral e a inclinação, porque as ações voluntárias têm os seus fundamentos determinantes no tempo que as precede, porém muitas vezes isso dificulta a capacidade de deliberação do sujeito, que não consegue discernir entre a lei moral e as inclinações (paixões e afetos). Para entendemos essa questão, precisamos analisar dois conceitos chaves, que são o de propensão e de ato do livre arbítrio.

Conforme Kant, “toda a propensão ou é física, isto é, pertence ao arbítrio como ser natural, ou é moral, isto é, pertence ao arbítrio do mesmo como ser racional”¹⁷.” (RGV, AA, 6:31) A propensão em sentido moral trata de uma propriedade do caráter inteligível do ser racional finito, porque ela “é entendida como o fundamento subjetivo da adoção da máxima que fundamenta a ação; logo, a inclinação não é um ato moral, mas a condição precedente de todo o ato.”¹⁸” (RGV, AA, 6:31) Em outras palavras, a propensão deve ser entendida como o princípio subjetivo determinante da ação, na medida em que a inclinação é incorporada na máxima. Por isso, a inclinação deve ser entendida como uma condição formal de determinação do arbítrio, enquanto uma propriedade do caráter inteligível do ser racional finito. Dito de outro modo, a inclinação é tematizada como a condição formal de

¹⁶ Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein [...].

¹⁷ Aller Hang ist entweder physisch, d.i. er gehört zur Willkür des Menschen als Naturwesens; oder er ist moralisch, d.i. zur Willkür desselben als moralischen Wesens gehörig.

¹⁸ [...] versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch nicht That ist [...]

todo ato mau, ou seja, a ação moral má deve ser resultado de um ato do livre arbítrio, uma vez que o agente moral admite a lei moral ou a inclinação como uma regra universal do seu querer.

Para compreendemos de que maneira a inclinação para o mal se estrutura, é necessário analisarmos a ideia de ato do arbítrio desenvolvido na *Religião nos limites da simples razão*. Conforme Kant,

a expressão um ato [*Tat*] em geral pode aplicar-se tanto ao uso da liberdade, pelo qual é acolhida no arbítrio a máxima suprema (conforme ou adversa à lei), como também àquele em que as próprias ações (segundo a sua matéria, isto é, no tocante aos objetos do arbítrio) se levam a cabo de acordo com aquela máxima¹⁹. (*RGV*, AA, 6:31)

O conceito de ato indica a ação livre do agente moral, que que admite como motivo da sua ação a lei moral ou uma inclinação. Por razão disso, a expressão “um ato” possui dois significados qualitativamente distintos. O primeiro significado trata da ação do livre arbítrio em acolher como motivo determinante da máxima um princípio conforme ou adverso a lei moral, por isso, essa acepção de ato ocupa-se da atividade do livre arbítrio no sentido formal. O segundo significado ocupa-se da determinação do livre arbítrio segundo os fins postulados pelas nossas inclinações e desejos, em razão disso, essa acepção trata da execução da ação segundo os objetos dos nossos sentidos.

Em relação à designação de ato vinculada ao caráter inteligível do ser humano, Kant afirma que "a inclinação para o mal é, pois, um ato no primeiro significado (*peccatum originarium*) e, ao mesmo tempo, o fundamento formal de todo o ato - tomado na segunda acepção - contrário à lei, ato que, quanto à matéria, é antagônico à mesma lei e se chama vício (*peccatum derivativum*)²⁰." (*RGV*, AA, 6:31) A inclinação tida como uma *peccatum originarium* ocupa-se da condição formal de determinação do arbítrio humano, pois devido a força que lei moral exerce na vontade do ser racional finito, o homem intui a si mesmo como um ser livre, que pode admitir a lei moral ou a inclinação como o princípio subjetivo do querer. Por causa disso, o *peccatum originarium* é o fundamento subjetivo universal da

¹⁹ Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d.i. die Objecte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden.

²⁰ der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*) und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet und Laster (*peccatum derivativum*) genannt wird.

admissão de uma transgressão na nossa máxima e o que nos permite predicar a natureza humana como má, porque essa transgressão demarca uma característica da espécie humana e não apenas do indivíduo.

O ato enquanto um *peccatum originarium* é uma característica antropológica do caráter inteligível do ser racional finito. Do ponto de vista lógico, no caso da proposição “o homem é mau por natureza”, o predicado contém o sujeito-conceito, por isso podemos afirmar que esse juízo é assertórico. Além disso, o predicado expressa uma característica antropológica do sujeito-conceito, que é a capacidade do agente moral em incorporar uma inclinação na sua máxima e, por isso, ela torna-se a causa da ação. Segundo Kant, “não devemos perguntar pela origem temporal deste ato, mas devemos indagar somente a sua origem racional, a fim de determinar e, se possível, explicar por ele a propensão, isto é, o fundamento subjetivo universal da admissão de uma transgressão na nossa máxima, se é que existe tal fundamento²¹.” (RGV, AA, 6:41) Assim, o terceiro grau de propensão, a malignidade é classificada como um *peccatum originarium*, porque trata do fundamento formal de todo ato mau, que neste caso diz respeito às ações contrárias a lei moral. Em outras palavras, o *peccatum originarium* é a característica antropológica da natureza humana que nos permite atribuir o predicado mau para toda a espécie humana. Por essa razão, esse ato deve ser compreendido como um ato formal e cognoscível apenas pela razão e trata de um ato atemporal.

A malignidade é o fundamento de toda ação má e uma característica antropologia do caráter inteligível do ser racional finito. Kant chama essa característica antropologia de mal radical, porque ela está entretecida na humanidade, então “[...] podemos chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que humanidade deve ser, no entanto, sempre auto culpada, podemos denominá-la como um mal radical inato (mas nem por isso mesmo contraídos por nós próprios) na natureza humana²².” (RGV, AA, 6:32) Essa característica antropologia é chamada por Kant de mal radical e, por isso, deve ser tida

²¹ Wir können also nicht nach dem Zeitursprunge, sondern müssen bloß nach dem Vernunftursprunge dieser fragen, um darnach den Hang, d.i. den allgemeinen Grund der einer Übertretung in unsere Maxime, wenn ein solcher ist, zu bestimm allgemeinen Grund der Aufnahme einer Übertretung in unsere Maxime, wenn ein solcher ist, zu bestimmen und wo möglich zu erklären.

²² (...) so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein radikales, angeborenes, (nichts desto weniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können.

como inata, na medida em que é uma característica antropológica da espécie humana. Assim, o terceiro grau de propensão ocupa-se do fundamento formal determinante do arbítrio e trata da corrupção do fundamento determinante da máxima, o que nos permite afirmar que o mal está radicado na natureza humana.

Diferentemente do terceiro nível, os dois primeiros são derivados analiticamente do terceiro, pois eles tratam de que maneira o arbítrio é determinado do ponto de vista da constituição da nossa natureza humana, ou seja, do nosso caráter empírico. Assim, os dois primeiros graus de propensão para o mau ocupam-se da investigação da aplicação da lei moral a partir das condições de exequibilidade dela pelos seres racionais finitos. Em contrapartida, a malignidade trata do fundamento formal de determinação do arbítrio do ser racional, na medida em que arbítrio admite uma inclinação como uma lei universal. Por fim, se investigarmos os três níveis de propensão do ponto de vista antropológico, compreendemos que os dois primeiros graus de propensão para o mal tratam da investigação do problema da ação má do ponto de vista do nosso caráter empírico, o que inviabiliza a predicação da espécie humana como má, mas apenas o caráter particular do ser racional finito.

O terceiro nível de propensão, a malignidade, ocupa-se da condição formal de determinação do arbítrio, chamamos o ato do arbítrio em acolher a inclinação como causa da ação de uma característica antropológica do caráter inteligível do ser racional. Por essa razão, defendemos que a malignidade pertence à antropologia transcendental, pois esse grau de propensão se ocupa das condições *a priori* de toda a ação má, o que nos permite afirmar que o homem é mau por natureza.

Considerações finais

Ao problematizarmos a questão da imputabilidade da ação má em Kant, o problema central entre os comentadores se delimita em torno da seguinte questão: como conciliar o rigorismo moral e a doutrina do mal radical? Na perspectiva dos pesquisadores, por exemplo, para Allison (1996) isso é possível, pois a malignidade trata de um ato formal do arbítrio, na medida em que o arbítrio incorpora a inclinação na máxima. Desta maneira, subordinando a lei moral a desejos não-morais. Esse ato não contraria a ideia de liberdade positiva desenvolvida na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, porque ele trata da

capacidade da vontade em dar a si mesma uma lei, ou seja, a ação má é uma ação autônoma e não heterônoma. Em contrapartida, Baron (1995) e Borges (2012) sugerem a tese da fraqueza da vontade, pois nos dois primeiros níveis de propensão, a fragilidade e a impureza, não ocorrem a incorporação da inclinação na máxima, mas devido a fraqueza da natureza humana, o bem almejado na ação não é realizado. A tese da incorporação e a da fraqueza da vontade são vieses interpretativos inconciliáveis, por isso propomos um viés alternativo, que é interpretar os três níveis de propensão por intermédio de uma indagação antropológica.

Loparic (2007) e Frierson (2013) defendem que a redução da religião à moral possibilitou o desenvolvimento de uma antropologia moral, porque segundo o primeiro a doutrina do mal radical introduz o conceito de ato do livre arbítrio, que estabelece as condições *a priori* de qualquer ato empírico do arbítrio. Por essa razão, Loparic sugere que a doutrina do mal radical articula os elementos de uma antropologia moral, na medida em que problematiza o que viabiliza ou inviabiliza a realização da lei moral por seres humanos. Para Loparic, a análise dessas condições *a priori* de todo ato do arbítrio fundamenta uma história moral *a priori*, essa narrativa resolve o problema da aquisição do mal pela natureza humana. Frierson defende que as condições *a priori* de execução de qualquer ato mau (a doutrina do mal radical) pertencem ao domínio de uma antropologia transcendental, na medida em que estabelece as leis *a priori* da ação moral. Ambos os comentadores defendem que a doutrina do mal radical estabelece as condições normativas da ação má em Kant, por essa razão defendemos que a proposição “o homem é mau por natureza” é um juízo sintética *a priori* prático.

Defendemos que a proposição "o homem é mau por natureza" é um juízo sintético *a priori* prático, uma vez que Kant compreende por natureza humano o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral, o que deverá preceder qualquer ato que se apresente aos sentidos. Por causa disso, a condição formal de determinação do arbítrio é explicada pela teoria da incorporação da inclinação na máxima, que é o terceiro grau de propensão para o mal. Assim, a malignidade apenas explica a condição formal determinante do arbítrio e isso nos autoriza afirmar existir uma propensão inata na espécie humana para o mal, que foi chamada por Kant de mal radical. Destarte, esse viés interpretativo não explica a fragilidade e a impureza, na medida em que nesses graus de

propensão não ocorre a inclusão da inclinação na máxima como destaca a teoria da fraqueza da vontade desenvolvida por Baron (1992). Dito isso, indicaremos uma alternativa aos dois vieses interpretativos, proporemos tematizar a questão do mal por intermédio da indagação kantiana de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, pois indicamos que a concepção de natureza humana na *Religião nos limites da simples razão* é derivada analiticamente dessas condições. Isso implica em defender a tese de que no texto em questão Kant desenvolve, por um lado, uma antropologia moral, a qual nos permite demonstrar a aplicabilidade dos conceitos religiosos à natureza humana e, por outro lado, uma antropologia transcendental que estabelece as condições normativas *a priori* de toda ação má.

Referências

ALLISON, H. (1996), *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, New York.

_____. (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, New York.

BARON, M. (1995) *Kantian Ethics (almost) without Apology*, Cornell University Press, Ithaca.

BÍBLIA. (1969), *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*, Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev.e atualizada no Brasil. Brasília.

BORGES, M. (2017), "O mal e a coerência do sistema kantiano", *Stud. Kantiana*. v.15, n.1, p. 57-66.

_____. (2012), *Razão e emoção em Kant*, Editora e Gráfica Universitária, Pelotas.

CONCEIÇÃO, J. (2016), "A antropologia fisiológica e a antropologia pragmática: a ideia de uma natureza humana em Kant", *Synesis* (on line), v. 8, p. 118-148.

_____. (2013), "Anthropologie transscenentalis: uma reorientação da teoria dos juízos em Kant", *Kant e-prints* (online), v. 8, p.131-149.

FRIERSON, P. (2013), *What is the human being?*, Routledge, London and New York.

KANT, I. (2005), *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª Ed. Trad. Valério Rohden e António Marques, Forense Universidade, Rio de Janeiro.

_____. (2003), *Crítica da razão prática*. Ed. Bilíngüe. Trad. Valério Rohden, Martins Fontes, São Paulo.

- _____. (1993), *O conflito das Faculdades*. Trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa.
- _____. (1993), *A religião nos limites da simples razão*, Edições 70, Lisboa.
- _____. (1980), *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, Abril, São Paulo.
- _____. (1900), „Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 1-22“, Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin. LOPARIC, Z. (2007), “Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão”, Kant e-prints, s.2, v. 2, n.1, p. 73-91.
- PRAUSS, G. (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt.
- REINHOLD, D. (1792), *Briefe über die Kantische Philosophie* (Bd. II), Göschen, Leipzig.
- SCHMID, C. (1790), *Versuch einer Moralphilosophie*, Crökerchen Buchh, Jena.



The concept of race in Kant's Lectures on Anthropology

ALEXEY ZHAVORONKOV*

Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

ALEXEY SALIKOV*

Higher School of Economics, Moscow, Russia

Abstract

In the course of the last 20 years, the problem of Kant's view of races has evolved from a marginal topic to a question which affects his critical philosophy in general, including the anthropology and its influence on contemporary social studies. The goal of our paper is to examine the anthropological role of Kant's concept of race from the largely overlooked or underestimated perspective of his *Lectures on Anthropology*. Taking into account the differences between Kant's approach in the early lectures of the 1770s and early 1780s and the lectures of the late 1780s in the light of the development of the idea of race in Kant's works, we will demonstrate that several key elements of Kant's 1780s theory of race presented in his published works can be found in his early lectures. On the other hand, we will prove that Kant gradually abandons racial hierarchies and moral characteristics of races in his anthropological lectures of the late 1780s and in the *Anthropology from the Pragmatic Point of View*, shifting his focus to more nuanced descriptions of morals of different nations.

Keywords

Kant, lectures, anthropology, racism, nations, hierarchy, ethics, universalism, cosmopolitanism

The last two decades of Kant studies are characterized by an exponential growth of monographs and papers on Kant's anthropology after the publication of his anthropological lectures in the XXV volume of the German Academy edition (AA) in 1997 and after the appearance of Reinhard Brandt's commentary to Kant's *Anthropology from the Pragmatic Point of View* in 1999. A significant part of these studies focuses on a specific problem

with Kant's concept of race¹ which is often used as a pretext for labelling Kant as a 'racist' thinker whose use of prejudices of its time does not only influence his anthropology but also, quite possibly, his critical philosophy as a whole.

While these are several subtle nuances in the ongoing debates which have meanwhile transgressed the limits of an internal philosophical controversy, affecting the reception of Kant's ideas in contemporary social studies, the arguments of those who take an active part in these debates can be roughly divided into two groups or interpretative strategies.² The first one is based on the assumption of the overall consistency of Kant's view of races (despite some minor changes), starting with his works of the 1760s and till his *Anthropology from the Pragmatic Point of View*. This strategy is represented not only by those who, like Robert Bernasconi (Bernasconi 2001, Bernasconi 2002), directly accuse Kant of racism while arguing that it has a major influence on the key elements of Kant's philosophy (e.g. on its universalism) but also by many scholars who undertake the role of Kant's advocates, for instance by stating that Kant simply adopts some Eurocentric prejudices of his time without actually integrating them into his anthropology.³ The view concerning the role that Kant's *Lectures on Anthropology* should have played in this context is critically summed up by John Zammito: "What Kant provided his young men, then, were widely circulating ethnocentric and imperialist stereotypes of non-European peoples, pronounced from the authority of his lectern. How 'cosmopolitan' this will all have been, the reader can judge." (Zammito 2014, 244).

Another point of view, defended by Susan Shell (Shell 2006), Peter Fenves (Fenves 2003), Sankar Muthu (Muthu 2003, Muthu 2008, Muthu 2011) and Pauline Kleingeld (Kleingeld 2007), relies on the argument that Kant's initial concept of race, presented in his works of the late 1770s and the 1780s (*Of the Different Human Races, Determination of the Concept of Human Race, On the Use of Teleological Principles in Philosophy*), has

¹ Among the most significant contributions to the new wave of debates on Kant's idea of race are (in chronological order): Eze 1995, Larrimore 1999, Bernasconi 2001 and 2002, Hill/Boxill 2001, Mills 2005, Kleingeld 2007 and Mills 2014.

* Dr. Dr. Alexey Zhavoronkov is Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences in Moscow. Email: outdoors@yandex.ru.

* Dr. Alexey Salikov works at the Higher School of Economics in Moscow. E-mail: dr.alexey.salikov@gmail.com.

² These are, of course, studies which try to find a neutral point of view on the problem. For instance, Raphael Lagier, (2004) tries to "disconnect Kant's anthropological hypotheses from their 'moral implications' in order to undertake their dispassionate examination" (p. 4; see also Zammito 2006).

³ For this view, see for instance Terra 2013.

undergone a major change during the 1790s. From the modern standpoint, this change, presumably influenced by Kant's idea of cosmopolitanism (and possibly by the events of the French Revolution), e.g. in *Toward Perpetual Peace*, raises another question: If we accept the argument on Kant's 'second thoughts'⁴, is it still possible to view his anthropology as a whole – or shall we rather speak of several, perhaps two or three anthropologies, developed by Kant during different stages of his life?⁵

While the latter question can hardly be answered without a long-time research, we can at least make a smaller initial step in order to shed some additional light on the arguments of both parties in the debate on Kant's concept of race. In order to do that, we will take a different look at the problem from the – still rather unpopular – perspective of Kant's *Lectures on Anthropology*.⁶ In the first part of our paper, we will describe the influence of Kant's early lectures (from *VA-Collins* to *Menschenkunde*) on some key elements of Kant's 1780s theory of race presented in his published works. In the latter part, we will demonstrate that the supposed 'second thoughts' on race can rather be presented as a gradual and prolonged shift of perspective, starting from the lectures of the mid-1780s and ending with the *Anthropology* of 1798.

I.

The problem with Kant's concept of race stems from the basic objective of his anthropology which is to describe the man as a whole,⁷ thus not limiting the scope solely to physiology (e.g. to physiognomy) or to empirical psychology. Kant does not choose the way of a physiological, or 'horizontal', description which would solely register the basic natural differences without making them undergo a process of judgement. Aiming for the path of vertical classifications instead, he makes use of the dominant, Eurocentric point of

⁴ The expression "second thoughts" was first used by Pauline Kleingeld (2007) in order to describe the fact that Kant simultaneously defended a universal moral theory and a racial hierarchy during the 1780s.

⁵ Hypothetically speaking, we could differentiate between Kant's anthropology of the pre-critical period, his anthropology as part of his critical philosophy and his late anthropology which has a political dimension due to the concept of cosmopolitanism. This differentiation, however, would be oversimplified (1) since the differences between Kant's anthropology of the pre-critical period and his 'critical' anthropology are not always evident and (2) since we can find political elements of Kant's anthropology in his earlier lectures of the 1770s and 1780s.

⁶ While there are some brief mentions of Kant's arguments from Lectures on Anthropology (e.g. in Kleingeld 2007, 576–577), there is still no paper which could provide a detailed analysis of the development of Kant's thoughts on race in his lectures. Interestingly, there is no contribution to the topic of Kant's concept of race even in the most informative Cambridge critical guide on Kant's Lectures, aside from a short paragraph in Zammito 2014 (pp. 243–244).

⁷ Cf. Brandt/Stark 1997, XI.

view shared by an overwhelming majority of authors of travel literature and by a significant number of naturalists of his time. Though, distancing ourselves from the physiological strategy does not necessarily imply that we are obliged to prefer hierarchical classifications to the non-hierarchical (non-vertical) ones. This consideration could be one of the reasons for Kant's change of strategy in his later works, including the *Anthropology from a Pragmatic Point of View* where Kant refers to Girtanner's study on races which has received little to no attention from scholars participating in the debates on Kant's idea of race.

In Kant's early lectures, we only find fragmentary descriptions of separate races and nations without an explicit classification, although Kant still does occasionally compare races with each other. In *VA-Collins* (1772/73) we find a large paragraph concerning races which was not included in the shortened Cambridge edition of the *Lectures*:

Alle Americaner haben eine große Gleichgültigkeit in ihrem Character; so daß selbst die creolen daran participiren. Sie können am längsten in tiefen gedanken stehen, sie thun entweder gar nichts oder legen sich aufs Glücks und Wagespiel. An den Negern in Afrika hingegen erblickt man, ob es gleich mit America fast unter einem Klima steht, eine große Empfindsamkeit oder läppisches Naturell, es fehlt ihnen an Standhaftigkeit und sie sind zu allem ungeschickt, was ihnen auferlegt wird. Kurz sie haben keinen eigentlichen Character. Sie sind zum Tanzen geneigt und plaudern Nächte hindurch wenn sie gleich am Tage die schwersten Arbeiten verrichtet haben. Die Ostindier sind zurückhaltend und sehen alle wie Philosophen aus. Da hingegen die Europäer gemeiniglich ungestüm aufgelegt sind. (AA XXV, 233)

The same four races will later be mentioned in the *Menschenkunde* (1781/82), as opposed to the announcement to Kant's lecture *Of the Different Human Races* (as part of his lecture course on Physical Geography) where Kant mainly differentiates between the 'white', the 'Negro', the 'Hunnish' and the 'Hinduish' race.⁸ In *VA-Collins*, we find no trace of a vertical classification of races. The whole paragraph on races looks more like a loose collection of separate observations which are only linked together by the notion of character – the same notion which Kant will use for his description of nations and races in

⁸ Still, in the 1777 version of this text, namely at the end of paragraph 3, Kant also uses the nomenclature which coincides with the one in his lectures: "noble blond" European, "copper red" American, "black" Senegambian and "olive-yellow" Indian race (cf. AA, II, 441).

other anthropological lectures of the 1770s and 1780s and in his late *Anthropology from Pragmatic Point of View*. Still, Kant does not spare some derogatory words for some races, especially for the 'Negro' race which, according to the text of the Ms, has a "silly natural aptitude", and therefore "no real character".⁹

In *VA-Parow* (1772/73), we find a more detailed passage on races (also not included in the English edition) which is still very similar to the one in *Collins*, starting from the contraposition of the supposed indifference of the American and the sensibility of the 'Negro' race and down to some key epithets:

Der Character aller Americaner ist die Unempfindlichkeit und die hieraus entspringende Gleichgültigkeit, ja selbst die Creolen die daselbst von Europäischen Eltern gebohren werden sind von der Beschaffenheit. Es afficirt sie nichts, sie werden weder durch Versprechungen noch Drohungen gerührt, ja sie sind, selbst in Ansehung der Geschlechter Neigung kaltsinnig. Die Nation welche wohl am meisten in Gedancken sizzen kann, sind die Indianer, die in ihrer Iugend wohl etwas Würffei spielen – welches an sich schon ein melancholisch Spiel ist – bey zunehmenden Iahren aber wohl etliche Stunden nach einander, an einer Angel sizzen können, wenn gleich kein Fisch ist der anbeißt. Die Negers in Africa sind von einem gantz entgegengesetzten Character. Sie haben eine sehr starke Empfindlichkeit, sind aber dabey läppisch; denn obgleich ihre Fasern sehr reizbar sind: so fehlt ihnen doch eine gewiße Festigkeit in denselben, sie sind wie die Affen und sehr geneigt zum Tanzen, so daß sie auch an dem einzigen Tage, den sie von ihren Arbeiten frey haben übermäßig viel tanzen, und wenn sie auch den ganzen Tag gearbeitet haben so plaudern sie doch fast die ganze Nacht hindurch, und schlafen wenig, ob sie gleich den folgenden Tag die schweresten Arbeiten zu verrichten haben; überdem sind sie sehr leichtsinnig und eitel. Der Character der Ost Indianer ist zurückhaltend und behutsam. Sie sehen alle so aus wie Philosophen. (AA XXV, 451)¹⁰

In spite of highly questionable character of certain remarks, there are no traces of an explicit classification. Still, one needs to take only one step from here to the schematic description in the *Menschenkunde* with its notion of 'incentive' (*Triebfeder*) as the main criterion of distinction between races. The adjective 'läppisch' (meaning 'silly', 'childish')

⁹ See a similar description in Ms Hesse (1770) of Kant's *Lectures on Physical Geography*. For the English version of this passage, see Stark 2011b, 94.

¹⁰ While we in no way are trying to play the role of advocates of Kant's manner of characterizing different races, we still have to note that his monkey metaphor which is utterly insulting from the modern standpoint does not hold such meaning for Kant: he uses the same comparison in other contexts, e.g. to describe how the adults play with their children (AA IX, 460).

or ‘trivial’) which can be found both in *VA-Collins* and *VA-Parow* is understood by some scholars as the general inability to have sense for the sublime.¹¹ Still, in the context of the *Lectures*, it looks to have a more precise meaning. Kant uses the same word in the *Anthropology from Pragmatic Point of View* in the context of the opposition between the strong, active ‘*Empfindsamkeit*’ (‘sensibility’) and the weak, passive ‘*Empfindelheit*’ (‘sentimentality’).¹² While the former allows us to make a choice and to control our feelings of pleasure and displeasure, the latter makes possible to be affected by feelings, including the feelings of the others, against our will. Thus, the statement on the absence of a real character in the ‘Negro’ race, present only in *VA-Collins* and not in *VA-Parow*, can be linked to Kant’s anthropological notion of human character as an “unyielding adherence to principles” (*VA-Mrongovius*, XXV, 1388). The ‘sentimentality’ stems from our inability to control our emotions and to make choice according to our principles. Although Kant does not use the notion of incentive and thus makes no statement on the psychological motivation of actions of people belonging to different races, he differentiates between the ability and inability to take or learn certain action, explicitly denying the possibility for the ‘Negro’ race to develop a character and to make independent judgements. Although we could assume that the statement concerning the absence of character is an addition made by his students (based on the differences between Ms Collins and Ms Hamilton and Ms Parow), we still cannot overlook the moral aspects of Kant’s usage of ‘*läppisch*’ which fits with Kant’s later anthropological statements on human character and races.

As we have briefly noted before, in the announcement of his 1775 lecture course on physical geography and in the later edition of this text, published in 1777 under the title *Of the Different Human Races*,¹³ Kant offers his readers a different distinction in comparison to his lectures from 1772/73. Since in his *Lectures on Anthropology* Kant does not concern himself with the question on the origin on different races, his argument that human races are developed due to certain predispositions (‘*Anlagen*’) and from certain germs (‘*Keime*’), rooted in human nature (AA II, 434), cannot be found there. On the other hand, there are several instances of usage of the word ‘germ’ in an anthropological sense. (For instance, in

¹¹ Cf. Smidt 2004, 114 and van Eck 2015, 134.

¹² AA VII, 235–236. Interestingly, Kant does not describe the Negroid race as ‘*empfindlich*’ in his early works, such as *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* (1764). Cf. AA II, 253 and a short remark in Loudon 2000, 99.

¹³ For a brief account of the differences between the two editions, see Larrimore 2008, 349.

VA-Friedländer (1775/76; AA XXV, 651) we find a statement that even a bad human character which has some good seeds in it can still be rectified.) The same applies to the notion of natural predisposition, e.g. in Kant's description of the character of women (AA XXV, 700).

While we can view the *Lectures* – at least at some degree – as the earlier stages of development of Kant's hierarchical view on races, we still have to note that the topic of race is entirely absent in the anthropological lectures of 1775/76, as are Kant's observations on the role of geographical, especially climatic, factors in their development (including the development of their temperament), made in his lectures on physical geography and presented in a more concise form in *Of the Different Human Races*. Although Kant's argument that human temperament can be influenced by physiological factors, e.g. by the separation of the bile, can be traced back to Kant's lectures of the 1770s (cf. *VA-Parow*, 432), it is not used for the explanation of the differences between the skin color of the human races, as is the case in Kant's essay.

In the *Lectures* of the 1770s, we find another problematic argument concerning the ability of the races to develop themselves and to avoid extinction:

We find nations that do not appear to have progressed in the perfection of human nature, but have come to a standstill, while others, as in Europe, are always progressing. If the Europeans had not discovered America, the Americans would have remained in their condition. And we believe even now that they will attain to no perfection, for it appears that they will all be exterminated, not through acts of murder, for that would be gruesome! but rather that they will die out. For it is calculated only a twentieth part of all the previous Americans are still there. Since they only retain a small part, while the Europeans take so much away from them, there will arise internal struggles between them, and they will be in friction with one another.¹⁴ (*VA-Pillau*, AA XXV, 840)¹⁵

This topic, mentioned several times in studies on Kant's ethics and anthropology (e.g. in Wood 2007, 8 and Cohen 2009, 39), plays a marginal role in *Of the Different Human Races* where Kant assumes the white race to be the perfect one among the four because of

¹⁴ All English passages of the *Lectures* cited in this paper are from the Cambridge edition (2014) which preserves the original pagination of the German volume of *Akademieausgabe*.

¹⁵ See also Kant's note to his anthropological lectures in XV, 878: "Alle racen werden ausgerottet werden (Amerikaner und Neger können sich nicht selbst regiren. Dienen also nur zu Slaven), nur nicht die der Weissen." For a further discussion, see Larrimore 1999, 113–115 and Bernasconi 2002, 159–160.

the temperate climate it lives in.¹⁶ The idea of the possible extinction of non-white races which are supposedly hindered in their development because of the geographical factors was, however, abandoned in Kant's later works.

Our next important source among Kant's anthropological lectures belongs to the critical period. It is the aforementioned *Menschenkunde* (presumably 1781/82) with its distinction between American, Negro, Hindu and European race which is shaped much more like a classification in comparison to the loose description in the lectures of 1772/73. For the first time, Kant uses the notion of incentive as the main criterion of distinction. Still, we find here some key elements of the previous descriptions of two races:

- 1) The American people acquires no culture. It has no incentives; because affect and passion are absent in it. They are not in love, thus they are also not fertile. They hardly speak at all, do not caress one another, also do not care for anything, and are lazy, *they paint their faces in an ugly manner.*
- 2) The Negro race, one could say, is exactly the opposite of the American; they are full of affect and passion, very lively, talkative and vain. They acquire culture, but only a culture of slaves; that is, they allow themselves to be trained. They have many incentives, are also sensitive, afraid of beatings, and also do many things out of honor.
- 3) It is true that the Hindus have incentives, but they have a strong degree of composure, and they all look like philosophers. Despite this, they are nevertheless very much inclined toward anger and love. As a result they acquire culture in the highest degree, but only in the arts and not in the sciences. They never raise it up to abstract concepts; a great Hindustani man is the one who has gone very far in deceit and who has a lot of money. The Hindus always remain as they are, they never bring culture further, although they began to cultivate themselves much earlier.
- 4) The white race contains all incentives and talents in itself; as a result *it must be considered in a bit more detail. Information concerning it is given above. (Menschenkunde, AA XXV, 1186 f.)*

Kant's classification does look more like a developed version of the ones presented in his lectures of the 1770s rather than a variation of the distinction in *Of the Different Human Races*, even though Kant previously identifies the Americans with the Hunnish race "that

¹⁶ In the 1775 edition, Kant writes: "If we were to ask with which of the present races the first *human lineal stem stock* might well have had the greatest similarity, we will presumably – although without any prejudice on behalf of the presumptuously greater perfection of one color <when compared to> another – pronounce <favor> for the <race> of *whites*" (cit. from the English translation in Mikkelsen 2013, 54).

is still not fully acclimated" (AA II, 433). Instead of the (at least explicitly) non-hierarchical distinction in accordance to skin colour and temperament we see a qualitative and quantitative ethical distinction according the ability to acquire culture due to presence or absence of incentives in each race. Kant's description of each race includes some blatantly racist remarks, such as the one concerning the inability for the people of Negroid race (to use a later, non-Kantian term) to acquire culture aside from one of slaves. Firstly, this argument approves that Kant – at least at this point of development of his anthropology – sees chattel slavery in a positive light.¹⁷ Secondly, Kant's statement does clearly imply a strong, invariable hierarchical relation between races where the Negroid race not only has the position at the bottom but also cannot change it by the means of cultural development. The American race, as the inert one with no incentives at all, is placed even lower.¹⁸ In this light (and in the light of the previously cited passage from *VA-Pillau*), it would be safe to assume that Kant does not yet see the oppression of native Americans by the Europeans as a problem, as opposed to his position on this matter in *Perpetual Peace*.

Following his distinction, Kant notes that "whenever any revolutions have occurred, they have always been brought about by the whites, and the Hindus, Americans, and Negroes have never participated in them" (*Menschenkunde*, AA XXV, 1187). Although this argument may appear neutral *per se*, it actually reinforces Kant's previous statements on the impossibility of a cultural improvement of other races since he implies that revolutions are social-political key tools of human improvement (cf. *VA-Friedländer*, AA XXV, 690–691).

Kant's racist remarks from his lectures are reflected in his later works *Determination of the Concept of a Human Race* (1785) and *On the Use of Teleological Principles in Philosophy* (1788) which, together with *Of the Different Human Races*, are widely considered as most important sources on Kant's concept of race.¹⁹ The essay from 1785 simply reflects the same division into four races as in *Menschenkunde* (cf. AA VIII, 93) without any moral implications or hierarchies since Kant only speaks of physical

¹⁷ As Pauline Kleingeld demonstrates in her answer to Robert Bernasconi, Kant amends his position at a later point cf. Kleingeld 2007, 597).

¹⁸ We find the same hierarchy in Kant's Lectures on Physical Geography (AA IX, 316).

¹⁹ On disagreements between Kant and Herder (concerning Kant's racial hierarchy and the insufficient character of the differentiation criteria of common ancestry and skin color) and on Kant's answer to Georg Forster's criticism in UTP, see esp. Zammito 2002, Kleingeld 2007 and Larrimore 2008. We have not included these important details from our analysis since they have no direct connection with the remarks on races in the anthropological lectures and have been exhaustingly studied by Kant scholars.

differences. However, in his essay of 1788, Kant once again adds the moral dimension to his description of races, referring to Matthias Christian Sprengel's *Contributions to the Study of Peoples and Countries* in support of the argument that Indians and people of the Negroid race can only acquire slave culture, being unable to have enough impetus for free labor (AA VIII, 174). Kant also stresses that Indians and 'Negroes' do not have the ability to adapt themselves to the cold climate (ibid.) and quietly assumes that the white race has no such difficulties in regard to the migration to countries with hot climate. Although he abandons the use of the notion of incentive as the distinguishing moral factor and does not use the same derogatory manner of description as in his lectures, his main argument proves to be only a minor revision of the one in *Menschenkunde*.

II.

We clearly see that Kant's racist remarks can be found not only in his lectures on physical geography (more often cited by scholars in this context) but also in his anthropological lectures. We also find indications of a gradual development of a racial hierarchy which takes a clear shape in *Menschenkunde* and coincides with Kant's view on races in his published works of the 1770s and the 1780s. In this light, we face several complex and unpleasant questions. Kant's idea of race is usually analyzed in the context of his ethics and political philosophy or, more generally, from the perspective of his critical philosophy. But what role does it play in his anthropology, especially in the *Anthropology from a Pragmatic Point of View* since Kant's formerly described remarks on races are certainly in conflict with his arguments concerning the anthropological role of cosmopolitanism? Do we need to treat Kant's racial hierarchy as an evidence that his pragmatic anthropology – which investigates, what a human being “can and should make of himself” – is specified only for those who belong to the white race since the others do not have the necessary aptitude to freely develop themselves? Or should we state, together with Robert Loudon, that Kant's thoughts on primarily physiological differences between races do not belong to his pragmatic anthropology at all since they only represent theoretical knowledge of the world?²⁰ In order to address these problems, we have to explain the role of the idea of race from the perspective of the development of Kant's anthropology in its later stages. Although there are no mentions of the general differences

²⁰ See Loudon 2000, 94.

between races in the lectures after the *Menschenkunde*, there are some other interesting tendencies in regard to Kant's description of races which – at least partially – explain the final structure of Kant's anthropological project, as presented in the *Anthropology* of 1798.

As mentioned above, we cannot find any traces of racial hierarchies, even in their more primitive forms, in the 'canonical' anthropological lectures after 1782 (*VA-Mrongovius* and *VA-Busolt*), in contrast to Kant's lectures on physical geography (including the *Dohna* lectures of 1792).²¹ In *VA-Mrongovius*, we find instead a strong statement (not present in the previous lectures) that "the human being is free by nature, and all human beings are by nature equal" (AA XXV, 1419). This, along with the gradual development of Kant's notion of cosmopolitanism which goes a long way from an elitist concept in *Menschenkunde*²² to an egalitarian idea in the late 1790s, creates an obvious discrepancy between the racist tendencies in Kant's previous descriptions of races and his universalist claims – even from the more limited perspective of development of the pragmatic anthropology.

Still, there is also another factor of significant importance. One has to note that Kant, even in his early lectures, does not solely differentiate between races but also between groups of nations which, according to his classification, belong to the same race, for instance, between Oriental and Occidental Europeans. Already in *VA-Friedländer* (XXV, 552), he makes a major statement concerning the differences between Occidental Europeans and "Oriental peoples", assuming that the latter do not have any ability to use pure reason:

Reason is further a faculty of cognition from concepts. Different people have a use of reason on the occasion of intuition, but not from pure concepts, which is the pure use of reason. Those having insight into something according to analogy by means of images, have a use of reason, but not from concepts. It seems that for a large part of the human race, nature has failed them with regard to the faculty of judging from concepts. All Oriental peoples belong to this part. From this it follows that with them the whole of morality cannot be pure, because it must be cognized from concepts. The pure moral

²¹ Cf. Kleingeld 2007, 591. On the problematic editorial situation with the Ms Dohna which is essentially a compilation of texts from several sources, see Brandt/Stark 1997, esp. CXLVI. On the role of Ms Dohna in the corpus of Kant's lectures on physical geography, see Stark 2011a.

²² AA XXV, 1202: "Citizens of a state cannot and may not have cosmopolitan purposes, with the exception of scholars, who can be of use to the world with books; rather, it is the concern of the prince, who has neglected it so much that up to now there has not yet been a monarch who has done something in which he has taken what is best for the entire world in view: [...]."

concept is lacking in their morality, hence in their case nothing can arise from the principle of morality.

The same point, based on the opposition between European rationality (whose roots lie in Greek philosophy) and Occidental sensuality,²³ is made in Kant's *Reflections on Anthropology* which contain drafts for his lectures.²⁴ It is also intrinsically linked to the later description of the Hindu race in the *Menschenkunde* and thus to the racial hierarchy presented in these and in the previous lectures. According to Kant, some races or certain nations belonging to them have no access to 'pure concepts' due to their sensuality which results in their dependence of symbols or images (cf. XXV, 536) and thus can easily degenerate into foolish irrationality. This point reminds us of Kant's statement that people of the 'Negro' race are incapable of understanding concepts due to their "silly natural aptitude" which can be described, in Kant's language, as 'sentimentality'.

These observations on the character of certain parts of races are, at this point, explicitly connected to Kant's racial hierarchy. It looks as if Kant means to develop this hierarchy even further, adding a sub-hierarchy of different nations belonging to the 'white race' according to the difference in their use of reason. In the later lectures of the 1780s, however, he develops a more nuanced description of nations which, on the one hand, still needs moral characteristics but, on the other hand, loses its connection to the main criteria of his racial classification. While the small paragraphs dedicated to the character of nations in the lectures of the early 1770s (*VA-Parow*, *VA-Collins*) are in fact filled with observations on the character of the 'American' and the 'Negro' race, in the later lectures the descriptions races are gradually replaced by the observations on nations, focusing on the European ones. In *Menschenkunde*, the paragraph on races is separated from the paragraph on the character of nations. It then disappears in the later lectures of the 1780s, while the part on nations plays an even major role in *VA-Mrongovius* (1784/85) in comparison to *Menschenkunde*. This, of course, does not mean that Kant abruptly abandons all attempts at hierarchic classifications based on moral criteria. While working on more detailed descriptions of different nations, he still sticks to his opposition of the

²³ Cf. *ibid.*: "The Orient is the land of sensation, but the Occident of sound and pure reason. The merit of the Occident is to judge determinately through concepts; therefore this advantage of Occidental talent must not be ruined by analogies and images, for it would otherwise be the degeneration of Occidental taste."

²⁴ See Reflection 789 (AA XV, 345).

culturally strong Occidental rationality and the weak Oriental sensuality.²⁵ Still, this simple differentiation is not as definitive as the characteristics of races: Kant does imply that Occidental nations can develop rationality, just as a young man can develop it in the course of his life. This dynamic image contrasts with the lapidary description of the racial 'incentives' in the lectures of the early 1780s. Although Kant says no word on the development of non-white races in his lectures of the 1780s, we can interpret the change in his opinion concerning the possibility for Occidental nations to change themselves, as a prelude to his cosmopolitan idea of cultural development of all human beings in his late works.

The presented arguments can be countered from two different sides. On the one hand, we know that Kant's racist remarks can be found in his in his previously mentioned published works of the late 1780s and in the lectures on physical geography (e.g. as late as in *Dohna* lectures from 1792). Therefore, we can only assume that Kant had his doubts concerning the role and form of his anthropological analysis of races but did not yet abandon his racial hierarchy. On the other hand, one can reasonably remind us that Kant sees Occidental and Oriental nations as part of the 'white' race which, according to *Menschenkunde*, has all necessary incentives in order to develop themselves. Thus, the dynamic picture of the development of rationality may still, according to Kant' logic, not be applied to other races – although we find no definitive arguments for either possibility in the anthropological lectures of the late 1780s. While these objections are fully valid, we should keep in mind the result of the development of Kant's position, presented in his *Anthropology* which contains no traces of a racial hierarchy, a detailed, also non-hierarchic description of different European nations and (at least implicitly) a cosmopolitan view of races.

From the developments in Kant's lectures and in his published works, we can conclude that the interest of the late Kant²⁶ shifts from the morals of races to the morals of nations, primarily in the light of his political philosophy and of the idea of

²⁵ Cf. *VA-Mrongovius*, 1232–1233: "The sensibility of cognition is very common among all the oriental peoples, for there they all speak with pictures and do not have spiritual and abstract words such as we have; but this indicates a weak cultivation of their spirit, for in this respect they are like the first human beings who also used pictography." See also *VA-Busolt*, 1445: "Je grösser die Sinlichkeit ist, desto kleiner ist der Verstand. Orientalische Völker haben mehr Sinnlichkeit als Verstand. Denn sie Reduciren ihre Begriffe größtentheils auf Bilder. Die Orientaler scheinen weniger Natur gaben als die Occidentaler zu besitzen."

²⁶ Under "late" Kant we understand a certain period of the development of his philosophy, starting after the publication of his third *Critique* (1790), marked by his interest in the topics concerning right and politics.

cosmopolitanism. Certain historical events should also have played a major role. While many scholars rightly stress the importance of the French revolution for the change of Kant's position on slavery and on colonialism in general, we should not underestimate other possible sources influencing of Kant's opinion on the slavery issue, such as the critics of European colonialism – Montesquieu, Bayle, Hume, Rousseau, Davenant, Rutherford, Blackstone, Raynal, Diderot, Marmontel and Justi.²⁷ Although we cannot assess with high confidence that Kant had read all of them, we cannot deny that many of their books enjoyed a widespread popularity in the XVIII century. There is a high probability that Kant was acquainted, for instance, with the monumental and highly popular work of Abbé de Raynal “A History of the Two Indies” (1770) which attacked colonialism and denounced slavery as immoral.²⁸

Another possible source of influence on Kant's opinion on slavery and on colonialism in the 1790s might have been the Haitian revolution which began in 1791 and ended in 1804 with the former colony's independence and with the foundation of a state free from slavery, ruled by non-whites and former captives. While we do not find anywhere in Kant's works, lectures and notes even a single mention of Haitian revolution, it is difficult to imagine that he has not heard or read about this remarkable event, especially in the light of its close connection to the French Revolution. The Haitian revolution should have presented a clear evidence for Kant that his former opinion on the impossibility for non-white races to participate in revolutions, let alone to initiate them, proved to be wrong. But it also could have been the following abolition of slavery by the French Jacobins, that may have affected him to rethink his earlier conception of the races.²⁹ In *Perpetual Peace*, Kant speaks of “injustice” of the European nations towards native Americans and the ‘Negro’ race (AA VIII, 358) – a far cry from his explicit statement on the eventual extinction of non-white races in *VA-Pillau* and from the silent acceptance of their oppression in *Menschenkunde*.

Since Kant has composed his *Anthropology from a Pragmatic Point of View* based on the material of his lectures, it can be viewed as the final stage of development of the

²⁷ More on this in Adam 2006, 61-70, Cavallar 2002, 254–259 and Muthu 2003.

²⁸ Cf. Georg Cavallar (2015, 70–71) who also points out that de Raynal's books was “an international blockbuster with more than thirty editions” (p. 70).

²⁹ Cf. Kleingeld 2014, 64–65.

Kantian idea of race even in the narrow focus of our analysis³⁰. As mentioned before, in the *Anthropology* Kant does not present his concept of race in detail, instead referring to Christoph Girtanner's study *Concerning the Kantian Principle of Natural History* (1796) as a sole necessary source which provides the reader with a thorough explanation on the topic (AA VII, 320). Since Girtanner does provide his readers with a neutral description of physical differences between races without touching the subject of morals, we can conclude that the late Kant has abandoned his previous anthropological attempts to establish a connection between the description of natural features of each race and a racial hierarchy based on moral criteria³¹. This argument can be reinforced through the analysis of the paragraph on varieties of races in *Anthropology* since Kant does see the "fusion of different races" as of Nature's 'aim' (AA VII, 320) which radically contradicts his statements in the lectures on physical geography.³² Instead of a detailed discussion of the character of races, Kant makes relatively short remarks on the character of major European nations. These remarks majorly coincide with more extensive descriptions in *VA-Mrongovius*, giving us a further proof of a gradual shift of Kant's focus from races to nations in the context of his rejection of previous hierarchies. In this light, it would be more appropriate to speak of a slow development and changing of Kant's concept of race in his pragmatic anthropology, instead of an overall consistency through all periods of his philosophy or, on the contrary, of 'second thoughts' which emerge as late as in the mid-1790s.

But why does Kant include races in his *Anthropology* at all? As absurd as it may seem at the first glance, a characteristic of morals of each race would fit into the Kantian pragmatic anthropology much better in comparison to the description of physical features. In fact, Kant faces a dilemma: to return to the racial (and racist) classifications,

³⁰ The idea that Kant has changed his mind about race characteristics in 1790s was first expressed by Kleingeld (2007).

³¹ In his article *Antinomies of Race: Diversity and Destiny in Kant* (2008), Mark Larrimore claims that Kant stopped writing on race in the 1790s and has barely touched the topic in the 'Anthropological Characteristic' of *Anthropology from a Pragmatic Point of View* not because he has lost his interest or changed his mind about it, but because he did not have to write more on it. During the 1790s, Kant's essays on race were repeatedly cited and republished in different collections, thus standing in the middle of the debates on this topic. In other words, Kant's opinion on race was well known among contemporaries so he could just give a reference to detailed presentation of his ideas (Larrimore 2008, 358). Still, Larrimore's line of argument does not explain why Kant refers to Girtanner instead of other sources which do not exclude the moral aspect from the description of different races.

³² More on this see in Kleingeld 2007, 590, with a reference to the lectures of 1792 (Dohna) which contain traces of a racial hierarchy.

reestablishing their ties with the notion of character and with the description of different temperaments, just as in his lectures of the 1770s, or to reject this strategy, leaving solely the physiological part of the characteristics. Of course, in the light of the development of Kant's thought the first option is no longer possible. Still, Kant does not (or maybe has no time to) proceed to the last step. Even in its reduced state, the paragraph on races remains, further complicating the problem of consistency and limits of Kant's project of pragmatic anthropology.

References

- Adam, U. (2006), *The Political Economy of J.H.G. Justi*, Peter Lang, Oxford.
- Bernasconi, R. (2001), "Who Invented the Concept of Race? – Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race", in: R. Bernasconi (ed.), *Race*, Blackwell, Oxford, pp. 11–36.
- Bernasconi, R. (2002), "Kant as an Unfamiliar Source of Racism", in: T. Lott, J. Ward (eds.), *Philosophers on Race*, Oxford University Press, New York, pp. 145–166.
- Brandt, R.; Stark, W. (1997), „Einleitung“, in: *Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, Bd. 25: Vorlesungen über Anthropologie*, De Gruyter, Berlin, VII–CLII.
- Cavallar, G. (2002), *The Rights of Strangers: Theories of international hospitality, the global community, and political justice since Vitoria*, Ashgate, Aldershot.
- Cavallar, G. (2015), *Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy, and Education for World Citizens*, de Gruyter, Berlin/Boston.
- Eze, E. Ch. (1995), "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", in: Katherine Faulkner (ed.), *Anthropology and the German Enlightenment*, Bucknell University Press, Lewisburg, pp. 196–237.
- Fenves, P. D. (2003), *Late Kant: Towards another law of the Earth*, Routledge, New York, 2003.
- Girtanner, Ch. (1796), "Concerning the Kantian Principle in Natural History", in: Jon M. Mikkelsen (ed.), *Kant and the Concept of Race: Late Eighteenth-Century Writings*, SUNY Press, Albany, 2013.
- Hill, Th. E.; Boxill, B. (2001), "Kant and Race", in: B. Boxill (ed.), *Race and Racism*, Oxford University Press, New York, pp. 448–471.

-
- Kleingeld, P. (2007), "Kant's Second Thoughts on Race", in: *The Philosophical Quarterly*, vol. 57, no. 229, pp. 573–592.
- Kleingeld, P. (2014), "Kant's second thoughts on colonialism", in: K. Flikschuh, L. Ypi (eds.), *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford.
- Lagier, R. (2004), *Les races humaines selon Kant*, PUF, Paris.
- Larrimore, M. (1999), "Sublime Waste: Kant on the Destiny of Races", in: Catherine Wilson (ed.), *Civilization and Oppression*, University of Calgary Press, Calgary, pp. 93–137.
- Larrimore, M. (2008), "Antinomies of Race: Diversity and Destiny in Kant", in: *Patterns of Prejudice*, no. 42/4–5, pp. 341–363.
- Louden, R. B. (2000), *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, New York/Oxford, pp. 2000.
- Mikkelsen, J. M. (ed.) (2013), [*Kant and the Concept of Race: Late Eighteenth-Century Writings*](#), State University of New York Press, Albany.
- Mills, Ch. W. (2005), "Kant's Untermenschen", in: A. Valls (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 169–193.
- Mills, Ch. W. (2014), "Kant and Race, Redux", in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 35, no. 1–2, pp. 125–157.
- Muthu, S. (2003), *Enlightenment against empire*, Princeton University Press, Princeton.
- Muthu, S. (2008), "Adam Smith's critique of international trading companies: Theorizing "globalization" in the age of enlightenment", in: *Political Theory*, vol. 36, issue 2, pp. 185–212.
- Muthu, S. (2011), "Conquest, commerce, and cosmopolitanism in Enlightenment political thought", in: S. Muthu (ed.), *Empire and modern political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 199–231.
- Raynal, G. Abbé de (1780), *A History of the Two Indies. A Translated Selection of Writings from Raynal's Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les Deux Indes*, P. Jimack (ed.), Ashgate, Aldershot, 2006.
- Shell, S. M. (2006), Kant's Concept of a Human Race, in: S. Eigen, M. Larrimore (eds.), *The German Invention of Race*, SUNY Press, Albany, pp. 55–72.

- Smidt, W. (2004), “Fetishists and Magicians – The Description of African Religions by Immanuel Kant”, in: F. Ludwig, A. Adogame (eds.), *European Traditions in the Study of Religion in Africa*, Harassowitz, Wiesbaden, pp. 109–116.
- Stark, W. (2011a), “Kant’s Lectures on Physical Geography: A Brief Outline of Its Origins, Transmission and Development: 1754–1805”, in: Stuart Elden, Eduardo Mendieta (eds.), *Reading Kant’s Geography*, State University of New York Press, Albany, pp. 69–85.
- Stark, W. (2011b), “Historical and Philological References on the Question of a Possible Hierarchy of Human “Races,” “Peoples,” or “Populations” in Immanuel Kant – A Supplement”, in: Stuart Elden, Eduardo Mendieta (eds.), *Reading Kant’s Geography*, State University of New York Press, Albany, pp. 87–102.
- Terra, R. (2013), „Hat die kantische Vernunft eine Hautfrage?“, In: Stefano Bacin et al. (ed.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 1, De Gruyter, Berlin, pp. 431–447.
- Van Eck, C. (2015), *Art, Agency and Living Presence: From the Animated Image to the Excessive Object*, Leiden University Press, Leiden.
- Wood, A. W.; Loudon, R. (eds.) (2014), *Immanuel Kant, Lectures on Anthropology*, Cambridge University Press, New York.
- Zammito, J. H. (2002), *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago/London.
- Zammito, J. H. (2006), “Rez.: Raphael Lagier, Les Races selon Kant”, in: *Isis*, no. 97/1, pp. 154–155.
- Zammito, J. H. (2014), “What a young man needs for his venture into the world: The function and evolution of the Characteristics”, in: Alix Cohen (ed.), *Kant’s Lectures on Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 230–248.



Kant, filósofo da linguagem?

*Kant, philosopher of language?*¹

FERNANDO M. F. SILVA

Centro de Filosofia. Universidade de Lisboa, Portugal

Resumo

Tem-se por um facto indelével que Kant não pensou a questão da linguagem, ou os seus problemas adjacentes, e que a questão não era para o grande filósofo de grande relevância. O presente ensaio propõe-se oferecer um contributo para uma opinião contrária. O objecto da nossa reflexão é a abordagem kantiana ao tópico antropológico da faculdade de designação (*Bezeichnungsvermögen, Facultas Signatrix*). A saber, propomo-nos abordar a oposição kantiana entre palavra e símbolo, enquanto diferentes aplicações da faculdade de designação; pensar as diferentes disposições das faculdades do ânimo por estas requeridas, e suas diferentes potencialidades de dizer o Eu no mundo; e, uma vez pensada até ao extremo a diferença entre estas, pensar a sugestão kantiana de uma possível cooperação entre palavra e símbolo, como ela tem lugar na metáfora poética.

Palavras-chave

Kant, faculdade de designação, linguagem, palavra, símbolo

Abstract

It is commonly accepted that Kant did not reflect on the question of language, or on its adjacent problems, and that the question was of little relevance for the great philosopher. The present article intends to offer a contribution towards a contrary opinion. The object of our investigation is Kant's approach to the anthropological topic of the faculty of designation (*Bezeichnungsvermögen, Facultas Signatrix*). Namely, we propose to approach Kant's opposition between word and symbol

¹ Fernando M. F. Silva. Investigador de Pós-Doutoramento do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Endereço electrónico: fmfsilva@yahoo.com.

as different applications of the faculty of designation; to reflect on the different dispositions of the faculties of the spirit required by such applications, and their different potentialities of saying the I in the world; and, once we think the difference between the latter to its limit, to present Kant's suggestion of a possible cooperation between word and symbol, as it takes place in the poetic metaphor.

Keywords

Kant, faculty of designation, language, word, symbol

I. Introdução. Kant e a questão da linguagem

A questão da relação entre Kant e a linguagem é ainda hoje uma aparente *não-questão*, tão pouco se debateu sobre a mesma, e tanto mais univocamente se concluiu que Kant nunca terá dado à questão, e suas múltiplas formas, devida atenção.

As precoces ressalvas de Hamann e Herder, então dirigidas especialmente ao método crítico do grande filósofo², parecem ter feito mais do que acusar a pretensa omissão de tal vertente do pensamento kantiano. Muito mais do que isso, e a despeito da sua maior ou menor justiça, elas parecem ter traçado o destino da mesma; algo que, aliado ao facto de Kant nunca ter *expressamente* devotado um escrito à questão da linguagem em época tão fulcral para a filosofia da mesma³, ou se ter *expressamente* debruçado sobre um tão importante tópico de um ponto de vista filosófico, levou a que durante dois séculos a questão nunca fosse verdadeiramente levantada a não ser com o intuito da sua negação, e

² Referência aos textos “Metakritik über den Purismus der Vernunft” (1784), de Johann Georg Hamann, e “Eine Metakritik zur Kritik der Reinen Vernunft” (1799), de Johann Gottfried Herder.

³ Lembramos que, até meados do século XVIII, a linguagem é algo como um meta-tema em obras de índole antropológica, estética, psicológica ou filosófica. Significa isto, pois, que o tópico está omnipresente em obras eruditas, mas só raramente é nelas abordado por si só, enquanto problema de direito próprio ou como valência humana, antes é aí apenas subliminarmente introduzido. O ano de 1771, e a colocação a concurso da questão sobre a origem da linguagem humana (leia-se, sobre a origem humana ou divina da linguagem humana) por parte da Academia de Ciências de Berlim, muito ajudariam a alterar esta situação. A questão da linguagem, e seus múltiplos problemas inerentes, recebem então devido estímulo, quer mediante as respostas directas de Herder (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*) ou Michaelis à *Preisfrage*, quer mediante outros contributos imediatamente subsequentes, como são, por exemplo, os de Hamann (“Rezension der Herderschen Preisschrift über den Ursprung der Sprache” (1772), “Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache” (1772)), Rousseau (*Essai sur l'origine des langues* (1781, póstumo)), Fichte (“Von dem Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache” (1795)) ou Forberg (“Über den Ursprung der Sprache” (1795)).

nem hoje ela seja encarada como um tema pertinente no edifício de pensamento do grande filósofo⁴.

Não raras vezes, porém, o aparente não-tratamento, ou o tratamento não-específico, ou não-expresso, de uma questão, não significa que essa questão não se tenha contado entre as *preocupações* de um autor. Kant, aliás, não é disso exemplo único, mas é certamente um dos melhores exemplos. Tanto assim que, segundo cremos, as questões da linguagem da filosofia, e da filosofia da linguagem, não só *sempre estiveram entre as preocupações do filósofo*, mas o *próprio uso da linguagem, e suas necessárias e heterogêneas metáforas, foram para este de grande importância na exposição e subsequente compartimentação das diferentes divisões do seu edifício de pensamento*. Exemplos disto, se não mesmo de uma reflexão expressa sobre a linguagem, podem ser aliás aventados em vários pontos da obra kantiana, e, no fundo, só eles podem explicar as singulares circunstâncias que apresentam; como o são, por exemplo, a notória diferença de registo entre a exposição de tópicos em filosofia, física, lógica ou metafísica, por um lado, e em astronomia, antropologia, geografia ou estética, por outro; uma vincada diferença entre a linguagem do Eu antropólogo, como ela surge na Antropologia de 1798, e a do Eu crítico, como ela surgiria a partir da década de 80⁵; uma persistente busca por um registo

⁴ A questão da linguagem, quer *de* Kant, quer *em* Kant, vem concitando ainda hoje pouca recepção crítica, e entre esta, recepção negativa. Aqui se contam, por exemplo, os casos de LIEBRUCKS, Bruno, *Sprache und Bewusstsein*, Band IV, Frankfurt a.M., 1868, ou MARKIS, Dimitrios, “Das Problem der Sprache bei Kant”, in: B. Scheer/G. Wohlfart (ed.), *Dimensionen der Sprache in der Philosophie der Deutschen Idealismus*, Würzburg, 1982, pp.110-154. As exceções a esta regra são muito poucas, das quais salientamos aqui apenas algumas: SIMON, Josef, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003; RAHDEN, Wolfert von, “Sprachursprungsentwürfe im Schatten von Kant und Herder”, in GESSINGER, Joachim; RAHDEN, Wolfert von, *Theorien vom Ursprung der Sprache*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1989 (pp. 421-467); PISKE, Irmgard, *Offenbarung. Sprach. Vernunft. Zur Auseinandersetzung Hamanns mit Kant*, Peter Lang, 1989; TAKEDA, Sueo, *Kant und das Problem der Analogie. Eine Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969; FORSTER, Michael N., “Kant’s Philosophy of Language?”, in *Tijdschrift voor Filosofie* 74, pp. 485-511, 2012. Especial referência neste importante tópico do pensamento kantiano, com especial enfoque no trabalho kantiano na própria linguagem da filosofia, merecem os trabalhos de Leonel Ribeiro dos Santos, a saber: SANTOS, Leonel Ribeiro dos, «Kant e o problema da linguagem da Filosofia», in *Pensar radicalmente a humanidade. Ensaio em Homenagem ao Prof.Doutor Acílio Estanqueiro Rocha, Famacão*: Húmus, 2011, pp. 407-421; SANTOS, Leonel R, *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994; e vários ensaios em SANTOS, Leonel R., *A Razão Sensível: Estudos Kantianos*, Lisboa: Edições Colibri, 1994.

⁵ Uma diferença clara, e que se explica na medida em que a existência natural do homem, a natural percepção de si mesmo, o natural pensamento sobre si mesmo e o natural uso das suas faculdades para isso exigido, os quais tão necessário uso fazem da linguagem humana, são a ante-câmara (a *propedêutica antropológica*) que conduz o homem a uma existência não-natural, ou de índole filosófico-crítica, onde, como vimos já, ele fará uso especulativo de todos os anteriores actos naturais – e portanto, não menor uso especulativo da linguagem. Isso mesmo, aliás, assume Kant nesta sua dupla dimensão de autor, o que se repercute na linguagem usada em cada uma dessas dimensões.

estético que se situasse entre o popular e o escolástico, e que, segundo Kant, tornaria a filosofia mais receptiva ao leitor⁶; ou até a ocorrência de circunstâncias aparentemente menos importantes, mas que demonstram a centralidade da linguagem para Kant, tais como o reiterado, e por vezes invertido, uso latino-germânico de terminologia-chave⁷, ou o complexo, e por vezes assistemático uso de vários termos-chave no pensamento de Kant⁸; entre outros exemplos possíveis.

Kant foi, pois, um pensador da linguagem – um pensador da linguagem mediante a linguagem da filosofia, e um pensador da linguagem mediante a filosofia da linguagem. Da sua primeira condição, dão conta os bastos exemplos acima mencionados. Da segunda, embora mais raros, existem alguns exemplos⁹, vários deles presentes nas *Lições de Antropologia* do autor. Um deles, aquele que aqui nos propomos abordar – e isso não sem relação com os anteriores –, é o da *muito importante questão do uso de sinais*; a saber, o tópico da faculdade de designação (*Bezeichnungsvermögen*) humana, o qual é reiteradamente abordado nas *Lições de Antropologia* (1772-1796)¹⁰, nas Reflexões e na *Antropologia num Enfoque Pragmático* (1798), e que, enquanto tópico antropológico por excelência, e atinente a todos os restantes discursos humanos por inerência, traz à colação a questão da humana capacidade de nomear o mundo. A *razão de ser* do nosso ensaio é, pois, bastante simples. A saber, antes de mais, justificar a nossa asserção de Kant como pensador da linguagem. Depois, à luz dos anteriores pontos, entender a posição do filósofo sobre as diferentes ligações que a linguagem estabelece entre as faculdades do ânimo e o

⁶ Sobre este desiderato kantiano, cf. a Introdução ao Curso de Lógica (1800) editado por Jaesche (AA 09: 36-39).

⁷ Um método que passa por *ora* traduzir palavras latinas por alemãs, *ora* alemãs por latinas – ao invés de, como seria de esperar, adoptar apenas um destes dois métodos. Este singular fenómeno é sobretudo visível em Kant e Baumgarten, e não pode ser dissociado da progressiva afirmação do Alemão como língua escrita, em detrimento do Latim: uma mutação de que ambos os autores haviam sido testemunhas durante o século XVIII.

⁸ Referimo-nos, por exemplo, ao uso aparentemente indiferenciado de “-kraft”, “-vermögen” ou “-fähigkeit”, como ele se dá nas palavras “Einbildungskraft”, “Einbildungsvermögen” ou “Einbildungsfähigkeit”; ou aos vários sentidos que Kant atribui a “Urtheilskraft”, ou “Einbildungskraft”, consoante a obra em que estes termos surjam; entre muitos outros exemplos que poderiam ser aqui mencionados.

⁹ Indícios disto mesmo surgem sobretudo nos textos de natureza antropológica, a saber, no texto “Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte” (1786), em alguns passos na *Antropologia num Enfoque Pragmático* e das *Lições de Antropologia*.

¹⁰ “Da Facultate characteristic” (AA 25.1: 126); “Das imagens sensíveis propriamente ditas, ou símbolo” (AA 25.1: 126-132); “Dos sinais dos quais o homem se serve” (AA 25.1: 338-341); “Da facultate characteristic” (AA 25.1: 536-537); “Dos sinais” (AA 25.2: 1023-1032); “A faculdade de designação” (AA 25.2: 1293-1296); “A faculdade de designação” (AA 25.2: 1473-1476); “Dos sinais. Facultas *signatrix vel characteristic*” (PH: 129-134). Excertos destas lições encontram-se traduzidos para língua portuguesa neste mesmo número da revista Con-textos Kantianos, e devem ser lidos como complemento deste contributo.

mundo; explicitar a posição kantiana sobre as diferentes potencialidades da capacidade sinalizadora da linguagem, ou, o que é o mesmo, sobre o maior ou menor, verdadeiro ou falso conhecimento adquirido por designação das coisas; e portanto, indagar sobre o papel da linguagem naquilo que, diz Kant, é a existência *natural* do homem. Em suma, compreender como Kant se posiciona com respeito a um tópico de tão grande influência sobre a própria comunicabilidade humana em geral, um sobre o qual o próprio Kant diria: “Toda a linguagem é designação de pensamentos, e, ao invés, o mais distinto modo de designação de pensamentos é aquele mediante linguagem, esse meio supremo de se entender a si mesmo e aos outros” (AA 7: 192)¹¹.

Os anteriores objectivos, que acima apenas afluíramos, são no fundo três. Estes, enunciarmo-los do seguinte modo:

1) Em primeiro lugar, compreender aquilo que, segundo Kant, é a *pertinência natural* da questão do uso de sinais.

2) Em segundo lugar, investigar a natureza de palavra e símbolo, sinais humanos por excelência, e a sua diferente maneira de dizer o mundo. Isto, pretendemos fazê-lo mediante a análise da oposição entre estes dois, a diferente disposição das faculdades do ânimo por eles suscitadas e as diferentes representações por estes hauridas.

3) Finalmente, intentar com Kant o pensamento de uma possível acção conjunta entre as vantagens e desvantagens de palavra e símbolo, e a aferição da influência de tal potencialidade híbrida da linguagem sobre o conhecimento humano.

II. O problema da faculdade de designação humana

II. 1. A pertinência da questão do uso de sinais

“O uso dos sinais”, diz Kant em 1772/73, em Antropologia-Parow, na primeiríssima linha da primeira secção de Lições de Antropologia reunidas no volume 25 da Akademie-Ausgabe, “é uma questão de grande importância” (AA 25.1: 126).

¹¹ Com respeito às citações de autor, recorremos ao método (Abreviatura da obra, número de volume, número de página), sendo que a abreviatura correspondente se encontra discriminada na bibliografia. Todas as citações foram traduzidas do original alemão para língua portuguesa. A tradução das mesmas é da minha autoria.

A afirmação não se nos afigura estranha, e quase parece *explicar-se por si própria* – e isso por várias razões. Em primeiro lugar, e antes de mais, porque a faculdade de designação – “*facultate characteristicam*” (id.), “*facultas signatrix*” (AA 7: 191), “*Bezeichnungsvermögen*” (AA 25.2: 1293) – é “uma faculdade de produzir representações” (id.), a saber, uma “faculdade de conhecer” (AA 7: 191) objectos, coisas, outros seres humanos: atributos que desde logo a configuram como uma questão atinente à *linguagem*, ou à relação significativa entre Eu e mundo, e portanto prontamente afiançam não só o interesse antropológico, mas também o cariz intimamente humano de tal questão.

Em segundo lugar, porque, para além de uma *faculdade de produzir representações*, a faculdade de designação é “uma faculdade de produzir representações *que são meio para a produção de outras representações*” (AA 25.2: 1293, it. meus). A saber, a faculdade de designação opera mediante sinais, *senalizando, designando* e nisso conhecendo coisas, estados, homens. Mas porque a *linguagem*, o conhecimento humanos – que esta faculdade trata de pôr em aplicação – não se tratam aqui de um processo cristalizado, antes de um processo em constante transformação, e porque a faculdade de designação tem de estar no epicentro desse mesmo processo produtivo, então também ela não só ostenta, como adquire esses traços de continuidade e necessária renovação *imaginativa, produzindo ela mesma, de braço dado com a faculdade de imaginar, novas e mais significantes representações*. A saber, *dir-se-ia, enquanto linguagem, enquanto instrumento do conhecer, a faculdade de designação é pois necessariamente imaginante, pois* ela actua no âmago do humano processo de *formação de imagens mediante imagens*; e é mediante essa produção de imagens, ou palavras, ou representações, que ela dá sentido à relação significativa entre Eu e mundo, não apenas *para que entre estes haja um sentido*, mas para que entre estes *sempre possa haver mais e mais produtivo sentido*, e portanto se crie entre estes sempre nova e constante ligação: “É bom de ver: a nossa imaginação liga representações de tal modo que as nossas representações se associam entre si, e na medida em que as ligámos de várias maneiras, uma serve para a produção da outra. Para isto servem os sinais, os quais existem para designar a existência das coisas” (AA 25.2: 1023). Talvez por isso – a saber, por força do carácter imaginante, ou directamente aplicativo da imaginação humana, da faculdade de designação –, Kant não só não separa esta faculdade

da temática da faculdade de imaginação em nenhum ponto da sua obra¹², como aliás se identifica, e pensa até em conjunto: ora aplicando à faculdade de designação a mesma divisão temporal que sempre aplica à faculdade de imaginação; a saber, faculdade de imaginação (*Einbildungsvermögen*), faculdade de reimaginação (*Nachbildungsvermögen*) e faculdade de preimaginação (*Vorbildungsvermögen*)¹³: “ou *demonstratio*, se eles forem sinais da existência real das coisas no tempo presente, ou *rememoratio*, se eles mostrarem a existência das coisas no tempo passado, ou *prognostica*, os quais são sinais de coisas no tempo futuro” (AA 25.2: 1023); ora fazendo dela, como da faculdade de imaginação, o foco, o elo de ligação, o agente da (passada e futura) representatividade e conhecimento humanos: “A faculdade de conhecimento do presente enquanto meio de ligação das representações do previsto com o passado é a faculdade de designação” (AA 7: 191). No fundo, razões que seriam já por si mais do que suficientes para que se atestasse a referida *importância do uso de sinais*, enquanto factor decisivo no curso do sempre activo progresso da linguagem humana e subsequente ampliação do conhecimento humano.

Acontece, porém, que cremos que a importância maior da questão do uso dos sinais – e sua respectiva pertinência – não está para Kant na *mera asserção* da posição activa e criadora destes no processo da humana imaginação; na *mera asserção* do papel central destes na teoria da representatividade em geral, ou na *mera asserção* da sua ligação essencial com a linguagem, e com o conhecimento, e possíveis progressos destes. Pois estas asserções, mesmo que apenas enunciadas, são apesar de tudo óbvias, tal como óbvio é também que, estando a faculdade de designação no processo criador do discurso humano em geral, então, ela esteja também em directa relação com a constituição dos diversos registos que compõem o discurso humano, como o filosófico, o matemático, o literário ou o poético. Bem pelo contrário, era a visão de Kant que *a importância da questão da faculdade de designação está antes no modo de compor – designar, significar – da linguagem humana, o qual, esse sim, pode justificar o diferente uso das faculdades do ânimo, e assim atestar os diferentes graus de validade da capacidade de designar*. A saber, pois, verdadeiramente importante para Kant não é o fenómeno morto da faculdade de designação, antes *o processo de produzir – o como e o porquê da produção de – sinais*.

¹² Nas *Lições de Antropologia*, aliás, o tema é quase sempre inscrito entre as inferiores e as superiores faculdades do ânimo; e na *Antropologia num Enfoque Pragmático*, Kant, fá-la figurar logo após o tratamento da faculdade de imaginação, da memória, do sonho, e antes da superior faculdade do entendimento.

¹³ Cf. AA 25.1: 76-78.

Isto é, mais do que a faculdade de designar como faculdade, interessa analisar a faculdade de designar como uma *força* sempre em movimento, como *energeia*, em vez de como *ergon*: uma força que *utiliza diferentes sinais, os quais significam diferentemente as coisas e têm por isso diferentes potencialidades de designação do mundo (diferentes graus de arbitrariedade); e portanto uma força* que, consoante o modo de discurso em questão, *assume também ela diferentes metamorfoses, e diz o mundo de modo diferente, mediante mais eficazes ou menos eficazes representações*, mais-criação imaginativa (ou não) de representações. Disto sim, diz Kant – isto é, desta compreensão da heterogeneidade de uma mesma faculdade de designação humana –, pode vir a depreender-se aquilo que é filosoficamente pertinente na questão do uso dos sinais.

Esta questão, que tem por todas estas razões inegável relevância, está pois no âmago da teoria kantiana sobre o papel da formação e desenvolvimento da linguagem humana, e seu papel como eterna mediadora entre Eu e mundo. Dela dependem, aliás, outras questões posteriores, não menos importantes para Kant, como a formação de filosofemas, a relação entre objectos e conceitos filosóficos e a própria natureza da exposição linguística (filosófica, ou antropológica, ou estética) do homem que pensa e sente. Fazendo fé nisto, e respeitando tal encadeamento de coisas, partamos pois em busca de uma mais específica opinião de Kant sobre os diversos usos, potencialidades e eficácias dos sinais, na esperança de que, ao pensarmos de que maneira Kant vê a faculdade de designação nas suas diferentes aplicações no mundo, nos não quedemos pela certeza da indelével importância do tópico, antes a possamos também *explicar*.

II. 2. A palavra e o símbolo, diferentes modos de dizer o mundo

A “faculdade característica do uso dos sinais” (AA 25.2: 1023), diz Kant, obedece a uma grã-subdivisão. Esta surge exposta na *Antropologia num Enfoque Pragmático* (1798), e, segundo ela, esta divide-se em “*sinais naturais*” (*natürliche Zeichen*), “*sinais prodigiosos*” (*Wunderzeichen*) ou “*sinais arbitrários*” (*Kunstzeichen*). Os sinais naturais – a pulsação indicando o estado febril de um paciente, ou um mausoléu lembrando grandes feitos –, bem como os sinais prodigiosos – a passagem de um cometa ou um eclipse lunar (cf. AA 7: 192-194) –, são por certo indicadores de eventos, e poderão até significar muito, mas não podem ser directamente relacionados, nem têm que ver realmente, com a questão

da linguagem. São, pois, os *sinais arbitrários – esses sim, directamente atinentes ao processo de formação da linguagem* – que nos interessam. E, não por acaso, seria também a eles que Kant dedicaria maior atenção nas referidas lições sobre a faculdade de designação.

Segundo Kant, a faculdade de designar por sinais arbitrários manifesta-se sob muito diferentes formas: *gestos, sinais escritos, sinais sonoros, cifras, sinais de estatuto nobre ou servil, símbolos*, entre outras. Em todas elas, sem excepção, se estabelece uma ligação entre objecto, ou coisa designada, e o sujeito que de tais sinais é operador ou receptor – e, nessa ligação, se produz linguagem. Isto, aliás, é bem visível, e até se poderia dizer que, independentemente do objecto designado, independentemente do processo de formação do sinal – da sua relação com o conceito –, e independentemente da sua ulterior eficácia enquanto veículo linguístico; isto é, independentemente de factores inerentes aos próprios sinais, estes sinais, quer sejam eles letras, notas musicais, cifras, brasões, uniformes, marcas de ordem ou símbolos, *designam de facto o seu objecto*, e assim promovem uma ligação possível – porque apesar de tudo arbitrária – do homem com o mundo.

Acontece, porém, que para Kant *esta ligação possível não é sempre igual*, e é aqui que os anteriores factores não mais são independentes da questão, e agem de facto sobre a faculdade de designação e sua maior ou menor arbitrariedade. Passamos a explicar. Há, entre o sinal escrito – a letra, a palavra, o pensamento – e o seu objecto, assim como entre o sinal pictórico – a cifra, a figura geométrica ou o símbolo – e o seu objecto, uma qualquer ligação. Essa ligação é, em ambos os casos, uma ligação mediante associação (*Vergesellschaftung*): associação entre representação e objecto, e associação de tal representação a outras, mediante o procedimento eminentemente imaginativo da faculdade de imaginação. Pois assim se liga o Eu ao mundo, e assim se constitui, entre objecto sinalizado, sinal e sinalizador, a linguagem. *Contudo, diz Kant, o facto de essa ligação existir não significa que ela seja igual em ambos os casos, tal como iguais não são os diferentes usos e potencialidades da faculdade de designar, nem a linguagem que destes se deriva*. Bem pelo contrário, sugere Kant, ambos estes casos são diametralmente opostos, ainda que dentro da mesma faculdade, e isso porque eles representam as *duas espécies diferentes de sinais arbitrários que compõem a faculdade de designação*: a saber,

por um lado, no primeiro caso, os caracteres, *ou palavras, as quais são designações indirectas, pois muito arbitrárias, dos objectos por si designados*. As palavras são fruto do processo de associação de que nasce toda a linguagem, e, ao operarem por assemelhação¹⁴, comprovam a sua natureza imaginativa¹⁵; elas que, na sua aplicação ao objecto, acompanham, ou medeiam, o conceito do objecto, e estão com este em máxima possível semelhança, não logrando porém designá-lo directamente, ou substituí-lo: “Palavras são meros sinais concomitantes, e não substituem um conceito” (AA 25.2: 1024).

e, por outro lado, no segundo caso, os *símbolos (Symbola), ou imagens sensíveis (Sinnbilder)*, os quais, ao contrário das palavras, são designações tanto quanto possível directas, pois muito pouco arbitrárias – sensíveis –, dos objectos por si designados. Símbolos que por assim dizer logram transformar o processo de imaginação que lhes dá o ser, e que, ao fazê-lo, evitam a mediaticidade que aí lhes é conferida, e surgem no lugar do conceito do objecto: “Uma representação cujo lugar uma outra possa tomar, designa-se por um símbolo” (AA 25.1: 126).

Sigamos, pois, o fio condutor da reflexão kantiana, e consideremos em maior detalhe estes dois modos de designar humanos, até que da sua comparação possa surgir aquele que é, para Kant, o verdadeiro problema na análise ao tópico da faculdade de designação.

Kant compreende a escada da designação, ou, o que é o mesmo, da formação da linguagem humana, de modo bastante linear, e esta estende-se desde a sua unidade mínima, o caractere e/ou palavra (ou sinal da representação), passando pelo pensamento (enquanto mais-produção de representações), até à sua unidade máxima, o símbolo. Todos estes estão, naturalmente, em alguma espécie de relação com o objecto. Mas, por essa mesma razão, todos eles designam o mundo de modo diferente.

Assim, o caractere, diz Kant a este respeito, “é apenas uma designação” (AA 25.1: 536). Isto é, ele está perante o seu objecto numa relação arbitrária, e isso porque ele designa – dá o sinal, significa – o seu objecto, e isso mediatamente, não logrando ser esse objecto: “Caractere nada significa em si mesmo, antes é apenas um meio para designar algo, como o são, por exemplo, as cifras, as letras” (id.).

¹⁴ “Os sinais concomitantes são comumente muito arbitrários, eles são *signa illustrantia*, quando têm de ser um meio para entender melhor a coisa, e têm de estar sempre com a coisa em semelhança.” (AA 25.2: 1024).

¹⁵ Algo que Kant confirma reiteradamente, por exemplo, ao se referir às palavras nos seguintes termos: “(...) as palavras, mediante as quais a nossa faculdade de imaginação é animada (...)” (AA 25.1: 126).

O mesmo, aliás, pode ser aplicado às *palavras*, as quais, segundo Kant, não são os objectos que por elas se fazem significar, antes *acompanham* as representações desses mesmos objectos. Elas são, diz Kant, a *escolta* dos conceitos do conhecimento; “elas servem para realçar outras representações como que mediante um *custos*” (ibid.), como se da sua guarda se tratassem, ainda que, no fundo, não o sejam, e mais não façam do que “reproduzir casualmente” (AA 7: 191) esse conhecimento ou representação. Elas não são, pois, o objecto, nem significam todo o objecto; antes operam mediante *semelhança* (cf. AA 25.2: 1024), e por isso são um “meio de entender melhor a coisa” (id.) e, mediante a faculdade de imaginação (reprodutiva), reproduzirem essa mesma coisa¹⁶. Mas – diz Kant –, talvez por isso, porque são de facto metáforas de coisas, mas metáforas consabidas, já instituídas – “*signa illustrantia*” (ibid.) –, as palavras têm por bom atributo o facto de serem ideais para o salutar (o sistemático) funcionamento do nosso entendimento. Pois, diz Kant, “para os nossos conhecimentos, enquanto sinais do entendimento, nada se presta tão bem quanto palavras, pois em si elas não significam outra coisa; assim, o entendimento pode associar a isso o devido conceito” (AA 25.1: 536). A razão de ser disto, aliás, é simples. Pois as palavras poderão até ser meros sinais das coisas; e, portanto, elas poderão permitir que “nada se pense a não ser o mero conceito” (AA 25.2: 1023). Mas, ao mesmo tempo, aduz Kant, ao acompanharem os conceitos sem uma relação causal directa, mas mediante uma relação causal pelo menos indirecta – uma qualquer semelhança intelectual que permite que tal palavra seja o sinal para aquela coisa, e não outra – então, dir-se-ia que “se eu tenho disso [da coisa] uma palavra, então eu tenho também disso [da coisa] o conceito” (id.: 1024). A saber, o processo, diz Kant, é um de mera sinalização, mas o resultado dá o conceito certo, sob a forma do pensamento correcto: “o resultado dá-me *o pensamento* por inteiro” (id.: 1023).

Algo diferente é o caso dos símbolos. Dada a sua natureza sensível, e portanto contrária à das palavras, os símbolos nada parecem ter que ver com o dizer linguístico daquelas. Eles não acompanham os conceitos, não os escoltam, não os representam enquanto tal, e por conseguinte tão-pouco os complementam, ou associam, ou ligam, nem mediante eles se parece poder constituir pensamentos. Aliás, diz Kant, *nos símbolos nada há de propriamente discursivo, antes eles actuam por intuição* (cf. AA 7: 191), e nos

¹⁶ Kant, aliás, ilustra isto mesmo mediante o exemplo consumado de *nomes próprios* (cf. AA 25.1: 536).

símbolos nada há de intelectualidade, antes eles operam por um outro meio, aparentemente pouco caro ao entendimento: a dissemelhança.

A explicação de tão grande diferença é, no fundo, bastante simples. As palavras servem para dizer coisas. Elas designam, pois associam-se a conceitos, e ao assim agirem, elas impedem que os pensamentos se dispersem¹⁷. A sua discursividade vem, pois, do facto de que elas não apenas designam objectos, mas de que elas o fazem trazendo atrás de si novas associações, e com isso novas representações, as quais – e apenas elas – nos fazem seres de linguagem. Isso o determina o já referido processo imaginante da constituição da linguagem humana, o qual funciona mediante um saudável, sempre preparado, sempre esperado, tão sistemático quanto possível funcionamento conjunto das várias faculdades do ânimo, as quais justamente existem não só para gerir as representações, mas também para afixar que esses construtos de representações ulteriormente promovem o fácil e salutar procedimento do entendimento. Daí, pois, a eminente intelectualidade das palavras. Ora, o símbolo quebra com todos estes preceitos tão queridos ao intelecto humano. Pois o símbolo não diz coisas, ele não *se associa* a coisas, antes parece separar-se delas, dizendo-as por dissemelhança, apenas para no fim de novo a elas se unir, tendo já, pois, substituído essas mesmas coisas – pois coisas que o originem, ele tem de ter, mas *o que as coisas são, não parece ele dizê-lo*. O símbolo, dir-se-ia pois, como que se desliga da própria coisa, ou substitui a sua necessária falta (cf. AA 25.1: 126), e fá-lo não mediante meras palavras, ou mera discursividade, antes mediante o que ele próprio é: *uma imagem intuitiva, sensível, das coisas: mas, justamente, uma outra imagem que não as imagens intelectuais, já instituídas, das palavras, ou uma intuição que não a habitual ligação sistemática das palavras às coisas que ocorre no uso meramente linguístico da linguagem e do pensar humanos*.

Assim, sobre a visão kantiana de símbolo poder-se-ia dizer o seguinte:

em primeiro lugar, que o símbolo está para com o objecto não numa relação de sua mera sinalização, ou designação, isto é, da sua ordenação, ou sistematização, mas numa estranha demanda de o singularizar, ou reconstituir fora de si, como se o objecto pudesse reaparecer fora de si, mas agora sob roupagens a si mesmo estranhas, e até aparentemente contrárias à sua real natureza: *e como se logo isso, essa ilogicidade, pudesse passar por*

¹⁷ “Elas [as palavras] são o que melhor se *presta* para a *designação* de conceitos, na medida em que visam apenas *associações*, e não *semelhanças*; mediante palavras que são mera reverberação os pensamentos não se dispersam, daí elas servirem melhor para o pensar” (AA 25.2: 1474).

uma imagem do próprio objecto, ou sequer por uma forma de relação intelectual entre Eu e objecto. Isto, pelo menos, o parece propor essa tão intuitiva, e, dir-se-ia, silenciosa, capacidade de designar que é a do símbolo – o que parece ser provado pelo facto de o símbolo apresentar o objecto em aparente dissemelhança deste com a sua imagem, e nisto, nesta estranha forma de linguagem, desfasar o objecto de si próprio, afastá-lo do seu real significado, e assim confundir e dispersar o ânimo humano.

Em segundo lugar, tal singular proposta de designação do objecto, como é esta do símbolo, tem de ter evidentes repercussões sobre aquilo que atrás designámos como um salutar funcionamento das faculdades do ânimo humano. E tem, de facto. Pois, diz sobre isto Kant, o símbolo não é uma mera imagem da coisa, como o são as palavras. E porque ele não acompanha uma e a mesma designação (universalmente aceite) da coisa, antes a substitui; e porque, para substituir, ele tem de proceder não justamente por associação, como o fazem as palavras, mas por dissemelhança, então isso significa que o símbolo trabalha não com uma, mas com *duas, ou mais, imagens da mesma coisa* – a que acompanha, mediante a qual a coisa se faz evocar, e a que substitui, mediante a qual a coisa ressurgue na sua forma reformulada: “Mas quando são imagens, as quais significam outra coisa, o entendimento queda-se confuso, ele tem então 2 imagens, em vez de ter uma” (AA 25.1: 536). Ora, o que isto significa é que a memória, a faculdade de imaginação, o entendimento; numa palavra, a faculdade de designar, vêm-se aqui distorcidas no seu normal, expectável funcionamento. Pois aqui, não é o caso de acoplar uma palavra, ou representação, a cada objecto, como é o caso com as palavras, ou os pensamentos, antes há que submeter a cada uma destas faculdades *duas imagens*, a do objecto e a do símbolo estranho do objecto. Pois “O símbolo é uma indicação estranha, e um sinal do sinal” (AA 25.2: 1474). E, portanto, o que esta dupla dimensão, ou alteridade do símbolo significa, é duas coisas: primeiro, que cada uma destas faculdades é deixada em *constrangimento* perante uma tão singular e heterogeneizante operação da faculdade de designar (pelo menos, em maior constrangimento, ou esforço, do que seria o caso com as unívocas palavras); segundo, que, dadas tais dificuldades suplementares, não só tais faculdades terão de transformar o seu normal proceder, como aliás outras faculdades terão certamente de ser chamadas à colação, a fim de dar devido tratamento à multiplicidade de sentidos posta em marcha pelo símbolo: faculdades como a fantasia, o engenho ou o génio.

Por ora, porém, não aprofundemos isto. Concluamos antes: o símbolo pede toda uma outra disposição do ânimo, toda uma outra capacidade de designação, toda uma outra forma de linguagem humana; mas uma que, diz Kant, parece ser abertamente contrária àquela que é tida por boa pelo entendimento, uma que, por conseguinte, parece impedir o bom acesso dos seus produtos às esferas superiores do ânimo – justamente ao pensamento, e à própria linguagem –, e definitivamente contrapor o símbolo, e suas criações, a uma racionalidade do discurso. Os exemplos disto mesmo, aliás, são para Kant numerosos e evidentes; e Kant não se coíbe de os apresentar enquanto tal. Um deles, diz o filósofo, é o dos recém-nascidos, os quais, despojados de capacidade de pensar, ou de discursar racionalmente, recorrem à simplicidade substitutiva dos símbolos, para se fazerem expressar: “Os homens estão tão dispostos para estas [imagens sensíveis], que só mediante imagens as crianças podem aceder precocemente ao conhecimento” (AA 25.1: 126). Um outro exemplo, diz Kant, é o das imagens, ou hieróglifos, como os que caracterizam a filosofia e o pensar dos egípcios. Estes “são sinais da insipiência da nação” (id.: 127); pois, diz Kant, “Quem fala mediante símbolos, mostra que lhe falta entendimento” (id.: 536). A saber, as imagens, no seu carácter substitutivo das coisas, no seu dizer as coisas sem conceito, no seu alienar do objecto, e do subsequente pensamento intelectual sobre as coisas, são prova de menoridade intelectual, são identificativas de um clima quente, e uma ainda mais fogaosa imaginação, e nisso opõem-se pois ao saudável uso do entendimento: “Uma tal nação que tem uma língua simbólica: nessa [nação] os correctos conceitos do entendimento são muito raros. Se eles pudessem representar algo mediante conceitos, não precisariam de nenhuma imagens” (ibid.). E um outro exemplo, prova mais que provada das anteriores, é o exemplo de todos quantos tomam o símbolo por mais do que o próprio objecto, de que são exemplo várias patologias do espírito, contrários ao estado saudável da razão (a superstição, o fanatismo, entre outros (cf. AA 25.2: 1474)).

II. 3. A palavra, “reverberação arbitrária da coisa”. Os símbolos, “characteres vicarii”

Assim, dir-se-ia, *a oposição entre as capacidades sinalizadoras de palavra e símbolo parece inequívoca*, tal como inequívoca é a sua maior ou menor ligação à imaginação e ao entendimento, enquanto os dois esteios do sentir e do pensar humanos. Menos inequívocos,

porém, são outros passos da análise kantiana a estes dois modos da faculdade de designar, contidos entre aqueles que enunciámos já, e que não só nos *levam a repensar a ligação de tais modos com os objectos, e as diferentes disposições das faculdades do ânimo assim postas em marcha, como talvez nos obriguem a ver, para além da oposição, também união entre tais modos, e uma outra dimensão da visão kantiana sobre este tema.*

Comecemos, pois, por rever a posição kantiana sobre a *palavra*. A palavra existe para acompanhar o conceito, de tal modo que “se eu tenho disso uma palavra, recebo também do mesmo o conceito” (AA 25.2: 1024). Daí, aliás, a sua óptima capacidade sinalizadora, sem a qual o entendimento se sentiria perdido na sua gestão dos diferentes elementos do conhecimento. Sem ela, dir-se-ia em jeito de exemplo, o entendimento poderia tomar uma árvore por um mar, e até talvez, do mesmo modo, um mar por uma árvore, sem que com isso notasse estar a incorrer em erro na sinalização de ambas as coisas. Justamente por isso, parece dizer Kant, mar significa mar, e árvore significa árvore, e assim o quer o entendimento, que tem de ter de cada conceito uma palavra que o *acompanhe*, e por cada palavra um conhecimento. Ora, isto, parece dizer Kant, é por certo da conveniência do entendimento, e, portanto, necessário à expressão e comunicação do espírito humano; isto é, aliás, condição *sine qua non* do anteriormente descrito funcionamento das diferentes faculdades do ânimo, e portanto base da relação discursiva entre Eu e mundo. Mas, não obstante – aduz Kant –, *isto não significa de modo algum que entre as coisas e as palavras haja completa, ou real, ou verdadeira concordância, tal como não significa que o próprio entendimento humano possa fazer inteira fé nelas aquando dos seus procedimentos essenciais*. A questão é para Kant pertinente, e inscreve-o entre tantos outros autores anteriores e posteriores que notaram a insuficiência da palavra humana no dizer das coisas¹⁸. Pois, a saber, as palavras humanas não consistem em sinais divinamente insuflados no espírito humano, mediante os quais o homem possa dizer o mundo à sua volta, e o mundo, como que por magia, ressurgir na palavra que assim o evoca; se assim fosse, então talvez pudesse haver uma só língua universal, e as próprias palavras dessa língua teriam elas mesmas validade universal. *Mas não é esse o caso* com a linguagem humana. Bem pelo contrário, as palavras, sugere Kant, são sinais humanamente criados justamente para conveniência dos homens e do seu entendimento, a fim de auxiliar na melhor compreensão das coisas (cf. AA 25.2: 1024); *humanamente criados* significando

¹⁸ Heinrich von Kleist, Friedrich Nietzsche, Hugo von Hofmannsthal, apenas para citar alguns.

aqui, porém, originariamente criados mediante uma *semelhança* humanamente percebida entre a coisa e a impressão dessa coisa no espírito, e posteriormente mantidos pela aceitação reiterada dessa semelhança entre objecto e palavra. E, por conseguinte, de modo algum as palavras podem ser verdadeiras, antes têm de ser *puras metáforas das coisas*. Assim, dir-se-ia, as palavras mar, árvore, designam de facto os conceitos mar, árvore; mas, porque são destes conceitos meras metáforas, e porque elas foram humanamente hauridas a partir de uma semelhança tida como próxima, e inegável – por analogia – com a coisa, então tão depressa tais palavras designam, ou acompanham, tais conceitos, como bem poderiam acompanhar quaisquer outros, na medida em que elas significam, dizem por certo, *mas não são os objectos que dizem ser*. As palavras, conclui por isso Kant, são meras “reverberações arbitrárias” (id.) – das coisas.

A melhor prova da anterior insuficiência das palavras humanas, e suas nefastas repercussões no conhecimento humano, dá-a aliás Kant mediante um exemplo muito simples: o da *tradução*. Pede o filósofo que se tente ler algo numa língua estrangeira, e empreender a tradução do que se leu. O acto, diz Kant, afigurar-se-á já por si difícil – mas exequível. Mas tente-se agora traduzir o mesmo da língua materna para uma língua que se desconhece: e, naturalmente, muito mais difícil se revelará a tarefa, pois traduzir para uma língua que não se conhece é muito mais árduo do que para uma conhecida. A razão é simples, diz Kant. Pois, perante a coisa, poder-se-á pensar facilmente na palavra que lhe corresponde na língua materna – pois há só uma palavra para esse efeito. Mas, porque numa língua desconhecida “a uma coisa bem poderiam estar ligadas 100 palavras” (ibid.), então a tarefa revela-se mais tortuosa – o que se explica porque para o leitor em causa “A palavra estrangeira, que é um certo sinal arbitrário, não está tão exactamente ligada com o conceito da coisa quanto o está a coisa com a palavra a que eu me habituei na minha língua materna” (ibid.). Isto é, conclui Kant, “porque a palavra em si nada significa, antes é apenas uma reverberação arbitrária, então ela não pode ser ligada com nada a não ser com o conceito da coisa” (ibid.) – o que, como era de esperar, desde logo obsta à afirmação de uma possível validade universal das palavras, antes afirma a sua total aleatoriedade em relação ao objecto. Ora, vertamos agora nós próprios este exemplo para aqueles que acima demos, e facilmente se verá que ele ilustra bastante bem a visão que das palavras, e sua potencialidade sinalizadora, tinha Kant. Para o fazermos, *bastará que se pense a tradução como o acto de designar; a tradução para língua materna como o uso sinalizador que da*

linguagem faz o entendimento, e a tradução para uma língua desconhecida, que apresenta uma outra dimensão da linguagem, e nos permite aferir as reais capacidades sinalizadoras desta, a outra visão que da linguagem Kant nos vem apresentando; e, uma vez isto feito, não será difícil concluir que, tal como no caso anterior, uma coisa é atentar na inegável capacidade de designar das palavras, no seu necessário dizer humano das coisas e no interesse que nisto tem o entendimento e as faculdades reprodutivas da imaginação, os quais, operando aqui sempre na sua língua materna (que justamente é apenas reprodutiva), gere a seu bel-prazer o conhecimento humano das coisas por semelhança com as mesmas. Mas outra coisa bem diferente, parece dizer Kant, é olhar para as palavras, e esta sua capacidade de designar, e inquiri-la a fundo, para lá do seu uso de língua materna no espírito humano: ocasião em que se notará que as palavras são afinal, para além de veículo necessário, porém veículo erróneo das coisas do mundo: no fundo, algo como uma autêntica língua estranha no seio da língua materna, uma que não é falada pela habitual disposição reprodutiva das faculdades do ânimo, e em vista da qual, por conseguinte, nenhuma universalidade pode ser reclamada para além daquela que pode ter uma reverberação arbitrária – a de um feliz acaso, que afinal são todas as palavras, e no qual afinal está assente toda a linguagem humana.

Ora, posto tudo isto, como considerar o conceito kantiano de palavra – sendo que ele aparenta ter um lado necessariamente bom, e um lado incontornavelmente menos bom; uma potencialidade de designar eficaz, e, porém, no reverso, uma ineficaz potencialidade de designar o mundo? A resposta, creio, é dada pela *ambivalência da própria pergunta*. Assim, dir-se-ia, a linguagem designa as coisas do mundo, e pôr isso, e o seu proceder sistemático em causa, seria com efeito corromper uma natural ordem das coisas, uma natural disposição do espírito, e assim atacar no seu âmago o entendimento, o qual sem esta capacidade de operar por semelhança vogaria para sempre perdido. O que há que fazer, pois, não é negar isto. Mas sim, como diz Kant, pensar que, para além disto, um tal proceder ordenado, sistemático, por semelhança – por aquilo que está próximo, e que tem analogia – *tem afinal um reverso da medalha, a saber, que ele se baseia justamente sobre algo arbitrário, meramente ilustrativo, e não universal, e não reflecte mais do que a mera aparência (humanamente criada) da coisa*. Assim, o que Kant parece dizer é que, quanto maior for a semelhança, melhor a eficácia do entendimento. Mas, por outro lado, *quanto maior for a semelhança, também maior será a arbitrariedade da própria palavra*. Isto

significa, por outras palavras, que a maior arbitrariedade das palavras se revela por certo conveniente ao trabalho essencial, em língua materna, do entendimento. Mas, em contrapartida, isto, esta conveniência, esta língua única do entendimento, terá ulteriormente a nefasta consequência de que, por trabalhar o entendimento apenas com reverberações das coisas, e pior ainda, sempre com as mesmas reverberações, na sua língua materna, o entendimento em realidade não se renova, não progride enquanto tal, antes está ocultamente a tornar-se inerte e ressequido nos seus procedimentos e conhecimentos, em favor do seu próprio conforto e habitual sistematicidade. Ora, se o que Kant aqui sugere tiver algum fundamento de verdade; isto é, se a pouca arbitrariedade das palavras, tal como ela é requerida pelo entendimento, e sobre a qual ele faz assentar o seu normal procedimento por directa ou próxima assemelhação, *não o é porém senão para o próprio entendimento*, e se assim se comprova que *tal pouca arbitrariedade é afinal muita arbitrariedade*, e corre em desfavor do próprio entendimento, então isso significa que para Kant ambos os fenómenos da palavra são reais, como o são as diferentes potencialidades da própria palavra humana, e outra solução não nos resta senão inquirir pela possibilidade de evitar o anterior declínio do entendimento sem que, porém, ele deixe de designar correctamente as coisas – o que vê-se já, terá de ocorrer mediante *uma outra relação do Eu com o objecto, uma diferente disposição das faculdades do ânimo, uma outra postura, certamente contrária à anterior, do entendimento; em suma, mediante o discernir de uma língua estranha à das palavras, uma língua estranha até mesmo à própria linguagem – mas uma forma de linguagem, não obstante*.

Trazemos agora à colação, pois, a concepção kantiana de *símbolo*. Deles, dos símbolos, se disse atrás que são contrários às palavras por serem *não-discursivos, e malfazejos ao entendimento por serem não-intelectuais, ou intuitivos*. A saber, pois, os símbolos são *não-discursivos* pois parecem transgredir uma das leis fundamentais da linguagem, e falar na vez do objecto, assumindo *imediatamente* – e não mediatamente, como as palavras – a posição do objecto que expressam, e assim fazendo surgir no ânimo humano, de súbito e sem mais, intuitivamente, uma segunda imagem do objecto em causa. Assim acontece, por exemplo, com a representação pictórica de uma lua, a escultura de um objecto, um monumento; mas também, diz Kant, com uma simples metáfora como “a águia de Júpiter com o relâmpago entre as garras”, “um atributo do poderoso rei celestial” (AA

5: 315), ou “um mar tempestuoso” enquanto “imagem de um homem inquieto” (AA 25.1: 126).

Tudo isto, cremos, é para Kant inegável. Mas, porque pretendemos comparar a potencialidade sinalizadora de palavra e símbolo, tratemos de dar espaço à possibilidade de que, tal como a palavra tem para Kant um *reverso da medalha*, uma fiança bem como uma insegurança, *também o símbolo pode reclamar isto mesmo*. E, para o fazermos, resgatemos os exemplos atrás mencionados, e comparemo-los entre si. Assim, disse-se, *a palavra mar designa unicamente o conceito mar*. A palavra mar, dir-se-ia até, vale para todos os mares, e fruto dela conhecemos todos os mares enquanto mares – pois através de tal palavra se forma uma conexão entre o conceito de mar e o nosso conhecimento do mesmo. Recordando as lições de antropologia de Kant sobre as diferentes faculdades do ânimo, aliás, a formação desta conexão é de simples reconstituição, e um simples encadeamento entre determinadas faculdades, como o são a memória racional, ou judiciosa, a faculdade de imaginação reprodutiva, a faculdade de julgar e o entendimento parece poder explicá-la sem mais – ela que é, no fundo, a conexão de que o entendimento precisa para o seu salutar funcionamento. A palavra mar, e as palavras em geral, diz porém Kant, são não obstante meras *reverberações arbitrárias* dos objectos, e isso justamente devido ao facto de elas apenas mediar o momento entre o objecto e o surgimento do mesmo no espírito humano. E isto, por sua vez, se explica pelo encadeamento das faculdades acima descrito, o qual é a própria mediação, posta em marcha pela imaginação reprodutiva: a saber, a acção racional da memória, a qual resgata a representação sempre conhecida do objecto mar e a traz à faculdade de imaginação; e a faculdade de imaginação, a qual lhe confere a imagem que habitualmente acompanha esse objecto, e por fim a submete à apreciação da faculdade de julgar, que a aceita sem qualquer oposição, por a conhecer sobejamente bem, e saber que nela reconhece o objecto em questão. Assim, pois, por habituação, por ordenação infalível, por humana reconstrução do já conhecido, funciona o entendimento – como vimos, para seu bem, *mas também para seu mal*.

Ora, algo diferente acontece com o símbolo – e sobretudo, com o exemplo linguístico de um “mar tempestuoso” como símbolo de um “homem inquieto” (AA 25.1: 126). Pois, com efeito, o símbolo linguístico tem por característico ser, também ele, constituído por palavras, e, por conseguinte, também ele ter de ser metafórico; de outro modo, estaríamos a lidar não com o *dizer de objectos*, mas com o *ser dos objectos*, no que

poderia ser visto como o cumprimento do ideal descritivo da linguagem – uma palavra que *fosse* o objecto; algo que, todavia, não seria já linguagem. E portanto, também o símbolo linguístico, por se ancorar nelas, não pode vencer por completo a noção de que as palavras são reverberações arbitrárias das coisas. O que acontece com o símbolo, porém, é algo que permite corrigir a insuficiência da palavra, e senão suplantá-la por completo, pelo menos *levá-la a um seu novo, superior estado*. Pois – e para focar o exemplo em questão – as palavras “mar tempestuoso”, tomadas em si, nada mais dizem do que aquilo que efectivamente sinalizam: um mar, e um mar tumultuoso. Poderemos a isto associar o fragor da maré, o ensurdecedor marulhar das ondas, e outras representações reconhecidamente afins – pois assim procede a faculdade de imaginação reprodutiva –, mas, no fim de contas, um mar tempestuoso será sempre... um mar tempestuoso. Ao pretendermos qualificar, porém, um espírito inquieto, designando-o *como um mar tempestuoso*, o que acontece é algo diferente: do espírito inquieto de um homem, é criada, não por semelhança, mas por *dissemelhança* – pois, naturalmente, um espírito nada tem que ver com um mar – uma segunda imagem, mais sensível, e por isso de todo em todo inabitual, e até estranha, para o espírito – *e ao acontecer isto, essa nova imagem sensível põe em marcha toda uma outra ordem das faculdades do ânimo*; a saber: por acção da *memória engenhosa*, essa nova imagem sensível traz ao ânimo toda uma torrente de outras imagens – perturbação, opressão, convulsão, agitação de espírito, inquietude, etc. –, as quais são ligadas à imagem originária do objecto; depois, por acção da *faculdade de imaginação produtiva*, e sobretudo do *engenho* – que justamente promove a ligação de duas representações até então estranhas – e do *génio* – que traz à execução a forma final destas duas imagens – de tal turbilhão de imagens é formada uma única imagem; e, por fim, essa imagem é levada à presença do entendimento, que, apesar do seu constrangimento, a tem de julgar válida, por não ser ela falsa, antes verdadeira, apenas de um modo para si novo. Assim, dir-se-ia, *o símbolo, e sua ocorrência, alteram o figurino de todo o espírito humano, recriando a palavra e ampliando exponencialmente o raio de acção, a pungência e, o que não é de somenos, a veracidade desta*. Mas isto, fá-lo o espírito não mediante mais palavras¹⁹, ou sequer meras palavras; isto é, não é próprio do símbolo proceder por aquilo que é tido por semelhança, que se julga aproximar o objecto da sua representação, mas na verdade os

¹⁹ “Se os conceitos são abstractos, então tem de se empregar muitas palavras. Por exemplo, temperança, modéstia, equidade, *brandura*. Mas com respeito às representações que caem nos sentidos, pode-se poupar nas palavras” (AA 25.1: 126).

afasta; em suma, não é próprio do símbolo reenviar metaforicamente a palavra para o objecto. Antes pelo contrário, ele procede por dissemelhança – pelo inesperado, o não-dito, o não-pensado –, assim mingando a arbitrariedade da designação, e por consequência aumentando a justa e vera aplicação linguística, e lançando tal metaforicidade, e tal cepticismo a que esta metaforicidade se expõe, em sentido inverso, não para onde ela apenas pode acumular e, dir-se-ia, toldar a visão do objecto, o que legitima a desconfiança na palavra, mas para onde ela pode ser livre. Tanto assim, aliás, que isto parece *clarear* a imagem do objecto, e apresentar uma sua nova, até então impensada imagem – e isso, de uma maneira afinal mais nítida, mais cristalina ainda do que as próprias palavras. Pois, note-se, isso mesmo faz segundo Kant o símbolo: ele é a palavra, mas não apenas a palavra. Ele é não natural discursividade, mas silêncio criativo, criador de mais-linguagem. Ele alberga em si, pois, as deficiências da palavra, que derivam da sua eminente intelectualidade, e ultrapassa-as, tanto quanto possível, mediante a sua intuitividade, o seu carácter inovador, fazendo das fraquezas da palavra, e das suas próprias fraquezas – que existem, e são reais –, as suas maiores forças²⁰.

Uma melhor prova do que aqui se disse, dá-a aliás o próprio Kant, uma vez mais mediante o exemplo de *tradução* – o mesmo exemplo que dera para a palavra (cf. AA 25.2: 1024). Atrás concluíra Kant que, ao se tentar traduzir algo para uma língua que se desconhece, enfrenta-se a dificuldade de serem aí todas as palavras desconhecidas, de cada uma poder ter vários símiles, e ínfimas nuances; o que, no fundo, é a dificuldade essencial do acto de designar, onde se percebe que as palavras são, de facto, meros sinais das coisas,

²⁰ Tais considerações como aqui as dispomos seriam reiteradas por Kant não só no § 49 da *Kritik der Urteilkraft* (cf. Secção III deste artigo), mas também no § 59 da mesma obra, dedicado à comprovação da realidade [objectiva, racional] dos conceitos mediante intuições. Esta, diz Kant, é impossível (cf. AA 5: 254). Como alternativas a isto, estão o esquema e o símbolo, cujos papéis neste respeito, e respectivas potencialidades, Kant diferencia. Kant distingue aqui, pois, entre uma hipotipose esquemática – a sensibilização do conceito mediante correspondência de uma intuição a priori directa – e uma hipotipose simbólica (intuitiva) – a sensibilização do conceito mediante correspondência de uma intuição a priori indirecta; mas atribui apenas à última, não à primeira, uma capacidade especial: a capacidade de fazer subjazer a um conceito “que só a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada” (id.: 255) algo como um substituto, dir-se-ia, para recuperar palavras das Lições de Kant, uma segunda imagem, ou uma intuição que é meramente analógica em relação ao que é observado no esquematismo, a saber, que “concorda meramente com a forma da reflexão, não com o conteúdo” (ibid.). Ora, esta especial concordância segundo a forma, não o conteúdo; esta capacidade intuitiva de ordem analógica e associativa que o símbolo tem, de que Kant dá novos exemplos neste mesmo § (id.: 257), e a sua não-existência nos esquemas dos conceitos do entendimento, são comprovadores de uma potencialidade metafórica que Kant atribui ao símbolo e que, por adição, o filósofo pressente na linguagem. Algo que, no fundo, apenas é provado (como se verá na última secção deste artigo) na ligação expressa que Kant estabelece entre o poder analógico-metafórico dos símbolos e o seu papel na formação de ideias estéticas, a saber, no exercício da faculdade de poetar humana, e sua capacidade de “expressar o inefável, (...) e torná-lo universalmente comunicável” (id.: 198).

mas sinais sobremaneira arbitrários, “reverberações arbitrárias” das coisas. O foco de tal problema comum, salientamos, reside no próprio procedimento por assemelhação da palavra, o qual, ao pugnar por nos aproximar das coisas, e por as dizer enquanto tal, antes nos torna estranhos a elas, e, se sobre isso se pensar bem, a nós próprios. Mas, aduz Kant, onde a palavra não é mera palavra; isto é, onde a palavra não pretende dizer o objecto mediante semelhança, onde a palavra não põe em marcha uma disposição meramente intelectual, ou reprodutiva, das faculdades do ânimo; numa palavra, onde houver símbolos, “*characteres vicarii*” (id.: 1023), *algo muito diferente ocorre, e nenhuma das anteriores dificuldades se coloca*. Pois, diz sobre isto Kant, *ao se tentar traduzir uma palavra, ela muda de língua para língua; e isso porque, justamente, as palavras são sinais arbitrários, humanamente criados, falíveis das coisas: no fundo, sinais que expressam diferentemente as coisas, e o fazem também diferentemente nos espíritos que as usam. Mas o mesmo não acontece com a imagem por certas palavras veiculada – o símbolo –, o qual, diz Kant, é igual de língua para língua, ou, se quisermos, é aqui, afinal, não língua estranha, mas como que uma língua materna, dentro da própria estranheza da linguagem*; e isso porque o símbolo não procede linguisticamente, mas antes intuitivamente, sensivelmente, por meio de uma imagem, imagem essa que é comumente reconhecida enquanto tal. Kant dá o exemplo: “Se se quiser exprimir em uma outra língua a paz de espírito, tem de se usar uma outra palavra; mas a imagem disto pode manter-se a mesma em uma língua estrangeira” (AA 25.1: 126)

Ora, a explicitação disto mesmo obriga-nos a, uma última vez, transpor o problema para a questão da designação humana, e perguntar: o que significa, pois, isto, e o que diz este exemplo sobre a concepção kantiana de símbolo? A resposta é agora evidente. O que este exemplo ilustra é que Kant vê justamente na palavra uma aleatoriedade que, a despeito de beneficiar a acção quotidiana do entendimento, e parecer universal, é, porém, meramente individual, e portanto é para o entendimento perigosa – como o demonstra, aliás, a prova dos nove da possível mutabilidade do exercício tradutório. Já no símbolo, e na sua irrefutável singularidade, vê Kant também incerteza, e perigosidade para o uso natural do entendimento; e isso, provámo-lo já. Mas, reiteramos, o símbolo tem por próprio que a sua inegável individualidade se ancora na sua novidade, e também na nova imagem do objecto por si veiculada; e portanto, essa novidade, justamente por ser nova, como que evita a metaforicidade pela palavra interposta entre objecto e espírito (daí a sua boa

traduzibilidade), e, ao invés, *solta-a* onde ela é mais proveitosa: no próprio espírito humano, e na nova concepção que este tem de um objecto. A saber, dir-se-ia pois, objecto e espírito são assim postos em ligação não já mediante a mera palavra (uma tradução, um *estraneirismo*), mas mediante o símbolo linguístico (uma directa relação, uma *língua materna*), que consiste em palavras, mas palavras como que magicamente dispostas, assim directamente espelhando, passe a redundância, simbolicamente, o objecto no espírito humano. O que ocorre, pois, aquando da supressão – ou melhor, do emudecimento – do mediador que é a palavra, é que a precariedade, a aleatoriedade desta, se desvanecem, dando lugar a uma *metaforicidade invertida*: um *sentimento da linguagem*²¹, uma *linguagem da intuição*, ou, se se quiser, *uma dimensão propriamente sensível ou estética do símbolo*, enquanto sinal linguístico, no espírito humano – *uma linguagem universal por todos os seres humanos disfrutada enquanto um prazer, e portanto por todos entendida enquanto tal*: “Em primeiro lugar, temos de notar uma diferença entre símbolos e caracteres. Aqueles são representações que substituem outras, e, portanto, podem ser empregues de igual forma em todas as línguas; mas as últimas não podem ser usadas para serem universalmente válidas. Elas são palavras (...)” (AA 25.1: 126).

III. As palavras, os símbolos e a poesia

Analisados que estão os dois modos de operação da faculdade de designar, a palavra e o símbolo; aferidas que estão as relações de ambos com os seus objectos, e a disposição da faculdade de ânimo por eles ocasionada no Eu; numa palavra, medidos que estão os alcances do designar de ambos, e sua maior ou menor potencialidade, que nos sejam permitidas algumas considerações finais, de índole mais geral, sobre aquele para Kant seria *um possível campo de actuação mútuo para a eficácia de palavra e símbolo*.

Consideramos, pois, um uso designador das palavras que, mediante semelhança, ou reprodução, favorece a sistematicidade do entendimento – o que não é possível com o símbolo²²; e um uso designador dos símbolos que, mediante dissemelhança, ou produção,

²¹ “O conhecimento simbólico não se opõe pois ao intuitivo (mediante intuição sensível), mas sim ao intelectual (mediante conceitos). Símbolos são mero meio do entendimento, mas apenas indirectamente, mediante uma analogia com certas intuições às quais o conceito das mesmas pode ser aplicado a fim de, mediante apresentação de um objecto, granjear para si significado” (AA 7: 191).

²² “Quem sempre se exprime de modo meramente simbólico, esse tem ainda poucos conceitos do entendimento” (AA 7: 191).

favorece a inventividade da imaginação – o que não é possível com a palavra; e isto, ainda que, por detrás destes actos principais, se escondam os perigos dos mesmos: a saber, o empedernimento do entendimento, trazido pela contínua sistematicidade das palavras do mesmo, e o ensandecimento, ou fanatismo do mesmo, trazido pela persistente inovação dos símbolos da imaginação. Entre palavra e símbolo, e seus usos, forma-se pois como que uma quadratura ora formada pelos dois benefícios, ora pelos dois perigos intimamente interligados; e uma quadratura de termos dificilmente coadunáveis, pois que aqui os perigos advêm dos benefícios, e os próprios benefícios carecem dos perigos para subsistirem: de tal modo que, como vimos já, ao auxiliar o entendimento com a sua certeza, e aparente universalidade, o uso discursivo-intelectual das palavras, que é em verdade algo muito arbitrário e individual, prejudica o entendimento; e, ao mesmo tempo, ao prejudicar o entendimento com a sua incerteza, e aparente individualidade, o uso intuitivo dos símbolos, que é em verdade algo pouco arbitrário e universal, beneficia o entendimento.

Perguntamo-nos, pois, se haverá uma qualquer forma de discurso humano que possa trazer a uma possível cooperação palavra e símbolo, e suas duplas dimensões – e o que significa essa mera possibilidade para a linguagem humana em geral. Pensamos, a saber, numa *forma híbrida de linguagem* que traga a melhor uso as singulares características de palavra e símbolo: de tal modo que, por conseguinte, do uso individual, não-universal, das palavras, e da sua consequente grande arbitrariedade, possa não advir – por acção do símbolo – a total aridez do entendimento; ou que do uso universal dos símbolos, e da sua consequente pouca arbitrariedade, possa não advir – por acção da palavra – a ilusão do entendimento. Ou, o que é dizer o mesmo, que pelo uso do símbolo, sua sensibilidade e forte ligação ao objecto, não se transtorne – com o auxílio da palavra – o bom procedimento do entendimento; e que pelo uso da palavra, sua intelectualidade e fraca ligação ao objecto, não se sonegue – com o auxílio de símbolos – a possível renovação e fortalecimento do entendimento. Numa palavra, dir-se-ia pois, importa pensar se *há entre a arbitrariedade, a intelectualidade da palavra, e a universalidade, a intuitividade do símbolo, uma fina linha de contacto: isto é, se há um dizer humano em que a palavra possa beneficiar do símbolo, e o símbolo da palavra.*

Ora, não é difícil de ver que o dizer lógico, o dizer moral, o dizer físico, o dizer filosófico, o dizer antropológico, o dizer estritamente literário, não são o dizer a que Kant

aqui se refere; pois em qualquer um destes se faz maior uso ora do conceito, e da sistematicidade que ele pode oferecer, ora do símbolo, e da intuitividade que ele traz consigo. Isto é, em nenhum destes registos palavra e símbolo parecem *coexistir igualmente* – quanto mais, deste modo, produzir algo disruptivo, mas benéfico para o entendimento. Bem pelo contrário, o discurso em causa pede real *hibridez*: pois nele se trava uma medição de forças, um diálogo, no dizer de Kant, *um jogo* [*Spiel*] entre os referidos atributos contrários, entre palavra e símbolo, entre entendimento e imaginação: e consoante o resultado desse jogo, o que aqui se decide é a própria representabilidade do objecto por palavra e/ou símbolo, e sua generalização como conhecimento humano: a linguagem e o saber humanos. A saber, pois, nesse discurso híbrido, composto por palavra e símbolo, se coloca o eterno problema da difícil, mas necessária conciliação das duas principais dimensões da discursividade humana: *a possível ou impossível dizibilidade do objecto, e a possível ou impossível comunicabilidade do dizer esse objecto*: a qual está justamente dependente do jogo, e esta da questão da possível hibridez palavra-símbolo.

Este problema, cremos, é por Kant levantado não só aqui, mas também no § 49 da *Kritik der Urteilskraft* (AA 5: 313-319). Ele põe-se na medida em que, na linguagem humana, dizibilidade e comunicabilidade têm uma relação múltipla, e dificilmente coadunável. A saber, onde totalmente juntos, eles trazem consigo conhecimento-total; onde totalmente separados, eles não trazem consigo nenhum conhecimento; o que é em qualquer dos casos ora impossível, ora indesejável. Mas mesmo onde eles variam na sua posição, eles apenas assumem vertentes igualmente problemáticas, aliás, *já nossas conhecidas*: *pois onde há dizibilidade, mas nenhuma comunicabilidade universal, isso é a palavra como atrás a vimos, e onde há indizibilidade, mas comunicabilidade universal, isso é o símbolo como atrás o vimos*. Ora, como sabemos, o problema é propriamente este: que nenhum destes, nem palavra nem símbolo, logra ser benéfico sem ser prejudicial entre si. Mas – afirmamos nós com Kant – onde houver cruzamento – o referido diálogo, ou jogo – entre palavra e símbolo, poderá haver solução para o problema. A alternativa passa, pois, por *pensar não o óbvio, mas o impensável*: *a saber, a possibilidade de algo indizível que seja, ao mesmo tempo, universalmente comunicável*. Ou, se quisermos, *a possibilidade de pensar aquilo que no símbolo é indizível, sensível, intuitivo – mas omnidizente, e universalmente comunicável – e agregá-lo àquilo que na palavra é dizível, ordenado,*

discursivo, mas apenas ilusoriamente universalmente comunicável – tornando, pois, o que é neles é mau em bom, e unindo isso ao que neles sempre foi bom.

Assim, pergunta-se por fim: que discurso é este que permite ao homem jogar o jogo entre entendimento e imaginação, na sua designação do mundo; e como se dá este jogo, ele que é também jogo entre palavra e símbolo, no espírito designador? Numa palavra, o que transmite para Kant aquilo que é inefável, e ao mesmo tempo universalmente comunicável, na linguagem humana? A resposta é para Kant a seguinte: *um determinado uso das palavras, e sua universal incomunicabilidade, que produz certos símbolos universalmente comunicáveis, e um determinado uso dos símbolos, e sua indizibilidade, que reconduza a certas palavras e sua dizibilidade.* A resposta é a poesia, *faculdade criadora de ideias estéticas* – diz o Kant da Terceira Crítica; ou a poesia, o jogo entre entendimento e imaginação, reitera o Kant da Antropologia de 1798; ou, diz ainda o Kant das lições de antropologia que vimos tratando, as próprias criações poéticas, “as imagens pictóricas dos poetas” (AA 25.1: 126), as quais Kant apelida de facto como símbolo, mas que são tal espécie de símbolo que justamente garante a universal comunicabilidade do inomeável, e com isso promove o discurso conciliador, ora potenciador, ora atenuador, entre palavra e símbolo.

A razão para isto, cremos, é simples; e pode ser procurada na própria concepção kantiana de poesia, como ela surge não só nas próprias lições sobre a faculdade de designar, mas em outros pontos da sua obra²³. Pois, a saber, é evidente que as imagens dos poetas são uma espécie de símbolos cuja eficácia depende de palavras; e as palavras dos poetas são uma espécie de palavras que promovem elas mesmas símbolos. E isso é claro, pois isso mesmo é a poesia. Mas, para além desta interdependência natural, diz Kant que, justamente, *as imagens dos poetas têm em si algo de único, e que isso sim, essa sua capacidade única de designação, é aquilo que logra trazer à luz o melhor que há em ambos os contrários, e os torna um só.* Pois, diz sobre isto Kant, as imagens dos poetas não são como os conceitos abstractos – das ciências atrás mencionadas –, em cuja designação “se tem de usar muitas palavras” (id.), e onde símbolo se subjugava à palavra, ou vice-versa. Bem pelo contrário, porque as imagens poéticas são sensíveis, então elas não são verborreicas, elas não têm por próprio criar ruído discursivo entre objecto e palavra (como

²³ As lições de antropologia sobre a faculdade de poetar, as secções sobre o mesmo tópico na Antropologia num Enfoque Pragmático ou o texto «Entwurf zu einer Opponenten-Rede» (AA 15.2: 903-935) são disto exemplo.

o é o do cepticismo linguístico), antes com elas “pode poupar-se nas palavras” (ibid.). Mas, justamente devido a essa poupança nas palavras – esse silêncio cumulativo –, que torna as próprias palavras mais precisas, mais vivas e pungentes, porque mais sensíveis, ao caírem estas enquanto representações nos sentidos, elas não só não se quedam mudas, mas, dir-se-ia, antes soltam a sua singular pregnância antes amarrada, e, enquanto símbolo, dizem mais do que de outro modo poderiam dizer; aliás, mais do que de facto lhes seria possível dizer em qualquer outro contexto: elas, dir-se-ia pois, “ocasionam muito que pensar” (AA 5: 314) ao entendimento – mais, pois, do que seria possível mediante um mero símbolo sem palavra (o qual é indizível, mas universalmente comunicável), ou uma mera palavra sem símbolo (a qual é dizível, mas universalmente incomunicável), os quais antes logram empedernir o entendimento. Ora, assim sendo, então o que a imagem poética logra é não ressequir, mas tão-pouco ludibriar o entendimento – e isso porque ela é o indizível na sua universal comunicabilidade. E se o é, então isso significa que o que a imagem poética cria, e põe em marcha com este silêncio omnidizente, é justamente uma *estimulação, mas uma estimulação regrada do entendimento*, através da *acção refreada, precisa, contida da imaginação*: um jogo que ocorre mediante uma acção conjunta, única, singularmente fértil das valências contrárias, e duplamente benéficas e prejudiciais, de símbolo e palavra. E isto sim, diz Kant, é verdadeiramente *único* nas criações poéticas, e na paleta de potencialidades designativas que elas oferecem ao espírito humano.

A poesia, concluímos pois, é um jogo entre contrários que nela o não são. Pois a poesia tem de facto algo de discursivo e intelectual – a sua dizibilidade, e, portanto, a sua comunicabilidade universal, que lhe é conferida pelas palavras que a ocasionam; e algo de não-discursivo, intuitivo – a sua indizibilidade, e portanto a sua comunicabilidade universal, que lhe é legada pelos símbolos que ela produz. Mas, porque assim é, e porque ela é linguisticamente produtiva, não reprodutiva, então o jogo da poesia consiste em que, por um lado, ela compense a indigência linguística das palavras que a compõem mediante os símbolos que estas produzem, e, dir-se-ia, faça com que as suas palavras ganhem asas no símbolo, e digam mais do que estas mesmas diriam em outra disposição do ânimo; e, por outro lado, em que na poesia se refreie este mesmo voo do símbolo mediante as próprias palavras, tornando-o cognoscível e entendível ao entendimento: assim unindo a indizibilidade das suas imagens simbólicas, aqui criadas por palavras, com a comunicabilidade universal dos símbolos, aqui para isso impulsionadas por palavras. O

mesmo é dizer: a poesia logra usar as palavras de tal modo que estas não correm o risco, como outras, de ressequeir e uniformizar os movimentos do entendimento – o que ocorre mediante a sua simbolização, e a sua designação do objecto, e da verdade do mesmo, sob cores mais vivas; e ao fazê-lo, ela recorre aos símbolos de tal modo que estes não transgridem mais do que momentaneamente as regras do entendimento, o que leva o entendimento a ulteriormente aceitá-las e entendê-las como boas. A saber, pois, a poesia logra de facto anular os pontos fracos, e acentuar os fortes, de palavra e símbolo: a indizibilidade dos símbolos pode e deve pois ser universalmente comunicada por palavras, e é aliás a produção dessa mesma indizibilidade – por dissemelhança – que mais estanca a seca do entendimento, e mais nele estimula o mais-pensar: “Quanto mais as imagens sensíveis tomarem os sentidos, tanto mais se exige entendimento para descobrir a coisa correcta” (AA 25.1: 127; id.: 339); tal como é a comunicação por palavras de tal indizibilidade do símbolo que refreia o sentimento desabrido da imaginação, e que alinha as suas produções com o entendimento, e o leva a ter de as aceitar: desvantagens e vantagens sinalizadoras de palavra e símbolo estando aqui, enfim, em mútuo e interdependente serviço da eterna renovação do espírito, e do contínuo progresso do conhecimento humano.

Bibliografia

KANT, Immanuel (1901ff.), *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Akademie-Ausgabe), Berlin: Georg Reimer. (AA)

KANT, Immanuel (1965), *Die Philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*, hrsg. Arnold Kowalewski, Hildesheim: Georg Olms Verlag. (PH)



Kant's Aesthetic Ideas as Axiological Memory

NICOLAE RÂMBU*

Alexandru Ioan Cuza University of Iași, Romania

Abstract

By *axiological memory* I mean the capacity of a society to establish a set of fundamental values in the memory of its people, so that these values become indelible and unforgettable. The thesis that I will argue in this essay is that *aesthetic ideas*, which are closely related to Kant's theory about genius and taste from the *Critique of Aesthetic Judgement*, are *values* that the genius creates and translates into works of art in order to be set in the collective memory. Aesthetic ideas shape the tastes of others so that the collection of works and especially masterpieces of a particular civilization forms a genuine support for the axiological memory.

Keywords

axiological memory, Immanuel Kant, aesthetic ideas, work of genius, contemplation of Ideas.

1. Aesthetic ideas as values

Karl Jaspers, in his work *Psychologie der Weltanschauungen*, says that Immanuel Kant's theory of ideas is treated in the literature almost exclusively from a theoretical perspective. Unfortunately, this century-old thesis remains valid even today. When Kant's theory of ideas is engaged, *The Critique of Pure Reason* is considered almost exclusively, including the transcendental ideas of pure reason. His theoretical ideas have been investigated and interpreted in different ways, though 'the theory of ideas of Kant is however targeting all areas. Therefore, it is the centre of his philosophy (Jaspers 1922, p. 482). However, Kant

* Philosophy Professor at the Alexandru Ioan Cuza University of Iași (Romania). E-mail for contact: nikolausrambu@yahoo.de. This paper is supported by the Romanian National Authority for Scientific Research and Innovation, CCCDI – UEFISCDI, project number 17/2016, Heritage Plus – HeAT, within PNCDI III.

treats not only theoretical ideas, but also practical and aesthetic ones with the same interest and depth of his two *Critiques*. Despite Jaspers' very accurate assessment, he devotes only one page to aesthetic ideas in *Psychologie der Weltanschauungen*.

To begin, let us look briefly at Kant's conception of aesthetic values, focusing on those issues that confirm our thesis, according to which these enigmatic *ideas* are actually *spiritual values*. Moreover, the section *On the Powers of the Mind Which Constitute Genius* in the *Critique of Judgement*, is dedicated primarily to aesthetic ideas, with a few remarks about the spirit (*Geist*): "Of certain products that are expected to reveal themselves at least in part to be fine art, we say that they have no *spirit*, even though we find nothing to censure in them as far as taste is concerned. A poem may be quite nice and elegant and yet have no spirit. A story may be precise and orderly and yet have no spirit. An oration may be both thorough and graceful and yet have no spirit. Many conversations are

entertaining, but they have no spirit" (Kant 1987, p. 181). From an aesthetic point of view, the spirit is therefore the element that makes the difference between a work of art and a masterpiece. Instead of offering a definition, Kant notes that the "spirit (*Geist*)... is the animating principle in the mind (Kant 1987, p. 181-182)." This idea, clearly, is not new; on the contrary, in the Protestant cultural tradition, the distinction between *letter* and *spirit* was well established. Still, the novelty that Immanuel Kant brings to our understanding of the spirit is that "this principle is nothing but the ability to exhibit *aesthetic ideas*" (Kant 1987, p. 182).

An aesthetic idea is not in any way what is typically meant by an idea in general; it is not an opinion, judgement or Kantian theory about aesthetic issues. Even for a thinker as rigorous as Kant, it is difficult to give it a precise definition. "By an *aesthetic idea* I mean a presentation of the imagination which prompts much thought, but to which no determinate thought whatsoever, i.e., no [determinate] *concept*... to which no *intuition* (presentation of the imagination) can be adequate" (Kant 1987, p. 182).

Therefore, an aesthetic idea is a representation of the imagination that does not correspond to a concept, while *the idea of reason* is a concept that does not correspond to intuition. Hence, we have a serious language problem. Kant states that, since an aesthetic idea does not correspond to any particular concept, no language can express it adequately to make it fully intelligible. The only language in which aesthetic ideas can be revealed is through

works of art. This concept, outlined only in the *Critique of Judgement*, is developed by Arthur Schopenhauer in his seminal work *The World as Will and Representation*.

Although they cannot be thought through and cannot be adequately expressed in everyday language, aesthetic ideas can be represented in art, which provides the opportunity to intuit them. We can hear them in profound music or poetry or see them expressed in works of painting, sculpture or architecture. Thus intuited, they indeed give much food for thought, as Kant says, so that they fundamentally change those who resonate with their spirit, liberating admirers from the content of the work through their admiration of it. Kant does not forget to specify that the creative imagination “sets the power of intellectual ideas (i.e., reason) in motion: it makes reason think more, when prompted by a [certain] presentation, than what can be apprehended and made distinct in the presentation” (Kant 1987: 183). What else marks brilliant works of art? Unlike examples of simply *agreeable art*, as Kant dubbed it, or works intuitively can reduce political, moral, or religious theories or ideologies to simple concepts, genuine works of art embody aesthetic ideas. Therefore, they “give much food for thought,” as Kant says, and their effects, unlike those producing only momentary satisfaction, can be felt for centuries.

Embodied in artistic creations, aesthetic ideas cannot be adequately expressed in written or spoken language because the works themselves are an untranslatable language; or, as Goethe puts it, “the idea always remains infinitely operative and unattainable so that even if it is put into words in all languages, it still remains inexpressible” (Goethe 1972, p. 206). Kant's conception that aesthetic ideas are truly expressible only in works of art also represents a certain resolution of the question regarding the criterion by which we distinguish a simple product of human labor from a work of art. Also, Kant's theory included a criterion for distinguishing between the work of art that belongs to mere craft and the genuine work of art or masterpiece. The true work of art is that which contains in its essence aesthetic ideas. “In a word, an aesthetic idea is a presentation of the imagination which is conjoined with a given concept and is connected, when we use imagination in its freedom, with such a multiplicity of partial presentations that no expression that stands for a determinate concept can be found for it. Hence, it is a presentation that makes us add to a concept the thoughts of much that is ineffable, but the feeling of which quickens our cognitive powers and connects language, which otherwise would be mere letters, with spirit” (Kant 1987, p. 185). Although it is an impulse for knowledge, “An *aesthetic idea*

cannot become cognition because it is an *intuition* (of the imagination) for which an adequate concept can never be found. A *rational idea* can never become cognition because it contains a *concept* (of the supersensible) for which no adequate intuition can ever be given. I think we may call aesthetic ideas *unexpoundable* presentations of the imagination, and rational ideas *indemonstrable* concepts of reason” (Kant 1987, p. 215). In this context, *indemonstrable* does not mean, like in the today’s usage, logically impossible to prove, but instead that which cannot be exemplified. “In fact, Kant calls aesthetic idea the ‘counterpart’ (*Gegenstück*) of a rational idea” (Bruno 2010: 132). The comparison between an idea or reason and aesthetic ideas, which Kant uses to clarify the meaning of the latter, fails to substitute a definition, which is impossible to give. An aesthetic idea can never be defined scientifically, because it is not a concept, but a value. In this capacity, the aesthetic idea is always shrouded in a dim light that exceeds the capacity of knowledge, which is why it “gives much food for thought.”

Beauty, as a representation of aesthetic ideas, must not be judged according to certain concepts, “but according to the purposive attunement of the imagination that brings it into harmony with the power of concepts” (Kant 1987, p. 217). This basically means that the act of creation has a deep unconscious side, enigmatic for the creation itself, for which the rules and regulations of a certain *ars* mean nothing.

By Kant’s conception, the imagination has both an epistemological function, which is subject to the constraints of intellect, and an aesthetic function, which allows it to be free. In this form, it combines the spirit of the genius with the intellect to an extent that cannot be reproduced in any formula because this “happy proportion,” as Kant put it, belongs to spontaneity. No science can expose it, and, even if it hypothetically could, the most diligent student could not learn it because, by its nature, genius embodies aesthetic ideas: “Genius is the exemplary originality of a subject’s natural endowment in the *free* use of his cognitive powers. Accordingly, the product of a genius (as regards what is attributable to genius in it rather than to possible learning or academic instruction) is an example that is meant not to be imitated, but to be followed by another genius” (Kant 1987, p.186-187).

Here we find Kant’s concern to alleviate the exceptional status of the genius and to integrate it into a larger community of high spirits, a community formed somewhat by chain reaction. Even if it is a rare jewel of nature, the genius is an impulsion, for genius natures discover themselves. The genius does not establish a ‘school’ as they call it in the

various art history manuals, but, paradoxically, can only be imitated in terms of his uniqueness. A disciple, in the traditional meaning of the term, who enters the school of a master in order to imitate him, cannot be of a common nature, but must also be a genius. Thus, a genius can only learn from Rafael to be unique, as Rafael himself was. If the genius prescribes the rules of art, they cannot be exposed in the didactical form to be assimilated by zealous disciples, for they are the creators of masterpieces, and ultimately, the rules boil down to one: Be yourself! For the real young, creative spirits, “fine art is to that extent imitation, for which nature, through a genius, gave the rule” (Kant 1987, p. 187).

Kant's notion of the work of a genius as being a representation of aesthetic ideas is developed and clarified by two great Kantians: Schiller and Schopenhauer. *Letters Upon The Aesthetic Education of Man* is proof that an author can and must be understood better than he understood himself. Schiller, the greatest Kantian of all poets, as Mme de Staël rightly called him, clarifies the most obscure places in Kant's conception of aesthetic ideas. In the *First Letter*, he states that there is the truth of a feeling, which can only be expressed as a work of art: “With regard to the ideas which predominate in the practical part of Kant's system, philosophers only disagree, whilst mankind, I am confident of proving, has never done so. If stripped of their technical shape, they will appear as the verdict of reason pronounced from time immemorial by common consent, and as facts of the moral instinct which nature, in her wisdom, has given to man in order to serve as guide and teacher until his enlightened intelligence gives him maturity. But this very technical shape which renders truth visible to the understanding conceals it from the feelings; for, unhappily, understanding begins by destroying the object of the inner sense before it can appropriate the object (Schiller).”

This truth of the feeling that scientific or philosophical analysis destroys is precisely what Kant called an aesthetic idea, and what will later be called a value. The work of art is not imbued with strictly aesthetic values, but also living “truths,” which cannot not be expressed in rational terms without being destroyed, but must be conveyed metaphorically. Schiller also metaphorically expresses the thesis according to which the deepest truths are not formulated in mathematical language, but in the language of art: “Humanity has lost its dignity, but art has saved it, and preserves it in marbles full of meaning; truth continues to live in illusion, and the copy will serve to reestablish the model (Schiller).” Schiller's

thesis about truth and beauty as values that define a genius' work of art has a practical consequence, especially for education, namely: "There is no other way to make a reasonable being out of a sensuous man than by making him first æsthetic (Schiller)." On the one hand, says Schiller, aesthetic values are more accessible to the human spirit than those of rational knowledge; and, on the other, "Beauty is indeed the sphere of unfettered contemplation and reflection; beauty conducts us into the world of ideas, without however taking us from the world of sense, as occurs when a truth is perceived and acknowledged (Schiller)." This is how it is reformulated so that the Kantian conception of aesthetic ideas becomes much clearer. They represent values, namely spiritual elements that manifest in the sensitive world and can be intuited by fitting them in various works of art, their ensemble becoming, as mentioned, a form of axiological memory.

From another perspective, Kant addresses axiological memory in terms of the character of a particular nation. It is stated in the *Anthropology* that nations essentially differ based on a specific set of values that corresponds with not only the culture's creations, but also its actions. For instance, the claim that the English people are pragmatic, or that English is the common language of trade (Kant 2001, p. 250) only means that economic values are predominant in the English spirit. Also, politeness, says Kant, is a central value of the French spirit (Kant 2001, p. 252). The thesis according to which national character is essentially determined by specific values was taken from Kant and further developed by a number of researchers in the sciences of culture.

2. The Artist of Axiological Memory

In a slightly modified form, so that it fits into the new philosophical system, Kant's conception of aesthetic ideas is taken up by Schopenhauer in his seminal work *The World as Will and Representation*. Book III of the first volume of this famous work, in which The Platonic Idea as an object of art is addressed, contains, in our opinion, a conception of axiological memory almost identical to Kant's in the *Critique of Judgement*. Although Schopenhauer highlights the object of this authentic art in the subtitle of his 'Book' as the Platonic Idea, he really has in mind the *aesthetic idea* of Kant. As we will see below, sometimes, Schopenhauer borrows the words of Kant when presenting the Platonic Idea that the artist of genius fits into various works of art.

As shown in *The World as Will and Representation*, the Idea is an objectivation of the metaphysical principle that Schopenhauer identifies as will, and this in turn is identified with what Kant calls the thing-in-itself. Everything that exists in the sensitive reality represents a degree of objectivation of the will. The first step of this process includes *Ideas*, in the Platonic sense of the term. For our research on axiological memory, it is important to note that *Ideas* for Plato, beyond the known metaphysical meanings, are values toward which elevated spirits tend. He who aspires to such values is valuing himself; and, ultimately, the education of the human race means only its orientation towards these spiritual values, which, although they will never be achieved, represent ideals that play a tremendous role in elevating the human spirit. This interpretation is present in Schopenhauer's discourse about Ideas as the objects of the art, and is supported by passages from *The Republic* and other works of Plato.

The artist is the only one able to properly intuit the Idea, on the one hand; and, on the other hand, he is endowed with the ability to create works in which Ideas are kept and preserved forever in the memory of humanity. At the origin of all masterpieces is, according to Schopenhauer, the knowledge of Ideas, and the sole purpose of the art is to communicate this knowledge. Art "reproduces the eternal Ideas grasped through pure contemplation, the essential and abiding in all the phenomena of the world; and according to what the material is in which it reproduces, it is sculpture or painting, poetry or music. Its one source is the knowledge of Ideas; its one aim the communication of this knowledge" (Schopenhauer 1909).

Positive sciences, said Schopenhauer, follow an endless number of causes and effects, with the truth (or goal) always out of reach, resulting in a terrible dissatisfaction, no matter how much knowledge you acquire. "Art, on the contrary, is everywhere at its goal. For it plucks the object of its contemplation out of the stream of the world's course, and has it isolated before it. And this particular thing, which in that stream was a small perishing part, becomes to art the representative of the whole, an equivalent of the endless multitude in space and time. It therefore pauses at this particular thing; the course of time stops; the relations vanish for it; only the essential, the Idea, is its object" (Schopenhauer 1909).

In Schopenhauer's conception, the genius is the only one endowed by nature with the faculty of contemplating the Ideas and rendering them into works of art. Although he states, like Kant, that the genius is a gift of nature but occurs rarely in the human race, he

admits, however, as do most romantics, that, to some extent, every person has such a capacity, but it manifests in a very low degree. The creative process of the genius has two stages: the contemplation of Ideas, and their embodiment in masterpieces. When Schopenhauer argues, on the one hand, that the genius as an exceptional status, belonging somewhat to a miracle, and on the other, that, in general, man is essentially a genial person, he does not contradict himself. He refers to the fact that a certain capacity for the contemplation of Ideas is universally human; otherwise, we would be unable to appreciate works of art, be completely insensitive to beauty, the sublime, and other aesthetic values.

As hypertrophied as the faculty of contemplation of Ideas would then be, nobody is really a genius if he is not endowed with the other faculty, that of communicating the spiritual content imbued in works of art. In this context, it has been said that, in fact, nature produces two categories of special people: those who create the values, and those who admire them. Thus, viewing axiological memory as a form of collective memory in Schopenhauer may seem a forced interpretation of *The World as Will and Representation*. However, Schopenhauer himself, repeating Kant's thesis about "the temperature of élan" of the genius through individual taste, thus integrating his works into the culture, presents the genius's creations as landmark values of humanity. "Only true works of art, which are drawn directly from nature and life, have eternal youth and enduring power, like nature and life themselves. For they belong to no age, but to humanity" (Schopenhauer 1909).

The problem of memory is carefully treated by Schopenhauer as a certain form of madness. First of all, the genius himself, from the moment he "sees" the idea, seems gripped by madness, has snapped or gone mad. This aspect of genius was well known to the German romantics, but Schopenhauer explains it in light of his philosophical system thusly: "The transition which we have referred to as possible, but yet to be regarded as only exceptional, from the common knowledge of particular things to the knowledge of the Idea, takes place suddenly; for knowledge breaks free from the service of the will, by the subject ceasing to be merely individual" (Schopenhauer 1909). For the concept of axiological memory, two aspects interest us, particularly, those which Schopenhauer marks in the creative works of a genius. Firstly, once he has been introduced to Ideas, the genius ceases to be an individual subject; in other words, he no longer belongs to himself, but to humanity. Secondly, Schopenhauer, resuming Plato, remarked on that "semblance of madness" which marks the genius, both in the acts of contemplating ideas and in creating,

concentrating the embodiment of those ideas in works of art. Plato's thesis, according to which no one does evil except from ignorance, is well known. As we know, people have knowingly done evil and made evil plans to do harm not infrequently in the history of humanity. However, Plato means ignorance in the sense of not knowing the Idea of Good. He who encounters such an Idea becomes so fascinated by it that he can no longer do evil. In his enthusiasm for the Idea of Good, the visionary is filled with a kind of madness that Plato called *mania*. This concept is reiterated in his own way by Schopenhauer. The genius, once he discovers the Idea, is so free from the constraints of the will, and contemplates it with such serenity, that he is perceived by others as crazy. Moreover, the work of genius can trigger in certain historical circumstances a genuine collective madness. In Schopenhauer's conception, madness is, above all, a matter of memory. A madman, he says, mixes the true with false in his biography. The work of a genius produces some collective madness by deeply disturbing the axiological memory of a collectivity, or humanity. It is just these moments of crisis or "reversal of all values," as Nietzsche would say, when works of an outrageous originality appear, such that nobody can say exactly what their values or non-values are, who is a genius, or who is too far-gone.

The work of art, Schopenhauer repeated many times, is a reproduction or representation of a genius' idea. Through the work of art, the man of genius communicates to other people "the Idea he has grasped. This Idea remains unchanged and the same, so that æsthetic pleasure is one and the same whether it is called forth by a work of art or directly by the contemplation of nature and life. The work of art is only a means of facilitating the knowledge in which this pleasure consists. That the Idea comes to us more easily from the work of art than directly from nature and the real world, arises from the fact that the artist, who knew only the Idea, no longer the actual, has reproduced in his work the pure Idea, has abstracted it from the actual, omitting all disturbing accidents. The artist lets us see the world through his eyes. That he has these eyes, that he knows the inner nature of things apart from all their relations, is the gift of genius, is inborn" (Schopenhauer 1909).

From this intuitive knowledge of Ideas, said Schopenhauer, were born all artistic, literary, and philosophical creations. The fact that Ideas are *values* is unquestionable, since Schopenhauer himself relates, through Kant, to Plato, whose theory of Ideas is fundamentally an axiology. The good, beauty, love, friendship, justice, and all other Ideas,

which are the subject of his Dialogues, are first of all values. In *The World as Will and Representation*, the Ideas are intuited by genius, on the one hand, and, on the other, they become active as values when they awaken in the human soul specific feelings or experiences. The sublime and beauty are just two examples that Schopenhauer mentions, following Kant, as well as a whole tradition that highly esteemed these two values. St. Peter's Basilica in Rome is an example of an architectural work that awakens in the soul of the visitor the feeling of the sublime, along with that of the sacral. Similarly, all genius works of art bear Ideas that awaken in the soul a number of values not only aesthetic, but also religious, ethical, or otherwise. Under certain historical circumstances, these *awakenings* have triggered in individuals and societies true spiritual revivals. This is possible when the values held in the works, which may be ignored for centuries, are suddenly rediscovered or remembered. The concept of *axiological memory* is particularly useful in explaining such phenomena of the almost miraculous, cultural Renaissance type. They suddenly appear on the stage of history, as a kind of reminder or sudden awakening to some apparently forgotten values. Then, the creative energies that break down around them are those that constitute the essence of the periods of maximum creative effervescence.

Conclusion

The principle of romantic hermeneutics, according to which an author must be better understood than the author understood himself, is perfectly applicable to the texts *Critique of Judgment* in which Immanuel Kant speaks of aesthetic ideas. I reached out two authors in this regard that clarified Kant's concept of "aesthetic ideas" better than Kant himself did: Friedrich Schiller and Arthur Schopenhauer. From this point of view the aesthetic ideas seem to be values that the genius artist embodies in works of art, so to be fastened in the collective memory of humanity.

References

- Bruno, Paul W. (2010), *Kant's Concept of Genius. Its Origin and Function in the Third Critique*, Continuum International Publishing Group, New York.
- Goethe, J. W. (1972), *Maxime și reflecții*, Editura Univers, București.
- Jaspers, K. (1922), *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer Verlag, Berlin.

Kant, I. (1987), *Critique of Judgement*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Kant, I. (2001), *Antropologia din perspectivă pragmatică*, Editura Antaios, București.

Schiller, F. *Letters Upon The Aesthetic Education of Man, Letter I*, available at:

<http://www.bartleby.com/32/501.html>. (Accessed 20.10.2016).

Schopenhauer, A. (1909), *The World As Will And Idea*. London: Trübner. Available at:

<https://www.gutenberg.org/files/38427/38427-pdf.pdf>. (Accessed 20.10.2016).





CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 7, Junio 2018, pp. 332-347
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.1299176

Kant on Cosmopolitan Education for Peace

ALICE PINHEIRO WALLA¹

University of Bayreuth, Germany

Abstract

Kant sees the gradual implementation of a cosmopolitan world order as necessary for securing peace at national and international level. However, he seems to be overoptimistic about the role of states and other political institutions in securing coordination and peace. In some passages Kant claims that a just juridical framework alone, as long as it is efficiently enforced, is enough to secure a large scale coordination of individual's agency and a maximal protection of individual freedom.

As I will show, other passages suggest that ethical motivation also has an important role to play in the achievement of peace and the implementation of a cosmopolitan world order. This is because good laws alone may produce "good citizens" (who do not infringe the law), but still does not make possible effective political participation and the necessary attitude required for the implementation and improvement of political institutions at national and international level. I will discuss Kant's claim that education must have a cosmopolitan character as well as the duty of states to create responsible citizens, not only at domestic but also at international level.

Keywords

Kant, Cosmopolitanism, Citizenship, Education, Peace

¹ W1 Professor of Political Philosophy, University of Bayreuth, Germany, Email: alice.pinheirowalla@uni-bayreuth.de

I. “There shall be no war”²

In his political writings Kant often stresses the role of political institutions for the achievement of peace. However, Kant's focus on institutional cosmopolitanism seems to make the role of ethical motivation and consequently of the education of individual agents if not superfluous then at least unclear.

In this paper, I will argue that the creation of the cosmopolitan juridical apparatus required for securing international peace depends on the formation of individuals who are able to view themselves as belonging to a wider community than the societies in which they were born, i.e., as *citizens of the world*. The promotion of peace therefore requires education in cosmopolitan values. However, cosmopolitan education should not be restricted to learning cosmopolitan ideals: it also requires providing the tools for active political engagement and the necessary attitude required for political change in one's own society. This will include historical awareness and the development of critical thinking. But the implementation of a cosmopolitan curriculum for education for peace will face several obstacles, the hardest of all being the political reservations of non-liberal states to cosmopolitan ideals. As a matter of common knowledge, national civil education has often been used as an instrument of oppression. Instead of promoting autonomous, well-informed individuals, children are deliberately made intellectually impaired to ensure their allegiance to and subordination within conservative hierarchical societies. How can the idea of the equality, freedom and independence of all human beings, the core principles of Kant's theory of cosmopolitan right, be consistently taught parallel to state endorsed views such as that girls are less valuable citizens or that people from different religions or nationalities are not worthy of respect or no persons at all? The discrepancy between the Kantian universal ideals implicit in the notion of cosmopolitan education and national civic education as supporting the

² MS 6:354. Kant's writings are cited according to the volume: page number of the Prussian Academy Edition of Kant's Complete Works (1902-, *Gesammelte Schriften*, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter). I use the following abbreviations for the individual works cited:

-IAG 'Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht' (Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent);

-MS *Die Metaphysik der Sitten* (The Metaphysics of Morals);

-PA *Kant on Pädagogik* (Kant on Pedagogy).

-ZeF 'Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf'. (Toward Perpetual Peace. A Philosophical Sketch.

-SF *Der Streit der Fakultäten* (The Conflict of the Faculties).

specific culture and values of a society led to the view that international education for peace is nothing more than a camouflaged version of western imperialism. Does it make sense to speak of a universal education for peace in a world of segregation and cultural diversity? In this paper I will address the following questions:

1. Does Kant's institutional understanding of cosmopolitanism make civic education superfluous? If not, what is the role of civic education for the achievement of peace in Kant's theory of right?
2. Does cosmopolitan education undermine culture and the special ties of individuals?
3. Is it possible to reconcile cosmopolitan education with citizenship of a specific nation?

The first question has a clear scholarly motivation: to determine the place and role of civic education within Kant's theory of cosmopolitan right, which strongly stresses the need for political institutions for securing peace. However, the answer to this question will enable us to develop a Kantian approach to the questions of the legitimacy and compatibility of cosmopolitan education, as an education in universal ideals, with multiculturalism and the membership to a particular country. These questions are interesting not only for the Kant scholar, but for political theorists and peace practitioners in general.

As I will show, Kant's lesson here is that public criticism of one's country's policies (the exercise of freedom of speech) should not be understood as a threat to particular states, but as a requirement of active citizenship, and consequently, as a civic duty. I will discuss how Kant deals with the apparent inconsistency between cosmopolitan ideals and the commitment to a particular state. The concern for justice at international level, which is the object of a cosmopolitan oriented education for peace, will have thus a positive impact at domestic level, in which it promotes the consistency and improvement of states policies and institutions.

II. The Kantian State and Political Cosmopolitanism

According to Immanuel Kant, the promotion of peace between nations is not merely a matter of philanthropy or ethics. It is a matter of *right* (MS 6:352). As Kant stresses, the need to regulate the interactions between nations has to do with the fact that humans have to share the surface of the earth and its resources. Since we are confined to a limited space within the *the globus terraqueus*, there is not only the possibility of physical interaction between nations (such as commercial relations) but also the possibility of conflict. Let's now imagine a hypothetical original situation, before the creation of states, where individuals are free to settle down wherever they want on the surface of the planet. In principle, no one has more right than anyone else to a certain part of the earth than others. It is therefore natural to think that whoever occupies and makes use of a certain patch of land for the first time has a claim to it (the principle of original acquisition). However, since the original community of land is still not a *rightful* one (there is no global system of laws regulating occupation of land and property rights), there can be no preemptory but only *provisory* possession of land or goods in a society.³ It is only after regulating property relations through the implementation of norms which are equally valid and binding for everyone that there can be a fully justified duty of others to respect my possession of an object or piece of land. In turn, I am equally obliged to respect other people's possessions. Following the rights tradition before him, Kant calls the original state in which property relations are not regulated by a common system of norms the *state of nature*. Analogous to individuals, nations also find themselves in the *state of nature*, until a corresponding juridical framework is created to regulate and sanction interactions between nations at the international level.

Reason can provide related nations with no other means for emerging from the state of lawlessness, which consists solely of war, than that they give up their savage (lawless) freedom, just as individual persons do, and, by accommodating themselves to the constraints of common law, establish a nation of peoples (**civitas gentium**) that (continually growing) will finally include all the people of the earth. (ZeF 8: 357)

³ Provisionality signalises that the conditions under which acquisition can be fully binding to everyone on the globe have not yet been achieved. Therefore, "provisional" does not mean that a certain claim right is merely temporary or transitional, but that its justification is forward-looking i.e., "in expectation" of a future civil condition in which alone it can be omnilaterally binding. See my "Private Property and Territorial Rights: A Kantian Alternative to Contemporary Debates" in R. Demiray and A. Pinheiro Walla (eds.), *Reason, Normativity and Law: New Essays in Kantian Philosophy* (forthcoming).

Kant's theory of rights spells out the rational conditions for external freedom and acquisition. War, Kant stresses, is the wrong way to seek one's rights. Right can only be properly secured and enforced through right *itself*. It is therefore necessary to abandon the state of nature and work towards the implementation of a lawful condition not only within a single society, but also at international level. (MS 6:354). Unless there is an omnilaterally binding juridical framework i.e. a constitution binding individuals and nations to respect each other's rights, including claims to territory, these rights cannot be properly regulated and enforced at international and domestic level.

As nations, peoples can be regarded as single individuals who injure one another through their close proximity while living in the state of nature (i.e., independently of external laws). For the sake of its own security, each nation can and should demand that the others enter into a contract resembling the civil one and guaranteeing the rights of each. (ZeF 8: 354)

Kant offers two different versions of cosmopolitanism: a moral and a political one. Moral cosmopolitanism is based on the participation of all humans *qua* rational beings in a moral community. It does not presuppose the existence of a transnational state for citizenship: humans are seen as equals on the basis of their rational status and have therefore certain obligations to each other regardless of nationality, gender or creed. This conception is embedded in Kant's moral theory. On the other hand, the political conception of cosmopolitanism is based on Kant's theory of right, i.e., on the formal conditions for the interaction of individuals considered as equally free. If individuals are equally free, the freedom of everyone matters; it follows that no one should have the right to exercise her own agency while undermining the agency of others. It is therefore a requirement of reason that we should not only protect the freedom of individuals against arbitrary interference but also try to reconcile individual's actions systematically, so that the agency of a plurality of individuals becomes compatible with each other. This is how Kant shows why we need to enter a civil condition: in order to coordinate external freedom individuals must submit to a general authority capable of enforcing a univocal system of norms binding for everyone with coercive powers. Analogously, the need to abandon the state of nature at international level (in the relations between nations) means that the relations between states must be regulated through the implementation of international juridical institutions.

Cosmopolitan law (*Weltbürgerrecht*) is the minimal, unwritten code (based on original right) regulating the relations between states and individuals, which are still not covered by legal agreements between nations⁴. For Kant, there can be no real peace within a nation if peace is not first secured at international level, for the continuous external danger will lead states to invest their resources not in their own cultural and social improvement but on preparations for war. (IAG. 8:24) In order to achieve peace at international level, Kant proposes the creation of a league or federation of states. (ZeF 8:356, IAG 8:24). Although in some passages Kant suggests that the league of states should be based merely on its members voluntary compliance, in other passages he argues that it should have the power to coerce other nations to comply with the terms of international law.⁵

Kant often stresses the crucial role of constitutions for the achievement of right and peace. In fact, he often seems to think that all we need for securing peace are good laws, properly enforced. Good citizenship does not depend on the subject's moral virtue or character, but merely on an adequate and well functioning system of laws. This view is reinforced by Kant's strict distinction between *ethics* and *right*. While ethics is concerned with the motives and maxims underlying the conduct of an agent (the agent's *Gesinnung*), right is restricted to the external compatibility of an action with the actions of other agents, regardless of the individual's motives for the action. As long as my action is consistent with positive laws, it does not matter, from the perspective of right, if what I did was out of self-interest or from a moral motive. The only relevant aspect of my action is that it does not infringe external laws. Right also abstracts from the particular ends different agents may chose to pursue. It aims at coordinating mutually compatible actions of a plurality of individuals within a system. Kant suggests that it is possible to make good citizens even out of a nation of *devils*.

As hard as it may sound, the problem of organizing a nation is solvable even for a people

⁴ It is important to note that Kant uses the term "Nationen" in a broader sense and does not merely include modern states as possible members of an international community, regulated by cosmopolitan law. Kant refers to American indigenous groups as being nations (*amerikanischen Nationen*, MS 6:353) and thus as possible members of the future international legal order.

⁵ I offer an interpretation of Kant's views on world government in Pinheiro Walla, Alice, "Global government or global governance? Realism and idealism in Kant's legal theory." *Journal of Global Ethics*. Bd. 13 (2018) Heft 3, 312-325.

comprised of devils (if only they possess understanding)... For it does not require the moral improvement of man; it requires only that we know how to apply the mechanism of nature to men so as to organize the conflict of hostile attitudes present in people in such a way that they must compel one another to submit to coercive laws and thus enter into a state peace, where laws have power. (ZeF 8: 366)

Kant seems to be overconfident about the role of juridical frameworks for securing peace, at least at national level. However, as he acknowledges, humanity is still far from achieving a perfect constitution, even less at international level. This might remain an ideal that we may never fully realize, although we are morally obliged to pursue it and should never dismiss it (MS 6:354). The implementation of international right remains a *generational* task: it has to be gradually implemented and improved through the insights and hard work of several generations. This is where education, and more precisely, a *cosmopolitan* oriented education enters the picture, playing a crucial role for the implementation of just political structures and the promotion of peace at international level. Since juridical systems are still evolving both domestically and internationally, it is imperative to form the citizens that will shape the future world order, especially in those societies affected by or involved in war.

Kant also stresses the role of active citizenship and freedom of speech within a state. A citizen in the active sense must understand herself as a legislating member of a society. This implies being able to make use of *public* reason, i.e., of communicating one's thoughts and criticisms of the system as a *public person* (a person who is interested in promoting the public good, not merely pursuing her private interests) or running for public office. But active citizenship cannot be achieved by a purely repressive system of laws, which makes infringements impossible. A good citizen in this case would be good merely in a negative sense, because she does not violate the law as a matter of fact. It is hard to imagine how Kant's nation of devils could produce good citizens in a *positive* sense, who are *actively* engaged in the promotion of the *res publica*. I assume that Kant has in mind a hypothetical, perfectly good constitution, a constitution which needs no further improvement and is perfectly just.⁶ But existing constitutions are far from ideal and thus

⁶ Kant's aim in the nation of devils example is to argue that his ideal of external laws is feasible, given the

require the political engagement of its citizens. And active citizenship, I will argue, requires not only civic, but a genuinely *cosmopolitan* education.

III. Cosmopolitan Education for Peace

Civic education has traditionally been understood as instruction for becoming a citizen of a given country. Thus the principles transmitted in civic education may vary radically, depending on the kind of society it serves. A hierarchical society requires other civic values than a liberal society. As Kant argues, although education should provide the tools for children to succeed in the societies they live in, it should have an essentially cosmopolitan character. Children should learn to care not only about their particular present situation, but also to have in mind their membership in and commitments to Humanity as a whole. As Kant notes, the problem is that parents are only concerned about their children's advantage in society, corrupt as it may be, while the state's only aim is to produce the kind of citizens it can best use as means to its own purposes (PA 9:448). To make children aware of the common end of humanity as a whole is the only way to overcome the short-sighted instrumentalist education of parents and states and to promote civic friendship.⁷ Interestingly, Kant suggests that a cosmopolitan oriented education has positive effects also at the domestic level. He seems to believe that the commitment to humanity at large does not undermine but rather reinforces some of our commitments to the states we belong to as citizens⁸. I will come back to this point later, in section four.

Kant equally stresses the need for general public education, as opposed to private instruction (*häusliche Erziehung*). Kant's point is not only a criticism of exclusivist education, only available to a privileged few. He thinks that education must be a coherent

imperfections and limitations of human nature. He is addressing the objection raised against his legal theory that it would require agents to be like angels, that is, morally perfect agents. Kant's point is to show that if even a people of devils could be led to behave well under a system of external laws, so can human beings, who are neither perfect like angels nor evil like devils. The point I am making in this article is neither aimed at angels nor at devils, but to human agents under imperfect civil conditions, faced with international conflicts due to the persistence of a state of nature at international level.

⁷ What Kant is proposing here is not that individuals should be educated and set themselves to improve Humankind or try to make people happy: what he has in mind is the respect of the rights of individuals, which is own to all peoples regardless of whether they are our co-nationals, share the same religious views and of their gender.

⁸ PA 9:448.

system and that this can only be achieved by means of consistent state planning and support (SF 7:93). Further, Kant argues that public education is necessary to complement private education and counteract the lacks and mistakes which are inculcated in children through their families at home (PA 9:453) and that it is part of a states' duties to bear the costs for public education (IAG 8:26, SF 7:92-93). As a matter of fact, basic education is still beyond the reach of millions of children in the world, and with it, also cosmopolitan education for peace. Precarious school conditions such as the lack of school rooms and materials, long walking distances, poverty and discrimination against girls and young women are still an impediment for children and youths in many parts of the world to basic education. As Kant acknowledges, the beginning of general schooling will depend from the efforts of private persons (PA 9:449), but since education is a necessary condition for active citizenship, it is a duty of states to promote the education of its citizens. General education should thus gradually become a *public* matter.

Kant's ideal of a cosmopolitan education has been defended by authors such as Martha Nussbaum and is embedded in the discussion between patriotism and cosmopolitanism⁹. Nussbaum's view has faced many objections specially from communitarians.¹⁰ A common argument against the notion of a cosmopolitan oriented education is its "abstract character," which ignores the particularities of the cultures in which individuals live. Children are thereby led to disregard their family ties and personal relationships and finally become unable to develop any concrete allegiances necessary for a human life. This argument is based on the view that personal commitments and loyalties are constitutive of personal identity, whereas cosmopolitan ideals are devoid of any content and real significance for concrete individuals. In this sense, cosmopolitan education would amount to self-alienation, in which it forces us to discard our embedment in a particular society and cultural background. It is also suspiciously regarded as a disguised form of western imperialism, which aims at imposing its own parochial values on other cultures under the label of "universal ideals". The same argument has often been used against the human rights discourse.

⁹ Martha Nussbaum, 1996.

¹⁰ See Jeremy Waldron, 2003.

As Jeremy Waldron points out, the notion of culture to which communitarians often appeal is very vague.¹¹ The understanding of single cultures as timeless and isolated, corresponding to a certain fixed territory, contradicts the constant movement and interaction which is human history.¹² Factors such as trade, migration and transmission of ideas have always existed (although in different scales at different times) and contributed to constant interaction and mutual influence between cultures. As trade relations illustrate, societies cannot be understood as wholly independent, self-sufficient entities. Demand in one society directly influences production in others, in which it determines what is worth producing, according to the pattern of demand and supply. It is therefore not only extremely hard to delineate the boundaries of a given culture, as opposed to other cultures, but also unclear why cultures should be “protected” against external influences. It has often been noted that the tendency to exaggerate the homogeneity of a culture usually has a political motivation; it is a common phenomenon in the context of separatist and nationalist movements¹³. In fact, individual identities nowadays often have a more complex background, involving more than one “single” culture. If this is the case, why should cosmopolitan education be seen as a threat to particular cultures and to individual identity?

As Waldron points out, there is something artificial in the dichotomy between universalism and communitarianism. All cultures show certain universalistic traits, and this is may be something we find valuable about them, even when we do not belong to the culture in question. Personal commitments and ties which have a narrow scope such as the special concern for one’s family and circle of friends can also be understood in universalistic terms, without losing their specific personal character. Further, personal attachments such as the special love and concern for one’s own children neither exclude the responsibility of adults to care for children in general nor imply that one’s own children must be favoured unconditionally, regardless of the circumstances. It is indeed healthy for parents and

¹¹ Idem, p.27.

¹² Ibidem, p.30.

¹³ “*Since such a culture is never created out of whole cloth, since it involves the reorganization of existing cultural materials not initially given as parts of this whole, as well as the invention of new ones, the result is often a 'multicultural culture', with disparate and sometimes quite shallow traditions crammed together under a thin veneer of intellectual and political rationalization. Or else it is something which is not so much a distinct culture as an organized response to some (real or, more usually, imagined) threat to the integrity of a set of cultural traditions that has been cobbled together precisely to head off that threat*”. Waldron, 2003, p.35.

Ibidem, p.34.

children alike to regard themselves and other people as being fundamentally equal in worth and as parts of a larger whole than one's family and circle of friends. As a matter of consistency, this larger community should not be confined within national borders. What justifies the view that one should be specially bound to her fellow nationals while having no obligations at all to other people? As Nussbaum observes, failing to teach children a respect for other people at large is a threat to the promotion of multicultural respect within a nation.¹⁴

Furthermore, trade relations and cultural interaction show that cosmopolitan frameworks have already existed for a long time. The UNO is neither the first nor the only available cosmopolitan structure.¹⁵ As Kant observed, interest in establishing trade relationships with one's neighbours gave rise to the first peaceful interactions between peoples. With time, the tendency was to regulate these relations by formal agreements between the peoples. International right began to shape itself as commerce continuously stimulated the expansion of international agreements, including more and more nations. The gradual juridification of international relations would finally lead to an international civil condition, uniting all nations in the world under the rule of law.

(...) Distant parts of the of the world can establish with one another peaceful relations that will eventually become matters of public law, and the human race can gradually be brought closer and closer to a cosmopolitan constitution. (ZeF 8:3a58)

It has also been stressed that one cannot become a world citizen unless there is a corresponding world polity.¹⁶ The lack of a common political ground on which to base "world citizenship" has contributed to the view that cosmopolitanism is a fantastic idea, leading people to give up what really exists, i.e., their relations of kin and nationality. However, as I noted before, Kant had two different conceptions of cosmopolitanism, a moral and a political or institutional one. The two are by no means mutually exclusive but

¹⁴ Martha Nussbaum, p.14.

¹⁵ Waldron, 2003, p.39.

¹⁶ This point was famously raised by Hannah Arendt in *The Origins of Totalitarianism*: "Nobody had been aware that mankind, for so long a time considered under the image of a family of nations, had reached the stage where whoever was thrown out of one of these tightly organized closed communities found himself thrown out of the family of nations altogether." Chapter 9, section II, p. 384.

rather complementary. Although the moral version of cosmopolitanism seems enough to justify and make cosmopolitan right intelligible independently of the existence of a transnational polity, the necessity to make rights binding and enforceable urges us to create cosmopolitan institutions. In this sense, cosmopolitan education does not depend on an existing cosmopolitan world order, but prescribes us a task instead: the task of *creating* the world in which a peaceful coexistence is possible. The world citizen is the creator of a world order that she might not be able to see fulfilled in her life time. This is because cosmopolitan peace is the work of several generations. The fact that a cosmopolitan legal order has not been fully implemented in the present generation, does not entitle us to dismiss our duties to future generations as illusory or to ignore the efforts of our ancestors towards cosmopolitan peace as vain.

IV. Civic duties: reconciling nationalism and cosmopolitanism

As Nussbaum and Waldron point out, cosmopolitan education involves more than education in moral ideals. It implies learning besides one's own culture about other peoples' way of life (especially about one's neighbours), their history, and the ways people have interacted with one another in the past. Knowledge of world history as well as the development of critical and autonomous thinking are the most important requisites of a cosmopolitan education for peace. However, it is necessary that the content of education is not manipulated or distorted according to the interests of states or as an instrument of political propaganda. This is unfortunately one of the greatest challenges in our times. The promotion of historical awareness and autonomous thinking can be seen as threats to the interests of hegemonic groups and thus be extremely difficult to implement. Nevertheless, international agreements about the implementation and content of a cosmopolitan education for peace, especially in conflict affected areas, are projects worth pursuing by the international community and will depend mostly on diplomacy and political will in order to be realized.

However, one could object that there is a deeper tension between cosmopolitan ideals in education and the membership in a specific nation. This is because being the citizen of a given state implies civic duties which necessarily exclude other states and no-nationals,

and this applies even to liberal societies, whose core values coincide with those of Kant's cosmopolitanism. Therefore, the commitment to a given nation seems to limit the commitment to humanity at large, independently of cultural differences.

Pauline Kleingeld argued that Kant's theory of the state does not merely allow but indeed *requires* a certain form of patriotism. Kant understands *civic patriotism* as political participation on behalf of a commonwealth (*res publica*)¹⁷. Because Kant assigns a special role to *active citizenship* with a state, Kant's theory of the state implies that citizens must have special duties towards their states, duties which necessarily exclude allegiance to other countries and favour one's co-nationals.¹⁸ Nevertheless, Kant's practical theory enables us to reconcile these duties with the duties towards others as moral persons and fellow citizens of the world. This makes Kant's theory worthy of attention.

The duty of civic patriotism for Kant is the duty of citizens to promote just institutions in their states. The ways to comply with this duty will vary according to the situation and talents of individuals: it can take the form of active participation in public debate about state policies, running for public offices or promoting culture and education. It is therefore not possible to specify for every person how she should comply with civic duty. The civic duty of patriotism is therefore an *imperfect duty*.

Imperfect duties are characterized by a certain *latitude*, which enables agents to determine *how* to comply with the duty (even though it is not up to them to *free* themselves from the duty altogether). For instance, the duty of benevolence can be discharged in different ways: by donating money to a charity, by helping an elderly neighbour or a friend in need, doing voluntary community work etc...An agent's decision about how to comply with the duty will rely on contingent factors of her life such as personal abilities, financial situation and social environment. In contrast, a *perfect* duty will leave no space for decision: we have a duty not to harm, kill or lie to all persons at all times. In this sense, imperfect duties must yield to perfect ones: if the choice is between being kind to someone and avoiding inflicting physical harm to someone else, it is clear that the latter perfect duty will have

¹⁷ Kleingeld, 2003, p.303.

¹⁸ Idem, p.309.

priority over the former imperfect one.

As Kleingeld argues, the duty of civic patriotism is not primarily a duty to favour one's compatriots and one's state, although this will be often be a consequence of it. Civic patriotism for Kant is in the first place the commitment to promote the implementation of public justice within one's state. Patriotic duties are necessary for maintaining and improving imperfect juridical institutions.¹⁹ They are directly linked to the ideal of a just republic in Kant's theory of right. However, if a duty of citizens to their states violates a perfect duty to humanity at large, then we have an obligation to comply with our duties to the right of humanity instead. Our commitment to cosmopolitan right allows us to query the national duty in question. In this sense, cosmopolitan education is beneficial at domestic level. Not to lose sight of the right of humanity as a whole enables us not only to reconcile the policies of a nation with international and cosmopolitan right, but also to promote the internal consistency of legal systems and policies at national level. This may be openly against the private interests of some powerful groups, but is in the greater interest of the nation as a whole, in the long term.

Cosmopolitan education does not require rejecting one's family bonds, cultural or religious ancestry or allegiance to one's country. But it gives children the necessary tools for evaluating and criticising the policies of their own and other states at national and international level and is a powerful means to the promotion of peace. Kant's lesson here is that public criticism of one's country's policies (the exercise of freedom of speech) should not be seen as a threat to the state, but as an expression of civic patriotism. To be a good citizen of a nation is not to blindly glorify one's country but to work towards the improvement of justice within one's state. But this will require that its relations to other nations are also *just*. Therefore, the concern for international justice and with it the implementation of a cosmopolitan education are beneficial not only at international level. They help promote the coherence of legal systems and policies at domestic level and thus promote justice also within particular states.

Cosmopolitan education for peace is education in cultural difference but also in the equal

¹⁹ Kleingeld, 2003, p.309.

rights of individuals across national borders. It teaches us our real commitments: the commitment to justice. This is why a citizen of the world will also be a good citizen of a particular state.

Bibliography

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. Penguin Classics, Randon House, 1951 / 2017.

Immanuel Kant. *Kants Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902.

-1784b. "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". Translated as "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent". In: Pauline Kleingeld (editor), 2006. *Toward Perpetual Peace and other Writings in Politics, Peace and History*.

Immanuel Kant. Translated by David L. Colclasure with essays by Jeremy Waldron, Michael W. Doyle, Allen W. Wood. New Haven; London: Yale University Press.

-1795. "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf". Translated as "Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch". In: Pauline Kleingeld (editor), 2006. *Toward Perpetual Peace and other Writings in Politics, Peace and History. Immanuel Kant*.

Translated by David L. Colclasure with essays by Jeremy Waldron, Michael W. Doyle, Allen W. Wood. New Haven; London: Yale University Press.

-1797. *Die Metaphysik der Sitten*. Translated as *The Metaphysics of Morals*. In: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Practical Philosophy*, translated by Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

-1798. *Der Streit der Fakultäten*. Translated as *The Contest of the Faculties*. In: Pauline Kleingeld (editor), 2006. *Toward Perpetual Peace and other Writings in Politics, Peace and History. Immanuel Kant*. Translated by David L. Colclasure with essays by Jeremy Waldron, Michael W. Doyle, Allen W. Wood. New Haven; London: Yale University Press.

-1803. *Kant über Pädagogik*, Rink (ed.), AA Band IX.

Pauline Kleingeld, 2003. 'Kant's Cosmopolitan Patriotism'. *Kant Studien* 94. Jahrgang, pp.299-316, Walter de Gruyter.

-(ed.), 2006. *Toward Perpetual Peace and other Writings in Politics, Peace and History. Immanuel Kant*. Translated by David L. Colclasure with essays by Jeremy Waldron, Michael W. Doyle, Allen W. Wood. New Haven; London: Yale University Press.

Martha Nussbaum, 1996. 'Patriotism and Cosmopolitanism' In: Joshua Cohen (ed.), *For Love of Country: debating the limits of patriotism. With respondents*. Boston, Massachusetts: Beacon Press.

Alice Pinheiro Walla, "Global government or global governance? Realism and idealism in Kant's legal theory." *Journal of Global Ethics*. Bd. 13 (2018) Heft 3, 312-325.

-"Private Property and Territorial Rights: A Kantian Alternative to Contemporary Debates" in R. Demiray and A. Pinheiro Walla (eds.), *Reason, Normativity and Law: New Essays in Kantian Philosophy* (forthcoming).

Jeremy Waldron, 2003. 'Teaching Cosmopolitan Right'. In: Kevin McDonough and Walter Feinberg (eds.), *Citizenship and Education in Liberal Democratic Societies*, Oxford: Oxford University Press.



Kant e o direito das gentes: o problema da personalidade estatal e da estrutura soberana da República Mundial

Kant and the right of nations: the problem of state personality and the sovereign structure of the World Republic

JOSÉ RESENDE^{1*}

Universidade Mackenzie, Brasil

Resumo

O artigo trata de dois pontos polêmicos e interconectados na teoria de Kant sobre o direito das gentes: a natureza da personalidade dos Estados e o arranjo soberano da República Mundial. Em relação ao primeiro ponto, procura-se mostrar que as dificuldades dos intérpretes de Kant em determinar o tipo e o fundamento da personalidade dos Estados decorrem de diferenças no modo como Kant implicitamente considera a função da lei moral, o que permite mostrar que os direitos relativos à guerra não são uma espécie de direito natural dos Estados, mas se fundam na dignidade dos indivíduos. A elucidação desse primeiro ponto também contribui para a compreensão, no segundo ponto, dos motivos das dificuldades de Kant em encontrar um arranjo consistente para a soberania dos Estados na constituição de uma República Mundial. Dificuldades essas que fazem com que ele não exponha diretamente as características dessa República Mundial, mas apenas indiretamente por meio de críticas aos modelos do Estado Mundial e da Liga de Estados.

Palavras-chave

Kant, direito das gentes, personalidade, guerra, República Mundial.

Abstract

1 Professor de Filosofia do Direito na Faculdade de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Email para contato: zelotze@gmail.com. Este artigo é um produto do projeto de pesquisa “Filosofia do direito na obra de Immanuel Kant”, vinculado ao grupo de pesquisa “Filosofia do direito (neo)kantiana” e foi financiado em parte pelo Fundo Mackenzie de Pesquisa.

The paper deals with two controversial and interconnected points in Kant's theory of right of nations: the nature of states personality; and the sovereign arrangement of the World Republic. In the first point we tried to show that the difficulties of kantian interpreters in determining the type and the foundation of states personality arise from the differences in the way Kant implicitly considers the function of the moral law, which allows us to show that war rights are not a kind of natural right of states, but are based on the dignity of individuals. The elucidation of this first point also contributes to the understanding, in the second point, of the reasons for Kant's difficulties in finding a consistent arrangement for the sovereignty of states in the constitution of a World Republic. These difficulties force Kant to expose the characteristics of the World Republic not directly, but indirectly through criticism of the models of the World State and League of States.

Keywords

Kant, right of nations, personality, war, World Republic.

1. Introdução

O direito das gentes diz respeito às relações jurídicas internacionais entre os Estados, dentre as quais Kant distingue aquelas que se dão como exigências morais *a priori* e aquelas que, articuladas com as primeiras, devem ser positivadas pelos Estados.

No âmbito político, ao lado da dignidade da pessoa humana, o direito das gentes é considerado como uma das partes mais influentes do pensamento de Kant, principalmente por causa do texto *À paz perpétua*, que, elaborado na forma de um tratado de paz, teria sido uma das principais influências teóricas para os tratados que serviram de base para a Sociedade das Nações (1919) e depois para a ONU (1945).²

Mas apesar dessa pretensa influência, quando se analisa o texto de *À paz perpétua* e os outros escritos de Kant sobre o assunto, observa-se que as posições do filósofo não são

2 Uma influência muito citada é o plano de paz intitulado *Fourteen Points* apresentado em 8 de janeiro de 1918 em sessão do Congresso dos Estados Unidos pelo presidente Woodrow Wilson, plano este que serviu de base para as negociações que estabeleceram a Sociedade das Nações no Tratado de Versalhes, e, mais tarde, a ONU. As bases teóricas desse documento são atribuídas originalmente a um grupo de estudos organizado pelo *British Foreign Office*, composto por acadêmicos e atores políticos, incluindo representantes dos Estados Unidos, que teriam estudado, dentre outras coisas, a proposta de paz de Kant. Nos mesmos moldes, em 1917, o presidente Wilson cria nos Estados Unidos um grupo de estudos parecido, *The inquiry*, responsável pela elaboração dos *Fourteen Points*. Sobre a história dos *Fourteen Points* e sua relação com Kant, veja-se KNUTSEN, Torbjorn L. Substance, form, and context: scholarly communities, institutions, and the nature of IR. In: *Evaluating Progress in International Relations: How Do You Know?* Annette Freyberg-Inan, Ewan Harrison e Patrick James (ed). London and New York: Routledge, p. 58; ROFE, J. Simon. Prewar and wartime planning: antecedents to the UN moment in San Francisco, 1945. In: *Wartime Origins and the Future United Nations*. Dan Plesch e Thomas G. Weiss (ed). New York: Routledge, 2015, p. 19. Para uma comparação da Carta da ONU com o modelo kantiano de direito das gentes veja-se MONAZAHIAN, Daniel. *Vergleich der UNO-Charta mit den Grundsätzen Immanuel Kants "Zum ewigen Frieden" sowie John Rawls "Das Recht der Völker"*. Hamburg: Druck Diplomica, 2008. p. 62-69.

nem um pouco claras e, em muitos pontos, parecem contraditórias. Essas obscuridades e contradições podem ser verificadas na literatura acadêmica especializada, na qual se observam enormes divergências de interpretação.³ Dois pontos especialmente problemáticos, fonte das mais diversas controvérsias, dizem respeito à natureza da personalidade dos Estados e ao modelo de direito das gentes que Kant efetivamente defende para organizar os Estados no plano internacional.

No presente trabalho pretende-se jogar um pouco de luz sobre esses dois pontos, o que será feito nos seguintes termos:

Para o primeiro ponto levanta-se a hipótese de que boa parte das obscuridades dos textos kantianos decorrem do modo ambíguo como o filósofo trata a personalidade dos Estados. Como se pretende mostrar, do ponto de vista da vontade, ou seja, da capacidade que seres racionais têm de se representar e agir em função de leis, os Estados não são macro pessoas morais, contudo, podem ser indiretamente considerados como pessoas quando se tem em conta apenas a universalidade do dever moral. O esclarecimento desse ponto permitirá mostrar porque para Kant não há uma analogia perfeita entre os Estados no plano internacional e os indivíduos no estado de natureza. Permitirá também mostrar que os direitos relativos à guerra não são direitos naturais próprios dos Estados, mas têm a sua necessidade fundada nos direitos naturais dos indivíduos (pessoas físicas), os únicos e originais portadores de direitos naturais.

3 HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1833, § 333, p. 426-427; COHEN, Hermann. *Vom ewigen Frieden* (1914). In: A. Görland e E. Cassirer, *Hermann Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. II, Berlin, 1928; HÖFFE, Otfried. *Völkerbund oder Weltrepublik?*. In: *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Otfried Höffe (Hg.). Berlin: Akademie, 2004, p. 109-132; HABERMAS, Jürgen. A idéia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos. Trad. Paulo Astor Soethe. In: *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 193-235; BYRD, B. Sharon; HRUSCHKA, Joachim. *Kant's Doctrine of Right. A commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 188-205; GOYARD-FABRE, Simone. *Filosofia crítica e razão jurídica*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 181-216; BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. São Paulo: Editora Mandarin, 2000, p. 244-253; NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004; CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano à paz perpétua. Trad. Peter Naumann. In: ROHDEN (org.), *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: UFRGS/Goethe Institut/ICBA, 1997, p. 92; LACHS, Manfred. *Teachings and Teaching of International Law*. *Recueil des Cours*, vol. 151, n. 3, 1976, p. 161-252; HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Editora da UCG, 2009, p. 130; ARAMAYO, Roberto; MUGUERZA, Javier; ROLDÁN, Concha. (org.). *La paz e el ideal cosmopolita de la ilustración: a propósito del bicentenario de Hacia la paz perpétua de Kant*. Madrid: Tecnos, 1996, p. 9-122. Sobre a recepção e as interpretações de *À paz perpétua* pela filosofia alemã durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), veja-se HOERES, Peter. *Kants Friedensidee in der deutschen Kriegsphilosophie des Ersten Weltkrieges*. *Kant-Studien*, 93, 2002, p. 84-112.

Em relação ao segundo ponto, trabalha-se com a hipótese de que Kant, ao considerar o modelo de direito das gentes a ser positivamente implantado pelos Estados, opera com três modelos diferentes (Estado Mundial, Liga de Estados e República Mundial), e que as obscuridades e divergências de interpretação decorrem do fato de que o modelo defendido por ele (República Mundial) não é diretamente exposto, mas indiretamente sugerido por meio de análises e críticas aos outros dois modelos. Ao final, apesar da preferência de Kant pela República Mundial, procura-se mostrar que trata-se de um modelo inconsistente do ponto de vista de seu arranjo soberano, e que o melhor modelo para se realizar o direito das gentes, que melhor se coaduna com o pensamento de Kant, é o de um Estado Mundial republicanamente pensado.

2. O esquema geral do direito das gentes

Na *Metafísica dos Costumes* Kant define o direito das gentes (*ius gentium*) (MS VI, § 43, p. 311)⁴ (*Volkerrecht*) como o direito dos Estados (*Staatenrecht*) (*ius publicum civitatum*) em suas relações recíprocas (MS VI, § 53, p. 343). Sua análise começa estabelecendo uma analogia entre os Estados no plano internacional e os indivíduos no estado de natureza. Tal como pessoas individuais na insegurança do estado de natureza, também os Estados se encontrariam, a princípio, inseguros no plano internacional, pois não haveria leis positivas nem instituições para regular suas relações. Tal como macro pessoas morais, em função de condicionamentos territoriais, econômicos, geopolíticos, etc, os Estados teriam as suas pretensões de autodeterminação constantemente obstruídas. Na ausência de uma ordem jurídica capaz de equacionar os conflitos entre eles, prevaleceria a

4 As referências das obras de Kant são da edição da Academia Real de Ciências da Prússia, disponível no endereço <http://www.korpora.org/kant/>. As referências são abreviadas no corpo de texto do seguinte modo: sigla do título em alemão, número romano do volume, número arábico do parágrafo (quando houver) e número arábico da página. As siglas utilizadas são as seguintes:

KrV - *Crítica da Razão Pura 2ª ed. (Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787))*

GMC - *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*

KpV - *Crítica da Razão Prática (Kritik der praktischen Vernunft)*

MS - *Metafísica dos Costumes (Die Metaphysik der Sitten)*

RGV - *A religião nos limites da simples razão (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)*

SF - *O conflito das faculdades (Der Streit der Fakultäten)*

TP - *Sobre a expressão: isso vale na teoria, mas não vale na prática (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis)*

ZeF - *À paz perpétua (Zum ewigen Frieden)*

HN - *Manuscritos póstumos - Reflexões sobre filosofia do direito (Handschriftlicher Nachlaß - Reflexionen zur Rechtsphilosophie)*

vontade do “mais forte” (*Stärkeren*), ou seja, um “estado de guerra” (*Zustand des Krieges*) (MS VI, § 54, p. 344). Observe-se que para Kant a guerra não é algo que eventualmente eclode no estado de natureza, mas é a condição em que os Estados se encontram originalmente antes da regulação jurídica de suas relações. Nesse sentido, para haver guerra, não há necessidade de declaração ou de prática de algum tipo de hostilidade entre os Estados (MS VI, § 54, p. 344), mas basta que a existência de um de alguma forma afete a existência do outro. Por causa dessa insegurança do estado de natureza, e em face da exigência de respeito à autonomia das pessoas, seria um dever dos Estados implementar um direito positivo (público) internacional de modo a estabelecer uma “condição jurídica” (*rechtlichen Zustände*) (MS VI, § 54, p. 344)⁵ capaz de garantir e coordenar a fruição dos direitos de cada pessoa, o que seria viabilizado por meio da ideia de um contrato social original (MS VI, § 54, p. 344).

A função desse direito positivo seria equacionar da melhor forma possível os conflitos entre os Estados de modo a garantir o máximo de autodeterminação para os Estados membros. Esse equacionamento dos conflitos é o que Kant entende por “paz”, sendo a meta do direito das gentes a instauração de uma “paz perpétua” (*ewige Friede*) (MS VI, § 61, p. 350). Paz aqui não significa ausência de conflitos, mas a solução processual dos mesmos por meio de regras positivas, de modo a evitar a arbitrariedade que caracteriza a guerra no estado de natureza. Nesse sentido, uma “paz perpétua” seria apenas uma ideia regulativa, isto é, um conceito negativo, sem objetividade do ponto de vista teórico, mas que teria a função prática de coordenar a ação política estabelecendo o que seria o dever dos Estados. Mesmo que irrealizável, seria dever dos Estados perseguir assintoticamente uma paz perpétua (MS VI, p. 354-355).

3. Os direitos dos Estados relativos à guerra

Em face da guerra que caracteriza o estado de natureza entre os Estados, e antes dos Estados entrarem numa condição jurídica, Kant distingue três formas *a priori* de direito das

5 Kant define condição jurídica como uma “relação dos homens entre si, unicamente dentro da qual cada um pode fruir seus direitos” (MS VI, § 41, p. 305-306). No caso do direito das gentes, a condição jurídica seria dada por normas positivas internacionais que evitassem a prevalência da força e garantissem os direitos de cada Estado membro.

gentes: o direito dos Estados irem à guerra (MS VI, § 56), o direito dos Estados durante a guerra (MS VI, § 57) e o direito dos Estados depois da guerra (MS VI, § 58).

No primeiro caso, o que justifica a ideia de um “direito dos Estados irem à guerra” é a necessidade de defesa. Como os conflitos na guerra do estado de natureza não podem ser resolvidos por meio de um processo jurídico, pois não há uma condição jurídica estabelecida, os Estados têm o direito de usar a guerra para se defender. Observe-se que não pode ser uma guerra de agressão. Só se pode falar de um direito de ir à guerra se esta é praticada como meio de defesa. Assim, esse direito de ir à guerra pode ser traduzido como um “direito de prevenção” (*Recht des Zuvorkommens*) (*ius praeventionis*) (MS VI, § 56, p. 346). E segundo Kant, são duas as possibilidades de se usar a guerra como meio de defesa: contra agressões ativas e contra ameaças de agressão. Ao ser agredido por outros Estados, qualquer Estado tem o direito de usar a força para repelir e anular essas agressões, cessando esse direito, contudo, quando as agressões forem neutralizadas. No caso da ameaça, Kant defende que um Estado, percebendo a agressão iminente por parte de outro, não é obrigado a esperar o ataque para se defender, podendo tomar a iniciativa. É o que se observa, por exemplo, na situação em que um Estado vizinho está se armando e com isso provocando um desequilíbrio de poder, o que justificaria o ataque do Estado ameaçado antes que o outro se torne tão poderoso que não possa mais ser derrotado. Mas essa guerra só será legítima até o ponto de restaurar o equilíbrio de poder entre os Estados, de modo que Kant fala de um “direito de equilíbrio (*Recht des Gleichgewichts*) entre todos os Estados que estão em contato ativo uns com os outros” (MS VI, § 56, p. 346).

No caso do “direito dos Estados durante a guerra” trata-se do “como” a guerra deve ser praticada pelos Estados para que tenha legitimidade de direito. Seguindo o raciocínio do parágrafo anterior, a prática da guerra só será legítima se estiver limitada a meios que não impeçam ou dificultem a saída dos Estados da mesma, ou seja, os Estados devem optar por práticas de guerra que sempre deixem aberta a possibilidade dos outros saírem da guerra para entrarem numa condição jurídica (MS VI, § 57, p. 347). Como exemplo de práticas bélicas incompatíveis com o direito, Kant cita as guerras punitivas, quando a guerra é travada tendo como princípio retribuir um mal causado por um outro Estado, as guerras de subjugação, que buscam a eliminação do Estado vencido e a incorporação do seu povo dentro do povo vencedor, seja como escravos ou mesmo na forma de cidadãos plenos, e as guerras de extermínio, que visam eliminar um Estado e seu povo (MS VI, §

57, p. 347). Com relação aos meios de defesa utilizados durante a guerra, Kant afirma que os Estados podem utilizar quaisquer meios, “exceto aqueles cujo uso tornem seus súditos inaptos para serem cidadão” (MS VI, § 57, p. 347), isto é, não se pode usar meios de defesa que ofendam a dignidade dos indivíduos, ou, em outros termos, meios que obriguem os indivíduos a agirem diretamente contra o dever moral que fundamenta a possibilidade de agir autonomamente de qualquer pessoa. Como exemplos de tais práticas de defesa indignas, Kant cita o uso de súditos pelos Estados como espiões, sabotadores ou assassinos (MS VI, § 57, p. 347). Tais práticas de guerra, em função da ofensa à exigência universal de respeito à autonomia, destrói, do ponto de vista do direito das gentes, a legitimidade jurídica do Estado que as pratica (MS VI, § 57, p. 347).

Por último, em relação ao direito dos Estados depois da guerra, as medidas tomadas pelos vencedores não devem ser punitivas, por exemplo, cobrança de indenizações em função de prejuízos causados, tomada de territórios, escravidão (MS VI, § 58, p. 348-349), pois isso ofenderia a dignidade das pessoas que compõem os Estados vencidos. De acordo com a concepção retributiva do direito penal defendida por Kant (MS VI, p. 331), só pode ser punida criminalmente a pessoa que efetivamente pratica o ato criminoso, sendo um uso arbitrário da força punir indistintamente pessoas de um povo por atos do Estado. Os Estados vencedores têm apenas o direito de tomar medidas que inibam o pendor belicoso dos Estados vencidos e os mantenham numa condição jurídica (MS VI, § 60, p. 349).

Uma vez superada a guerra e estabelecida a paz entre os Estados, Kant afirma que a própria paz pode ser vista como um direito dos Estados depois da guerra, sendo esse direito desdobrado em três dimensões: o direito de qualquer Estado de permanecer neutro quando há guerra entre seus vizinhos, o direito de qualquer Estado de exigir a continuidade da paz, e o direito dos Estados de se organizarem em associações para defender a paz contra agressões internas e externas (MS, § 59, p. 349).

Do exposto até aqui observa-se que aquilo que fundamenta e legitima o direito dos Estados em relação à guerra é, paradoxalmente, a exigência de sair e evitar a própria guerra, o que deve ser feito por meio de uma condição jurídica que instaure uma paz perpétua (MS VI, § 53, p. 343). E o que fundamenta essa “exigência de sair da guerra” é o dever de agir autonomamente que é compartilhado por todas as pessoas do mundo, afinal, quem trava e sofre as consequências da guerra não são os Estados em si, mas as pessoas físicas, individuais. Nesse sentido, o dever exige que o Estado trate qualquer pessoa como

um fim em si mesmo, seja ela nacional ou estrangeira, o que mostra que os Estados não são personalidades autônomas com poder para dispor dos indivíduos como se fossem propriedade (*Eigenthum*) sua, mas sim a institucionalização nacional da vontade unida das pessoas, devendo estas serem consideradas como co-legisladoras da vontade estatal. Os Estados só podem dispor da vida e dos bens dos indivíduos na guerra se os próprios indivíduos puderem dar seu livre assentimento. Isso significa que toda decisão estatal sobre a guerra, independe de quem a tome, seja um monarca, os representantes eleitos do povo ou o próprio povo reunido em assembleia, só será legítima se for tomada em função do respeito à lei moral, a qual unifica a vontade de todas as pessoas numa única vontade, exigindo que se trate qualquer pessoa como um fim em si mesmo (MS VI, § 55, p. 345). Essa mesma ideia é expressa por Kant no texto *Sobre a expressão: isso vale na teoria, mas não vale na prática* (1793) quando afirma que é o povo que deve ter o “voto decisivo sobre se deve haver guerra ou não (para o que se deve pressupor necessariamente a realização da ideia de um contrato original)” (TP VIII, p. 311).

Quando se compara a análise de Kant do direito dos Estados relativos à guerra com a análise do direito natural na parte da *Metafísica dos Costumes* sobre o direito privado (MS VI, p. 237-308), observa-se que o direito dos Estados relativos à guerra tem características e funções similares às daquelas do direito natural. Em primeiro lugar, ambos têm como fundamento a exigência da lei moral de se tratar qualquer pessoa como um fim em si mesmo; em segundo lugar, ambos são reconhecidos privadamente no estado de natureza; em terceiro lugar, ambos não só independem da existência de qualquer organização jurídica internacional e nacional como são condição de possibilidade para se pensar e implementar as mesmas; por último, a condição jurídica a ser estabelecida pelos Estados entre si e pelos indivíduos dentro dos Estados, por meio do direito positivo, tem a função de criar um ambiente para a fruição dos direitos relativos à guerra pelos Estados e dos direitos naturais (real, pessoal e pessoal de tipo real) pelos indivíduos.

Mas apesar dessas similitudes, não se pode concluir que os direitos relativos à guerra são uma espécie de direito natural dos Estados. Essa similitude decorre do modo ambíguo como Kant considera o status moral dos Estados. Como ele analisa o direito internacional a partir de uma analogia com as relações particulares entre pessoas, ele parece sugerir que os Estados seriam macro pessoas morais. É o que indica a seguinte passagem:

um Estado, como uma pessoa moral, é considerado como vivendo em relação com um outro Estado na condições de liberdade natural e, portanto, numa condição de guerra constante. (MS, § 53, p. 343)

Essa ambiguidade se deve ao modo impreciso com o qual Kant trata o fundamento moral de pessoas e Estados. No pensamento kantiano, o que caracteriza uma pessoa é a possibilidade de agir por dever. Essa é uma característica compartilhada por qualquer ser que possa ser classificado como pessoa. Como o dever é universal, do ponto de vista de sua exigência moral de agir autonomamente, um indivíduo, um grupo de indivíduos ou todos os indivíduos de um mundo podem ser vistos como uma pessoa, pois o dever é o mesmo para todos. Todavia, do ponto de vista da noção kantiana de “liberdade da vontade” (*Freiheit des Willens*) ou “autonomia” (*Autonomie*) (GMC IV, p. 446-447; MS VI, p. 213; KpV V p. 33), isto é, do poder que seres racionais têm de colocar o dever como lei para o próprio agir, só há pessoa individual, aquilo que no jargão jurídico se chama de “pessoa física”.⁶ Assim, um povo só pode ser indiretamente visto como uma pessoa em função da universalidade do dever, mas isso não quer dizer que exista uma vontade coletiva, uma personalidade supraindividual, como se um povo pudesse agir coordenadamente com base numa consciência coletiva.

Nesse sentido, os direitos relativos à guerra não são propriamente dos Estados, mas se fundam originalmente na dignidade dos indivíduos, das pessoas físicas que compõem os povos de cada um dos Estados. Assim, direitos dos Estados relativos à guerra são apenas um modo de falar coletivamente dos direitos naturais dos indivíduos de um povo. Do mesmo modo, a expressão “autodeterminação” dos povos ou Estados é apenas uma extrapolação semântica, que só indiretamente tem a ver com a vontade, na medida em que diz respeito à condição jurídica que tem por missão coordenar e garantir o espaço de autodeterminação dos arbítrios individuais, que é onde ocorre o exercício dos direitos naturais.

6 Tecnicamente, para Kant, a vontade (*Wille*) (GMC IV p.412) é capaz de estabelecer dois tipos de leis. Quando um ser racional se representa uma lei de modo puro e age em função dessa lei, tem-se o que Kant chama de “liberdade da vontade” (*Freiheit des Willens*) ou “autonomia” (*Autonomie*) (GMC IV p. 446-447; MS VI p. 213; KpV V p. 33), a qual funciona como parâmetro universal de toda moralidade. Quando seres racionais ponderam sobre as suas inclinações e escolhem qual será o móbil de sua ação, tem-se o que Kant chama de “livre arbítrio” (*freie Willkür*) (*arbitrium liberum*) (KrV 2 III p. 521; MS VI p. 213) ou “autodeterminação”.

4. A estrutura positiva do direito das gentes

O fato de Kant começar sua análise do direito das gentes com os Estados na guerra do estado de natureza, e dessa guerra extrair a obrigação dos Estados constituírem uma condição jurídica, sugere que se trata de uma repetição do esquema de constituição do direito do Estado, ou seja, os Estados nacionais seriam como os indivíduos de um povo, que, em face dos conflitos naturais entre eles, se veriam moralmente compelidos a constituir um direito positivo (público) para equacionar esses conflitos, no caso, uma ordem jurídica internacional capaz de estabelecer uma condição jurídica que possibilite a paz entre os Estados. Todavia, como já se adiantou, essa sugestão de uma repetição do esquema nacional é enganosa. O modo como Kant pensa a implantação positiva do direito das gentes é obscuro, de difícil determinação e não à toa gera muitas divergências entre os comentadores. Como se pretende mostrar, Kant não define diretamente um modelo de direito das gentes, mas o pensa indiretamente por meio da crítica a dois outros modelos, os quais funcionam como polos extremos a serem evitados: por um lado ele recusa a organização internacional dos Estados na forma de num único Estado soberano mundial, por outro lado ele critica a insuficiência da organização dos Estados em associações não soberanas. É por meio de considerações e críticas a esses dois modelos que o modelo de direito das gentes de Kant é indiretamente esboçado.

Mas antes de começar, deve-se observar que uma das principais dificuldades do estudo do direito das gentes no pensamento de Kant se deve à imprecisão terminológica. Nos principais textos em que trata do tema, *A religião nos limites da simples razão* (1793), *Sobre a expressão: isso vale na teoria, mas não vale na prática* (1793), *À Paz Perpétua* (1795) e *Metafísica dos Costumes* (1797), Kant às vezes utiliza diferentes termos para se referir às mesmas configurações do direito internacional, e, às vezes, os mesmos termos para se referir a diferentes configurações. É o que acontece, por exemplo, com o termo “federação”, que é ambigualmente utilizado por Kant para descrever os três modelos de direito das gentes. Em função disso, na análise que se segue, mais importante que as

discussões terminológicas, é preciso se atentar para os arranjos estruturais por trás dos termos.⁷

4.1. Crítica ao Estado Mundial

Segundo Kant, para estabelecer uma ordem internacional (direito das gentes), os Estados não devem se organizar num único Estado mundial, no qual os Estados membros abrem mão de suas soberanias nacionais para constituir um único poder soberano capaz de estabelecer uma ordem coercitiva comum.

No texto *Sobre a expressão*, esse Estado Mundial é nomeado como uma “constituição civil mundial” (*weltbürgerliche Verfassung*) “sob uma única liderança” (*unter einem Oberhaupt*) (TP VIII, p. 310-311). Em *À Paz Perpétua* (ZeF VIII, p. 367) e em *A Religião* ele é batizado de “monarquia universal” (*Universalmonarchie*) (RGV VI, p. 34, nota). Já na *Metafísica dos Costumes* esse Estado Mundial é descrito como uma “associação geral de Estados (análoga àquela pela qual um povo se torna um Estado)” (*allgemeinen Staatenverein (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird)*), e também como um “Estado de povos” (*Völkerstaats*) (MS VI, § 61, p. 350).

Mas independente da terminologia utilizada, o porquê da recusa de Kant a esse Estado Mundial não é algo óbvio e, em muitos aspectos, parece incompatível com os princípios de sua filosofia do direito. Se o fundamento último de toda forma de direito é a necessidade de coordenação entre os arbítrios em face da exigência de agir autonomamente que caracteriza qualquer pessoa, e se essa exigência é compartilhada por todo ser humano nas limitações físicas do planeta, por que o direito positivo não deveria se organizar, em última instância, na forma de um Estado Mundial, de modo a garantir a toda pessoa o grau máximo de autodeterminação? Por que os estados nacionais, em seu dever de busca da paz, não deveriam visar, como meta última, a constituição de um único poder soberano mundial que pudesse refletir a vontade unida de todos as pessoas da terra? Afinal, como todas as

7 Em seus comentários à *Metafísica dos Costumes*, Byrd e Hruschka reconhecem que Kant opera com três modelos de direito das gentes (BYRD, HRUSCHKA. *Kant's Doctrine of Right*. p. 196-205). Contudo, ao contrários do que sugerem, as dificuldades de interpretação dos textos kantianos não se resumem à ambiguidades e imprecisões terminológicas. Como se procura mostrar neste trabalho, Kant não define diretamente a sua proposta de uma República Mundial, mas a pensa indiretamente por contraposição aos modelos do Estado Mundial e da Liga de Estados. Logo, a República Mundial não pode ser pensada isoladamente, mas apenas por contraposição aos dois primeiros modelos.

pessoas da Terra compartilham a finitude desse mundo e, por isso, a existência de cada uma afeta a existência de todas as outras, então deveria se aplicar sem restrições a exigência moral de constituição do Estado: “Deves, com todos os outros, sair do estado de natureza para entrar sob uma Constituição civil.” (MS VI, § 42, p. 307)

Nos termos da teoria moderna da soberania, o que caracteriza o direito positivo é a constituição de uma força comum capaz de constranger os membros da comunidade política. Para que isso seja possível, a força precisa ser soberana, ou seja, uma vez constituída, e desde de que esteja orientada para a conciliação das esferas de autodeterminação de cada um, os indivíduos não podem se esquivar de seu império, sob pena de coação. Do mesmo modo, no plano internacional, só haveria equacionamento dos conflitos se os Estados abrissem mão de suas soberanias e constituíssem uma federação na forma de um único Estado soberano, tal como pretende ser a federação de Estados que constitui o Brasil ou os Estados Unidos.

O principal argumento de Kant contra a constituição desse Estado Mundial é baseado na extensão. Esse argumento é utilizado em *A Religião* (RGV VI, p. 34, nota), em *Sobre a expressão* (TP VIII, p. 311), em *À paz perpétua* (ZeF VIII, p. 367) e na *Metafísica dos Costumes*. Nessa última, ele é apresentado do seguinte modo:

um tal Estado de povos, com uma excessiva extensão sobre vastas porções de terra, teria seu governo finalmente impossibilitado juntamente com a proteção de cada um de seus membro, ao mesmo tempo em que a sua multiplicidade de corporações levaria novamente à guerra. (MS VI, § 61, p. 350)

Um Estado Mundial seria disfuncional e injusto por ser muito extenso, ou seja, por que englobaria regiões muito amplas, muitos povos e uma quantidade muito grande de pessoas. Essa objeção, entretanto, mostra-se muito frágil. A quem, efetivamente, diz respeito essa “extensão”? Amplitude territorial, número de pessoas ou diversidade cultural? Qual é o limite dessa extensão para que um Estado seja funcional? Levá-la a sério essa objeção implica aceitar que quanto maior a população, a extensão ou a diversidade cultural de um Estado, maior é a ineficiência e injustiça do direito positivo. Isso, todavia, é historicamente contestável. Há exemplos de países pequenos e culturalmente homogêneos com um direito positivo ineficiente e injusto, e há países grandes e multiculturais com boa efetividade do direito positivo e considerável justiça distributiva (MS VI, p. 297, 306).

Um Estado Mundial só descambaria para um despotismo ou anarquia (ZeF VIII, p. 367) se não fosse republicano, ou seja, se a sua vontade soberana não fosse um reflexo da vontade unida de todas as pessoas da Terra e a força fosse empregada de modo ilegítimo. Para ser um Estado republicano, o direito positivo precisa estar orientado para promover coordenadamente as esferas de autodeterminação das pessoas. Trata-se esse de um princípio *a priori* e universalmente reconhecível por qualquer pessoa, logo, fatores como o número de pessoas de um povo, o espaço territorial que ocupam ou a sua diversidade cultural, são completamente contingentes.⁸

A extensão dos Estados não é um defeito que possa ser eliminado, mas é uma característica constitutiva da própria ideia de Estado. Um Estado nada mais é do que a implementação de uma condição jurídica sobre uma determinada extensão compartilhada por pessoas. As dificuldades práticas de efetivação dessa condição jurídica estão sempre presentes, tanto em grandes quanto em pequenos Estados.

O que também causa estranheza nesse argumento da “extensão” é que ele é um típico argumento empírico. Um tipo de argumento que Kant não se cansa de combater em sua filosofia prática, não só por sua relatividade, mas também por ignorar a dimensão da dignidade humana. É o que se observa, por exemplo, em suas críticas a Beccaria (MS VI, p. 334-335), Hobbes e Achenwall (TP VIII, p.289-306) por confundirem, na teoria do contrato, os princípios *a priori* do direito com a relatividade de fundamentos empíricos utilitaristas e eudaimonistas.⁹ Toda a força da filosofia de Kant está na argumentação transcendental, e não em argumentos empíricos. Argumentos transcendentais dizem respeito ao que deve ser, e não ao que é, logo, dificuldades reais de gerenciamento e organização política não devem ser confundidas com as obrigações morais universais que devem orientar a ação política.

8 Kant define república como a única forma de governo em que a lei governa, ou seja, como a forma de governo na qual as normas coincidem com aquelas que qualquer pessoa se daria se estivesse se autodeterminando legitimamente, isto é, se estivesse agindo em conformidade com a lei moral, que exige que se trate qualquer pessoa como um fim em si mesmo. Nesse sentido, para ser uma república, o mais importante não é quem elabora as leis, seja um monarca, um grupo de indivíduos ou todos os indivíduos numa assembleia democrática, mas sim que as leis sejam elaboradas em conformidade com a lei moral. Sobre a teoria republicana de Kant, veja-se *Metafísica dos costumes* (p. 340-341); *À paz perpétua*, primeiro artigo definitivo para a paz perpétua, (p. 349-353); *O conflito das faculdades* (p. 90-91)).

9 Nesse mesmo sentido, nas *Reflexões sobre a filosofia do direito*, Kant escreve que “O contrato social é a regra e não a origem da constituição do Estado” (HN XIX, n° 7734, p. 503), e, noutra reflexão, “O *Contratus originarius* não é o princípio de explicação da origem do *status civilis*, mas da forma como ele deve ser.” (HN XIX, n° 7740, p. 504)

Em *À paz perpétua*, com base no conceito de soberania, Kant apresenta outros argumentos contra a constituição de um Estado Mundial. Em primeiro lugar, afirma que a soberania de cada Estado impede a sua submissão a qualquer ordem exterior (ZeF VIII, p. 354). Em segundo lugar, afirma que os Estados “possuem já uma constituição legal interior e, por isso, estão acima da coerção de outros Estados que querem, segundo seus conceitos de direito, submetê-los a uma constituição legal alargada” (ZeF VIII, p. 355-356). Por último, afirma que os Estados, “de acordo com sua ideia de direito das gentes, absolutamente não querem [um Estado soberano mundial]” (ZeF VIII, p. 357).

Nos dois primeiros argumentos Kant está considerando características básicas do poder soberano, tal como pensadas pela teoria da soberania tradicional: absoluto, indivisível, indissolúvel e que não aceita outro acima de si. Essas características, entretanto, não provam que é impossível a constituição de um Estado soberano mundial, mas apenas que, para tanto, é preciso que os Estados membros abram mão de suas soberanias. Obviamente, se os Estados mantêm as suas soberanias, é impossível a constituição de um único Estado soberano, pois ser soberano significa ser absoluto, fonte do direito positivo e, ao mesmo tempo, ilimitado pelo direito positivo. Já no terceiro argumento Kant está novamente se valendo de uma constatação empírica: os Estados “absolutamente não querem isso”. Mas isso, do ponto de vista da argumentação transcendental, sequer pode ser considerado um argumento. Essa suposta “vontade” dos Estados é algo historicamente contingente. Logo, não interessa o que os governantes dos Estados “querem” fazer em determinado momento, mas sim o que “devem” fazer. Se os Estados estão numa situação histórica em que a existência de cada pessoa afeta e é afetada pela existência de outras pessoas nos outros Estados, então há uma exigência moral para que eles estabeleçam e entrem sob uma constituição civil soberana. Logo, se os Estados não estão “querendo” abrir mão de sua soberania, é porque não estão agindo republicanamente, é porque a vontade deles não corresponde à vontade unida de todas as pessoas. Além disso, Kant foi contemporâneo de um exemplo histórico que desmentia essa “tese” de que os Estados não querem. Os Estados Unidos da América se constituíram exatamente dessa forma. Depois de algumas tentativas frustradas, nas quais se tentava um arranjo em que os Estados membro mantinham as suas soberanias, em 1788 chegaram ao modelo de federação que se tornou canônico e copiado mundialmente: cada Estado

membro abriu mão de sua soberania em nome da criação de uma única soberania, uma união soberana.

Em *À paz perpétua* Kant lança mão ainda de um argumento formal para tentar demonstrar a impossibilidade lógica de um Estado Mundial. Segundo o filósofo, a organização de todos os Estados nacionais num único Estado Mundial seria contraditório porque destruiria a pluralidade que constitui a ideia de direito das gentes:

Os povos, enquanto Estados, podem considerar-se como homens singulares que, no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas), se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista da sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil, na qual se possa garantir a cada um o seu direito. [...] Haveria aí uma contradição, porque todo o Estado implica a relação de um superior (legislador) com um inferior (o que obedece, a saber, o povo) e muitos povos num Estado viriam a constituir um só povo, o que contradiz o pressuposto (temos de considerar aqui o direito dos povos nas suas relações recíprocas enquanto formam Estados diferentes, que não se devem fundir num só). (ZeF VIII, p. 354)

Em outros termos, quando um grupo de indivíduos, buscando sair da insegurança do estado de natureza, organiza um poder comum (Estado), eles se constituem como “um” povo (gente), do mesmo modo, se todos os indivíduos da terra fossem organizados sob um único poder, novamente eles formariam “um” povo, de modo que não haveria sentido em se falar em direito “dos” povos (gentes). Mas apesar do que Kant procura sugerir, esse argumento não demonstra a inviabilidade de constituição de um Estado Mundial, mas apenas a imprecisão terminológica da expressão plural “direito das gentes”. Desde que pela noção de “povo” se entenda um conjunto de indivíduos sob um poder soberano e organizados com leis comuns, então realmente a expressão “direito das gentes” é equivocada para descrever um Estado Mundial, que por definição é unitário, merecendo ser corrigida para “direito da gente” ou “direito do povo”.

Existem inúmeros argumentos contra a constituição de um Estado soberano mundial, Kant, entretanto, não apresenta nenhum que seja consistente e incontornável.

4.2. Crítica à Liga de Estados soberanos

Se por um lado Kant se opõe ao modelo do Estado soberano mundial, por outro lado, embora não com tanta ênfase, ele critica a insuficiência do modelo de uma Liga de Estados, pela qual cada Estado, visando a implementação de uma ordem jurídica internacional, mantém a sua soberania, não havendo, portanto, constituição de um poder soberano central e nem de uma ordem coercitiva comum capaz de submeter os Estados membros.

Em *À Paz Perpétua* esse modelo é denominado de “liga de povos” (*Völkerbund*) (ZeF VIII, p. 354), “liga de paz” (*Friedensbund*) (*foedus pacificum*) (ZeF VIII, p. 356) e “união federativa” (*föderative Vereinigung*) (ZeF VIII, p. 356). Na *Metafísica dos Costumes* a expressão “liga de povos” (*Völkerbund*) é repetida, mas agora complementada com a informação de que essa “aliança não envolve nenhuma autoridade soberana (como numa constituição civil), mas apenas uma associação (federação)” (*Verbindung doch keine souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität) enthalten*) (MS VI, § 54, p. 344). Ainda na *Metafísica dos Costumes*, essa forma de organização do direito internacional também é chamada de “direito estatal dos povos” (*Volkerstaatsrecht*) (MS VI, §43, p. 311), de “congresso permanente de Estados” (*permanenten Staatencongreß*) (MS VI, § 61, p. 350) e de “Estado federado” (*föderierten Staat*) (MS VI, § 61, p. 350).

Como essa Liga de Estados não tem soberania, ela não tem poder para estabelecer uma legislação comum para os Estado, muito menos para impor as leis e dirimir processualmente os conflitos. Como escreve Kant, na liga os Estados membros não são submetidos a “leis públicas e a um poder coercitivo” (ZeF VIII, p. 356). Como cada Estado mantém a sua soberania, só há poder de coação dentro de cada Estado, mas não no espaço internacional entre eles. Ou seja, só há efetivamente “condição jurídica” dentro dos Estados. Quando se fala de “condição jurídica”, na prática se está falando de tribunais de justiça competentes para decidir os conflitos entre os indivíduos e de um poder executivo capaz de impor as decisões dos tribunais, isto é, “justiça distributiva” (MS VI, p. 297). Nesse sentido, mesmo que uma legislação positiva tenha sido estabelecida em comum acordo entre os Estados membros da liga, ela só poderá ser imposta por cada um dos Estados dentro de seus territórios, mas não aos próprios Estados no plano internacional. Na ausência de um poder coercitivo acima dos Estados, cada um é soberanamente livre para

tomar qualquer decisão, inclusive romper pactos e se desligar unilateralmente da liga, o que significa, no final das contas, que eles continuam na guerra do estado de natureza onde prevalece em última instância a vontade do mais forte.

Observando o comportamento dos Estados no mundo europeu de sua época, Kant percebe que a soberania era algo inegociável para os mesmos, de modo que a única possibilidade de se estabelecer uma ordem internacional positiva seria por meio de uma Liga de Estados. Mesmo reconhecendo a impotência e fragilidade desse arranjo, os Estados só aceitavam participar de uma ordem internacional se mantivessem a sua soberania. Como exemplo histórico disso, Kant cita a assembleia dos Estados Gerais em Haia realizada na primeira metade do século XVIII, na qual ministros e representantes de quase todos os Estados europeus aventaram a possibilidade de criação de um Estado federado (*föderierten Staat*), sem uma constituição e dissolvível a qualquer momento, para funcionar como árbitro nas disputas internacionais, projeto esse, entretanto, que acabou sendo abandonado (MS VI, § 61, p. 350). Esse mesmo apego à soberania pode ser observado ainda hoje. Com exceção dos Estados Unidos, no qual Estados efetivamente soberanos se organizaram em torno de uma união soberana, nos últimos duzentos anos, todo o direito internacional foi construído com base em ligas de Estados, o que pode ser observado em todos os acordos e tratados, e nos organismos internacionais, como ONU, OMC, OTAN, FMI, UE, MERCOSUL, etc.

Apesar de se colocarem diferentes objetivos em termos de proteção e implementação de direitos, o que primariamente leva essas ligas de Estados a estabelecerem acordos, tratados e a construírem organizações internacionais é apenas “manter e assegurar a *liberdade* de cada um dos Estados da liga”, mas não a constituição de um “poder estatal” soberano que possa interferir dentro de cada Estado (ZeF VIII, p. 356). Trata-se, assim, de uma dupla motivação: por um lado, busca-se organizar uma força comum que mantenha a paz entre os Estados membros e em relação a Estados não membros, por outro lado, essa força deve abster-se de interferir na política interna de cada Estado membro. Logo, o que os Estados procuram numa liga é proteção para as suas soberanias contra ameaças externas, mas não limitação ou regulação do uso que cada um faz delas. O problema é que esses dois objetivos são incompatíveis, pois na prática o que cada Estado quer é um poder internacional capaz de neutralizar as atitudes arbitrárias (de guerra) das outras soberanias, mas não as suas próprias. Do ponto de vista soberano de

cada Estado, são sempre os outros que se comportam de modo belicoso, de modo que quando se examina externamente o resultado das relações entre os Estados, o que se observa é a reprodução da guerra do estado de natureza.

Nesse sentido, em *Sobre a expressão* Kant critica a tese de que a paz poderia ser alcançada por uma Liga de Estados simplesmente estabelecendo um equilíbrio de poder entre os Estados membros:

uma paz geral duradoura, graças ao balanceamento dos poderes na Europa, é como a casa de Swift, que foi construída por um arquiteto de modo tão perfeito, segundo todas as leis do equilíbrio, que ruiu imediatamente quando um pardal pousou sobre ela. (TP VIII, p. 312)

Segundo essa tese, que também fez muito sucesso no século XX durante a guerra fria, uma Liga de Estados não deveria interferir na soberania de cada Estado membro, mas apenas trabalhar pelo equilíbrio de poder entre os Estados, de modo que cada Estado, reconhecendo nos outros um poder igual ao seu, por temor, se absteria de atacar, o que produziria uma situação de paz. Ou seja, mesmo ilimitadas, absolutas e sem regulação, as forças brutas dos Estados alcançariam um ponto de equilíbrio, de modo que a guerra do estado de natureza seria congelada, e isto seria a paz. Todavia, para Kant, essa é uma tese inconsistente, ou, como ele coloca, uma quimera. A ideia de um ponto de equilíbrio de forças é clara do ponto de vista teórico da primeira lei de Newton, mas dificilmente observável na prática, e ainda mais na prática política. A dificuldade começa por mensurar o poder. Como é possível medir o quantidade de poder de um Estado? O fato de dois Estados terem o mesmo número de soldados e o mesmo número de armas com o mesmo poder de destruição, não significa que tenham o mesmo poder. Incontáveis fatores podem atuar impedindo que se tenha uma somatória de forças igual a zero, por exemplo, aspectos culturais, uma estratégia de ataque, a impulsividade de um governante, a localização de um exército, a direção do vento, a religião da maioria dos soldados, a cor do uniforme, etc.

Mas apesar das deficiências e da impotência do modelo de Liga de Estados, em suas análises Kant reconhece que, historicamente, esse foi o único modelo que produziu efeitos práticos no processo de posituação do direito das gentes. Como os outros modelos implicavam perda da soberania nacional, eles sequer eram considerados pelos Estados.

Como escreve Kant, é somente por meio desse modelo de Liga de Estados “que a ideia de um direito público das gentes é realizável” (MS VI, § 61, p. 351).

Mas mesmo sendo historicamente realista neste aspecto, Kant não se conforma com esse modelo, pois ele seria uma forma corrupta, um substituto imperfeito do modelo ideal e consistente de direito das gentes. Na *Metafísica dos costumes* Kant afirma que essa liga de Estados é “um direito *in subsidium* de um outro direito originário” (MS VI, § 54, 344). Já em *À paz perpétua*, de modo mais enfático, Kant afirma que por apego à soberania (ZeF VIII, p. 354) e com base numa ideia corrompida de direito das gentes, os Estados “rejeitam *in hypothesi* o que é correto *in thesi*”, ou seja, rejeitam a teoria (tese) com base na crença de que ela não funciona na prática (hipótese),¹⁰ e se satisfazem com um “substituto negativo” (*negative Surrogat*) da verdadeira ideia de direito das gentes, o que reduz o direito internacional a um ineficaz gerenciamento da guerra, que tem como consequência mantê-la em “constante perigo de irrupção” (ZeF VIII, p. 357), e, pior, perpetua o arbítrio nas relações internacionais com a prevalência da vontade do mais forte.

Numa passagem de *À paz perpétua*, Kant sugere que um dos motivos que levam à escolha desse modelo corrupto de direito das gentes é a corrupção da vontade geral dos Estados, a qual seria deturpada por governantes que tratariam os indivíduos do seu povo como coisas, declarando guerra sem se colocar eles próprios em perigo e sacrificando arbitrariamente os indivíduos (ZeF VIII, p. 354), ou seja, uma vontade estatal não republicana, que não reflete a vontade unida das pessoas.

4.3) A sugestão de Kant: uma República Mundial

Em *Sobre a expressão*, Kant descreve o seu modelo ideal de direito das gentes como “uma condição jurídica de federação (*Föderation*) de acordo com um direito das gentes comum” (TP VIII, p. 310-311). Em *À paz perpétua*, esse modelo é descrito como uma “liga de povos” (*Volkerbund*) (ZeF VIII, p. 354), uma “liga de tipo especial” (*Bund von besonderer Art*), uma “liga de paz” (*Friedensbund*) (*foedus pacificum*), um

10 Essa relação entre teoria/tese e prática/hipótese é explicitada por Kant no prefácio de *Sobre a Expressão: isso vale na teoria mas não vale na prática*. Comentando um certo preconceito contra o pensamento teórico, Kant afirma que para muitos “aquilo que soa bem na teoria não tem valor algum na prática. (O que muitas vezes é assim expresso: esta ou aquela proposição vale *in thesi*, mas não *in hypothesi*)” (TP VIII, p. 276).

“federalismo livre” (*frei Föderalism*) (ZeF VIII, p. 356), uma “República Mundial” (*Weltrepublik*) (ZeF VIII, p. 357), uma “situação de estados federados” (*föderativer Zustand der Staaten*) e uma “associação federativa” (*föderativen Verein*) (ZeF VIII, p. 385). Em *A Religião*, ele é batizado como uma “república de povos unidos livres” (*Republik freier verbündeter Völker*) (RGV VI, p. 34, nota). E na *Metafísica dos Costumes*, Kant sugere a fórmula “republicanismo de cada e todos os Estados juntos” (*Republicanism aller Staaten sammt und sonders*) (MS VI, p. 354).

Para facilitar a investigação, adota-se aqui a expressão “República Mundial” para nomear o modelo proposto por Kant. Deixando de lado as discussões terminológicas, a questão fundamental é entender a estrutura que Kant tenta nomear com todos esses termos. E a grande dificuldade é que Kant não descreve diretamente as características dessa República Mundial, mas apenas indiretamente por meio de comparações e críticas aos dois primeiros modelos.

Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem do *segundo artigo definitivo* de *À paz perpétua*:

É compreensível que um povo diga: “Não deve haver nenhuma guerra entre nós; pois queremos formar um Estado, isto é, queremos nos impor um poder supremo legislativo, executivo e judicial, que equalize pacificamente os nossos conflitos.” Mas se este Estado disser: “Não deve haver nenhuma guerra entre mim e os outros Estados, embora eu não reconheça nenhum poder legislativo supremo que assegure o meu direito e o dos outros”, então não se pode compreender onde eu posso fundar a confiança no meu direito, se não houver um substituto para a sociedade unida civil (*bürgerlichen Gesellschaftsbundes*), qual seja, o federalismo livre, que a razão deve necessariamente vincular com o conceito do direito das gentes, se é que nele resta algo para se pensar. (ZeF VIII, p. 356)

Nessa passagem Kant compara os Estados aos indivíduos no estado de natureza, reconhecendo que a única forma de garantir os direitos de cada um é por meio da constituição de um poder soberano que seja capaz de criar leis positivas comuns (legislativo), impor essas leis (executivo) e dirimir os conflitos de aplicação das leis entre os membros (judiciário). Essa organização do poder soberano é o que se chama de condição jurídica, que tem a missão de garantir a fruição dos direitos de cada um dos membros, eliminando o natural estado de guerra entre eles. Nesse sentido, o modelo de

direitos das gentes a ser implementado deveria ser o de um Estado Mundial, que na passagem Kant chama de “sociedade unida civil”,¹¹ contudo, segundo Kant, os Estados nacionais não aceitam esse modelo, pois ele implica a dissolução de cada um deles. Diante dessa impossibilidade, Kant conclui que deve haver um modelo ideal (República Mundial), que na passagem ele chama de “federalismo livre”, o qual, de algum modo, compatibilizaria a condição jurídica fornecida pelo Estado soberano mundial com as soberanias nacionais, ou seja, os Estados membros conseguiriam a proteção de um Estado Mundial sem ter que se submeter a esse Estado Mundial.

A primeira dificuldade dessa passagem diz respeito à suposta necessidade lógica que Kant associa ao conceito de uma República Mundial. Ao contrário do que ele sugere, é perfeitamente possível pensar os modelos anteriores, “Estado Mundial” e “Liga de Estados”, cada um com suas virtudes e problemas, sem ter que pressupor uma “República Mundial” como modelo ideal de direitos das gentes. Não parece se sustentar essa tese de que “Estado Mundial” e “Liga de Estados” seriam formas corruptas da suposta forma ideal “República Mundial”.

Mas a principal dificuldade diz respeito à consistência dessa República Mundial. Como Kant não descreve diretamente esse modelo, não é claro, nem conceitualmente, nem praticamente, como seria possível coordenar várias soberanias no mesmo espaço. Esse é o problema fundamental da teoria moderna da soberania: aparentemente não há meio de possibilitar a convivência de duas ou mais soberanias dentro da mesma condição jurídica. E o ponto chave aqui é justamente a “condição jurídica”. A questão é entender como é possível estabelecer uma condição jurídica entre os Estados, capaz de garantir a fruição dos direitos de cada um, e, ao mesmo tempo, manter a soberania de cada Estado nacional com as suas condições jurídicas particulares. Para que haja uma condição jurídica, seja nacionalmente, seja internacionalmente, é preciso que haja um único poder capaz de constranger todos os membros envolvidos. Somente uma força de constrição emanando de um único ponto pode criar uma condição jurídica. Se há dois ou mais poderes procurando

11 Nessa passagem não fica exatamente claro qual é o modelo de direitos das gentes que Kant tem em mente quando usa a expressão “sociedade unida civil” (*bürgerlichen Gesellschaftsbundes*), se é o Estado Mundial ou se é a Liga de Estados. Na análise proposta neste artigo, levando em conta o contexto do parágrafo, adotou-se a interpretação de que se trata do Estado Mundial. Contudo, mesmo que Kant tenha mudado o foco da discussão e agora se refira ao inepto modelo de Liga de Estados, que era o único aceito pelos Estados e com alguma efetividade histórica, isso não invalida a interpretação proposta, pois para Kant ambos os modelos são corruptos, de modo que continua a suposição de que deve haver um modelo ideal.

estabelecer condições jurídicas diferentes sobre o mesmo espaço, o que se tem é uma contínua e recíproca anulação dessas condições jurídicas, ou seja, um estado de guerra, tal como descrito no item 4.2 sobre as Ligas de Estados, situação essa que só pode ser superada com o predomínio de uma soberania e a eliminação das outras. Claro que os Estados membros podem se organizar federativamente, dividindo a organização da condição jurídica em esferas estaduais (como é o caso do Brasil ou Estados Unidos), mas isso não significa que eles terão algum grau de soberania, eles terão apenas competências políticas dentro de esferas constitucionalmente delimitadas, e tudo será organizado em torno de um único poder soberano, o que se enquadra dentro do modelo do Estado Mundial descrito no item 4.1. Essa aparente impossibilidade de se estabelecer uma condição jurídica por meio da articulação de várias soberanias pode ser observada contemporaneamente na União Europeia, onde historicamente oscilam tentativas de constituição de um poder soberano europeu com revoltas e reafirmações das soberanias nacionais, o que no final das contas não tem gerado uma condição jurídica, mas uma reprodução do estado de guerra, com a prevalência, em cada momento, dos interesses mais fortes, sejam nacionalistas, econômicos, étnicos, etc.

Ainda no *segundo artigo definitivo de À paz perpétua*, tendo em vista a capacidade de lidar com a guerra, Kant compara a sua República Mundial com a Liga de Estados. Enquanto uma Liga de Estados se resumiria a um “pacto de paz” (*Friedensvertrag*) com o objetivo de pôr fim a uma guerra específica, uma República Mundial seria capaz de acabar com o próprio “estado de guerra” (*Kriegszustande*) que caracteriza as relações naturais entre os Estados e, com isso, “acabar com todas as guerras para sempre” (ZeF VIII, p. 355-356).

Essa comparação, entretanto, pouco esclarece, pois ela não se ocupa do essencial, ou seja, explicar como se daria o arranjo soberano entre os Estados capaz de acabar com o estado de guerra. Sem isso, resta no horizonte apenas o Estado Mundial. Conceitualmente, a condição jurídica fornecida pelo Estado Mundial parece ser a única capaz de ir além do efêmero pacto de paz fornecido pela Liga de Estados e promover uma situação de paz duradoura, mas essa solução é expressamente rejeitada por Kant.

No final de *À paz perpétua*, depois do segundo apêndice, Kant reconhece a centralidade da condição jurídica para a realização do direito das gentes:

A condição de possibilidade de um direito das gentes em geral é a de que exista previamente uma condição jurídica (*rechtliche Zustand*). [...] Como vimos acima, uma situação de estados federados (*föderativer Zustand der Staaten*), cujo propósito é simplesmente evitar a guerra, é a única condição jurídica compatível com a liberdade em si. (ZeF VIII, p. 385)

Mas apesar de reconhecer a importância da condição jurídica, o texto termina sem explicar como seria a arquitetura soberana capaz de realizá-la, se limitando a uma reelaboração terminológica da República Mundial.

Na conclusão da *Metafísica dos Costumes*, Kant aborda a República Mundial em sua relação com a ideia de paz perpétua:

a questão já não é se a paz perpétua é algo real ou um absurdo e se não estamos nos enganamos em nosso juízo teórico ao supor que é real, mas, ao contrário, precisamos agir como se fosse algo real, mesmo que talvez não o seja, buscando estabelecer aquela constituição que seja a mais apta para fundá-la (talvez um republicanismo de cada e todos os Estados juntos), e assim, caminhando na sua direção, acabar como o profano guerrear, para o qual todos os Estados, sem exceção, têm até agora, como meta principal, orientado os seus esforços. E mesmo que a realização última dessa intenção permaneça apenas como um desejo devoto, certamente não nos enganamos ao adotá-la como máxima e agir incessantemente para realizá-la; pois esse é o dever; e considerar a lei moral em nós mesmos como enganadora produziria o desejo abominável de nos livrarmos de toda razão e, por este princípio, nos veríamos lançados ao mesmo mecanismo da natureza de todas as demais classes de animais. (MS VI, p. 354-355)

Como se viu no início deste trabalho, uma paz perpétua entre os Estados é algo irrealizável politicamente, sendo apenas uma ideia regulativa da razão, ou seja, funciona como um imperativo de como as decisões políticas devem ser orientadas, não só no plano internacional, mas também no âmbito nacional. Mesmo irrealizável e sem objetividade teórica, seria dever dos Estados, em face à exigência de respeito à autonomia das pessoas, buscar assintoticamente uma paz perpétua.

Na passagem acima Kant sugere que se os Estados se deixassem guiar minimamente por seu dever de buscar a paz perpétua eles se aproximariam gradualmente

do modelo de uma República Mundial, pois este seria o único capaz de fornecer a condição jurídica duradoura (paz) que garantiria a fruição dos direitos de todas as pessoas envolvidas. Negar esse dever seria negar a liberdade e aceitar o mecânica animal da natureza, ou seja, o império da força. O problema aqui, mais uma vez, é que Kant não procura explicar como se daria a organização das soberanias dos Estados capaz de criar essa condição jurídica, limitando-se, mais uma vez, a introduzir uma nova formulação terminológica da República Mundial, que ele chama de “republicanismo de cada e todos os Estados juntos” (*Republicanism aller Staaten sammt und sonders*) (MS VI, p. 354). Não se esclarece, por exemplo, quais seriam as diferenças desse “republicanismo de cada e todos os Estados juntos” em relação ao modelo do “Estado mundial”.

No último parágrafo da conclusão da *Metafísica dos Costumes* Kant afirma que à sua República Mundial se aplicaria o dito de que “a melhor constituição é aquela na qual, não os homens, mas as leis detém o poder.” (MS VI, p. 355) Essa observação em nada contribui para o entendimento da arquitetura soberana da República Mundial, mas apenas reafirma a própria concepção de república de Kant. Como se viu anteriormente no item 4.1 nota 7, para Kant, um governo republicano é aquele que se pauta, em última instância, pela lei moral, ou seja, pelo dever de agir autonomamente que caracteriza qualquer pessoa e que, em face de sua universalidade, exige que se trate qualquer pessoa como um fim em si mesmo. Um Estado que age desse modo, independente da sua forma (monárquico, aristocrático, democrático), é um Estado republicano (MS VI p. 339-341). Portanto, ser republicano, no sentido de ser o governo na lei, é uma característica que a República Mundial de Kant deve ter, mas isso não é uma característica exclusiva dela e conseqüentemente não é suficiente para defini-la. Mais uma vez é deixada de lado a questão de como coordenar de modo sustentável as soberanias dos Estados que pretendem se organizar nessa República Mundial.

Conclusão

Na primeira parte deste trabalho, especificamente no item 3, procurou-se mostrar que os Estados só podem ser considerados entidades dotadas de personalidade quando a lei moral é considerada apenas do ponto de vista de sua universalidade. Já quando a lei moral é considerada do ponto de vista da vontade, fica claro que Estados não têm personalidade

própria, e, só indiretamente, por referência à autonomia dos indivíduos (pessoas físicas), podem ser considerados pessoas jurídicas. Isso mostra que os direitos relativos à guerra não são uma espécie de direito natural dos Estados, mas se fundam, em última instância, na dignidade dos indivíduos que compõem os Estados.

Essa falta de personalidade dos Estados mostra também que o poder soberano, que é aquilo que viabiliza a condição jurídica que garante a fruição dos direitos dos indivíduos, só se legitima em face da autonomia dos indivíduos, ou seja, como reflexo da vontade unida de todas as pessoas físicas cuja existência impacte ou seja impactada pela existência das outras. Assim, para que se estabeleça uma condição jurídica internacional, que é o objetivo prático do direito das gentes, é preciso que se constitua um poder soberano internacional que seja o reflexo da vontade unida de todas as pessoas do planeta. Kant concorda com isso e, por isso, critica a ineficácia do modelo de Liga de Estados, pelo qual os Estados, sem constituir um poder soberano internacional, procuram estabelecer o direito das gentes apenas com base em acordos entre as suas soberanias. Por outro lado, Kant também critica o modelo de um Estado Mundial, pelo qual, para instituir um poder soberano internacional, os Estados membros abririam mão de suas soberanias nacionais. O porquê dessa recusa é algo que não fica claro no texto. Os argumentos utilizados pelo filósofo são frágeis, contraditórios com os princípios gerais de seu pensamento jurídico e não são suficientes para descartar o modelo do Estado Mundial. Como se procurou mostrar, desde que o Estado Mundial seja republicano, no sentido kantiano de república, ele cumpre o ideal de direito das gentes proposto. Todavia, o filósofo se envereda por um terceiro modelo, a República Mundial, a qual, de algum modo que não é esclarecido, conseguiria conjugar as soberanias nacionais com a soberania internacional. Sem delinear diretamente esse arranjo soberano, Kant termina as suas análises sugerindo que se trata apenas de uma ideia regulativa da razão, o que explicaria a sua inconsistência teórica, mas, ao mesmo tempo, justificaria a sua função prática de dar sentido e orientar a ação política no plano internacional.

Conclui-se que essa inconsistência teórica do arranjo soberano da República Mundial proposta por Kant a torna muito frágil, inclusive para funcional como ideia regulativa da razão. Diante disso, talvez fosse melhor colocar o Estado Mundial, republicanamente pensado, como o modelo ideal de direito das gentes. Tal como a ideia de uma paz perpétua, um Estado Mundial rigorosamente republicano é apenas um conceito

limite, impossível de ser concretizado no horizonte de finitude e contingência da vida política humana, todavia, sendo pelo menos consistente teoricamente, poderia orientar melhor as ações dos Estados no plano internacional.

Bibliografia

ARAMAYO, Roberto; MUGUERZA, Javier; ROLDÁN, Concha. (org). (1996) *La paz e el ideal cosmopolita de la ilustración: a propósito del bicentenario de Hacia la paz perpétua de Kant*. Madrid: Tecnos.

BOBBIO, Norberto. (2000), *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. São Paulo: Editora Mandarim.

BYRD, B. Sharon; HRUSCHKA, Joachim. (2010), *Kant's Doctrine of Right. A commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

CAVALLAR, Georg. (1997) A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano à paz perpétua. Trad. Peter Naumann. In: ROHDEN (org.), *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: UFRGS/Goethe Institut/ICBA, p. 78-95.

COHEN, Hermann. (1928), *Vom ewigen Frieden* (1914). In: A. Görland e E. Cassirer, *Hermann Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. II, Berlin.

GOYARD-FABRE, Simone. (2006), *Filosofia crítica e razão jurídica*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

HABERMAS, Jürgen. (2002), A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos. Trad. Paulo Astor Soethe. In: *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola. p. 193-235.

HEGEL, G. W. F. (1833) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Duncker und Humblot, § 333, p. 426-427.

HECK, José N. (2009) *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Editora da UCG.

HOERES, Peter. (2002), Kants Friedensidee in der deutschen Kriegsphilosophie des Ersten Weltkrieges. *Kant-Studien*, 93, p. 84-112.

HÖFFE, Otfried. (2004), *Völkerbund oder Weltrepublik?*. In: *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Otfried Höffe (Hg.). Berlin: Akademie, p. 109-132.

LACHS, Manfred. (1976), Teachings and Teaching of International Law. *Recueil des Cours*, vol. 151, n. 3, p. 161-252.

MONAZAHIAN, Daniel. (2008), *Vergleich der UNO-Charta mit den Grundsätzen Immanuel Kants "Zum ewigen Frieden" sowie John Rawls "Das Recht der Völker"*. Hamburg: Druck Diplomica.

NOUR, Soraya. (2004), *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes.

KANT, Immanuel. *Akademieausgabe*. Bd 1-22 hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (<http://www.korpora.org/kant/>), Bd 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

vol. III. *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787). p. 1-552. (KrV)

vol. IV. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. p. 385-463. (GMS)

vol. V. *Kritik der praktischen Vernunft*. p. 1-252. (KpV)

vol. VI. *Die Metaphysik der Sitten*. p. 203-493. (MS)

vol. VI. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. p. 1-202. (RGV)

vol. VII. *Der Streit der Fakultäten*. p. 1-115. (SF)

vol. VIII. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. p. 273-313 (TP)

vol. VIII. *Zum ewigen Frieden*. p. 341-386. (ZeF)

vol. XIX. *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* p. 442-613. (HN)

KNUTSEN, Torbjorn L. (2016), Substance, form, and context: scholarly communities, institutions, and the nature of IR. In: *Evaluating Progress in International Relations: How Do You Know?* Annette Freyberg-Inan, Ewan Harrison e Patrick James (ed). London and New York: Routledge, p. 51-73.

ROFE, J. Simon. (2015), Prewar and wartime planning: antecedents to the UN moment in San Francisco, 1945. In: *Wartime Origins and the Future United Nations*. Dan Plesch e Thomas G. Weiss (ed). New York: Routledge, p. 11-35.



**Kant y la tesis acerca del *doux commerce*.
Sobre la interconexión del espíritu comercial, el derecho y la
paz en la filosofía de la historia de Kant¹**

***Kant and the thesis of le doux commerce.
On the relation of the spirit of commerce, law, and peace in Kant's
philosophy of history***

DIETER HÜNING²

Universidad de Tréveris, Alemania

Resumen

Este artículo se centra en las apologías de Kant acerca de la sociedad comercial en su texto de *Hacia la paz perpetua*. Dichas apologías, que pueden resumirse bajo el título "le doux commerce", se difundieron en el siglo XVIII. Muchos filósofos e historiadores, como Montesquieu, Hume, Voltaire y Ferguson, formaron parte de este grupo. La cuestión decisiva para Kant fue combinar tal apología con su concepción teleológica de la historia, que desarrolló en su *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*.

Palabras clave

Apología de la sociedad comercial, paz perpetua, concepción teleológica de la historia, *doux commerce*

¹ El presente texto ofrece una versión reducida del artículo aparecido inicialmente en alemán: "Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht bestehen kann". – Handel, Recht und Frieden in Kants Geschichtsphilosophie, en Olaf Asbach (coord.): *Der moderne Staat und ‚le doux commerce‘. Politik, Ökonomie und internationales System im politischen Denken der Aufklärung*, Baden-Baden: Nomos 2014, pp. 251-274 [= Staatsverständnisse, Editado por Rüdiger Voigt, Bd. 68]. Agradezco al Prof. Dr. Oscar Cubo (Universitat de València) por la traducción de este texto al castellano.

² Profesor Doctor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Tréveris (Alemania). E-mail: huening@uni-trier.de

Abstract

This article focuses upon Kant's apology for the commercial society in his "Toward Perpetual Peace." Such apologies, which can be summarized under the title "*le doux commerce*," were widespread in the 18th century. Many philosophers and historians, such as Montesquieu, Hume, Voltaire, and Ferguson were part of this group. The crucial point for Kant was to combine such an apology with his teleological conception of history, which he developed in his "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View."

Keywords

Apology for the commercial society, perpetual peace, teleological conception of history, *le doux commerce*

I. La apología de la sociedad comercial o del "origen del bien a partir del mal"³

En *Hacia la paz perpetua* y bajo el rótulo "De la garantía de la paz perpetua" se encuentra un pasaje frecuentemente citado, pero pocas veces analizado de una manera sistemática, acerca de los efectos pacificadores del espíritu comercial. El texto reza:

De la misma manera que la naturaleza separa, sabiamente, a pueblos a los que la voluntad de cada Estado gustaría unir, sobre la base incluso de principios del derecho de gentes, con astucia o violencia, une también, por otra parte, a otros pueblos, a los que el concepto del derecho cosmopolita no habría protegido contra la violencia y la guerra, mediante su propio provecho recíproco. Se trata del espíritu comercial que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el poder del dinero es, en realidad, el más fiel de todos los poderes (medios) subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz (por supuesto, no por impulso de la moralidad) y a evitar la guerra con negociaciones, siempre que hay amenaza en cualquier parte del mundo, igual que si estuviesen en una alianza estable, ya que las grandes alianzas para la guerra, por su propia naturaleza, sólo muy raras veces subsisten y no tienen éxito sino aún más raramente. De esta suerte garantiza la naturaleza la paz perpetua mediante el mecanismo de los instintos humanos; esta garantía no es ciertamente suficiente para predecir (teóricamente) el futuro, pero, en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en modo alguno meramente quimérico).⁴

En este texto encontramos uno de los escasos pasajes en los que Kant reflexiona sobre el papel de los cambios económicos de la modernidad y en particular sobre el despliegue de la sociedad comercial. Kant se suma así a un intenso debate desarrollado en el siglo XVIII, bajo el lema del *doux commerce*, al poner de relieve la lógica diferente de la guerra y del comercio y razón por la cual "el espíritu comercial [...] no es compatible con la guerra". La doctrina del *doux commerce* viene a decir que allí donde se extienden las relaciones

³ Reflexion AA 15: 891

⁴ ZeF AA 8: 368 (Trad. Jacobo Muñoz)

comerciales, tienen lugar procesos de refinamiento cultural, de institucionalización jurídica, moralización y pacificación de las relaciones sociales que a su vez repercuten en la seguridad de la libertad personal de cada individuo particular.⁵

En mi comunicación voy a intentar determinar en detalle el papel específico que juega en la filosofía del derecho y de la historia de Kant el espíritu comercial, así como el contexto argumentativo en el que Kant se pronuncia acerca del mismo. En cualquier caso, no pretendo detenerme en todos los detalles de los aspectos histórico-sociales e histórico-intelectuales del debate acerca del *doux commerce* y su influencia en Kant. En lugar de ello, lo que tiene que mostrarse es ante todo el lugar sistemático histórico-filosófico de dichas reflexiones. Con vistas a ello, voy a tematizar, en primer lugar, algunos de los argumentos del debate acerca del *doux commerce* que fueron relevantes para Kant (II). En relación con ello voy a analizar el texto de Kant *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* y a mostrar esquemáticamente la metodología allí desplegada sobre la filosofía de la historia (III). Finalmente me ocuparé del texto de Kant *Sobre la paz perpetua* (IV) y señalaré, por último, la dirección política de la filosofía kantiana sobre la historia.

II. La concepción teleológica de la historia en el texto de Kant: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*

En primer lugar, me remito al texto de Kant: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* publicado en 1784. En primer lugar, conviene aclarar el fin al que va dirigido dicho texto. Se trata del intento de obtener del discurrir histórico un sentido filosófico y esto sólo puede acontecer, según Kant, cuando la historia es considerada en el marco de un “ensayo filosófico” bajo un hilo conductor, a saber, con arreglo a “un plan de la naturaleza, que aspira a la perfecta integración civil de la especie humana”⁶. El texto de Kant tiene una clara estructura. Kant quiere llevar a cabo su demostración en tres pasos:

* En primer lugar, en tanto que nos permite conocer en la historia en lugar de un “agregado rapsódico de acciones humanas un sistema” y descubrir en “el juego de la libertad humana en bloque un curso regular” de la historia⁷

* En segundo lugar, ese curso regular debe contribuir a que en vez de una realización externa y sin regla en el plano de los fenómenos individuales “resulte cognoscible un desarrollo lento, pero continuado de las disposiciones naturales” del “entero género humano”⁸

* En tercer lugar, debe mostrarse que el género humano “al perseguir cada cual su propia intención [...] siguen sin advertirlo – como un hilo conductor – la intención de la

⁵ Hirschman 1977

⁶ IaG AA 08: 29 (Trad. Concha Roldán y Roberto Aramayo)

⁷ IaG AA 08: 29 y 17

⁸ IaG AA 08: 17

Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco”⁹, de tal modo que, por decirlo de otro modo, siguiendo el juego sin plan de la persecución de fines privados resulta un resultado objetivo de un fin de la naturaleza, que otorga a la historia un sentido.

Con estos tres pasos teórico-justificativos Kant ofrece una indicación importante acerca del estatuto metodológico de sus reflexiones sobre filosofía de la historia. A pesar de que Kant sólo se manifiesta acerca del uso de principios teleológicos en la filosofía en la *Crítica del Juicio*, en las *Ideas* se encuentra en cierto modo el preludio de dichas reflexiones, ya que la filosofía de la historia que expone Kant en ellas es “presentada como una parte de una doctrina teleológica de la naturaleza”¹⁰, que descansa sobre la premisas de que el transcurso de la historia se puede interpretar como la realización de un plan oculto, es decir, de una intención de la naturaleza. El transcurso de la historia no es el resultado inmediato de las acciones conscientes de los seres humanos, sino que su acción conduce explícitamente a resultados no intencionados, de modo que los seres humanos actúan con voluntad y conciencia, pero los resultados de su acción social no se gestan ni de una manera “meramente instintiva”, ni según “un plan concertado en su totalidad”, sino a sus espaldas como una conexión histórica forzosa:

Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo – como un hilo conductor – la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco.¹¹

A pesar de que Kant puede considerarse como un defensor de la tesis del *doux commerce*, tiene que tomarse en cuenta la especificidad de sus reflexiones. Montesquieu, Adam Smith y Hume estaban principalmente interesados en el análisis del desarrollo fáctico, tanto histórico, como socioeconómico, del comercio y eran defensores de una teoría económica liberal que partía de que los entrelazamientos económico realizados por el espíritu comercial son el resultado de la división del trabajo cooperativo internacional y del libre comercio libre orientado por la ganancia relativa. Con arreglo a ello, toda economía particular deber quedar en mejor situación que si hubiera permanecido en la autarquía; así, todas ellas obtienen un incentivo para evitar aquellas políticas que interrumpirían la participación en esta red económica. Esta es la consecuencia natural de la interdependencia económica”¹². En cambio, la filosofía de la historia de Kant está motivada por otro interés, y sus ideas filosófico-históricas tienen por ello un estatuto metodológico distinto; el propio Kant caracteriza sus reflexiones histórico-filosóficas como un mero “ensayo filosófico”, es decir, no se trata de una doctrina fundada académicamente, que pudiera presentar una

⁹ Ibidem.

¹⁰ Grünewald 2014, p. 511

¹¹ IaG AA 8: 17. p. 4

¹² Doyle 1995, p. 232

pretensión de verdad dogmática. De modo que para la filosofía de la historia de Kant y en particular para su interpretación teleológica de los procesos históricos sólo se puede reclamar una „weak epistemic status“¹³

La interpretación teleológica de la historia con el “hilo conductor” de una intención de la naturaleza presenta en *Ideas* la siguiente estructura: (1) tiene que haber una instancia (racional), esto es, un *sujeto* del establecimiento del fin. Por de pronto, fin como mera representación subjetiva de un estado, que debe alcanzarse. La naturaleza es, según la interpretación que lleva a cabo Kant en los tres primeros principios, el sujeto de la actividad teleológica que se realiza en la historia. (2) El fin requiere para su realización de un *medio*. Por lo que respecta a los seres humanos particulares este medio es una acción y por lo que respecta a la historia universal una organización teleológica objetiva de la interconexión de todas las acciones. Este fin objetivo es distinto de los fines particulares de los seres particulares que actúan. El antagonismo caracterizado por Kant como la “insociable sociabilidad” y que afecta no sólo a la diversidad de las disposiciones e inclinaciones humanas, sino ante todo a sus intereses sociales es el medio que la naturaleza emplea para la realización de su fin a espaldas de los seres humanos¹⁴

(3) El fin o el objetivo alcanzado del proceso histórico es el completo desarrollo de aquellas “disposiciones naturales” de los seres humanos “que tienden al uso de la razón”¹⁵. Por su parte, como ya hemos señalado, este completo desarrollo sólo puede producirse en el marco de una constitución estatal perfecta interiormente y con arreglo a ello también exteriormente, es decir, de una “constitución civil completamente justa”¹⁶

Es más, Kant cree poder encontrar “huellas débiles [...] de tal aproximación” a dicho estado, especialmente en el entrelazamiento económico de los Estado entre sí y de las necesidades resultantes de todo ello, a saber, de la garantía y la regulación jurídica de las relaciones comerciales:

Actualmente los Estados mantienen entre sí unas relaciones tan ficticias que ninguno puede rebajar su cota cultural sin perder poder e influencia ante los otros, quedando así bastante asegurado por la ambición política el mantenimiento – ya que no el progreso – de este objetivo de la Naturaleza. Por otra parte, tampoco puede atentarse hoy en día en contra de la libertad civil, sin perjudicar con ello a todas las actividades profesionales, particularmente al comercio, lo cual repercutiría en detrimento de las fuerzas del Estado de cara a sus relaciones exteriores. A pesar de todo, esta libertad va ganado terreno poco a poco. Cuando se impide al ciudadano buscar su libertad según el modo que mejor le parezca – siempre y cuando este método sea compatible con la libertad de los demás – se

¹³ Kleingeld 1999, p. 59

¹⁴ IaG AA 08: 20. “El hombre tiene una tendencia a socializarse, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también una fuerte inclinación a individualizarse (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier” (IaG AA 08: 22). Véase Wood 1996, pp. 35-52.

¹⁵ IaG AA 08: 18

¹⁶ IaG AA 08: 22

obstruye la dinámica de los negocios en general y, por ende, las fuerzas del todo; y así entremezclada con ilusiones y quimeras, va emergiendo poco a poco la ilustración, como un gran bien que el género humano ha de obtener incluso de la egoísta megalomanía de sus soberanos, si éstos saben lo que le conviene.¹⁷

No obstante, la simpatía de Kant por el espíritu comercial no residía en último término en las mencionadas ventajas económicas de la sociedad comercial. Ciertamente, Kant resalta la conexión entre la libertad jurídica, esto es, la libertad “civil” y los progresos económicos de la sociedad comercial. Según su interpretación, la “libertad civil” resulta intocable como presupuesto de la sociedad comercial debido a la dependencia de los Estados, y porque de otro modo esto produciría el debilitamiento de sus “fuerzas [...] en sus relaciones externas”. Pero lo decisivo para su valoración positiva de la sociedad comercial no es el cálculo de la utilidad económica, sino más bien la mencionada interpretación filosófico-moral del “espíritu comercial”.

Los tres vicios más importantes en la filosofía moral tradicional: “la ambición, el afán de dominio o la codicia”¹⁸ forman el principio sistemático de división para la exposición de los efectos positivos del antagonismo de la insociable sociabilidad, es decir, para la exposición de la trasmutación del mal en bien¹⁹. Así como la codicia fomenta el desarrollo de la libertad civil, y la ambición un progreso en la cultura²⁰, del mismo modo el afán de dominio y la guerra fomentan de manera tendencial la creación de instituciones fomentadoras de la paz²¹.

III. La garantía de la paz perpetua y el espíritu comercial en el escrito de *Hacia la paz perpetua*

Kant también recurre en el escrito de *Hacia la paz perpetua* a una concepción que se apoya en el supuesto de una teleología de la naturaleza. Sin embargo, y a diferencia de en las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, la función de garantía que ejerce la naturaleza tiene como punto central la realización de la paz perpetua. Ahora bien, Kant también llama la atención en el *Escrito sobre la paz* sobre el estatuto metodológico de dichas reflexiones. La finalidad es algo que “no podemos conocer realmente en los artificios de la naturaleza, o ni siquiera inferir, sino que (como en toda relación de la forma de las cosas a fines en general) sólo podemos y debemos pensar, para formarnos un concepto de su posibilidad, por analogía con la práctica artística humana”²²

¹⁷ IaG AA 08: 27

¹⁸ IaG AA 08: 21

¹⁹ Brandt 2011, p. 95.

²⁰ Véase: IaG AA 08: 27 “Actualmente los Estados mantienen entre sí unas relaciones tan ficticias que ninguno puede rebajar su cota cultural sin perder poder e influencia ante los otros, quedando así bastante asegurado por la ambición política el mantenimiento –ya que no el progreso- de este objetivo de la Naturaleza” (Ibidem.)

²¹ Véase: IaG AA 08: 28.

²² ZeF AA 08: 362

Cuando Kant una década después de las *Ideas* retoma de nuevo los efectos civilizadores del comercio, el contexto de la introducción del argumento es muy distinto. Si en las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* todos los esfuerzos se dirigían a mostrar de un modo histórico-filosófico las “débiles huellas de la aproximación” al fin final del proceso de la historia, lo que tematiza Kant en el *Escrito sobre la paz* es el espíritu comercial como “garantía de la paz perpetua”²³. No obstante, el pensamiento fundamental es el mismo: en ambos escritos se trata de que una finalidad oculta de la naturaleza que hace surgir “a través del antagonismo de los hombres [...] la armonía, incluso contra su voluntad”²⁴. Igualmente hay numerosas reflexiones metódicas comparables en el *Escrito sobre la paz* con arreglo a las cuales la naturaleza entendida como providencia por cuya profunda sabiduría se realiza “el fin final objetivo del género humano” es considerada como una idea de la razón “que si bien es desmesurada en sentido teórico, está por el contrario, bien fundada en sentido práctico”, en la medida en que este fin de la naturaleza nos facilita la realización de un “fin que la razón nos prescribe inmediatamente (el fin moral)”²⁵

Tras estas consideraciones metodológicas Kant comienza sus reflexiones sobre la “garantía de la paz perpetua” con un análisis del estado, “que la naturaleza ha organizado para las personas que actúan en su gran escenario, estado que hace necesaria, en último término, la garantía de la paz”²⁶. A este respecto, la naturaleza ha dispuesto, según Kant, “su organización provisional” de tres modos, en primer lugar, haciendo posible la habitabilidad universal “en todas las partes de la tierra”, en segundo lugar, por medio de la propagación de los asentamientos “incluso a las regiones más inhóspitas” y por último y en tercer lugar, forzando a los seres humanos por medio precisamente de la guerra “a entrar en relaciones más o menos legalmente reguladas”²⁷

Ahora bien, ¿qué significa, según Kant, que la naturaleza fuerza a los seres humanos “contra su voluntad” a una armonía pacífica y que garantiza “la paz perpetua por medio del mecanismo de las propias inclinaciones humanas”?²⁸ Por de pronto, Kant limita esta garantía de la naturaleza, porque ella no ofrece una “seguridad” que fuera suficiente para “predecir (teóricamente)” la realización de la paz perpetua. Ahora bien, estamos justificados a suponer “que la naturaleza está en concordancia con el fin final como si éste estuviera determinado por leyes jurídicas morales”, es decir, que “la naturaleza obra en los seres humanos en la misma dirección hacia la que les empuja la moralidad”²⁹. Por ello resulta igualmente legítimo interpretar las “débiles huellas de la aproximación”, de las que Kant había hablado en las *Ideas*, en el sentido de la posibilidad de que el mecanismo de la naturaleza obre como un factor favorable hacia el “propósito moral”. Estas “huellas de

²³ IaG AA 08: 27 y ZeF AA 08: 360 y ss.

²⁴ ZeF AA 08: 360

²⁵ ZeF AA 08: 362

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ ZeF AA 08: 368

²⁹ VAZeF AA 23: 171 y 192.

aproximación son suficientes para fundamentar el deber de trabajar con miras a este fin (en modo alguno meramente quimérico) [de la paz perpetua]”³⁰

La realización de la paz perpetua descansa en el “concepto de deber”, en la medida en que “la razón desde el trono del máximo poder legislativo moral condena la guerra como una vía jurídica y convierte, en cambio, en un deber inmediato el estado de paz”³¹. Este deber fuerza a los seres humanos a “utilizar [con arreglo a dicho deber] aquel mecanismo de la naturaleza” y a “entrar en relaciones más o menos legalmente reguladas”³². Con ello Kant hace patente, que no se trata de un mero mecanismo que los seres humanos tendrían que contemplar o seguir. Igualmente el modo de hablar de un fomento del “propósito moral” por medio del mecanismo de la naturaleza en ningún caso implica que ambos factores estén en una relación de armonía preestablecida³³

Los seres humanos y en particular el político moral, es decir, aquel político, que “si alguna vez encuentra defectos en la constitución del Estado o en las relaciones interestatales, que no se han podido evitar” considera como un deber “corregir[las] lo más pronto posible y de acuerdo con el derecho natural, tal como se nos presenta en la idea de la razón”³⁴. Por consiguiente, resulta un deber reorientar las tendencias que ya se encuentran en las relaciones sociales para mejorar de las relaciones estatales con arreglo a la idea de la razón del derecho natural, que a su vez descansan en el propósito oculto de la naturaleza, de favorecer la realización de las constituciones republicanas. De qué manera pueda todo ello suceder, así como la “realización [política] de aquella idea (en la praxis)” – y bajo el supuesto del concepto de deber – cae en gran medida en la esfera de las reflexiones orientadas por la prudencia, de tal modo que la política es el “arte” de “utilizar este mero mecanismo de la naturaleza [...] para la gobernación de los hombres”³⁵.

IV. Espíritu comercial y nacionalismo

El tratado de Kant de *Hacia la paz perpetua* es un ensayo de carácter filosófico jurídico sobre el deber de instaurar una relación entre los Estados que promueva tendencialmente la paz a un nivel internacional. Por otro lado, el *Escrito sobre la paz* es un tratado eminentemente político redactado teniendo en cuenta el sistema estatal entonces imperante y en particular con vistas a las causas de la guerra ligadas al absolutismo. El *Escrito sobre la paz* se presenta, por tanto, como una “ataque al estado monárquico absolutista”³⁶, cuyas tendencias belicistas se oponen, según Kant, al republicanismo fomentador de la paz. Los “Artículos preliminares” tienen como objeto de análisis los distintos aspectos de la política

³⁰ ZeF AA 08: 368

³¹ ZeF AA 08: 356

³² ZeF AA 08: 362

³³ Brandt por el contrario se pronuncia del siguiente modo: “hay una armonía preestablecida entre la necesidad del imperativo categórico y la estructura motivacional de los seres humanos” (Brandt 1995, p. 146)

³⁴ ZeF AA 08: 372

³⁵ ZeF AA 08: 371

³⁶ Saner 1995, p. 62.

militarista de dichos estados monárquicos con la que Kant acabar por medio de distintas prohibiciones.

Las esperanzas de Kant de encontrar en la constitución republicana de los Estados y en la ampliación de la relaciones comerciales elementos para el fomento de las relaciones de paz, que como tales son un deber jurídico, no se han cumplido a los largo de los siglos XIX y XX. La lógica de la guerra de la que es responsable el estado monárquico absolutista no se puede sin más oponer a la lógica de la paz representada por el comercio. Entre otros motivos, las esperanzas de Kant no se han cumplido, porque el estado burgués moderno ejerce ciertamente su dominación en la forma del derecho, pero al servicio del fomento y del incremento de la acumulación de capital nacional – que actualmente se nombra bajo el rótulo eufemístico del “crecimiento”. Por medio de esta utilidad funcional respecto a la ampliación y realización del capital nacional deviene el estado burgués en “administrador ideal del fin de la producción social de una sociedad constituida de una manera antagónica”³⁷. No obstante y al mismo tiempo, los estados burgueses particulares están en una relación de competencia política entre sí por el éxito económico de las economías administradas por los mismos, de tal modo que el aumento de la interconexión de las relaciones económicas aumenta en la misma medida las razones de posibles conflictos. Con la política fiscal participa el Estado en la riqueza social, que ha adquirido una proporción desconocida en los tiempos de Kant. El enorme incremento de la riqueza social conduce al mismo tiempo a un inmenso crecimiento de las posibilidades tecnológico militares de realizar la guerra a una escala mundial, que en los tiempos de Kant resultaba igualmente inconcebible. Esta tendencia al aumento tanto de los conflictos económicos como al conflicto de los intereses políticos, junto con la correspondiente acompañamiento ideológico del nacionalismo, son resultados de la implantación de la sociedad capitalista burguesa desde el siglo XIX.

El desarrollo del Estado burgués, que ejerce su dominación al servicio del mantenimiento y la seguridad de las relaciones de producción capitalistas, corresponde a la disposición de los ciudadanos no sólo de acomodarse a las relaciones coactivas jurídico-económicas nacionales, sino de afirmar estas condiciones como normales, es decir, como apropiadas para del propio desarrollo y éxito. En este sentido, estos ciudadanos se conciben no sólo como burgueses, es decir, como “personas privadas” con intereses particulares, sino al mismo tiempo como *citoyens* que como Hegel dice: “quieren en y para lo universal y hacen de dicha realidad conscientemente un fin”³⁸; esta conciencia burgués-estatal a la que los Estados modernos dan “una enorme fuerza y profundidad”, puesto que ella tiene “su existencia y su persistencia en esta realización [patriótica] de los deberes como prestación al Estado”³⁹ es algo cuyo impacto en los tiempos de Kant no era previsible. Kant tenía más bien la ingenua opinión de que los burgueses siguen siendo burgueses y que precisamente a

³⁷ Krölls 1988, p. 39.

³⁸ Hegel GPhR § 260, p. 406 (Trad. Juan Luis Vermal)

³⁹ Hegel GPhR § 260, p. 407 y 409

partir de sus cálculos comerciales y de sus intereses económicos particulares cabría tener cierta esperanza:

si es preciso el consentimiento de los ciudadanos (como no puede ser de otro modo en esta constitución) para decidir «si debe haber guerra o no» , nada más natural que el que se piensen mucho el comenzar un juego tan maligno, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todos los sufrimientos de la guerra (como combatir, costear los gastos de la guerra con su propio patrimonio, reconstruir penosamente la devastación que deja tras de sí la guerra y, por último y para colmo de males, hacerse cargo de las deudas que se transfieren a la paz misma y que no desaparecerán nunca por nuevas y próximas guerras).⁴⁰

Sólo en los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel se muestra por primera vez la intelección de que el nacionalismo es un elemento constituyente de la sociedad burguesa que descansa en la conciencia burgués-estatal de los individuos particulares de identificarse en cada caso con la existencia política presente y de disponerse a participar en la guerra si es necesario “por el pueblo y la patria”. En este sentido,

la disposición política, el patriotismo – en cuanto certeza que está en la verdad (la certeza meramente subjetiva no es producida por la verdad y es sólo una opinión) y querer que ha devenido costumbre – es el resultado de las instituciones existentes en el Estado. Éste es, en efecto, el lugar en el que la racionalidad está efectivamente presente, racionalidad que recibe su confirmación con el obrar conforme a aquellas instituciones. Esta disposición es en general la confianza (que puede evolucionar hacia un conocimiento más o menos desarrollado), la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y el fin de otro (aquí el Estado) en cuanto está en relación conmigo como individuo. De esta manera, este otro deja inmediatamente deja de ser un otro para mí y yo soy libre en esta conciencia⁴¹

Bibliografía

- Brandt, R. (1995): “Vom Weltbürgerrecht”, en Otfried Höffe (coord.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Akademie-Verlag, Berlín, pp. 143-158.
- Brandt, R. (2011): “Die einheitliche Naturgeschichte der Menschheit” (›Idee«, Achter Satz), en Otfried Höffe (coord.), *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Akademie-Verlag, Berlín, pp. 91-101.
- Doyle, M. W. (1995): “Die Stimme der Völker. Politische Denker über die internationalen Auswirkungen der Demokratie”, en Otfried Höffe (coord.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Akademie-Verlag, Berlín, pp. 221-243.

⁴⁰ ZeF AA 08: 357

⁴¹ Hegel GPhR § 268, p. 413

- Bernwald Grünwald, B. (2014): “Geschichtsphilosophie oder Theorie der Geschichtswissenschaft? Welchen Zweck verfolgt Kant mit seiner geschichtsphilosophischen Reflexion?”, en Mario Egger (coord.): *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, De Gruyter, Berlin/Boston, pp. 499-520.
- Hegel, G. W. F. (1999): *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de Juan Luis Vermal. Ed. Edhasa, Barcelona.
- Hirschman, Albert O. (1977): *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton, New Jersey 1977.
- Kant, I. (1900 ff.): *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin.
- Kleingeld, P. (1999): *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Krölls, A. (1988): *Das Grundgesetz als Verfassung des organisierten Kapitalismus. Politische Ökonomie des Verfassungsrechts*, Wiesbaden.
- Saner, H. (1995): “Die negativen Bedingungen des Friedens“, en Otfried Höffe (coord.): *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Akademie-Verlag, Berlín, pp. 43-67.
- Wood, A. (1996): “Ungesellige Geselligkeit: Die anthropologischen Grundlagen der Kantischen Ethik“, en Dieter Hüning/Burkhard Tuschling (coord.): *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant*, Duncker & Humblot, Berlín, pp. 35-52.



CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 7, Junio 2018, pp. 386-391
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.1299351

Dialettica della ragione, teleologia e idea di mondo in Kant Introduzione

Dialectic of Reason, Teleology and the Idea of World in Kant Introduction

CASSANDRA BASILE¹

Università di Pisa, Italia

Questa raccolta nasce da un convegno tenutosi a Pisa il 14 e il 15 dicembre 2017 dal titolo *Dialettica della ragione, teleologia e idea di mondo in Kant*, organizzato dal gruppo di ricerca *Zetesis* dell'Università di Pisa in collaborazione con la *Società Italiana di Studi Kantiani*.

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.

Si è partiti dai problemi ampiamente discussi nella «Dialettica Trascendentale» che scaturiscono dal conflitto intestino alla ragione, approfondendo l'origine e la cura che Kant offre per sanarlo, mettendo in luce uno dei modi in cui la natura sistematica della ragione si rende manifesta: essa, infatti, prediligendo le soluzioni dogmatiche a quelle scettiche, non fa altro che venire incontro ai suoi bisogni primari.

¹ Università di Pisa. Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, cassandra.basile88@gmail.com.

Si è indagato il tipo di parvenza che caratterizza la ragione, nonché il particolare metodo contemplato all'interno della «Dialettica Trascendentale». L'indagine è proseguita a partire da ciò che è emerso da tale conflitto: il rapporto che sussiste tra la ragione e l'intelletto, nonché i concetti caratterizzanti tali facoltà. Si è discusso della natura delle tre idee trascendentali, muovendo dalla parvenza trascendentale a cui la ragione incappa nell'uso dei suoi principi, costituendo sillogismi erronei.

Riguardo alle idee della ragione si è data maggiore attenzione a quella di mondo, perché non soltanto apre ad ulteriori implicazioni legate al tema della libertà, ma è anche relazionata al concetto di natura, potendo così evidenziare i modi in cui essa viene concepita da Kant.

Il percorso è proseguito, una volta stabilita la natura delle idee, la loro collocazione, e il loro utilizzo, con l'analisi dell'«Appendice alla Dialettica Trascendentale» e di alcuni passi della terza *Critica*. L'«Appendice» fornisce valide indicazioni riguardo ai risultati ottenuti dalla «Dialettica Trascendentale» rispetto al corretto uso che la ragione può fare dei propri principi, e ulteriori spunti di riflessione in riferimento a diversi ambiti di considerazione (il modo di operare della ragione e la sua natura sistematica; la relazione ragione-intelletto riguardo alle indagini che si possono compiere sulla natura), gettando le basi per una ricerca i cui approfondimenti e sviluppi possono essere rintracciati nella terza *Critica*. È in quest'opera, infatti, che si attua un vero e proprio “passaggio di proprietà” tra ciò che nella prima *Critica* viene definita una massima della ragione e ciò che diventa, nella terza, principio dell'*Urteilkraft* riflettente, usufruendo di un'ulteriore chiave di comprensione rispetto ai concetti di mondo e natura.

I contributi presentati in questo *Dossier* analizzano la natura delle idee, la parvenza trascendentale e l'idea di mondo, quest'ultima considerata sotto tre differenti prospettive: in relazione alla monadologia leibniziana; rispetto alla questione della libertà, sconfinando nella parte antropologica legata al concetto di *carattere* descritto da Kant nel paragrafo successivo alla soluzione della terza antinomia; e all'ulteriore sviluppo dell'idea di mondo presente all'interno della terza *Critica* che approda a quella di organismo.

Luigi Filieri parte dall'analizzare il concetto di idea in generale in Kant, arrivando a definire che cosa siano le tre idee della ragione, cogliendo i due tipi di necessità legate ad

esse: quella relativa al bisogno intrinseco alla ragione e quella funzionale, strettamente connessa alla stessa necessità naturale. È possibile definire l'idea come un concetto composto da nozioni, ove il termine *notio* in latino significa sia *concetto* che *idea*. Ma l'idea è un concetto composto di nozioni «che oltrepassa la possibilità dell'esperienza» (KrV, A 320 B 377): un concetto che possa raccogliere insieme, *com-prendere* insieme, tutte le condizioni. Riguardo a quest'ultima definizione, ad A 311 B 368 si dice, infatti, che «Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen)». I verbi *begreifen* e *verstehen* significano entrambi «comprendere». Ciò che viene sottolineato dal cambio terminologico, e che Filieri mostra, è che si tratta di comprensioni differenti: il primo termine riguarda un'attività di sintesi, il secondo, pur potendo riguardare la stessa attività, ha anche un altro significato che mostra come il concetto della ragione, fin dalla sua denominazione, non si lasci delimitare dall'esperienza: la ragione, infatti, non è relazionata alla sensazione, quindi il suo concetto non sarà assolutamente riferito ad un qualcosa che possa essere oggetto di conoscenza.

Occorre però prestare attenzione perché il rischio a cui la ragione è perennemente soggetta è quello di cadere nell'inganno della *dialettica naturale*, in quanto la parvenza a cui incappa è differente, per certi versi, tanto da quella dei sensi quanto da quella logica, caratterizzante la forma scorretta dei sillogismi, facilmente risolvibile una volta trovato l'errore. La parvenza trascendentale nasconde in sé un inganno pericoloso: è difficilmente smascherabile, e una volta svelata risulta comunque difficile per la ragione non ricadere nell'inganno. La soluzione di Kant è quella di proporre una *dialettica trascendentale* non identificabile con una logica della parvenza, ma con lo svelamento di essa. Si rende necessario, pertanto, rendere la ragione “consapevole” del proprio conflitto affinché sia possibile pervenire ad una soluzione. Il mio contributo prende le mosse da queste considerazioni, mettendo in luce la particolare argomentazione che Kant riserva alla parvenza trascendentale, che viene trattata in analogia a quella sensoriale. Ponendo la parvenza trascendentale all'interno di una cornice più ampia, in continuo dialogo con quella dei sensi, ho mostrato sia le analogie che le differenze che possono riscontrarsi. Il parallelo istituito è risultato indispensabile affinché potessi addentrarmi in un'altra sottile questione sottesa alla parvenza trascendentale: il passaggio che può verificarsi da ciò che

semplicemente illude a ciò che inganna, che è possibile cogliere attraverso l'ampio vocabolario fornito da Kant: *Illusion, Blendwerk, Wahn, Täuschung e Betrug*.

Il contributo di Osvaldo Ottaviani indaga l'idea di mondo da una particolare prospettiva. Il suo obiettivo non è esporre le antinomie sottese a tale concetto quanto proporre una sorta di evoluzione della concezione dell'idea di mondo in Kant attraverso un confronto con Leibniz, o, per esser più precisi, attraverso un dialogo e una critica che Kant fa con/e a se stesso nel momento in cui interpreta alcune argomentazioni leibniziane in modo strumentale (ad esempio, facendo diventare Leibniz precursore dell'idealismo trascendentale). L'intento di Ottaviani sembrerebbe quello di fornire quasi una doppia descrizione della monadologia leibniziana dalla prospettiva kantiana, che trova un punto di contatto nell'associazione costituita da Kant tra la monadologia e la teoria platonica delle idee, nel momento in cui egli considera la monadologia un "concetto platonico del mondo". Ottaviani motiva tale relazione, facendo emergere il fatto che la considerazione della monadologia leibniziana come sistema intellettuale del mondo (contenuta nella prima *Critica*) differisca da considerazioni kantiane precedenti. La critica sostanziale che Kant fa a questa associazione si riferisce alla possibilità, dal punto di vista speculativo, di poter transitare dal mondo sensibile a quello intelligibile. Interessante è il passaggio che Ottaviani evidenzia riferendosi alla *Dissertatio* del '70, in cui nota una posizione di Kant differente rispetto alla prima *Critica* riguardo all'idea di mondo, suggerendo che la svalutazione della monadologia sia da interpretarsi come un'autocritica velata riferita ad alcune argomentazioni presenti nella *Dissertatio*.

Un altro aspetto dell'idea di mondo è legato, come accennavo sopra, alla questione della libertà connessa ad una particolare nozione che compare all'interno della prima *Critica*, quella di *carattere*. La questione affrontata da Riccardo Martinelli all'interno del suo contributo prende avvio proprio dalla definizione di *carattere* presente in A 539 B 567 che riprende la duplicità inerente al concetto di mondo (sensibile/intelligibile): l'essere umano possiede un carattere sensibile ed uno intelligibile. Se la ragione dal punto di vista noumenico si pensa come spontaneità e libertà, per produrre causalità occorre che si ponga nell'ambito fenomenico, ove i suoi effetti non saranno altro che le azioni morali. Allora, il soggetto dell'azione è l'uomo, che presenta in se stesso una duplice natura: come essere intelligibile, noumenico, infatti, egli può considerarsi pienamente libero, può considerarsi

causa delle azioni che verranno a manifestarsi nella natura, ma dal punto di vista fenomenico egli è esso stesso soggetto alle cause naturali, e pertanto soggetto alla necessità e non alla libertà. Dunque, se la ragione indica un *dover essere*, occorre conformare il *carattere empirico* a ciò che è la legge della ragione. Il punto di snodo, che presenta anche un inghippo apparentemente privo di risoluzione, risiede nel concetto stesso di carattere come qualcosa di permanente e non mutabile, che rende problematica la conformazione del carattere empirico a quello noumenico. Martinelli rileva l'ulteriore sviluppo di questa tematica all'interno dell'*Antropologia pragmatica*, ove la nozione di carattere assume differenti declinazioni che sembrerebbero rispondere alla questione di fondo sottesa al discorso sopra citato: il modo in cui si possa superare la definizione stessa di *carattere* (come qualcosa che si imprime al pari di un sigillo, divenendo irremovibile), e dunque comprendere come effettivamente l'uomo possa, in un certo qual modo, rendere mutevole qualcosa che sembrerebbe non esserlo per definizione, e risolvere la dicotomia.

Serena Feloj, invece, analizza un aspetto della terza *Critica* riferito all'idea di mondo che se per un verso può essere considerato in continuità con la prima, per un altro è, invece, innovativo e indicativo di un'elaborazione ulteriore di alcune tematiche affrontate nella prima *Critica*. L'intento di Feloj è istituire un confronto tra alcune argomentazioni contenute all'interno dell'«Appendice alla Dialettica Trascendentale» e la terza *Critica*, in particolare accostare le due definizioni di idea regolativa, mettendo in evidenza alcuni passi salienti che permettono di comprendere come si possa “passare” dall'idea di mondo a quella di organismo. Il punto focale dal quale partire è l'attribuzione kantiana all'idea di mondo, che viene in più punti considerata come sinonimo di *natura*. Questo passaggio è già presente all'interno della prima *Critica* e nei *Prolegomeni* ma con un differente significato rispetto a quello considerato all'interno della terza, nella quale l'analogia che Kant istituisce tra arte e natura, che permette di attribuire a quest'ultima una particolare tecnica, consente di guardare ai suoi prodotti come se fossero frutto non soltanto di una intenzionalità ma anche di una certa organizzazione tipica dell'organismo, presentata da Kant nei paragrafi 61-8 e 83 della terza *Critica*. Tale considerazione è alla base dell'importante sviluppo della teoria kantiana rispetto all'«Appendice alla Dialettica Trascendentale» in quanto, benché Kant già ritenesse indispensabile la funzione regolativa delle idee della ragione affinché potesse esser possibile l'unità delle conoscenze

dell'intelletto, l'ulteriore sviluppo che avviene all'interno della terza *Critica* non riguarda soltanto il passaggio di proprietà del concetto di finalità della natura dalla ragione all'*Urteilkraft*, ma anche una serie di questioni che sottolineano la funzionalità di una subordinazione delle leggi meccaniche a quelle teleologiche non soltanto rispetto alla necessità antropologica di cogliere un ordine nella natura. La considerazione della natura dal punto di vista finalistico, che va, nella terza *Critica*, di pari passo con una certa 'composizione organica' della natura può essere considerato uno strumento fondamentale per la stessa ricerca compiuta dalla scienza.

Natura e funzione delle idee trascendentali

Nature and Function of the Transcendental Ideas

LUIGI FILIERI*

Università di Pisa, Italia

Sinossi

Scopo della presente ricerca è identificare all'interno della «Dialettica» della prima *Critica* i due tipi di necessità, naturale e funzionale, di cui sono portatori i concetti puri della ragione nonché di chiarire in che modo l'uno sia legato all'altro. Partendo da un chiarimento terminologico relativo alla parola *idea* si vuole rendere conto del significato del completamento della serie delle condizioni dell'intelletto da parte della ragione, tanto nei termini di una sistematizzazione dell'esperienza quanto nell'ottica di un rimando alla libertà come forma incondizionata di causalità nel regno della ragion pratica.

Parole chiave

Idee, ragione, necessità naturale, necessità funzionale, incondizionato.

Abstract

The aim of this paper is to identify two different but not unrelated accounts of the necessity of the transcendental ideas. On the one hand, such ideas derive from a natural necessity (a need) of reason; on the other, the ideas are necessary to organize the whole of empirical knowledge into a system. By using a terminological argument, it will be proven that these two perspectives relate to each other in order to both unify what is conditioned into unconditioned wholes and point reason towards the practical domain of freedom.

Key Words

Ideas, reason, natural and functional necessity, unconditioned.

I. Ragione e necessità

* Università di Pisa. Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, l.filieri7@gmail.com.

Scopo del presente contributo è chiarire come i concetti puri della ragione rispondano a due tipi differenti, ma non irrelati di necessità. Naturale l'una, ovvero legata ai bisogni della ragione; funzionale l'altra, perché orientata a organizzare le conoscenze dell'intelletto nella forma di una totalità. Vorrei in primo luogo sfruttare al meglio un argomento terminologico kantiano in rapporto alla parola 'idea', affiancando poi a questa prospettiva terminologica una sintesi più propriamente teorica delle posizioni di Kant riguardanti la funzione delle idee trascendentali, cercando di esplicitare al meglio i vari riferimenti di Kant alla *natura della ragione*. La conclusione è volutamente aperta, suggerendo un'interpretazione della «Dialettica» come sezione dinamica e *in fieri*: non tanto nel contesto della prima *Critica* quanto piuttosto nell'ottica più ampia di una considerazione della rotta intrapresa dalla critica della ragione in generale. Con ciò intendo segnalare come i problemi che la «Dialettica» e la sua «Appendice»¹ contengono rappresentino un vero e proprio motore per lo sviluppo dell'impresa critica ben oltre i confini della *Critica della ragion pura*. Più precisamente, la «Dialettica» apre un orizzonte che abbraccia i fondamenti della seconda come anche della terza *Critica*. Non intendo con ciò argomentare esaustivamente in favore di una diretta continuità tra i tre testi, ma soltanto mettere fuori gioco l'ipotesi di una loro completa e irriducibile eterogeneità.

A titolo introduttivo, notiamo come alla voce *Idee* nel recente *Kant-Lexikon*² siano presenti due differenti definizioni, la prima delle quali rispecchia anche una certa prospettiva di metodo da parte del curatore. Ci si affida infatti in primo luogo allo *Stufenleiter* e alla sua definizione di idea come «[...] concetto composto di nozioni, che oltrepassa la possibilità dell'esperienza [...] ossia il concetto della ragione».³ La seconda definizione serve poi, e sarebbe Kant stesso a indicarcelo, a chiarire la prima. *Idea* è infatti «un concetto necessario della ragione, al quale non può esser dato alcun oggetto corrispondente nei sensi».⁴ *Idea* è dunque un concetto composto di altri concetti, necessario per la ragione e privo di un adeguato riferimento oggettuale nell'esperienza. Una tale descrizione è in sé corretta, eppure sembra inadatta a dirci qualcosa di significativo riguardo il reale valore di un'idea per Kant. Come osservavo, affidarsi allo *Stufenleiter* è una questione di metodo. Si tratta infatti di una pratica condivisa da molti studiosi, in

¹ Si vedano a titolo introduttivo i seguenti saggi: Horstmann 1998; Rauscher 2010.

² Cfr. Karásek 2015, pp. 1114-1116.

³ KrV, A 320 B 377 (561).

⁴ KrV, A 327 B 383-384 (569-571).

primo luogo da quanti, e non sono pochi, cadono nello sconforto davanti alla miriade di significati e accezioni mediante le quali Kant (non) si sforza di chiarire un altro lemma, ovvero quello di ‘rappresentazione’.

Eppure, partire da definizioni simili è rischioso, in primo luogo perché parole come quelle dello *Stufenleiter* suggellano un ragionamento lungo e articolato, e hanno la deliberata funzione di mostrare che l’idea in qualche modo chiude la serie delle rappresentazioni, costituendone il vertice. Detto altrimenti, partire da una formulazione funzionale, per il lettore si presume, del risultato di un ragionamento è sì utile, ma insufficiente a rendere conto del percorso che a quel risultato ci ha fatto pervenire.⁵

Senza nulla togliere all’opera meritoria di un dizionario enciclopedico del lessico kantiano, vorrei comunque fare un tentativo esegetico diverso. Kant stesso in almeno due occasioni all’interno della «Dialettica» si cimenta in chiarimenti terminologici: in riferimento al termine ‘idea’ innanzitutto, ma anche nello spiegare il significato della parola ‘assoluto’. Ritengo quindi innanzitutto necessario seguire con attenzione il lavoro di Kant, che però parte da Platone, non con lo *Stufenleiter*. Vorrei poi prendere in esame i riferimenti di Kant al concetto *di natura della ragione*. Fiumi di inchiostro sono stati scritti sulla seconda sezione della logica trascendentale, sul valore euristico delle sue argomentazioni come anche sul rapporto tra intelletto e ragione, solo per citare due dei temi più gettonati. Scopo del presente contributo è seguire una strada del tutto comprensibilmente meno battuta.⁶ Pur non trattandosi di un tema per il quale la «Dialettica» è prodiga di definizioni, il riferimento alla natura della ragione ricorre continuamente, e soprattutto ricorre ogni qual volta Kant deve fare riferimento alla necessità delle idee, al loro essere da un lato imprescindibili per la ragione e dall’altro foriere di illusione, qualora vengano usate in maniera impropria. È mia convinzione che questo filo conduttore sia altrettanto imprescindibile.

I. Che cos’è un’idea?

⁵ Una strategia diversa potrebbe discutere della naturalità, per la ragione, dell’illusione trascendentale. Cfr. Rohlf 2010.

⁶ Non mancano fortunatamente le eccezioni. Una chiara ed efficace panoramica su bisogni, interessi e scopi della ragione si trova in Ferrarin 2015, pp. 25-57. Cfr. anche Ferrarin 2016. Su organicismo ed epigenesi in Kant rimando a Mensch 2013, capitoli 4 e 7.

Tra A 310 e A 311 Kant presenta i concetti puri della ragione come privi di delimitazione empirica, rappresentando ciò in rapporto a cui ogni esperienza è sempre soltanto parte. Tali concetti sono sì passibili di deduzione,⁷ ma in maniera differente rispetto alle categorie. Queste ultime infatti hanno piena realtà oggettiva nei confronti dell'esperienza, mentre il rapporto tra le idee e i loro oggetti rimanda a un'accezione di oggettività differente che emergerà nel prosieguo della nostra ricerca. Sempre all'interno di questo approccio comparativo, la distinzione tra *verstehen* e *begreifen* serve a Kant per spiegare il diverso contatto che idee e concetti hanno con la materia dell'esperienza: intendere (*verstehen*) una percezione vuol dire infatti farne un oggetto, determinando l'unità sintetica del molteplice dato.

Dall'altro lato, che l'idea comprenda (*begreifen*) una percezione può voler dire due cose diverse: 1) che l'idea opera una sintesi diversa (da quella intellettuale) sulle percezioni oppure che 2) l'azione sintetica dell'idea si esercita sulle percezioni *intese* dall'intelletto, che però non sarebbero più percezioni in senso proprio, bensì concetti empirici assoggettati a condizioni trascendentali (le categorie). Vedremo nel prosieguo del discorso come questa seconda possibilità ci indirizzi verso la corretta interpretazione. Possiamo chiarire comunque subito come l'idea non abbia a che fare in maniera per così dire diretta con il molteplice ma con la sua forma organizzata dalla e mediante la categoria. Ciò che l'idea abbraccia, e *begreifen* qui va inteso nel senso letterale di *prendere insieme* (*umfassen, beinhalten*), è altresì l'insieme di ciò che è condizionato (anche in questo caso nel senso letterale di *soggetto a condizioni*). Questa definizione è solo parziale e di conseguenza imprecisa, ma sarà Kant stesso a offrirci gli opportuni chiarimenti. Stanti queste premesse vediamo comunque che per l'idea l'essere oltre l'esperienza si specifica nel significato di essere al di là di ciò che è soggetto a condizioni. La prima accezione di incondizionato sorge così da questo procedimento comparativo con i concetti puri dell'intelletto: l'idea contiene il pensiero dell'incondizionato come funzione di sintesi per l'ordine e la totalità delle condizioni. Ora, il carattere incondizionato di un concetto simile può risultare più o meno chiaro, per quanto in via preliminare, già sulla scorta di queste ridotte indicazioni. Il problema è però un altro. Perché un concetto di tal fatta può essere chiamato *idea*?

⁷ Cfr. Marcucci 2005.

Nel rispondere, Kant vuole recuperare un significato peculiare (soltanto un significato, non il suo etimo). In una delle sue rare interazioni con la filosofia dell'antichità, Kant si mostra infatti deciso nel sottolineare alcuni meriti di Platone, riassumibili nel modo seguente. È proprio l'idea platonica a rimandare a uno spazio teorico situato non solo oltre il piano dell'esperienza ma persino al di là di quei concetti (le categorie aristoteliche) mediante le quali soltanto è possibile accedere all'esperienza. Platone infatti

ha notato molto bene che la nostra capacità conoscitiva avverte un'esigenza assai più elevata che non quella di compitare semplicemente i fenomeni conformemente all'unità sintetica per poterli leggere come esperienza, e ha osservato che la nostra ragione si eleva per sua natura a conoscenze, che vanno troppo al di là perché un qualsiasi oggetto offerto dall'esperienza possa mai essere loro adeguato, e che tuttavia tali conoscenze hanno una propria realtà e non sono in alcun modo mere chimere.⁸

Che l'idea non abbia un oggetto corrispondente adeguato è uno dei modi in cui si può chiarire l'essere oltre l'esperienza dell'idea stessa. Quello che Kant sottolinea qui, servendosi di Platone, è che l'indisponibilità di un corrispettivo oggettuale non intacca minimamente la realtà dell'idea, che resta archetipo, configurazione prototipica di quanto è possibile constatare nell'esperienza. Tutt'altro che casualmente, il contesto di riferimento è pratico-morale. Le idee morali infatti, virtù su tutte, non possono essere tratte dall'esperienza, eppure ogni esperienza deve poter rimandare ad una configurazione virtuosa ideale, ovvero ad un parametro di riferimento per giudicare della virtuosità di questo o quell'atto specifico. In tal senso è del tutto irrilevante che l'idea non abbia un corrispettivo oggettuale determinato. La sua funzione è irriducibile agli oggetti, che sono semplici *tipi*, mentre l'idea è l'archetipo, ovvero la forma di un *maximum*. Il contesto pratico-morale è perfetto per le intenzioni di Kant, perché rende estremamente chiaro lo scarto che intercorre tra la virtù nell'idea e la virtuosità dei singoli atti. Questo contesto non è però esaustivo. E infatti Kant sostiene, sempre allineandosi a Platone, che lo stesso scarto sia ravvisabile in natura. Nessun ente di natura è tale da esaurire le determinazioni possibili del suo genere. Nessun lupo, orso o civetta è cioè tale da rappresentare la forma prototipica del lupo, dell'orso, della civetta. Lo scarto è irriducibile, e al contempo soltanto

⁸ KrV, A 314 B 370-371 (553).

l'idea come archetipo permette di abbracciare nello stesso concetto tutti i casi particolari, i *tipi* di quel concetto. Che ci si trovi sulla Maiella o nelle foreste della Slovenia, un lupo sarà sempre un lupo, ma nessuno sarà *il* lupo. L'idea è quindi necessaria come parametro di riferimento, mostrandosi funzionale all'organizzazione dell'esperienza. Per esprimerci con termini già usati da Kant, potremmo dire che non servono idee per intendere (*verstehen*) fenomeni quali votare alle elezioni o rinunciare alla ricevuta fiscale di una prestazione economica. Servono però idee per comprendere (*begreifen*) l'adeguatezza della virtuosità di entrambe le azioni: senza parametri, senza idee, il giudizio non è possibile.

Vediamo allora sorgere una prima accezione della necessità delle idee, per l'appunto necessarie per l'organizzazione e la piena comprensione delle esperienze particolari. Ci chiediamo tuttavia se questa funzionalità sia sufficiente a rendere conto *in toto* della necessità delle idee. Credo che la risposta debba essere negativa. Nella citazione sopra riportata Kant parla di un'esigenza (*Bedürfnis*) della ragione che, per sua natura (*natürlicher Weise*), non può evitare di avventurarsi al di là dei territori dell'esperienza possibile.⁹

Per il lettore della *Critica* si tratta di una questione nota. La ragione è mossa da incessanti bisogni o, come dice la *Idee* del 1784 (pure in un contesto del tutto diverso), la ragione non conosce limiti per i suoi progetti¹⁰. Il lettore sa bene che poi è la critica che la ragione esercita su di sé a impedire che le pulsioni della ragione stessa diventino foriere di illusioni. Quello che vorrei sottolineare qui nella «Dialettica» è che il bisogno da cui sorgono le idee è il medesimo in risposta al quale si rende necessaria la *Critica*. In altre parole, mi preme insistere sullo statuto di questo bisogno come qualcosa che caratterizza la ragione essenzialmente, qualcosa che la muove senza soluzione di continuità. Sia chiaro, le idee non corrispondono direttamente a questo bisogno, eppure lo articolano. Un'idea non è però un mero strumento per uno scopo: semmai ne è strumentale l'uso, ma non la ragione d'essere. Le idee sono per la ragione essenziali, nel senso letterale di fare parte della sua natura. I loro usi possibili potrebbero allora essere intesi nei termini di reazioni a bisogni

⁹ Molto lontana dal dedicare la giusta attenzione alla natura della ragione è la pur diffusa lettura di Bennett 1974, pp. 258-288.

¹⁰ IaG, AA 08: 18-19 (31).

primordiali. Non per acquietarli definitivamente ma per trarne vantaggio, trasformando una potenziale fonte di illusione in un vettore per il completamento dell'impresa critica.¹¹

È questa duplice accezione di necessità, naturale e funzionale, che mi sembra attraversare l'intera «Dialettica» in riferimento alle idee, ed è sempre questa necessità che porta Kant a parlare della natura della ragione come qualcosa che la ragione non può fare a meno di essere. Si tratta ovviamente di un'ipotesi sulla quale ritornerò in seguito. Per adesso mi limito a introdurla, approfittando dell'accenno dello stesso Kant, dal momento che rappresenta il filo conduttore del presente contributo.

Tornando alla definizione di idea sulla scorta della ripresa di Platone, Kant trae una conclusione che chiarisce un punto fondamentale. Abbiamo visto infatti come la differenza tra intendere e comprendere le percezioni lasciava aperte due possibilità. Da un lato l'idea come forma diversa, da quella dell'intelletto, per organizzare le percezioni; dall'altro l'idea come funzione sintetica ulteriore rispetto a quella dell'intelletto per l'organizzazione di tutto ciò che è soggetto a condizioni (e precisamente alle condizioni dell'intelletto). Kant conferma la correttezza di questa lettura, al contempo precisandola, proprio nello *Stufenleiter*, laddove afferma che l'idea è composta di nozioni, ovvero di concetti puri. La precisazione cui mi riferisco riguarda l'oggetto in senso proprio dell'idea. Che l'idea comprenda, e non intenda, le percezioni non significa quindi che l'idea si limiti ad avere come oggetto le percezioni organizzate dall'intelletto sotto forma di concetti empirici. Più radicalmente, la comprensione di cui l'idea è responsabile è quasi del tutto indifferente al condizionato in quanto tale, limitandosi ad abbracciare, ovvero a contenere entro sé, la totalità delle condizioni. Kant lo chiarirà anche in seguito, quando dirà che l'intelletto è l'oggetto della ragione.¹² Non gli oggetti che l'intelletto determina quindi, ma le condizioni determinanti dell'intelletto stesso nella loro totalità. È questo un altro modo per capire come e perché un'idea si trovi non solo al di là di ogni esperienza ma persino oltre la stessa possibilità di quest'ultima.

Possiamo a questo punto trarre un'ulteriore conclusione. Il richiamo a Platone ci permette di rispondere al quesito che ci eravamo posti in precedenza circa il legame tra il

¹¹ Tale completamento non deve essere inteso, come fin troppo frequentemente accade, in senso epistemologico. Dare unità ai principi dell'intelletto è per la ragione un'esigenza strutturale che supera la questione della conoscenza degli oggetti. Si veda in proposito Henrich 2003.

¹² In due occasioni (implicita la prima, più esplicita la seconda) all'interno dell'«Appendice». Cfr. KrV, A 644 B 672 (927); A 664 B 692 (953).

pensiero dell'incondizionato e la parola 'idea'. Come abbiamo visto, il recupero dell'accezione di idea come archetipo in rapporto al quale ogni esperienza particolare è sempre parziale serve a Kant da premessa per introdurre la sua accezione di idea come pensiero di un incondizionato cui la ragione non può fare a meno di ascendere.

Le due necessità dell'idea, quella funzionale all'organizzazione dell'esperienza e quella relativa alla natura della ragione, sono complementari. L'idea infatti sorge da un bisogno irriducibile della ragione e la sua legittimazione critica, secondo l'uso (regolativo)¹³ che andiamo adesso ad analizzare, permette di identificare una totalità per l'ordine delle condizioni dell'intelletto. Dire che un'idea contiene il pensiero dell'incondizionato e dire che l'idea è un archetipo vuol dire pertanto far convergere due prospettive diverse sullo stesso punto. Un'idea è un'idea perché può fare da principio, il che significa che è, come archetipo, una forma ultima perfettamente compiuta, ovvero un modello. In secondo luogo, un'idea è un'idea perché *comprende*, racchiudendo entro di sé una totalità di condizioni. In entrambe le accezioni, l'idea è altresì una forma di unità.

II. Le idee trascendentali

Tutt'altro che casualmente, il concetto di unità fa allora da apripista per la presentazione delle tre idee trascendentali. Non l'unità dell'intelletto ovviamente, che è responsabile della connessione interna delle molteplici note di un'intuizione sensibile. Eppure, l'unità dell'idea condivide con quella della categoria la derivazione da una forma logica,¹⁴ dei sillogismi nel caso dell'idea e dei giudizi per quanto riguarda la categoria.¹⁵ Se l'intelletto intende che Caio è mortale, determinando un giudizio sintetico, la ragione comprende che a essere mortali sono tutti gli uomini, completando la serie dei sillogismi ed esplicitando la massima estensione della condizione per il concetto del condizionato. Per chiarire: la condizione in virtù della quale predichiamo la mortalità di Caio comprende, una volta estesa al suo massimo nell'idea, la totalità degli uomini. L'esempio serve a Kant

¹³ Sulla distinzione tra *costitutivo* e *regolativo* cfr. Pollok 2017, pp. 107-114 (in particolare, pp. 109-110). Interessante anche l'interpretazione di Feloj 2015.

¹⁴ Imprescindibile sul tema Capozzi 2002, pp. 224-270.

¹⁵ Dal punto di vista logico il parallelismo è ancora più stretto. Ad A 323 (563-565) Kant afferma infatti che «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 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».

per spiegare che la ragione si occupa di completare, in maniera assoluta, tutte le determinazioni condizionate dell'intelletto. Quest'ultimo determina concetti empirici, nonché giudizi sintetici, applicando i suoi concetti al molteplice dato nell'intuizione. La ragione fa qualcosa in più. Porta unità alle stesse operazioni unificanti dell'intelletto, rappresentandone la totalità nell'idea. Questo significa che ogni condizionato è parte della serie completa (totale) delle condizioni. Come già osservato in precedenza, Kant mette in parallelo la necessità funzionale con quella naturale dell'idea. Riporto un secondo passaggio:

[...] i concetti razionali puri della totalità nella sintesi delle condizioni sono necessari – almeno come problemi – per prolungare, dove possibile, l'unità dell'intelletto fino all'incondizionato, e sono fondati nella natura della ragione umana. Peraltro, questi concetti trascendentali potrebbero anche mancare di un uso adeguato *in concreto*, e dunque potrebbero anche non avere altra utilità se non quella di spingere l'intelletto nella direzione in cui il suo uso, pur essendo esteso il più possibile, risulti al tempo stesso in completo accordo con se stesso.¹⁶

Notiamo che la ragione non può fare a meno di spingersi fin dove vediamo spingersi l'idea, anche a prescindere dalla funzionalità di un loro uso. In altre parole, alla ragione lo sguardo dell'intelletto non basta, perché è legato a doppia mandata all'ordine del condizionato. Il bisogno della ragione di andare oltre l'ordine delle condizioni non è sindacabile. L'idea è allora la forma *critica*¹⁷ in riferimento alla quale la ragione articola quello che potremmo quasi definire un impulso vitale oppure, come nell'«Appendice», una legge senza la quale non avremmo neppure la stessa ragione.¹⁸ Alcuni interpreti

¹⁶ KrV, A 323 B 380 (565).

¹⁷ Mi permetto di segnalare come molti interpreti, anche autorevoli, non abbiano dedicato la dovuta attenzione al tema della deduzione delle idee. A titolo d'esempio si vedano i seguenti testi (nei quali per l'appunto vi sono accenni soltanto indiretti al tema in questione): Chiodi 1961; Förster 1989; De Vleeschauwer 1934-1937.

¹⁸ KrV, A 651 B 679 (937). Sempre nell'«Appendice» Kant si esprime in due occasioni sul carattere ipotetico dell'idea. Nella prima ritorna su quanto già osservato, rimarcando il carattere logico del principio dell'unità incondizionata come guida per la completezza della serie delle condizioni. Nella seconda il chiarimento è forse più utile: un conto è asserire l'esistenza fattuale del punto focale sopra citato, un altro è formulare un'ipotesi su di esso. Non affermiamo dunque che quell'unità esista di fatto, ma solo che sia necessario cercarla *in virtù della ragione* [zu Gunsten der Vernunft]. Il fatto che si tratti di un'ipotesi non toglie però nulla al suo carattere necessitante. L'ipotesi ha uno statuto che potremmo definire normativo, sancendo un *dover essere* per l'attività dell'intelletto. Così nel testo: «[...] la legge della ragione, secondo cui tale unità va ricercata, è una legge necessaria, poiché senza di essa non avremmo affatto una ragione, e senza la ragione

segnalano in maniera molto pertinente che quello che l'idea sembra mostrare è un mutamento nella forma della ragione: dallo stato di passività in rapporto ai suoi bisogni ad uno stato attivo¹⁹ funzionale per l'intelletto (o meglio, per orientare all'incondizionato la serie delle condizioni). Il risvolto per così dire positivo di questa strutturazione concettuale è la possibilità di estendere al massimo l'unità dell'intelletto. Sia chiaro che l'incondizionato è la direzione verso cui la ragione punta l'intelletto, ma non può essere mai una conquista dell'intelletto stesso (Kant chiarisce infatti che l'avvicinamento è asintotico).²⁰ Il *Verstand* non è altresì capace di incondizionato o, come dice Kant, di *Vernunftseinheit*.²¹ Con ciò troviamo un'ulteriore ed esplicita conferma del riferimento della ragione esclusivamente alla funzione determinante, o condizionante, dell'intelletto, e non all'ordine dei suoi risultati. La ragione ha sì per oggetto l'intelletto, ma non ha lo stesso oggetto dell'intelletto. Dare all'idea un oggetto corrispondente, prendendolo dall'ordine del condizionato, significherebbe farne un uso improprio: paralogismi²² e antinomie ne rappresentano l'inevitabile conseguenza. Viene così chiarita l'indisponibilità di oggetti sensibili adeguati all'idea. La totalità assoluta delle condizioni non è passibile di un corrispettivo oggettuale: è solo un'idea per l'appunto e deve essere soltanto un'idea per fare ciò che fa, vale a dire definire il *maximum* per l'uso dell'intelletto. Leggiamo pertanto che i concetti della ragione «non sono escogitati arbitrariamente, ma sono assegnati dalla natura stessa della ragione, e perciò si riferiscono in modo necessario all'intero uso dell'intelletto».²³

Dire che un'idea è soltanto un'idea è allora al contempo vero e falso. Nella piena ottemperanza dello spirito della *Critica*, per risolvere un'antinomia, anche se qui di portata decisamente limitata, non ci resta che smascherare due significati diversi dietro una medesima espressione. Il merito di Platone ritorna qui in tutta la sua rilevanza: un'idea non è un'astrazione irreali o priva di effettualità.²⁴ Le idee, nell'accezione kantiana, organizzano totalità per concetti determinati; persino nell'uso comune ogni qual volta sosteniamo di avere un'idea, stiamo sempre tacitamente pensando ad un'organizzazione

non avremmo neppure un uso coerente dell'intelletto [...] rispetto a quest'ultimo, dobbiamo presupporre l'unità sistematica della natura come oggettivamente valida e necessaria in assoluto». Kant usa anche l'espressione «presupposto trascendentale» (*transzendente Voraussetzung*).

¹⁹ Cfr. Ferrarin 2015, p. 26.

²⁰ KrV, A 663 B 691 (953).

²¹ *Ivi*, A 326 B 383 (569).

²² Per un approfondimento sul tema rimando a Longuenesse 2017, pp. 112-169.

²³ KrV, A 327 B 384 (569).

²⁴ Cfr. Nuzzo 2005, pp. 38-44.

funzionale, unitaria, di pensieri eterogenei. Dire allora che non possiamo determinare alcun oggetto mediante idee deve farci pensare in primo luogo al fatto che la funzione del *bestimmen* è una prerogativa esclusiva dell'intelletto. Con l'idea la ragione fa qualcosa di diverso e al contempo ulteriore rispetto alla determinazione di oggetti. Li organizza offrendo un canone (una guida)²⁵ per l'uso dell'intelletto.²⁶

La direzione di riferimento, come detto, è di carattere ascendente per la completezza della serie delle condizioni. Ogni condizionato rimanda a condizioni specifiche: l'idea organizza queste ultime secondo la forma di una totalità, che è l'unico contenitore possibile, perché l'unico privo di condizioni ulteriori. Kant ripete ancora che la ragione non può fare a meno di seguire questa strada.²⁷ La metafora della navigazione è forse ancora più evocativa. L'impulso a salpare è irrefrenabile, poco importa che ciò significhi abbandonare l'isola dell'intelletto; l'unica cosa che resta da fare è organizzare una rotta che permetta quantomeno di evitare il naufragio.²⁸

Psicologia, cosmologia e teologia sono rotte di tal fatta e le terre all'orizzonte, rappresentate da anima, mondo e Dio, hanno porti sicuri, ma solo se intese in maniera corretta. Il che vuol dire soggette a deduzione trascendentale, la quale poi mostra come quei porti non possano né debbano essere mai raggiunti, per quanto restino funzionali a tracciare una rotta sicura. La deduzione delle idee nella «Dialettica» riguarda la legittimità e necessità della completezza della serie delle condizioni, come orientamento per l'intelletto e di conseguenza (indiretta abbiamo visto) come organizzazione dell'esperienza nella forma di una totalità. Che la deduzione non sia oggettiva è abbastanza chiaro, non disponendo, o meglio, non dovendo disporre queste idee di un corrispettivo oggettuale.

²⁵ KrV, A 329 B 385 (571).

²⁶ Con termini diversi, l'uso delle idee è regolativo per la serie delle condizioni, non costitutivo per il condizionato. Serve altresì a direzionare la sintesi conoscitiva verso il punto focale (*focus imaginarius*) della sua unità incondizionata [KrV, A 644 B 672 (927-929)]. Pensare di raggiungerlo è al contempo necessario e illusorio, a seconda di cosa si intenda per *pensare*. Il pensiero di quell'unità è necessario per orientare l'intelletto; analogamente è incessante la spinta che la ragione deve esercitare sull'intelletto a muoversi verso quel punto focale come se potesse raggiungerlo. Dal punto di vista opposto però, raggiungerlo significherebbe per l'intelletto snaturarsi, perdere la propria funzione essenziale, che è quella di portare unità nel condizionato. Vorrei comunque mettere qui in dubbio la polarità tra illusione/negativa e uso regolativo/positivo. L'illusione è anche benefica perché infrange la presunta esclusività dell'esperienza data e apre l'orizzonte di un'*erfahren* diverso da e irriducibile a l'ordine dell'empirico, vale a dire lo spazio morale. Cfr. Grier 2004, pp. 263-301; La Rocca 2011, pp. 29-45.

²⁷ KrV, A 332 B 389 (577): «Questa è un'esigenza [*eine Forderung*] della ragione, la quale proclama la propria conoscenza come determinata a priori e come necessaria, o in se stessa – e allora non ha bisogno di alcun fondamento – o, in quanto dedotta, come un membro di una serie di fondamenti, serie che è essa stessa vera in modo incondizionato»

²⁸ Cfr. Garelli 1995.

Kant parla di deduzione soggettiva «a partire dalla natura della nostra ragione». ²⁹ L' *Absicht* ³⁰ della ragione, della ragione come soggetto, è infatti la totalità assoluta delle condizioni e solo indirettamente, lo ripetiamo, la completezza del condizionato: della serie discendente si occupa l'intelletto, di quella ascendente invece deve occuparsene la ragione soltanto. Una precisazione, l'esigenza della totalità è radicale al punto da non poter contemplare soluzioni ipostatiche. Anima, mondo e Dio non sono compartimenti stagni, ma più propriamente tappe del percorso di auto-comprensione ³¹ che la ragione ha intrapreso con la critica. Non a caso quello delle idee trascendentali è un sistema. La ragione vuole unità, ³² potremmo dire ad ogni costo: unità incondizionata per le condizioni dell'intelletto dal punto di vista soggettivo e oggettivo, nell'idea di un'anima e di un mondo; ma anche unità di entrambi nell'idea di Dio; e infine unità di tutte e tre nella forma di un sistema. Come spiegare questa necessità? Partendo, ancora una volta, dalla matrice naturale della ragione, dal suo non poter essere altrimenti, il che vuol dire partendo dall'unicità di un bisogno che viene articolato in modi diversi. ³³

Prima di procedere verso la conclusione vorrei tentare una definizione descrittiva di un'idea in accordo con le indicazioni di Kant. Molto spesso nel linguaggio comune si usano espressioni di possesso nei confronti delle idee: avere idee sembra così quasi analogo a una forma di attività, o meglio una produzione di concetti. Il che è in parte vero, ma altrettanto in parte, e forse in ragione del fatto che è solo parzialmente vero, è anche falso. Il linguaggio comune offre d'altronde possibilità diverse: un'idea infatti può anche venire in mente, e in espressioni simili non sembra essere contemplata alcuna attività. Ora, non è mia intenzione argomentare che questa modalità *passiva* sia quella prevalente nella «Dialettica». Al contrario, vorrei segnalare come la comprensione di ciò che un'idea fa sia impossibile senza quantomeno accennare una discussione di come un'idea si genera. In altre parole, vorrei sottolineare come i riferimenti di Kant alla natura della ragione siano tutt'altro che casuali. Avere un'idea significa allora innanzitutto fare i conti con un bisogno radicale, si voglia chiamarlo desiderio per l'incondizionato o anelito per la metafisica.

²⁹ KrV, A 336 B 393 (581).

³⁰ Che è opportuno tradurre con 'interesse', non 'fine' (*Zweck*) in senso proprio.

³¹ Sugli sviluppi antropologici della questione cfr. Sánchez Madrid 2018.

³² Cfr. sul tema Mudd 2017.

³³ L'affinità tra le idee è infatti tale da apparire analoga alla progressione logica dalle premesse alle conclusioni. Cfr. KrV, A 337 B 394-395 (583): «Il procedere dalla conoscenza di se stessi (dell'anima) alla conoscenza del mondo, e tramite questa alla conoscenza dell'ente originario, è un progresso così naturale da sembrare simile al processo logico della ragione che muove dalle premesse sino alla conclusione».

Senza di questo la ragione non è ragione. Un po' paradossalmente, cercare l'origine di un'idea ci porta a fare i conti con il fatto che le idee non potrebbero non essere, il che significa che la ragione è essenzialmente vincolata ai suoi bisogni. Il problema è allora usarle nel modo corretto. È da questa prospettiva soltanto che un'idea è *anche* strumento per avvicinare continuamente l'ordine delle condizioni all'incondizionato. La ragione andrebbe comunque in quella direzione, anche senza la critica. Eppure, è solo la critica³⁴ a fare da discriminare tra idee trascendentali e costruzioni trascendenti, tra la necessità di pensare un'anima, un mondo e un Dio e l'illusione di determinarne l'oggetto.³⁵ Ma, cosa più importante, è solo la critica a rendere possibili due conquiste che sembrerebbero escludersi a vicenda. Le chiarisco per poi concludere.

In primo luogo, la legittimazione dell'uso regolativo delle idee come funzionale a orientare l'intelletto verso l'incondizionato³⁶ impedisce alla ragione di fare della sua necessità di andare oltre l'esperienza un'esperienza di un presunto oltre. Se esperienza è conoscenza per concetti o per costruzione di concetti (in geometria ad esempio), allora l'esperienza di ciò che è oltre questa possibilità è una contraddizione in termini. In questo senso la critica chiude, facendo da censore, una possibilità per la ragione. Tuttavia, questo non significa mettere a tacere le ambizioni metafisiche della ragione, impedendo alla ragione di adempiere il suo destino. Al contrario, è precisamente l'impossibilità per la ragione di portare l'intelletto oltre l'esperienza a mostrare, seppur indirettamente, che esperienza e intelletto sono due facce della stessa medaglia. Andare oltre l'esperienza significa andare oltre i principi dell'intelletto e la conoscenza della natura. Il che, allargando un po' lo sguardo, significa anche andare oltre la necessità naturale, la stessa che vuole una condizione per ogni condizionato, una causa per ogni effetto. In altre parole, è solo per intelletto e natura che la serie ascendente configura una totalità e postula, e soltanto postula, un intelletto archetipo o una ragione somma. L'incondizionato è per l'intelletto una strada chiusa, per questo la ragione ne fa qui soltanto un orizzonte,

³⁴ Il tema della tendenza naturale della ragione a oltrepassare i confini dell'esperienza ritorna nelle primissime battute dell'«Appendice». Le riporto: «[...] la ragione umana ha qui una tendenza naturale a oltrepassare questi confini, [...] le idee trascendentali sono per essa naturali, come lo sono le categorie per l'intelletto, con la differenza, però, che le categorie conducono alla verità – vale a dire all'accordo dei nostri concetti con gli oggetti –, mentre le idee trascendentali producono una semplice ma irresistibile parvenza, il cui inganno può a stento essere evitato con la critica più rigorosa». Cfr. KrV, A 642 B 670 (925).

³⁵ Cfr. sul tema Ferrini 2014, pp. 141-188 (in particolare, pp. 154-168). Sul concetto stesso di una *dialettica trascendentale* cfr. Moledo 2014.

³⁶ Di quest'uso Kant dice anche che è «conforme ad uno scopo nella disposizione naturale della nostra ragione». Cfr. KrV, A 669 B 697 (959).

escludendone la possibilità di una conquista. Per essere più precisi e lungimiranti, possiamo in realtà affermare che Kant ne farà poi un principio, quando comprenderà la reale portata della conformità a scopi della natura e scriverà la *Kritik der Urteilskraft*.³⁷ Non soltanto questo però, perché nella sfera pratica è possibile identificare una forma di causalità diversa da quella della natura, ovvero la causalità mediante libertà, che è spontaneità ed è incondizionata. La rinuncia all'incondizionato metafisico, di cui l'uso regolativo delle idee rappresenta il sigillo, è allora complementare alla necessità della deduzione dell'incondizionato pratico. Anzi, ben più radicalmente, e vista l'impossibilità di un incondizionato duplice, è con la legge morale che Kant finalmente perviene ad una forma di causalità incondizionata che è causa della propria realtà e principio costitutivo dei suoi effetti. Principio oggettivo³⁸ in un senso indisponibile per le idee trascendentali. Questo ce lo insegna la *Critica della ragion pratica*. Perché parlarne adesso? Perché, a mio modo di vedere, è questa una delle eredità maggiori della «Dialettica trascendentale».

Concludo con due accenni. Il primo è invero una traccia. Abbiamo più volte sottolineato l'inevitabilità dell'impulso metafisico per la ragione come se fosse costitutivo della sua natura. Potremmo definire la metafisica come la dolce condanna della ragione. Oppure, usando delle particolari parole che Kant appone in nota alla seconda edizione (1787) della *Critica*, un'indagine (*Nachforschung*) il cui scopo peculiare è rappresentato da tre idee:

Dio, la libertà e l'immortalità, cosicché il secondo concetto, connesso con il primo, debba condurre al terzo come ad una conclusione necessaria. Tutto ciò di cui questa scienza si occupa ulteriormente, le serve soltanto come mezzo per pervenire a queste idee e alla loro realtà. Esse non le servono in vista della scienza della natura, ma al fine di oltrepassare la natura. Riuscire a vedere queste idee farebbe dipendere la teologia, la morale e, tramite la connessione di queste due, la religione – dunque i fini supremi della nostra esistenza – soltanto dalla facoltà speculativa della ragione e da nient'altro.³⁹

³⁷ In proposito è bene evidenziare la non-identità di finalità e sistematicità. Cfr. sul tema La Rocca 1990; La Rocca 1999, pp. 213-219. Sul rapporto tra *Vernunft* e *Urteilskraft* rimando a Barale 1992.

³⁸ Sul tema e i suoi sviluppi rimando a Fonnesu 2010.

³⁹ KrV, A 337 B 394-395 (583), in nota.

Ciò di cui ritengo questa espressione essere traccia, e soltanto traccia (e della cui lettura mi piace immaginare compiacersi lo stesso Platone), è lo sviluppo dell'impresa critica in senso morale. Sarebbe ovviamente del tutto fuori luogo stabilire una connessione diretta tra queste scarse indicazioni (che hanno un senso specifico all'interno di un'argomentazione più ampia) e i risultati della seconda *Critica*. Eppure, troverei ingiusto escludere del tutto un qualche rimando, anche in virtù della vicinanza cronologica della seconda edizione della prima *Critica* (1787) alla *Kritik der praktischen Vernunft* (1789). La «Dialettica» è a mio modo vedere responsabile di un orientamento per la ragione, censorio per l'incondizionato metafisico (quello del razionalismo dogmatico) e al contempo illuminante per l'incondizionato pratico.

L'idea della libertà esige, come ogni altra, realtà oggettiva, ma sarà soltanto la deduzione della legge morale a garantirla. Qui, nella prima *Critica*, abbiamo tuttavia avuto modo di osservare almeno la crisalide nel suo bozzolo. Fuor di metafora, possiamo anche suggerire un'ultima precisazione terminologica, riassumibile nel modo seguente: le idee sorgono da un bisogno naturale della ragione; se usate correttamente possono rispondere agli interessi speculativi della ragione (nell'orizzonte teorico della prima *Critica*); la loro funzione all'interno dell'impresa critica nel suo insieme è orientare la ragione verso i suoi scopi ultimi, che sono pratici.⁴⁰

Interesse (*Absicht*) e scopo (*Zweck*) non sono altresì sempre sinonimi. Con la prima espressione credo sia più opportuno identificare i vantaggi speculativi che la ragione trae, mediante le idee, dall'organizzazione funzionale di una totalità per le condizioni dell'intelletto. Certamente Kant usa anche espressioni che rimandano alla parola *Zweck* per esplicitare questa stessa istanza. D'altra parte, è solo nella sfera morale che vediamo la serie delle condizioni, in un orizzonte di totalità persino più ampio di quello della prima *Critica* risalire fino agli scopi ultimi, in senso proprio, della ragione. O, più precisamente, fino allo scopo ultimo, che è l'uomo. L'uomo come ente dotato di ragione e capace di libertà, fine in se stesso eppure al contempo sempre incatenato alle proprie inclinazioni sensibili. Infine, l'uomo in quanto capace di unità per la molteplicità delle dimensioni che lo costituiscono e dei territori in cui si muove. Un uomo in un certo senso dialettico. L'uomo, nella sua idea.

⁴⁰ KU, AA 05: 434-435, §84 (753-757). L'uomo è *letzten Zweck* per la natura, ma *Endzweck* in se stesso, ovvero come ente morale capace di libertà.

Bibliografia

Barale, M. (1992), “Critica del giudizio e metafisica del senso”, *Archivio di storia della cultura*, n. V, pp. 65-86.

Bennett, J. (1974), *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge.

Capozzi, M. (2002), *Kant e la logica. Vol. I*, Bibliopolis, Napoli.

Chiodi, P. (1961), *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino.

De Vleeschauwer, H.-J. (1934-1937), *La deduction transcendente dans l'œuvre de Kant*, Librairie Ernest Leroux, Avers-Paris-La Haye.

Feløj, S. (2015), “From ‘World’ to ‘Organism’. The Schematism of the Regulative Use of Reason”, *Studi di estetica*, n. IV/2, pp. 87-108.

Ferrarin, A. (2016), “Reason in Kant and Hegel”, *Kant Yearbook*, n. 8, pp. 1-15.

Ferrarin, A. (2015), *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London.

Ferrini, C. (2014), “Illusions of Imagination and Adventures of Reason in Kant's first Critique”, in M. Egger (hrsg.), *Philosophie nach Kant*, De Gruyter, Berlin, pp. 141-188.

Fonnesu, L. (2010), *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Il Mulino, Bologna.

Förster, E. (ed.) (1989), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford University Press, Stanford (CA).

Garelli, G. (1995), “L'oceano della metafisica. Una metafora di Kant”, *Aut Aut*, n. 265-266, pp. 103-132.

Grier, M. (2004), *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge.

Henrich, D. (2003), “Sensation, Cognition, and the ‘Riddle of Metaphysics’”, in D. S. Pacini (ed.), *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London, pp. 29-45.

Horstmann, R.-P. (1998), “Der Anhang zur transzendentalen Dialektik (A642/B670-A704/B732)”, in G. Mohr, M. Willaschek (hrsg.), *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 525-545.

Kant, I. (1790), *Kritik der Urteilskraft*. La traduzione italiana di riferimento è a cura di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, BUR, Milano 1995¹-2007⁵. Nel testo KU, AA 05: originale tedesco (traduzione italiana).

Kant, I. (1784), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Traduzione italiana a cura di F. Gonnelli, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995¹-2006⁶. Nel testo AA 08: originale tedesco (traduzione italiana).

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).

Karásek, J. (2015), “Idee”, in M. Willaschek, J. Stölzenberg, G. Mohr, S. Bacin (hrsg.), *Kant-Lexikon*, De Gruyter, Berlin-Boston, Bd. 2, pp. 1114-1116.

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.

La Rocca, C. (1990), *Strutture kantiane*, ETS, Pisa.

Longuenesse, B. (2017), *I, Me, Mine. Back to Kant and Back Again*, Oxford University Press, Oxford.

Marcucci, S. (2005), “La deduzione «trascendentale» delle idee in Kant”, *Studi Kantiani*, n. XVIII, pp. 61-74.

- Mensch, J. (2013), *Kant's Organicism*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Moledo, F. (2014), "Génesis de los Conceptos Kantianos de Dialéctica y de Dialéctica Trascendental", *Estudios Kantianos*, n. 2/1, pp. 41-50.
- Mudd, S. (2017), "The Demand for Systematicity and the Authority of Theoretical Reason in Kant", *Kantian Review*, n. 22/1, pp. 81-106.
- Nuzzo, A. (2005), *Kant and the Unity of Reason*, Purdue University Press, West Lafayette (IN).
- Pollok, K. (2017), *Kant's Theory of Normativity. Exploring the Space of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 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.
- Sánchez Madrid, N. (2018), "»Anthropologia transcendentalis«: die Selbstkenntnis der Vernunft und die antinomische Grundlage der Reflexion bei Kant", *Archiv für Begriffsgeschichte*, Sonderheft 14, pp. 125-139.

**Illusione e Inganno:
parvenza trascendentale e critica come *katharsis* in Kant**

***Delusion and Deception:
Transcendental Illusion and Critique as Katharsis in Kant***

CASSANDRA BASILE*

Università di Pisa, Italia

Riassunto

Intento di questo scritto è considerare la *parvenza trascendentale* all'interno di una cornice più ampia, ossia in relazione alla *parvenza sensoriale*, in quanto benché nell'Introduzione alla «Dialettica Trascendentale» Kant faccia solo brevi riferimenti alla *parvenza dei sensi*, per soffermarsi, invece, sulla *parvenza* oggetto di critica, mia convinzione è che, in realtà, sia possibile istituire un parallelo tra le due *parvenze*, perché ritengo che il modo in cui Kant struttura la questione della *parvenza trascendentale* sia mutuato da quella *sensoriale* sia rispetto all'utilizzo di alcuni termini che all'uso di una certa metodologia. Il parallelo istituito è indispensabile affinché ci si possa addentrare in un'altra sottile questione sottesa alla *parvenza trascendentale*: il passaggio che può verificarsi, in certi casi, da ciò che semplicemente *illude* a ciò che *inganna*, che è possibile cogliere attraverso l'ampio vocabolario fornito da Kant: *Illusion*, *Blendwerk*, *Wahn*, *Täuschung* e *Betrug*. L'ultima parte è dedicata alla comprensione del perché nell'ambito della *parvenza trascendentale* la *critica* venga descritta come un *metodo catartico*.

Parole chiave

Parvenza trascendentale, parvenza sensoriale, dialettica trascendentale, illusione, inganno, critica, catarsi, metodo catártico

Abstract

The aim of this paper is to consider *transcendental illusion* within a broader frame, i.e. in relation to *sensory illusion*, because although in the Introduction to «Transcendental Dialectics» Kant makes only brief references to the illusion of the senses, focusing, instead, on the concept of

* Università di Pisa. Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, cassandra.basile88@gmail.com.

illusion as object of his critic, I actually believe that it is possible to establish a parallel between the two kinds of illusion, because I think that the way in which Kant structures the question of transcendental illusion is borrowed from sensory illusion with regard both to the use of some terms and to a certain methodology. The parallel established is fundamental to enter another subtle issue underlying transcendental illusion: the shift that can occur, in some cases, from simple *delusion* to *deception*, which can be grasped through the broad vocabulary used by Kant: *Illusion*, *Blendwerk*, *Wahn*, *Täuschung* and *Betrug*. The final passage will concern the understanding of why the *critique* is described as a *cathartic method* in the context of transcendental illusion.

Key words

Transcendental Illusion, Sensory Illusion, Transcendental Dialectics, delusion, deception, critique, catharsis, cathartic method

1. Un'analogia da non sottovalutare

Nella prima *Critica*, all'interno del capitolo «Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in *phaenomena* e *noumena*», Kant pone un'immagine non soltanto molto suggestiva ma anche significativa per più di una ragione, e che risulta di grande utilità al fine di introdurre il discorso sulla *parvenza trascendentale*.

E così non solo abbiamo percorso il territorio dell'intelletto puro, ispezionandone accuratamente ogni parte, ma lo abbiamo anche misurato, e ad ogni cosa che si trova in esso abbiamo assegnato il suo posto. Ma questo territorio è un'isola che è stata rinchiusa dalla natura stessa entro confini immutabili. È il territorio della verità (un nome attraente questo), circondato da un oceano vasto e tempestoso, il vero e proprio sito della parvenza (*Schein*) lì dove i molti banchi di nebbia e i ghiacci che vanno disciogliendosi simulano nuovi territori, e ingannando senza posa con vuote speranze il navigante errabondo che va in cerca di nuove scoperte, lo coinvolgono in avventure dalle quali egli non potrà mai più liberarsi, ma che non potrà mai neppure portare a compimento.¹

Tralasciando le interpretazioni che ciascuna immagine suggerisce, vorrei soffermarmi sul modo in cui, in questo contesto, Kant parla della *metafisica*. Anziché utilizzare l'immagine che compare in molte sezioni della prima *Critica* – quella del campo di battaglia –,² Kant cambia scenario, proponendo un oceano in tempesta. All'attento osservatore tale

¹ KrV, A 236 B 295 (451). Mi discosto dalla traduzione di Esposito che traduce «illudendo senza posa con vuote illusioni» anziché «ingannando senza posa con vuote speranze». Riguardo al territorio dell'intelletto e agli oggetti della conoscenza in relazione alla parvenza cfr. Capozzi 1987, pp. 125-126. Sull'uso della metafora geografica e sul confronto tra Kant e Bacon sia riguardo alla metafora dell'isola che rispetto alla questione della parvenza e dell'errore cfr. Hohenegger 2012, pp. 411-428.

² Cfr. KrV, B xv (33); A 743 B 771 (1055); A 747 B 775 (1059); A 754 B 782 (1069); A 776 B 804 (1097); A 853 B 881 (1159); presente anche all'interno dei *Prolegomeni*, cfr. ProI, AA 04: 271-274 (43-47).

cambiamento non suona come un guizzo creativo, ma come un mutamento di propositi legato a ciò che l'immagine può significare. In questo capitolo, infatti, l'obiettivo di Kant è non tanto quello di richiamare l'idea di un conflitto, quanto di svelarne l'origine.

La relazione che il navigante (simbolo della ragione) ha con ciò che è convinto di vedere (le terre inesplorate) anticipa ciò di cui la critica di lì a poco si occuperà. Tale *analogia*, infatti, non fa altro che rivelare l'*origine* del conflitto interno alla ragione: ciò che Kant chiama, nelle pagine introduttive della «Dialettica Trascendentale», *parvenza trascendentale*, ossia un'*illusione* che diviene un vero e proprio *inganno* quando quelli che dovrebbero esser considerati principi soggettivi vengono erroneamente scambiati per principi oggettivi della conoscenza, pretendendo, attraverso principi ritenuti costitutivi e non regolativi, di poter conoscere le cose in se stesse.³ A partire da ciò, la *dialettica naturale* che la ragione sviluppa vede il suo nascere dall'inconsapevolezza della parvenza, dunque dall'ignoranza dell'errore compiuto mediante l'applicazione inadeguata dei propri principi.

Ma prima di addentrarci ulteriormente nella comprensione della parvenza trascendentale, occorre rivolgere il nostro sguardo ancora una volta al navigante che viene ingannato dalla sua sete di conoscenza,⁴ perché ciò che non deve assolutamente sfuggire è che Kant anticipa la spiegazione di cosa sia la *parvenza trascendentale* mediante un'analogia che coinvolge quella *sensoriale*: se si presta attenzione, infatti, ci si rende conto che l'argomento sulla parvenza trascendentale viene presentato attraverso qualcosa di sensibile che potrebbe ingannare (l'oceano come sito della parvenza).

Il parallelismo tra le due parvenze non si riduce a ciò che si è appena mostrato: nell'Introduzione alla «Dialettica Trascendentale», ogni qual volta Kant si appresta a fornire esempi riguardanti la parvenza trascendentale, questi vengono tratti da *illusioni ottiche*,⁵ campo privilegiato della parvenza dei sensi: si parla dell'illusione a cui

³ Cfr. Nieman 1994, p. 100 e Martinetti 1987, p. 191.

⁴ Capozzi nota come l'errore sia, in un certo qual modo, un effetto della nostra «*brama di sapere*» perché «disattiva il senso critico tipico del dubbio indagatorio» impedendo «di riflettere sulle *rationes* necessarie ad asserire la conoscenza in oggetto e, in particolare, lascia “valere come vero per leggi sue proprie ciò che è vero solo per la sensibilità”», mettendo in evidenza come per Kant l'errore possa dirsi una doppia imperfezione, poiché costituito da due componenti: l'ignoranza e la brama di sapere (Cfr. Capozzi 2002, pp. 462-463).

⁵ In *Metafisica L₁* Kant fa l'esempio di un'illusione ottica creata dall'uomo: la scatola ottica (Cfr. V-MP/Pöhlitz, AA 28: 234 (62)). Tale strumento all'epoca di Kant aveva più di un utilizzo: da un lato veniva considerato un diletto, mostrando le illusioni a cui la mente può esser soggetta, dall'altro era un oggetto di studio perché con essa si potevano fare esperimenti di proiezione. Queste scatole ottiche, che risalivano

l'osservatore è soggetto guardando il mare, ove quest'ultimo appare più alto a largo che a riva; oppure dell'illusione a cui l'astronomo incappa quando osserva la Luna nel suo sorgere, che appare più grande benché non lo sia. Lo stesso termine utilizzato da Kant (*Schein*) è legato al sensibile. Uno dei suoi significati riguarda l'aspetto esteriore di qualcosa, che il più delle volte confligge con la realtà. Nel linguaggio comune tale aspetto sensibile perde il rapporto con la vista, acquisendo un significato metaforico e venendo utilizzato in giudizi di ogni sorta, che restano accomunati all'aspetto sensibile soltanto per analogia: quando si dice «a giudicare dalle apparenze» non si sta dicendo altro che «a giudicare dall'aspetto esteriore», dunque rispetto a ciò che “appare ai miei sensi”: un'affermazione di questo genere cela solitamente un giudizio negativo, poiché si presuppone che ciò che “si vede” non equivale a ciò che è realmente.⁶

2. Parvenza che *illude* e parvenza che *inganna*

La parvenza dei sensi e quella trascendentale non sono le uniche parvenze considerate da Kant. Nella «Dialettica Trascendentale», infatti, troviamo tre tipi di *Schein*: una dei *sensi*, riguardante il rapporto tra l'intelletto e la sensazione in relazione al modo di giudicare corretto, o sbagliato, da parte dell'intelletto;⁷ le altre due, invece, riferite esclusivamente alla *ragione*: una parvenza *logica*, che concerne la forma scorretta del sillogismo, ed una *trascendentale*, legata all'uso dei principi della ragione. L'accostamento del termine “trascendentale” a tale parvenza ne denota l'origine: essa, infatti, è strettamente connessa alle condizioni a priori della nostra conoscenza.⁸

all'epoca di Caravaggio, e che erano state perfezionate con il tempo, erano costituite da una serie di lenti a rifrazione che permettevano di costituire immagini riflesse di grandezze e colori differenti da come erano in realtà (Cfr. Lapucci 2005). Kant afferma che questo genere di costruzioni illusorie sono non soltanto molto gradite, in quanto «noi non siamo ingannati perché sappiamo che non è così come vediamo, ma siamo indotti a un giudizio che subito è confutato dall'intelletto», ma anche istruttive, poiché «nel costruito illusorio scopro l'inganno» (V-MP/Pölit, AA 28: 234 (62)).

⁶ Mi discosto dalla questione che Bennett propone rispetto alla parvenza trascendentale, che ritiene non avvicinabile a quella sensibile (Cfr. Bennett 1974, p. 267), concordando con la critica di Grier (Cfr. Grier 2001, pp. 116-117).

⁷ Secondo Grier il modo in cui si verifica l'errore è avvicinabile ad un processo meccanico. Non mi trovo del tutto d'accordo con questa sua affermazione poiché si rischia di non considerare il ruolo che il soggetto può avere nel processo (Cfr. Grier 2001, pp. 104).

⁸ Fonnesu osserva come, per Kant, anche la *persuasione* sia una *parvenza* (*Schein*). Ciò che accomuna la persuasione agli altri tipi di parvenza enunciati riguarda non soltanto la soggettività dei giudizi che l'individuo formula, in quanto, anche in questo caso, si scambia ciò che è soggettivo (e «appartenente al proprio privato») per oggettivo, ma anche la difficoltà dell'eliminazione (Cfr. Fonnesu 2015, pp. 368-371).

L'inganno della parvenza sensoriale è causato dalla scorretta applicazione dell'*Urteilkraft*: come si legge nella *Logica*, ciò che si verifica è lo scambiare una percezione soggettiva per un giudizio oggettivo,⁹ confermando il fatto che non siano i sensi ad ingannarci, poiché essi non giudicano. Eppure i sensi non sono del tutto innocenti: Kant ci avvisa che benché a giudicare non siano questi ultimi, essi hanno comunque una certa influenza sull'intelletto, il quale deve stare ben «attento ad impedire che sia ritenuta oggettiva questa rappresentazione soggettiva».¹⁰ Il modo in cui è possibile risolvere la questione è stabilire la *topica* delle rappresentazioni mediante la *riflessione trascendentale*. L'errore, in questo caso, viene infatti raffigurato come la diagonale risultante da «due forze che determinano il giudizio in due direzioni diverse».¹¹

La *parvenza logica*, invece, legata all'imitazione sofisticata delle forme del sillogismo, è facilmente eliminabile una volta trovato l'errore di forma, in quanto si ha a che fare con regole della logica che non possono essere violate senza che questo non salti agli occhi.¹² Ma se la parvenza logica si dissolve del tutto una volta compreso l'errore, ciò non si verifica con le parvenze dei sensi e trascendentale. Kant stesso le accomuna per una certa peculiarità: entrambe, una volta smascherate, continuano a produrre ugualmente parvenza. Così, come l'astronomo non può evitare di vedere il pianeta Giove o il Sole più piccoli rispetto alla sua prospettiva, pur sapendo che essi sono più grandi di molto; oppure vedere il Sole sorgere e tramontare, pur sapendo che, invece, è la Terra che effettua la rotazione sul proprio asse,¹³ anche la ragione non può evitare la parvenza legata all'applicazione dei propri principi.

Ciò nonostante, esiste una sottile differenza tra le due parvenze, che rende la questione della parvenza trascendentale assai spinosa. Se quest'ultima, infatti, pur smascherata potrebbe continuare ad *ingannare*, nel caso di quella sensoriale la parvenza continua a manifestarsi senza che questa inganni; semplicemente continuerà ad *illudere*.

⁹ Log, AA 09: 53-54 (47-48).

¹⁰ Pröl, AA 04: 291 (85-86).

¹¹ KrV, A 295 B 351 (529).

¹² In *Organo, canone, disciplina, dottrina in Kant (1765-1780)* Tonelli analizza alcune *Riflessioni* legate non soltanto ai concetti menzionati nel titolo del suo saggio, ma anche a fondamentali passi della prima *Critica* riguardo alla parvenza logica (Cfr. Tonelli 1995, p. 26).

¹³ «"Il Sole sorge, 'il Sole tramonta" significa una parvenza. Dalla parvenza degli oggetti si origina un'illusione (*Illusion*), e anche un inganno dei sensi. L'illusione non è ancora un inganno [...], ma un giudizio prematuro con cui il giudizio successivo subito contrasta» (V-MP/Pölitz, AA 28: 234 (62)). Cfr. Pröl, AA 04: 291 (85).

Affinché si possa chiarire questo passaggio è necessario soffermarsi per un momento sul concetto di *parvenza*.

Da ciò che è emerso fino ad ora è possibile dire che la parvenza (*Schein*) non è ciò che appare: questo è il fenomeno (*Erscheinung*). Essa potrebbe dirsi una valutazione prematura rispetto a qualcosa. Di per se stessa, dice Kant in *Metaphysik L₁*, la parvenza non è né vera, né falsa, in quanto è ciò che sembra inizialmente, dunque una sorta di *giudizio preliminare*¹⁴ riguardo a qualcosa. È nel giudizio che trasformo la parvenza in falsità (pertanto in un *inganno*), oppure in un'*illusione*, che differisce dalla falsità. Ciò significa, rimanendo nell'ambito della parvenza dei sensi, che se si giudica della parvenza erroneamente si sta scambiando un giudizio soggettivo per uno oggettivo, cioè si sta considerando ciò «che sembra a me» *conoscenza*, verità. In questo passaggio è essenziale comprendere che nel momento in cui compio quest'operazione non sono consapevole della parvenza, e questo equivale a dire che sto *ingannandomi* nel giudicare. Ma nel caso in cui scopro la parvenza, e giudico correttamente, non potrò comunque evitare che quell'apparenza si manifesti come parvenza che *illude* (es. corpi celesti).

Riferendo quest'argomentazione alla parvenza trascendentale si comprende come la pericolosità di tale parvenza risieda anzitutto nella difficoltà che la ragione ha di divenire consapevole dell'errata valutazione, facendo così perdurare l'*inganno*. Ma ciò che caratterizza la parvenza trascendentale è il fatto che essa si trasformi in inganno molto facilmente, poiché, essendo non qualcosa di esterno ma di interno alla ragione – in quanto è ad essa connaturata –¹⁵, diventa difficile non soltanto individuarla ma anche eliminarla, o semplicemente renderla inoffensiva, facendola rimanere un'*illusione*.

L'unico modo che la ragione ha di scoprire la parvenza, nonché la sua causa, è attraverso l'acquisizione di consapevolezza della natura dei suoi principi, che può avvenire soltanto mediante la *critica*. Eppure, ciò che si scopre proseguendo la lettura dell'opera è che, anche in questo caso, la parvenza potrebbe perdurare, poiché nemmeno la critica è

¹⁴ Il giudizio preliminare presenta in Kant una distinzione interna non sempre ben chiara. Esso può essere, infatti, o un *giudizio provvisorio* (*vorläufige Urteile*) o un *pregiudizio*. La Rocca nota come il giudizio provvisorio si distanzi nettamente dal pregiudizio, sottolineando la portata positiva e l'importante ruolo che quello assume per la formulazione di giudizi definitivi, in quanto i giudizi provvisori sono «operazioni preliminari che svolgono una funzione guida» (La Rocca 2003, p. 83). Nota, inoltre, come il giudizio provvisorio venga talvolta chiamato da Kant *Anticipationen*, evidenziando ancora una volta la funzione positiva: prima della formulazione di un giudizio determinato, il soggetto formula in maniera preliminare un giudizio provvisorio che ha la funzione di ricerca. Pertanto, la distinzione fondamentale sta nel modo in cui si giudica di un qualcosa. Il pregiudizio, infatti, è un giudizio preliminare che viene frainteso, tramutando il suo fondamento soggettivo in oggettivo. Sull'argomento cfr. anche Capozzi 2006, p. 125.

¹⁵ Cfr. Ivaldo 2016, pp. 78-81.

capace di eliminare *in toto* l'eventualità che la ragione ricada nell'inganno, in quanto la parvenza che la ragione sviluppa è legata alle domande più importanti dell'essere umano, che la ragione tenta, con i propri mezzi, di risolvere.¹⁶

3. *L'illusione e le sue declinazioni*

Cerchiamo ora di capire in concreto quale sia la differenza che intercorre tra i concetti di *inganno* e *illusione* in relazione alle parvenze sensoriale e trascendentale. Si è già avuto modo di vedere che il termine *illusione* si accompagna ad una consapevolezza da parte del soggetto che valuta un oggetto o una situazione. Nel caso della parvenza sensoriale, una volta scoperta la parvenza, questa viene chiamata da Kant *illusione*, al fine di far emergere la sua inoffensività, in quanto, come detto, il soggetto è consapevole di essa e giudica correttamente dell'oggetto o della situazione. La correttezza del giudizio non fa scomparire la parvenza; essa rimane come illusione che non può essere eliminata. L'illusione (*Illusion*), afferma Kant all'interno dell'*Antropologia*, «è quel gioco che rimane anche quando si sa che il presunto oggetto non è reale».¹⁷ Questa citazione fa emergere anche un elemento *ludico* e *positivo* della parvenza, perché Kant sta dicendoci che all'illusione si accompagna un certo piacere del soggetto.

Sempre nell'*Antropologia* si legge: «un abito il cui colore spicca favorevolmente sul viso è un'illusione; il belletto è invece un inganno».¹⁸ I termini tedeschi per questi due riferimenti sono *Illusion* e *Betrug*: si ha da un lato un'illusione legata alla consapevolezza da parte del soggetto che, in un certo qual modo “gioca” con l'illusione stessa, e dall'altro un *inganno* che è un vero e proprio *imbroglio*, perché, facendo riferimento all'esempio citato, il belletto assume l'aspetto dell'imbroglio in quanto dona la parvenza di un bel volto che in realtà è diverso da ciò che sembra, a scapito di chi giudica perché non consapevole.

Già nella differenza *illusione/inganno* relativa alla parvenza sensoriale, però, le cose si complicano: in *Metaphysik L₁* viene detto che la parvenza è legata all'illusione, avvertendoci, inoltre, che questa potrebbe trasformarsi in inganno. Tale riflessione è di grande rilievo perché la si può accomunare al modo in cui Kant argomenta della parvenza

¹⁶ A differenza delle altre parvenze, la parvenza trascendentale è insita all'interno della stessa ragione, ed inoltre difetta della pietra di paragone.

¹⁷ Anth, AA 07: 149 (33).

¹⁸ Anth, AA 07: 150 (33).

trascendentale: il termine che Kant utilizza ad A 297 B 354 – A 298 B 355 per parlare dell'*illusione naturale* della ragione è appunto *Illusion*. Non è affatto un caso che in questo luogo della *Critica* Kant utilizzi il termine *Illusion*, poiché il passo si delinea come un avvertimento riguardo al fatto che occorra intervenire affinché ciò che è *illusione (Illusion)* non si tramuti in *inganno (Betrug)*.

Se *Illusion* è un calco dal latino *illusio*, derivante da *ludo*, occorre evitare che tale gioco si tramuti in *imbroglio*: il termine inganno, infatti, non è solo *Täuschung* ma anche *Betrug*. Siamo, pertanto, imbrogliati, ma in due modi differenti: nella parvenza dei sensi dall'interno – mediante un errato giudizio (corrispondente ad un'errata applicazione delle facoltà conoscitive) – ma anche dall'esterno, attraverso ciò con il quale il soggetto si relaziona: è il caso dell'inganno costruito ad arte, che «quando appena si sa com'è il rapporto con l'oggetto, anche la parvenza viene a cessare. Di tale genere sono i giochi di prestigio di qualsiasi natura».¹⁹

Per quanto riguarda la parvenza trascendentale, invece, essa è un inganno auto-prodotto, poiché è la ragione stessa che si inganna, e non vi è qualcosa di esterno a produrlo. In essa il legame tra *illusione* e *inganno* è più che evidente, e manifestato dall'introduzione, da parte di Kant, di almeno quattro termini che accompagnano il significato di illusione: *Täuschung*, *Wahn*, *Blendwerk* e *Illusion*. Tali sottigliezze terminologiche sono molto importanti, perché arricchiscono la portata di significato conferita alla questione.

L'illusione, infatti, nei termini di *Täuschung*, *Wahn* e *Blendwerk* ha significato negativo, in quanto il primo termine è sinonimo di *inganno*, e gli ultimi due assimilabili alla *folia* e al *miraggio*. In questi ultimi due sensi l'illusione è associabile a quella del visionario e del folle di cui Kant parla nei *Sogni* e nel *Saggio sulle malattie della mente*. Illusioni nel senso di *Wahn* o *Blendwerk* sono illusioni auto-prodotte, una sorta di parvenza allucinogena nella quale la capacità di giudicare è compromessa: l'analogia tra i visionari della ragione e quelli della sensazione, di cui Kant parla all'interno dei *Sogni*, poggia sullo stesso tipo di illusione, poiché i filosofi razionalisti, scambiando i propri castelli metafisici illusori per verità, non fanno altro che produrre parvenze allucinogene come i folli

¹⁹ Anth, AA 07: 150 (33).

visionari. Ciò che si verifica è che essi scambiano le proprie illusioni per conoscenze, avendo perduto, al pari dei visionari, la pietra di paragone.²⁰

L'unico termine che connota l'illusione in senso neutro, e con un significato differente da quelli considerati, è *Illusion*: non tanto per ciò che l'illusione comporta, ma per il modo in cui essa viene prodotta. Si è prima accennato all'etimologia del termine. Si potrebbe dire che parlando di illusione nei termini di *Illusion* si rende manifesto il fatto che essa sia prodotto di un'attività da parte di un soggetto, in analogia al gioco come attività spontanea di un agente. In relazione alla ragione si può dire, allora, che è essa stessa a creare tale illusione che, prima di diventare inganno, mantiene una certa neutralità.

Un significato, invece, prettamente positivo dell'illusione (*Illusion*) è esposto nel saggio *Inganno e Illusione* in risposta alla critica che Kreutzfeld fa alle immagini poetiche, considerate come ingannatrici. Kreutzfeld, infatti, associa il poeta non soltanto a coloro che praticano arti divinatorie e magiche, ma anche ai filosofi che si auto-ingannano con la parvenza dei sensi (ad esempio, i Pitagorici, scambiando i sassi per numeri, hanno con essi costituito la struttura del reale, offrendone una visione ingannevole). Per Kreutzfeld, infatti, la parvenza ha un'unica radice di inganno: i sensi. I poeti, ingannati dai sensi, ci riferiscono nei loro versi di *immagini illusorie*, mostrando tutt'altro che la verità della conoscenza. Secondo Kant, invece, la visione di Kreutzfeld è errata per due motivi: per il tipo di analogia che instaura tra il filosofo e il poeta,²¹ e per ritenerli simili ai maghi, affermando, perciò, che tanto il filosofo quanto il poeta non producano altro che inganni.

A parere di Kant, gli unici ingannatori della triade appena considerata sono i maghi, perché sfruttano la parvenza dei sensi a scopo manipolatorio. Se, infatti, lo strumento a cui il filosofo si affida non è affatto ciò che la parvenza dei sensi può mostrare, l'unico a cui tale parvenza può essere utile è il poeta, poiché può adoperarla per le sue creazioni. Ma per Kant, il poeta non crea inganno come il mago, bensì *illusione*, poiché il suo intento non è

²⁰ TG, AA 02: 342 (128-128). Riguardo alla questione dell'illusione associata ai *visionari della ragione* cfr. Sini 1966, pp. 74-76.

²¹ La corretta analogia si fonda sulla creatività di entrambi e sull'utilizzo dello strumento analogico. Il produrre arte è, come la filosofia, attività e spontaneità del pensiero, non associabile all'imitazione. Poeta e filosofo possono utilizzare lo strumento analogico con alcune differenze: ove il filosofo deve ben bilanciare le espressioni che utilizza, prestando attenzione alle analogie, utilizzandole solo laddove è concesso, il poeta di genio può produrne spontaneamente di molteplici senza prestare attenzione a quella più calzante, in quanto a guidarlo è la natura stessa. Il genio, infatti, come talento naturale, produce opere d'arte, ma se il genio è un talento naturale con il quale «la natura dà la regola all'arte» (KU, AA 05: 307 (427)) egli, allora, è la natura stessa che realizza opere tramite la sua tecnica. Il filosofo ha un grosso limite nell'utilizzo dell'analogia, ma ha anche un privilegio. Se, infatti, il modo in cui la filosofia per Kant può procedere è discorsivo, il privilegio che la filosofia ha, però, è quello di poter guardare al fine ultimo della ragione.

mostrare, attraverso le immagini sensoriali, la parvenza del reale, ma l'incondizionato,²² che non ha nulla a che vedere con la sensazione. Il poeta non fa altro che sfruttare la parvenza dei sensi, utilizzandola come strumento per poter *significare* qualcosa che va al di là delle sue rappresentazioni, aprendo una porta di conoscenza non sull'esperienza, ma sul sovrasensibile. Pertanto quest'illusione è positiva nel momento in cui produce una disposizione tale da permettere di entrare in relazione con l'incondizionato.²³

4. Catarsi, parvenza e metodo scettico

La parvenza trascendentale si diceva connaturata alla ragione, in quanto essa, avendo principi che non derivano affatto dall'esperienza, ma che trae interamente da se stessa, scambia quello che in ambito teoretico è la funzione di dare unità alle conoscenze dell'intelletto con il poter conoscere determinati oggetti ai quali sembrerebbero riferirsi le proprie idee, considerando, pertanto, in maniera erronea il ruolo delle idee trascendentali. Allora, la parvenza trascendentale si identifica con l'errore della ragione nella considerazione dei propri principi. Si è accennato al fatto che affinché la ragione pervenga alla consapevolezza del suo errore è necessario che si sottoponga ad una critica in grado di far emergere la parvenza. Si rende necessario, pertanto, *purificare* la ragione, offrendo, mediante la critica, una particolare *catarsi* (KrV, A 486 B 514 (727)). L'utilizzo da parte di Kant di tale termine è più che pertinente, poiché è affine alla funzione e ai limiti della critica: essa infatti può smascherare la parvenza, ma non può eliminarla del tutto.²⁴ Se la *catarsi* è uno stato liberatorio dalle passioni a noi connaturate, che non è, però, per nulla definitivo, ma comunque educativo, è possibile riferirsi alla critica allo stesso modo: il suo scopo è, infatti, quello di mirare ad un'educazione della ragione (non di istruzione, ma di *disciplina*),²⁵ liberandola dalla parvenza ad essa connaturata, aprendo la strada per una

²² DH, AA XV: 915-916 (48-50). Sul rapporto Kant-Kreutzfeld in relazione alla parvenza come fonte di inganno o di illusione cfr. Failla 2016, pp. 67-70.

²³ Nella terza *Critica* a tal proposito si legge: «l'arte della poesia [...] rafforza l'animo facendogli sentire che ha la facoltà [...] di considerare la natura, come fenomeno, secondo prospettive che essa non presenta da sé nell'esperienza, né per il senso né per l'intelletto, e di utilizzarla dunque in funzione del sovrasensibile, quasi come suo schema. Essa gioca con la parvenza che essa effettua a piacimento, ma senza per questo ingannare» (KU, AA 05: 327 (477)).

²⁴ Sull'utilizzo del concetto di *catarsi* in Kant cfr. Tonelli 1995, pp. 13-14; sulla nozione di *catarsi* nei secoli XVII e XVIII cfr. Tonelli 1978.

²⁵ Con il termine *disciplina* Kant intende un certo «rigore educativo» e non un qualche insegnamento (KrV, nota ad A 710 B 738 (1011)). La ragione non apprende nulla dalla disciplina se non la costrizione alla propria limitazione. La disciplina, pertanto, viene a configurarsi come un'istruzione in negativo, avente come

consapevolezza che dovrebbe aiutare la ragione a non cadere nuovamente nell'autoinganno (anche se questo non è garantito).

Un altro elemento di comunanza tra la *catarsi* e la *critica* può essere rintracciato nella *provocazione*. Lo stato liberatorio dalle proprie passioni non è qualcosa che avvenga spontaneamente; affinché si verifichi occorre mettere in atto tutto ciò che possa provocarlo. Aristotele nella *Poetica* tratta proprio del modo in cui determinate passioni vengono deliberatamente provocate affinché, attraverso la *phantasia* (noi diremmo empatia ed immedesimazione), lo spettatore provi le medesime passioni dell'attore, ottenendo la *catarsi* dalle proprie.²⁶ La *catarsi*, pertanto, sembrerebbe essere una sorta di terapia che allontana certe passioni, per un certo lasso di tempo, ove l'educazione deve consolidare la tempra del soggetto.²⁷

L'atteggiamento catartico della critica riguardo alla ragione si baserà sullo stesso principio: affinché la parvenza si manifesti è necessario attuare tutte le condizioni che rendono possibile la sua manifestazione, portando alla coscienza della ragione la contraddizione in cui essa viene a cadere, cercando, pertanto, non solo di rendere la ragione consapevole, ma anche di estirpare la contraddizione sin dalla radice: a questo scopo occorre nutrire il seme di tale contraddizione per farlo crescere e poterlo, così, estirpare.²⁸ Tale modo di agire è ciò che Kant chiama *metodo scettico*²⁹ che non è da considerarsi assimilabile allo scetticismo. Quest'ultimo, infatti, pur avendo una funzione ammonitrice fa ricadere la ragione in uno stato di perenne dubbio, cancellando ogni certezza riguardo alla propria capacità conoscitiva ed eliminando la speranza, così importante per la ragione. Lo scetticismo è, infatti, «il principio dell'ignoranza costruita ad arte e scientificamente, che mina dalle fondamenta ogni conoscenza al fine di non lasciar

obiettivo l'impedire alla ragione l'errore (KrV, A 709 B 737 (1009-1011)). Tale disciplina avrà a che fare non tanto con il contenuto, quanto invece con il metodo della conoscenza. Ferrarin evidenzia come Kant inserisca come primo capitolo della «Dottrina Trascendentale del metodo» la disciplina della ragion pura, in quanto, se la conoscenza della ragione inizia solo a partire dalla comprensione di essere essa stessa causa della propria illusione, il primo passo da compiere per la «determinazione delle condizioni formali di un sistema completo della ragion pura» (KrV, A 708 B 736 (1007)) è proprio la disciplina (Ferrarin 2015, pp. 38-39). Cfr. anche La Rocca 2003, pp. 199-215.

²⁶ Sul concetto di *catarsi* nella Grecia antica e in Aristotele cfr. Giosi 2008 e Loscalzo 2003.

²⁷ Cfr. Aristotele, *Poetica*, 1449b-1450b.

²⁸ Un *analogo* della critica come *catarsi* è riscontrabile anche nel campo della logica applicata. Quest'ultima viene considerata da Kant uno *strumento catartico*, in quanto una delle sue funzioni è quella di rendere manifeste le condizioni che favoriscono (o inibiscono) nel soggetto l'uso concreto dell'intelletto. Ciò di cui la logica applicata si occupa, infatti, è proprio l'origine dell'errore (siamo, però, per Kant, nel campo della psicologia (KrV, A 53 B 77 (171)).

²⁹ KrV, A 424 B 452 (651). Cfr. Capozzi 1987, pp. 101-107.

sussistere da nessuna parte, se possibile, alcuna affidabilità e sicurezza nella conoscenza». ³⁰

Il metodo scettico, invece, è il metodo che può essere utilizzato solo dalla *filosofia trascendentale*, in quanto funzionale esclusivamente nel campo delle contraddizioni della ragione originate dall'utilizzo erroneo dei suoi principi. Tale metodo è inutile in altri campi del sapere, come ad esempio la matematica, ove il suo uso risulterebbe, a detta di Kant, addirittura «assurdo», ³¹ poiché questa scienza, ottenendo ogni dimostrazione per mezzo dell'intuizione pura, non potrà contenere false affermazioni. ³² Il metodo scettico risulta indispensabile per risolvere alcune peculiari contraddizioni in seno alla ragione: quelle che si riferiscono a ciò che Kant chiama, nella *Dissertatio* del '70, la «crux» dei filosofi, ossia l'idea di mondo. Infatti, mentre riguardo all'idea di anima la parvenza costituitasi è solo «unilaterale», ³³ per quanto concerne l'idea di mondo si sviluppa, all'interno della ragione, una vera e propria contraddizione che porta alla nascita di un'*antitetica naturale*, ³⁴ nella quale la ragione cade senza alcun artificio esterno (KrV, A 407 B 434 (631)). Nelle antinomie della ragion pura, allora, il conflitto della ragione può essere immaginato come un *campo di battaglia* fra dogmatici ed empiristi, ove nessuno dei due schieramenti avrà la meglio, perché tanto le tesi dell'uno quanto quelle dell'altro non porteranno mai sulla via della certezza. Entrambe le tesi, però, hanno i loro vantaggi: ³⁵ ad esempio, l'antitesi

³⁰ KrV, A 424 B 452 (651); lo scetticismo è talvolta associato da Kant all'empirismo, in quanto quest'ultimo ne rappresenta una componente peculiare. Lo scetticismo, dice Kant, pecca col suo procedere di immodestia (KrV, A 471/B 499). L'immodestia scettico/empirista, però, è tanto più dannosa e biasimevole di quella dogmatica, perché «con ciò viene causato un danno irreparabile all'interesse pratico della ragione» (KrV, A 471 B 499 (709)).

³¹ KrV, A 471 B 499 (709).

³² KrV, A 425 B 453 (653).

³³ KrV, A 406 B 433 (629).

³⁴ «Se la tetica indica ogni insieme di dottrine dogmatiche, con antitetica io intendo non le asserzioni dogmatiche del contrario, bensì l'opposizione di conoscenze all'apparenza dogmatiche (*thesis cum antithesi*), senza che l'una possa essere in anticipo rivendicata come quella da approvare rispetto all'altra» (KrV, A 420 B 448 (647)).

³⁵ Se lasciassimo perdere i vantaggi e quindi lasciassimo perdere l'interesse che le tesi potrebbero comportare, la valutazione dell'individuo sarebbe in perenne oscillazione, perché il conflitto che deve valutare è senza soluzioni: «oggi sarebbe convinto che la volontà umana sia libera; domani, considerando l'ininterrotta concatenazione della natura, riterrebbe che la libertà non sia altro che un'illusione e che tutto sia solo natura» (KrV, A 475 B 503 (715)). Questa oscillazione, però, dice Kant, svanirebbe come «le ombre di un sogno» (KrV, A 475 B 503 (715)) se si dovesse valutare rispetto all'agire e all'operare, scegliendo i principi legati soltanto all'interesse pratico. Il problema è che occorre, in ambito speculativo, stabilire una qualche verità e non rimanere nella perenne oscillazione. Se quest'ultima, infatti, svanisce in ambito pratico, in ambito speculativo resta. Tale contrasto è nocivo anche rispetto all'ambito speculativo, poiché non si può impedire a nessuno di esporre come vere un giorno le tesi e il giorno seguente le antitesi, in quanto egli può confrontarsi con gli altri, comunicando le proprie valutazioni. Gli altri non potranno impedire che egli pensi in un modo piuttosto che nell'altro, perché essendo nella condizione pari alla sua, cioè in quella «di poveri

empirista ci permette di rendere sicuro il percorso dell'intelletto e il proprio dominio nel territorio dell'esperienza, ove, invece, le tesi razionaliste ci portano al dogmatismo e alla superstizione. Ciò che però l'antitesi fa è eliminare ogni speranza della ragione, in quanto, rimuovendo la destinazione ultima, distrugge ogni collegamento con la morale e la religione. Le tesi razionaliste, invece, trasformano abusivamente la speranza in certezza, poiché considerano conoscibili cose che, si è detto, non potranno mai essere conosciute, producendo pertanto una *speranza ingannevole*.³⁶ La popolarità delle tesi dogmatiche sul comune intelletto, proprio perché alimentano la speranza della ragione, collegando al contempo anche la morale e la religione, creano molto più *pathos* rispetto alle antitesi. Il problema è che tale *pathos* produce un *inganno* non da poco, che occorre evitare.

Le tesi dogmatiche allettano la ragione sia dal punto di vista pratico sia sotto l'aspetto teoretico, in quanto essa può, mediante tali tesi, dare forma ad un sistema; cosa che non sarebbe possibile fare attraverso le antitesi empiriste, perché queste ultime non ammettono alcun completamento delle serie sillogistiche della ragione, impedendo, pertanto, l'unità delle conoscenze.³⁷ Se la natura della ragione è architettonica, essa non farà altro che organizzare le conoscenze a partire dall'idea sistematica che dirige tutto il processo. Pertanto, se per uno stesso problema vi sono due posizioni antitetiche, la ragione viene a trovarsi in conflitto con se stessa, in quanto non riesce a scegliere quale posizione adottare per ottenere un tale completamento:

uomini» (KrV, A 476 B 504 (715)), non potranno mai arrivare a stabilire con certezza, una volta per tutte, quale delle due tesi sia quella corretta (KrV, A 476 B 504 (715)).

³⁶ Sono le «vuote speranze» a cui il navigante si aggrappa nell'immagine che Kant propone nella prima *Critica*, all'inizio del capitolo sulla distinzione tra fenomeni e noumeni di cui si è parlato.

³⁷ «L'interesse architettonico della ragione (che richiede un'unità non empirica, bensì pura a priori della ragione) comporta in se stesso una naturale raccomandazione a favore delle asserzioni della tesi» (KrV, A 475 B 503 (713)); «Le proposizioni dell'antitesi sono di una specie tale da rendere del tutto impossibile il completamento di un edificio di conoscenze [...] poiché l'antitesi non ammette in nessun luogo alcunché di primo e nessun inizio che possa servire come fondamento assoluto di una costruzione, allora un edificio compiuto della conoscenza con questi presupposti sarà del tutto impossibile» (KrV, A 474 B 502 (713)).

la ragione umana è, per sua natura, architettonica, cioè considera tutte le conoscenze come appartenenti a un sistema possibile e quindi permette soltanto quei principi che per lo meno non rendono incapace una conoscenza già presente di coesistere con altre conoscenze in un qualche sistema.³⁸

Ciò nonostante, a favore del completamento del sistema, la ragione verte in maniera naturale verso le tesi dogmatiche, *ingannandosi*, poiché non ha ben indagato riguardo alle possibilità di utilizzo dei propri principi.

Se lo scetticismo è «*l'eutanasia della ragione*»,³⁹ in quanto elimina i «timori e la speranza»,⁴⁰ provocando una morte prematura e autoindotta, causata dalla disperazione (trasformandosi anch'esso in un dogmatismo, seppur negativo), il razionalismo, invece, alimenta una speranza che brancola comunque nel buio, poiché gli appigli a cui si aggrappa sono evanescenti. La parvenza che produce è abbagliante, ma falsa (KrV, A 408 B 435 (631)). *Schein*, infatti, significa anche «luce», ma una luce che abbaglia rende ciechi, non permettendo di vedere la verità. È in questa situazione che occorre, allora, adottare il metodo scettico, in quanto è qui che si sviluppa un conflitto interno alla ragione che mette in pericolo la libertà dell'agire pratico dell'uomo. Pertanto, tale conflitto non può essere lasciato a sé e irrisolto, credendolo inoffensivo: esso nasce necessariamente nella ragione, perché necessarie sono le domande che la ragione si pone. Allora, sarà opportuno mostrare questa «parvenza naturale e inevitabile» per cercare non di estirparla (perché non ci si potrà riuscire), ma di renderla «innocua».⁴¹ Tale metodo, dato che è quello seguito dalla filosofia trascendentale,⁴² risulterà essere la *saggezza della ragione speculativa*.⁴³ Il metodo scettico sarà, quindi, il metodo del *legislatore saggio* che, guardando l'imbarazzo dei giudici

³⁸ KrV, A 474 B 502 (713).

³⁹ KrV, A 407 B 434 (631).

⁴⁰ KrV, A 474 B 502 (713).

⁴¹ KrV, A 422 B 450 (649).

⁴² «Fra tutte le conoscenze speculative la filosofia trascendentale ha questa peculiarità: nessuna questione relativa ad un oggetto dato alla ragion pura è irrisolvibile per la stessa ragione umana, e nessun pretesto di una inevitabile ignoranza e di un'insondabile profondità del problema può esimere dall'obbligo di rispondervi in maniera fondata e compiuta: infatti, proprio lo stesso concetto che ci mette nella condizione di porre il problema, deve anche renderci capaci di risolverlo completamente, in quanto l'oggetto (come nel caso del giusto e dell'ingiusto) non si trova affatto al di fuori del concetto» (KrV, A 477 B 505 (717)).

⁴³ Si parla, però, anche della metafisica come *censore*, che costituisce l'ammonimento diretto alla ragione rispetto all'utilizzo dei propri concetti in maniera trascendente. Quest'ultima è la metafisica intesa come *critica*: è ciò che Kant chiama la *saggezza (Weisheit) della ragione speculativa*: l'idea di filosofia trascendentale (KrV, A 15 B 29 (107)). Su queste tematiche cfr. La Rocca 2003 pp. 217-242 e Ferrarin 2015, pp. 25-103.

dinanzi a certe difficili cause, ne trae insegnamento sul proprio operato riguardo all'incompletezza e all'indeterminatezza di alcune proprie leggi.

Se, pertanto, il banco di prova della ragione non è l'esperienza ma la ragione stessa (ricordiamo l'esperimento che la ragione può fare su di sé,⁴⁴ di cui Kant parla nell'Introduzione alla seconda edizione della *Critica*), e il conflitto è ad essa connaturato, la ragione non potrà far altro che renderlo manifesto, affinché possa smascherare a se stessa la parvenza della sua pretesa, e cercare, essendo tale conflitto infinitamente senza vincitori né vinti, una via di conciliazione delle due tesi.

Bibliografia

Aristotele, *Poetica*, trad. it. di A. Barabino, Mondadori, Milano 1999.

Bennett, J. (1974), *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge.

Capozzi, M. (2006), *Kant on Heuristics as a Desirable Addition to Logic*, in *Demonstrative and Non-Demonstrative Reasoning in Mathematics and Natural Science*, a cura di C. Cellucci e P. Pecere, Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, pp. 123-181.

Capozzi, M. (2002), *Kant e la logica*. Vol. I, Bibliopolis, Napoli.

Capozzi, M. (1987), *Kant on Logic, Language and Thought*, in *Speculative Grammar, Universal Grammar and Philosophical Analysis of Language*, eds. D. Buzzetti and M. Ferriani, Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, 97-147.

Failla, M. (2016), "L'empirismo di Kant: illusione, menzogna e biasimo", *Con-Textos Kantianos*, no. 3, pp. 55-80.

Ferrarin, A. (2015), *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London.

Fonnesu, L. (2015), "Kant on Private Faith and Public Knowledge", *Rivista di filosofia*, vol. CVI, no. 3, pp. 361-390.

⁴⁴ KrV, B xix (37); e nota a B xxi (41).

Giosi, M. (2008), *Catarsi tragica come formazione in Aristotele*, in *Archetipi del femminile nella Grecia classica*, a cura di F. Cambi, Unicopli, pp. 179-194.

Grier, M. (2001), *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hohenegger, H. (2012), *Kant geografo della ragione*, in *Sphaera. Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Totaro e L. Valente, Leo S. Olschki Editore, Firenze, pp. 411-428.

Ivaldo, M. (2016), “Verità, fenomeno, parvenza, illusione. Riflessioni intorno al punto di avvio della Dialettica trascendentale nella Critica della ragione pura”, *Pólemos*, no. 1, pp. 75-84.

Kant, I. (1821), *Vorlesungen über Metaphysik (Metaphysik L₁)*, tradotto parzialmente in *Lezioni di Psicologia*, trad. it. di A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 1986. Nel testo V-MP/Pölitz AA 28: originale tedesco (traduzione italiana).

Kant, I. (1800), *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hestg. v. G. B. Jäsche, trad. it. di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Bari 2010. Nel testo Log, AA 09: originale tedesco (traduzione italiana).

Kant, I. (1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, trad. it. di G. Vidari riv. da A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2009. Nel testo Anth, AA 07: originale tedesco (traduzione italiana).

Kant, I. (1790), *Kritik der Urteilskraft*, trad. it. di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, BUR, Milano 2012. Nel testo KU, AA 05: originale tedesco (traduzione italiana).

Kant, I. (1783), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, trad. it. P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 2007. Nel testo Prol, AA 04: originale tedesco (traduzione italiana).

Kant, I. (1781-1787), *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004¹-2007². Nel testo KrV, A B (traduzione italiana).

Kant, I. (1777), *Dorparte Handschrift*, trad. it. di M. T. Catena, *Inganno e illusione*, Guida Editori, Napoli. Nel testo DH, AA XV: originale tedesco (traduzione italiana).

Kant, I. (1766), *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, trad. it. di M. Venturini, *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, BUR, Milano 2008. Nel testo TG, AA 02: originale tedesco (traduzione italiana).

Kant, I. (1764), *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, trad. it di A. Marini, *Saggio sulle malattie della mente*, Ibis, Como-Pavia 2009. Nel testo VKK, AA 02: originale tedesco (traduzione italiana).

Lapucci, R. (2005), *Caravaggio e l'ottica: perché bisogna saper vedere e osservare*, Servizi Editoriali, Firenze.

La Rocca, C. (2003), *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia.

Loscalzo, D. (2003), "Catarsi tragica", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Vol. 75, no. 3, pp. 67-84.

Martinetti, P. (1987), *Introduzione alla metafisica. Teoria della conoscenza*, Marietti, Genova.

Nieman, S. (1994), *The Unity of Reason*, Oxford University Press, New York.

Sini, C. (1966), "I «Sogni di un visionario» e l'idea di filosofia nel Kant precritico", *Il Pensiero*, vol. 11, pp. 58-76.

Tonelli, G. (1995), "Organo, canone, disciplina, dottrina in Kant (1765-1780)", *Studi Kantiani*, no. 8, pp. 11-30.

Tonelli, G. (1978), "«Critique» and Related Terms Prior to Kant: a Historical Survey", *Kant-Studien*, vol. 69, 2, pp. 119-148.

Noumenorum non datur scientia.
**Kant e la nozione di mondo intelligibile: tra monadologia e
platonismo**

Noumenorum non datur scientia. **Kant and the Notion of
Intelligible World: Between Monadology and Platonism**

OSVALDO OTTAVIANI¹

Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia

Sinossi

In quest'articolo, prenderò in esame i passi in cui Kant descrive la monadologia leibniziana come un "concetto platonico" del mondo, ossia come una descrizione del mondo intelligibile che non ha nulla a che vedere con la spiegazione del mondo fenomenico. In generale, vorrei mostrare che quest'interpretazione non va contrapposta a quella che lo stesso Kant aveva dato nella prima *Critica*, dove la monadologia era caratterizzata come un "sistema intellettuale del mondo". Per fare ciò, risponderò a due domande. La prima riguarda le ragioni che possono aver indotto Kant, in diverse occasioni, a presentare Leibniz come un precursore della teoria della soggettività dello spazio. La seconda riguarda il motivo per cui Kant associa costantemente la monadologia alla teoria platonica delle idee, mostrando come, in entrambi i casi, Kant intenda criticare qualsiasi possibilità di un transito dal mondo sensibile a quello intelligibile (almeno dal punto di vista teoretico). Infine, cercherò di mostrare che, dietro questa lettura deflazionista della monadologia, c'è anche un'implicita autocritica alle tesi che Kant stesso ha sostenuto nella *Dissertatio* del 1770.

Parole chiave

Mondo intelligibile; monadologia; Leibniz; Platonismo; spazio; idealismo trascendentale.

Abstract

In this paper, I analyse those passages where Kant regards Leibniz's monadology as a "Platonic concept" of the world, i.e. as a description of the intelligible world, which is to be completely detached from any explanation of the world of phenomena. My main aim is to show that such an

¹ Scuola Normale Superiore, Classe di Lettere e Filosofia, osvaldo.ottaviani@sns.it

interpretation of Leibniz's thought is not opposed to the other one Kant has defended in the first *Critique*, where monadology was introduced as an "intellectual system of the world". In order to do so, I will answer two questions. The first is about the reasons why Kant, in a couple of texts, presented Leibniz as a sort of forerunner of the theory of the transcendently subjective nature of space. The second concerns the reason why Kant is so eager to stress the similarity between monadology and Plato's theory of ideas. My point is that, in both cases, Kant wants to criticize any attempt to allow a transition (from the theoretical point of view) from the sensible to the intelligible world. Finally, I will show that, behind this deflationary account of monadology, there is also an (implicit) self-criticism of the theses Kant himself defended in the 1770 *Dissertatio*.

Keywords

Intelligible world; monadology; Leibniz; Platonism; space; transcendental idealism.

0. Introduzione

Il mio intervento prenderà in considerazione la nozione kantiana di *mondo intelligibile* da un particolare punto di vista. Prenderò le mosse, infatti, da alcune affermazioni kantiane (risalenti al periodo critico) secondo le quali la monadologia di Leibniz sarebbe da intendersi come la rappresentazione di un mondo puramente intelligibile, ossia come una sorta di "concetto platonico del mondo", che è del tutto corretto in sé, ma non serve a spiegare la natura e la composizione del mondo sensibile.

Queste affermazioni kantiane vanno chiarite tanto da un punto di vista storico quanto da uno, diciamo così, storico-filosofico. Dal punto di vista storico, intendo prendere in esame quei testi dove Kant associa la monadologia al mondo delle idee di Platone, cercando di spiegare le ragioni di questa mossa –che, a prima vista, sembra essere in controtendenza rispetto a ciò che lo stesso Kant aveva affermato nella prima *Critica*, nella sezione dedicata all'*Anfibolia dei concetti della riflessione*.

Dal punto di vista storico-filosofico, invece, intendo oppormi a quelle letture che intendono la rivalutazione kantiana di Leibniz come un sincero apprezzamento della monadologia in quanto teoria *metafisica* (nel senso tradizionale del termine), e cercano di mostrare che le cose in sé non sono altro che le monadi leibniziane e che, quindi, la teoria kantiana della distinzione tra fenomeni e cose in sé è interamente sovrapponibile a quella

avanzata da Leibniz tra fenomeni e monadi (o sostanze semplici) –con la sola eccezione della possibilità di conoscere le cose in sé (rifiutata da Kant, accettata da Leibniz).²

La mia conclusione è che questo modo di leggere Kant non tiene conto della profonda differenza tra la prospettiva precritica e quella inaugurata dalla *Critica della ragion pura*; anzi, ci sono fondati motivi per ritenere che le osservazioni kantiane sui limiti della monadologia come “concetto platonico del mondo” siano da leggere come una sorta di autocritica rispetto alle tesi sostenute nel periodo precritico (in conclusione, farò un accenno ad alcuni luoghi della *Dissertatio* del 1770 che mi sembrano particolarmente indicativi in tal senso).

1. Un testo, due domande

Il punto di partenza della mia indagine è costituito da un passo tratto dai *Principi metafisici di scienza della natura* (1786). Ci troviamo nel mezzo della seconda Annotazione al IV Teorema della Dinamica, dedicato a provare l’infinita divisibilità della materia.

Nel passo si legge:

Un grand’uomo, che forse più di ogni altro contribuisce a tenere alta in Germania la considerazione della matematica, ha respinto più volte le pretese metafisiche di abbattere i teoremi della geometria sulla infinita divisibilità dello spazio, richiamandosi alla fondata affermazione secondo cui *lo spazio appartiene solo al fenomeno* [Erscheinung] *delle cose esterne*, ma non è stato capito. Si è presa questa affermazione come se egli volesse dire: lo spazio ci appare soltanto, mentre in sé è una cosa o un rapporto tra le cose, ma il matematico lo considera soltanto per come ci appare; mentre si sarebbe dovuto intendere: lo spazio non è una proprietà che appartenga in sé a una qualche cosa al di fuori dei nostri sensi, ma è solo la forma soggettiva della nostra sensibilità, secondo la quale ci appaiono gli oggetti del senso esterno, che non conosciamo per come sono fatti in sé [...].³

La genesi di tale errore viene attribuita da Kant ad un fraintendimento della monadologia leibniziana, che finisce col fare dello spazio matematico (che è infinitamente divisibile) solo una rappresentazione *confusa* delle cose come sono in sé (o, meglio, come “una

² Penso soprattutto a Langton (1997), ma anche ai recenti lavori di A. Jauernig, in particolare Jauerneig (2008) e (2011). Sul rapporto tra cose in sé e monadi è da vedere Schneider (2004).

³ MAN AA 04: 507; Kant (2003), pp. 203.

proprietà costitutiva che apparterebbe alle cose anche al di fuori della nostra capacità rappresentativa e che il matematico però concepirebbe [...] confusamente”⁴). In questo modo, il metafisico sarebbe libero di comporre lo spazio di punti e, analogamente, la materia di cose in sé, rendendo così *chiaro* un concetto che originariamente era oscuro.

La diagnosi di Kant è la seguente:

Il motivo di questa confusione sta nell’aver mal inteso la *monadologia*, la quale non ha niente a che fare con la spiegazione dei fenomeni, ma è un concetto *platonico* del mondo, introdotto da *Leibniz*, che in sé è giusto, fin tanto che si intende il mondo come una cosa in sé stessa e non come oggetto dei sensi, nel qual caso esso non è che un oggetto dell’intelletto, che però sta a fondamento dei fenomeni dei sensi. Ora non c’è dubbio che *il composto delle cose in se stesse* deve essere costituito dal semplice: in questo caso, infatti, le parti devono essere date prima della composizione. Ma *il composto nel fenomeno* non è costituito dal semplice, perché nel fenomeno, che non si può dare se non come composto (esteso), le parti si possono dare solo con la suddivisione e dunque non anteriormente al composto, ma soltanto in esso. Perciò l’intenzione di *Leibniz*, per quel che capisco, non è stata di definire lo spazio mediante l’ordine di sostanze semplici poste l’una accanto all’altra, ma piuttosto di porre quest’ordine a fianco dello spazio, come ad esso corrispondente ma appartenente a un mondo soltanto intelligibile (per noi ignoto), e di non affermare niente di diverso da quel che io ho mostrato altrove: cioè che lo spazio [...] non contiene il mondo delle cose in se stesse, ma solo il suo fenomeno, e non è altro che la forma della nostra intuizione sensibile esterna.⁵

La mia esposizione si articolerà come una sorta di commento ad alcuni dei passaggi salienti di questi due testi, a cominciare dall’affermazione che la monadologia non ha nulla a che fare con la spiegazione dei fenomeni; affermazione che va compresa insieme all’altra (presente nel passo precedente), ossia che “lo spazio appartiene solo al fenomeno delle cose esterne”.

L’affermazione che lo spazio (come pure il tempo) non è una cosa in sé (o una proprietà delle cose in sé), ma “appartiene soltanto al fenomeno delle cose esterne” (affermazione che era stata enfatizzata in AA04: 507 tramite spaziatura; in corsivo nel testo riportato

⁴ Ibid.; Kant (2003), pp. 203-5.

⁵ MAN, AA 04: 507-8; Kant (2003), pp. 205-7.

sopra) è una di quelle che Kant condivide con tutti gli *idealisti*, come egli stesso ricorda nei *Prolegomeni*.

A differenza di quanti vedono nello spazio una rappresentazione empirica, però, egli lo concepisce come la forma della nostra intuizione sensibile esterna, ossia come qualcosa che può essere conosciuto *a priori*, “poiché esso [lo spazio] è presente in noi anteriormente a ogni percezione o esperienza come forma pura della sensibilità e rende possibile ogni intuizione sensibile e, quindi, tutto il mondo fenomenico”.⁶

Sto citando dall’appendice ai *Prolegomeni*, dove Kant replica alla recensione di Garve e Feder con toni che ricordano (letteralmente) quelli usati nel passo dei *Principi metafisici* riportato sopra. Lo stesso può dirsi della prima Annotazione al paragrafo 13 dei *Prolegomeni*, dove la natura soggettiva (in senso trascendentale) dello spazio è difesa facendo ricorso all’argomento che solo essa è in grado di spiegare come si renda possibile l’applicazione di concetti geometrici agli oggetti del mondo fisico.

Finché si continuerà ad assumere (dice Kant) che lo spazio è una proprietà delle cose in sé –o dei rapporti reciproci tra cose in sé –, non saremo mai in grado di spiegare la piena aderenza della geometria al mondo fisico (ad es., che l’infinita divisibilità dello spazio implica quella della materia), lasciando in tal modo aperto uno spiraglio per la spiegazione *monadologica* della materia. Qui il termine *monadologia* va inteso nel senso della *monadologia fisica*, che sarà criticata e rifiutata da Kant nella Seconda Antinomia e poi, ancora, nella prima Annotazione al IV Teorema della Dinamica.⁷

In particolare, nei *Prolegomeni* Kant osserva:

Rimarrà sempre come un fatto degno di nota nella storia della filosofia che vi fu un tempo nel quale matematici che erano anche filosofi, presero a dubitare non della correttezza delle loro proposizioni geometriche, in quanto concernevano il solo spazio, ma della validità oggettiva e dell’applicabilità di questo concetto stesso e di tutte le sue determinazioni geometriche alla natura: essi temevano che una linea nella natura potesse ben essere composta di punti materiali e quindi il vero spazio oggettivo potesse consistere di parti semplici, sebbene lo spazio che il geometra ha in mente non lo possa affatto.⁸

⁶ Prol, AA 04: 375; Kant (1995), pp. 265 (trad. modificata)

⁷ Ovviamente, com’è noto, il giovane Kant aveva difeso la monadologia fisica, nel tentativo di conciliare una metafisica di stampo leibniziano-wolffiano con la fisica newtoniana. Cfr. Friedman (1998), pp. 1-52, e Friedman (2013), pp. 143-54.

⁸ Prol AA: 04 287-88; Kant (1995), p. 93.

Contro questa opinione di “matematici che erano anche filosofi” (il riferimento è a Wolff e ai wolffiani), Kant propone precisamente quel punto di vista –soggettività trascendentale dello spazio (che fa il paio con la sua realtà empirica) –che nell’esposizione del 1786 metterà in bocca a Leibniz, facendone così un inconsapevole precursore dell’idealismo trascendentale.

A tal proposito, bisogna porsi due domande. La prima riguarda il perché Kant sia stato indotto a proporre un Leibniz *vero precursore* dell’idealismo trascendentale contro i fraintendimenti della monadologia operati dai wolffiani –ossia, in sostanza, quella strategia che, presentata *in nuce* nel 1786, verrà ampiamente sviluppata nello scritto del 1790 contro Eberhard.

La seconda questione riguarda il senso della connessione Leibniz-Platone, ossia se, tramite questa lettura platonizzante di Leibniz, Kant intendesse seriamente riappropriarsi di istanze monadologiche oppure no.

2. Tra Eulero e Kästner. Kant e la ‘rivalutazione’ di Leibniz

Rispondere alla prima domanda è relativamente più semplice che rispondere alla seconda. Sul primo punto, in effetti, si hanno a disposizione diversi (e ottimi) studi che prendono in esame il percorso seguito da Kant dalla giovanile *Monadologia physica* fino alla Seconda Antinomia.⁹ Bisogna ricordare, infatti, che il IV Teorema della Dinamica è corredato da due Annotazioni. La prima contiene un argomento *fisico* contro la tesi di un riempimento dinamico dello spazio geometrico, che ricorda molto da vicino l’argomento difeso dal giovane Kant nella *Monadologia physica* (o, anche, la versione della monadologia offerta da Boscovich).¹⁰

Contestualizzare la seconda Annotazione è appena un po’ più complicato. Nella conclusione della prima Annotazione al par. 13 dei *Prolegomeni* (poco sotto il passo citato prima), Kant afferma che, soltanto una volta che si sia stabilita la soggettività trascendentale dello spazio¹¹, il geometra “può mettersi al sicuro, per ciò che riguarda

⁹Ai testi di Friedman citati sopra, si devono aggiungere i recenti contributi di P. Pecere, in particolare Pecere (2009) e (2013). Per la genesi della Seconda Antinomia, rimane fondamentale lo studio di Heimsoeth (1960).

¹⁰ Su questo punto, devo rimandare a Friedman (2013), specialmente pp. 161-70.

¹¹ Ossia, una volta che si sia stabilito che “lo spazio che il geometra pensa è esattamente la forma dell’intuizione sensibile che noi troviamo in noi *a priori* e che contiene il fondamento della possibilità di tutti i fenomeni esterni” (AA 04: 288).

l'indubitabile realtà oggettiva delle proprie proposizioni, contro tutte le *Chicanen* di una metafisica superficiale".¹²

Ora, questa curiosa espressione (*Chicanen*) cade sotto la penna di Kant (almeno) altre due volte: una è nel testo della Seconda Antinomia (dove compare il verbo *chicanieren*) e la seconda è giusto all'inizio della Seconda Osservazione al IV Teorema della Dinamica, dove si legge:

La matematica, per quanto riguarda il suo uso interno, può senza dubbio restare indifferente ai raggiri [*Schikane*] di una metafisica erronea e restare saldamente in possesso delle sue affermazioni evidenti sulla *divisibilità infinita dello spazio* [...]; al contrario, nell'applicare le sue proposizioni sullo spazio alla sostanza che lo riempie, essa si deve affidare a un esame secondo soli concetti, cioè alla metafisica.¹³

Questo lemma è una spia che ci fa comprendere che il riferimento di Kant è agli argomenti di Eulero contro i monadisti, così come si possono leggere nelle *Lettere a una principessa tedesca* (pubblicate nel 1770, ma scritte un decennio prima).

Secondo Eulero, infatti, i monadisti (categoria nella quale egli include Leibniz, Wolff e i wolffiani) ammettono che la divisibilità infinita si applichi all'estensione (e, quindi, allo spazio geometrico), ma negano che questa proprietà si applichi anche alla cosa estesa. Per giustificare la tesi che questa proprietà (infinita divisibilità) non si trasmette nel passaggio dall'astratto (estensione) al concreto (cosa estesa), questi filosofi, "hanno pensato bene di negare che il corpo sia esteso. Essi dicono che è solo un'apparenza [cioè un fenomeno] di estensione a essere percepita nei corpi, ma che l'estensione reale non appartiene affatto a essi". Questo, però, conclude Eulero, è solo un "miserevole cavillo [*une miserable chicane*]", tramite il quale si pensa di negare l'estensione ai corpi.¹⁴

Kant, dunque, sta dicendo che la confutazione della monadologia operata da Eulero è *incompleta*, perché il passaggio dall'estensione astratta alla materia che riempie lo spazio può essere garantito solo dalla sua metafisica (come la intende la prefazione ai *Principi metafisici*), ossia dalla teoria dell'idealismo trascendentale. Viceversa, se si accetta una

¹² Ivi.

¹³ MAN, AA 04: 505; Kant (2003), pp.197-9.

¹⁴ Euler (1788), II, p. 203 (Lettera 124). Kant poteva anche far riferimento alla traduzione tedesca: Euler (1773), II, p. 186.

forma di realismo trascendentale riguardo allo spazio, la posizione del monadista può ancora trovare una qualche fonte di legittimazione.¹⁵

È curioso che, in un certo senso, sia proprio Kant ad attribuire ai monadisti l'idea che lo spazio sia qualcosa non di ideale e fenomenico, bensì di reale, ossia una proprietà da attribuire ai rapporti fra le cose in sé, da cui segue direttamente il *labirinto del continuo* di cui già aveva parlato Leibniz.¹⁶ Nota bene che Kant sostiene (e fa sostenere a Leibniz) che lo spazio appartiene *solamente* al fenomeno delle cose esterne, mentre il metafisico (wolffiano), che compone lo spazio di punti, afferma che lo spazio è qualcosa che ci appare (= fenomeno), benché in sé esso non sia altro che una cosa o, meglio, una relazione tra cose in sé (senza con ciò affermare che tale relazione tra cose in sé abbia carattere spaziale, anzi tutt'altro).¹⁷

L'evocazione di un Leibniz precursore dell'idealismo trascendentale (e quindi della soggettività dello spazio) si situa appunto a quest'altezza. Per capire in che senso Kant chiami in causa Leibniz e lo contrapponga –in quanto idealista –al realismo trascendentale dei suoi presunti discepoli, è utile tornare sul passo relativo al “grande uomo”, citato all'inizio.¹⁸ Kant dice che questo grande uomo non è stato compreso, perché, in buona sostanza, si è preso lo spazio come un fenomeno in senso empirico e non in senso trascendentale.

¹⁵ Per questo motivo, oltre che per la sua netta opposizione alla monadologia di Leibniz e Wolff, è impossibile ritenere, come fa Heimsoeth (1960), p. 25 nota, che il “grande uomo” di cui parla Kant sia Eulero.

¹⁶ Cf. MAN AA 04: 506: “Per quanto riguarda gli ulteriori attacchi della metafisica contro il *teorema* [...] della infinita divisibilità della materia, il matematico deve lasciarli totalmente al filosofo, il quale con queste obiezioni si caccia comunque in un *labirinto* da quale gli risulta difficile uscire [...]” (Kant 2003, p. 199, secondo corsivo mio). Sul tema del *labirinto della composizione del continuo* in Leibniz, si veda perlomeno Arthur (2001).

¹⁷ Cfr. ancora MAN AA 04: 507. Voglio ricordare che Moses Mendelssohn, nella sua recensione all'opera di Boscovich, aveva criticato quest'ultimo per avere posto le monadi nello spazio. Al contrario, Mendelssohn faceva notare che, anche se talvolta Leibniz e i leibniziani si sono espressi come se le monadi fossero nello spazio (e avessero proprietà spaziali), questo era solo un modo figurato di esprimere relazioni tra sostanze semplici non-spaziali. Il fondamento oggettivo di ciò che noi (soggettivamente) percepiamo come spazialmente esteso va cercato nelle sostanze semplici, ossia nelle percezioni delle monadi. Cf. Mendelssohn (1843-5), IV, pp. 564-65. La *Theoria philosophiae naturalis* di Boscovich uscì nel 1758. Mendelssohn la recensì nel 1759 e la sua recensione uscì a puntate sulla rivista *Briefe, die neueste Literatur betreffend*.

¹⁸ Attribuire una qualche forma di realismo ai leibniziani, infatti, sembra paradossale, perché, come sanno i lettori della corrispondenza tra Leibniz e Clarke, il primo difendeva l'idealità e la fenomenicità dello spazio. Si ricordi, però, che i filosofi della prima età moderna, Leibniz incluso, usavano distinguere tra *spazio* ed *estensione*. È vero che, dal punto di vista leibniziano, anche la seconda è un'astrazione (sicché non può trattarsi di una sostanza come voleva Cartesio), ma essa corrisponde all'astratto dell'esteso, il quale, a sua volta, è qualcosa di reale (o dotato di un fondamento reale). Su questo delicato punto, vedi Gueroult (1946).

L'ipotesi, formulata recentemente da Fichant (2013) e poi ampiamente sviluppata da Di Bella (2016) è che il “grande uomo” in questione altri non sia che il matematico Abraham G. Kästner, autore, tra le altre cose, della prefazione alla prima edizione dei *Nuovi Saggi* di Leibniz, pubblicati postumi da R. E. Raspe nel 1765. Poco importa sapere se, riferendosi al “grande uomo”, Kant avesse in mente Leibniz (come ritengono molti interpreti) oppure Kästner; ciò che conta è che l'influenza di Kästner sembra essere decisiva per capire il modo in cui Kant ripropone l'immagine di Leibniz contro i monadisti.¹⁹

L'ipotesi mi pare sensata; da par mio, vorrei corroborarla facendo riferimento a un altro indizio, che non mi pare sia stato messo in luce fino ad ora²⁰. Lo stesso punto di vista su Leibniz, come dicevo, sarà ripreso nel 1790 nello scritto contro Eberhard.

Qui, a proposito del modo corretto di intendere la monadologia, Kant scrive:

È davvero da credere che Leibniz, un così gran matematico, abbia voluto che i corpi fossero composti di monadi (e, con ciò, lo spazio di parti semplici)? Non si riferiva al mondo corporeo, bensì al suo, per noi inconoscibile substrato, il mondo intelligibile, che si trova solo nelle idee della ragione, e nel quale dobbiamo indubbiamente rappresentarci come composto di sostanze semplici cioè che in quello pensiamo come sostanza composta.²¹

Poco prima, Kant aveva affermato che i seguaci di Leibniz (come Eberhard) lo hanno in realtà frainteso, specialmente per quanto riguarda i tre principi principali del suo sistema (le monadi, l'armonia prestabilita e il principio di ragione):

¹⁹ Salvo eccezioni, il “grande uomo” è stato interpretato come Leibniz, per via del riferimento immediatamente successive nel testo. Vedi la discussione nelle note ad AA 04: 507-8. La proposta di riferire l'espressione a Kästner ha il pregio di risolvere un problema testuale che costituiva il principale intralcio nell'identificazione con Leibniz; ossia, il fatto che Kant scriva di un “grand'uomo che [...] contribuisce [*beiträgt*] a tenere alta in Germania la considerazione della matematica”, dove il tempo presente può difficilmente essere attribuito a Leibniz (morto da tempo), mentre è compatibile con Kästner, che era ancora in attività (tanto che egli stesso produsse una breve recensione anonima ai MAN). Inoltre, il fatto che Kästner fosse autore di importanti manuali di matematica (molti dei quali usati da Kant medesimo) sembra collimare con la caratterizzazione che Kant propone del grand'uomo.

²⁰ Anch'io avevo valorizzato il ruolo di Kästner (senza però identificarlo esplicitamente con il “grande uomo”, ma considerandolo come fonte esplicita della riabilitazione di Leibniz nei MAN) in un mio intervento alla *Leuven Kant Conference* (presso KU Leuven) del 2015, dal titolo “A Platonic Concept of the World. Kant's Different Views on Leibniz's Monadology”; poi ripreso e ampliato in un altro intervento a un Workshop su Kant all'Università di Halle nel 2016 (“The True Apology for Leibniz Reconsidered”). Nel seguito, traggio spunto da alcune considerazioni svolte in quei due interventi, che, per diverse ragioni, non sono mai stati pubblicati.

²¹ ÜE AA 08: 248; Kant 1991, pp. 125-6.

A causa di questi tre principi egli è stato tormentato da numerosi avversari che non l'hanno inteso, ma è stato strapazzato anche (*come ha avuto occasione di affermare un suo grande conoscitore e degno panegirista*) dai suoi pretesi seguaci e interpreti.²²

Nell'inciso Kant si riferisce a un anonimo autore descritto come grande conoscitore e degno autore di un elogio di Leibniz (*Lobredner*). Questo particolare deve far pensare appunto a Kästner, il quale nel 1769 pubblicò per l'appunto una *Lobschrift auf G. W. Freiherr von Leibnitz* (Kästner 1769), nel quale egli riprendeva, in maniera più estesa, ciò che aveva già scritto (in francese) nella prefazione alle *Oeuvres Philosophiques* di Leibniz edite da Raspe nel 1765.²³

In entrambi i testi, in effetti, Kästner è particolarmente preoccupato di difendere la plausibilità della monadologia contro gli attacchi tanto degli avversari (soprattutto Eulero), quanto contro quella di alcuni seguaci (o presunti tali) di Leibniz, ossia i sostenitori della monadologia fisica.

I primi, infatti, sostennero che “il modo in cui Leibniz ha concepito l'origine dell'estensione è inspiegabile. Essi provano per mezzo di dimostrazioni geometriche come sia assurdo concepire il corpo come una somma di punti. È possibile incolpare di una tale absurdità colui al quale l'intero continente deve l'invenzione del calcolo infinitesimale?” (Notare la somiglianza con il passo kantiano citato prima).

Kästner prosegue poi in questo modo:

Non sono i corpi che Leibniz compone di esseri semplici, ma il fenomeno dell'estensione, del quale egli ritiene di rendere ragione dicendo che noi ci rappresentiamo confusamente un gran numero di esseri non-estesi. Il telescopio ci mostra degli ammassi di stelle là dove l'occhio nudo vede solo delle macchie luminose. Questa macchia non è affatto composta di stelle allo stesso modo in cui il tutto è composto di parti: è un'apparenza che si offre da sé a degli occhi troppo incapaci di distinguere le stelle. Ecco che cosa sono gli esseri semplici di Leibniz. Coloro che li hanno combattuti per mezzo di ragionamenti geometrici, di cui Leibniz era sicuramente

²² Ibid. AA 08:,247, Kant 1991, pp. 123-4 (corsivo aggiunto).

²³ L'editore dell'Accademia (P. Menzer), seguito in questo punto da tutti gli editori moderni, identifica l'anonimo *Lobredner* in Michael Hissmann, facendo riferimento al volumetto di ques'ultimo, *Versuch über das Leben der Freiherr von Leibnitz*, stampato a Münster nel 1783, che contiene un breve schizzo della vita e delle opere di Leibniz (unito a una critica a Wolff). Tuttavia, non mi sembra che questo testo possa essere identificato come la fonte del riferimento kantiano, perché (1) Kant fa esplicito riferimento a un *Lobschrift*, e (2) Hissmann non poteva in nessun senso essere indicato come un “grande conoscitore” di Leibniz (anche se Kant medesimo cita un suo articolo nel testo contro Eberhard). Su Kästner, si veda Baasner (1991).

altrettanto capace, non hanno forse perso tempo? E coloro che hanno preteso di spiegare gli eventi dell'universo visibile per mezzo degli esseri semplici, non avrebbero fatto meglio a chiedere prima di tutto in che modo la sensazione, che è suscitata in noi dalla luce del sole, nasce da un'infinità di sensazioni di colore [...]? Ci si eserciti su questi [...] esempi [...] nel tentativo di spiegare i rapporti tra i fenomeni e le loro cause, dal momento che è infinitamente più semplice che quella che sussiste tra l'universo visibile e quegli elementi.²⁴

Dove, si noti, quanti hanno cercato di spiegare i fenomeni fisici per mezzo di enti semplici (cioè le monadi) sono chiaramente i sostenitori della monadologia fisica, i quali, su questo punto, hanno completamente frainteso il fenomenismo leibniziano. In questo senso, ciò che viene rimproverato loro è, per dirla con Kant, credere che la monadologia fungesse da spiegazione dei fenomeni naturali.

Già in una serie di riflessioni sulla fisica, che Adickes data ipoteticamente intorno al 1775 (e che risentono della lettura dei manuali di Kästner), Kant anticipa alla lettera ciò che sosterrà nel passo dei *Principi metafisici* di undici anni dopo: “La monadologia non può servire a spiegare i fenomeni ma solo a distinguere tra ciò che è intelligibile e ciò che appartiene ai fenomeni in generale”.²⁵ E, nell'elogio di Leibniz scritto da Kästner troviamo scritto a chiare lettere: “Il caposaldo della monadologia di Leibniz è soltanto questo: che il mondo vero è completamente altro da quello che appare”.²⁶

È questo il punto di partenza dell'interpretazione platonica di Leibniz che Kant propone, di cui parlerò più espressamente nel prossimo paragrafo. Per il momento, resta ancora qualcosa da dire sul senso in cui la monadologia non può essere una descrizione del mondo fisico. In generale, infatti, bisogna ricordare che le osservazioni critiche di Kästner erano rivolte contro entrambe le fazioni (wolffiani e anti-wolffiani) in lotta nella controversia sulle monadi che ebbe luogo in seguito al concorso dell'Accademia di Berlino del 1747. Non è questo il luogo per ricordare i particolari di quella vicenda, anche perché sarebbe difficile farlo per sommi capi.²⁷

Quello che vorrei far notare qui è che quella vicenda sembra aver fatto sorgere un tipo di letteratura interamente dedicata ai (veri o presunti) fraintendimenti di Leibniz.

²⁴ Kästner (1765), pp. iii-iv.

²⁵ Refl 41, AA 14, 153. Su queste riflessioni si veda Pecere (2009).

²⁶ Kästner (1769), p. 12: „Der Hauptsatz von Leibnizens Monadologie ist wohl: daß die wahre Welt was anders ist, als die scheinbare“.

²⁷ Il lettore interessato può fare riferimento a Bongie (1980), pp. 21-35; Palaia (1993); Pasini (1994).

Comincia, se non vado errato, il Maupertuis della *Lettre sur les monades*²⁸ (che, però, guarda al fenomeno da una prospettiva avversa al monadismo); si prosegue con i testi di Kästner riportati sopra (che, in un certo senso, ribaltano il giudizio di Maupertuis, facendo delle monadi non i primi elementi della materia ma, appunto, degli esseri che si rappresentano il mondo tramite i loro fenomeni), per concludere, verso la fine del secolo, con le parole di Mérian nell' *Éloge de Formey*, scritto nel 1797 ma pubblicato solo nel 1800, dove l'occasione è data dalla necessità di fornire un resoconto sulla polemica berlinese del 1747, dove Mérian torna a far valer il punto su cui aveva già insistito Kästner (e anche Kant), ossia che il rapporto tra sostanze semplici e corpi che non va inteso come rapporto parti/tutto, in cui le monadi siano elementi costitutivi del continuo spaziale.²⁹

La natura puramente fenomenica dei corpi e dell'estensione, ossia il fenomenismo leibniziano –che, giova ricordarlo, era stata molto criticata da Wolff e dai wolffiani proprio perché andava nella direzione di una posizione di tipo idealistico³⁰ –è in tal modo contrapposto all'idea della monadologia fisica.

In positivo, l'intento di Leibniz (stando a questa ricostruzione) consisteva nel sottolineare la differenza tra ciò che noi chiameremmo l' "immagine manifesta" e l' "immagine scientifica" del mondo, ossia tra il mondo come appare a noi e l'idea di un mondo di complessità crescente (addirittura infinita), che oltrepassa la nostra capacità di coglierlo con i nostri sensi (tanto che, parlando delle monadi, Leibniz aveva insistito sulla necessità di passare dal livello dell'immaginazione sensibile a quello dell'intelletto puro).³¹

²⁸ Maupertuis (1752), Lettera VII, p. 57: « Il y a apparence que quand Lèibnitz forma & proposa ses premières idées sur les monades, il n'avoit pas prévu jusqu'où elles de voient le conduire : Et je crois qu'il n'y a guères de Système Métaphysique dont . l'Auteur n'ait été dans le même cas. Un homme célèbre propose quelques idées ; Ses sectateurs & ses adversaires travaillent également à en former un Système , les uns en l'attaquant, les autres en suppléant ce qui peut se mettre à l'abri des attaques; & le Système à la fin prend le tour que lui donne le concours fortuit des objections & des défenses. Il en est ainsi sur tout du Système des Monades; Elles pouvoient n'être dans leur principe que les premiers Elèmens de la Matière, doués de perception & de force. Des adversaires opiniâtres ont obligés les Monadistes à dire que les Monades sont des Etres invisibles, mais représentatifs de tout ce que nous voyons dans l'Univers, qui n'est plus qu'un assemblage de Phénomènes: Et les ont réduits jusqu'à se réfugier dans leurs Monades ».

²⁹ Mérian (1800), p. 67 : “[...] et en général il semble avoir régné un mal-entendu dans cette dispute [...]. Ce fut d'attribuer à Leibnitz un sentiment qui n'étoit ni ne pouvoit être le sien, celui de composer les corps et la matière, en les prenant pour des êtres réels, de le composer, dis-je, de substances simples, vraiment immatérielles, comme de parties constituantes de ces corps et de cette matière, qui cependant n'ont point d'existence véritable et proprement dite dans la vraie théorie de Leibnitz, où le corps ne sont que des phénomènes, et la matière qu'un terme général pour désigner ce que ces phénomènes ont de commun”.

³⁰ De Risi (2007), p. 304-10, che cita a questo proposito le opinioni del wolffiano G. B. Bilfinger.

³¹ Su questo punto cf. Garber (2009), p. 159. Sui limiti dell'interpretazione data da Kästner (e ripresa da Kant) della nozione leibniziana di fenomeno, vedi Di Bella (2016), pp. 53-6.

Infinte, vorrei anche far notare che, molto probabilmente, la somiglianza (messa in rilievo sopra) tra il passo dei *Principi metafisici* e l'Annotazione al par. 13 dei *Prolegomeni* non è casuale. Basti pensare che Feder (autore, con Garve, della recensione alla *Critica* in cui si accusava Kant di essere un idealista) polemizzerà aspramente, nel suo scritto del 1787, *Über Raum und Causalität*, con il passo kantiano indirizzato contro i “matematici che sono anche filosofi”, osservando che grandi matematici e filosofi come Leibniz, Wolff e Kästner non hanno voluto applicare la dottrina della divisibilità dello spazio anche alla materia; in altre parole, Feder chiama questi autori a sostegno della sua tesi che la divisibilità all'infinito della materia non segue da quella dello spazio.³²

3. Kant, Leibniz e il mondo intelligibile. La risposta a Eberhard del 1790

Per passare al secondo problema che voglio discutere, ossia l'associazione frequentemente operata da Kant tra Leibniz e Platone, bisogna prendere le mosse da un altro elemento che Kant può aver tratto dall'interpretazione di Leibniz veicolata da Kästner. Nel paragrafo precedente mi sono soffermato maggiormente sulla caratterizzazione del *mondo sensibile*, mentre si tratta di passare a quella del *mondo intelligibile*.

Occorre ricordare però che tanto per Kästner quanto per il Kant del 1786 (e del 1790) il nucleo della monadologia è, per l'appunto, la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile. Come intendere, però, la distinzione tra questi due livelli? È noto che, nella prima *Critica*, Kant ha accusato Leibniz e i leibniziani di avere “intellettualizzato i fenomeni”, ossia di aver considerato quella tra mondo sensibile e mondo intelligibile come una distinzione puramente quantitativa (di grado) e non qualitativa.

³² Cfr. Feder (1787), p. 5: „Kein Grund vorhanden zur Folgerung, daß das Reelle im Raume unendlich theilbar sey; wenn auch in einem gewissen Sinn zugegeben würde, daß der Raum ins Unendliche theilbar sey“. E, ancora, pp. 105-6: „Aus allem diesen ist mir also sehr wohl begreiflich, warum die Leibnitze, Wolfe, Kästner, und andere der größten Mathematiker, die aber, nicht bloße Mathematiker, sondern auch Philosophen waren, ihre Lehren vom Raum und dessen Theilbarkeit nicht angewendet wissen wollten. Nicht so begreiflich ist mir es hingegen, wie Kant, der auch Philosoph und Mathematiker ist, dieß für etwas so besonders konnte, was immer ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben müsse (Prol. S. 61)“. Ovviamente, il testo di Feder è successivo ai MAN, ma ciò non significa che Kant non potesse avere in mente una posizione di questo tipo. Per una rassegna dei testi che Kant poteva aver presente si veda l'*excursus* di Vaihinger (1881-92), II, pp. 141-52.

Si tratta di un punto molto delicato, dal momento che diversi studiosi hanno sollevato dubbi sulla possibilità di attribuire realmente a Leibniz l'idea che la sensibilità sia solo una forma confusa di conoscenza intellettuale.³³

Comunque sia, si può osservare come anche nel passo di Kästner citato sopra, prevalga l'idea della conoscenza sensibile come conoscenza *indistinta* di entità che, per loro natura, sono puramente inestese (dunque, puramente intelligibili), e che, di conseguenza, ci appaiono come un tutto esteso e continuo solo per l'imperfezione o grossolanità dei nostri sensi (come lascia intendere l'esempio della galassia e dell'ammasso di stelle).³⁴

Ciò sembra contrastare con l'idea che Kant attribuisce a Leibniz nei *Principi metafisici*: si ricordi il passo dove si attribuisce al metafisico monadista l'idea per cui la matematica concepirebbe lo spazio "solo secondo concetti comuni, cioè confusamente (perché così *di solito* si definisce il fenomeno)".³⁵ Questo punto, però, sarà chiarito e approfondito nella successiva polemica con Eberhard.

A seguito dell'affermazione di Eberhard, secondo cui spazio e tempo in quanto concreti (ossia, in quanto differenti da spazio e tempo come astrazioni puramente matematiche) consistono di elementi semplici, Kant replica nel modo seguente:

Il semplice [...] tanto nell'ordine temporale quanto nello spazio, è assolutamente impossibile; e se è capitato a Leibniz d'esprimersi in siffatto modo che sarebbe possibile interpretare talora la sua teoria dell'essere semplice come se egli volesse far intendere che la materia ne è composta, è *più giusto interpretarla, fintantoché questo è compatibile con quanto da lui affermato*, come se dicendo 'semplice' egli si riferisse non a una *parte* della materia, bensì al fondamento (posto del tutto fuori dal sensibile e affatto inconoscibile) del fenomeno, che noi chiamiamo materia [...]. Se invece non fosse possibile concordare con la sua teoria, sarebbe necessario dissociarsi da ciò che lo stesso Leibniz aveva sostenuto. Non sarebbe il primo grande uomo, né sarà l'ultimo, a dover soffrire quest'altrui libertà nella ricerca.³⁶

Questo passo è rappresentativo del modo che ha Kant di appropriarsi del pensiero dei filosofi del passato, tanto recente quanto remoto. In questo testo, infatti, la stessa strategia

³³ Cfr. soprattutto Parkinson (1982) ; Fichant (2014). La questione, però, meriterebbe una discussione più approfondita, che non è possibile riassumere qui.

³⁴ L'esempio della Via Lattea sarà ripreso da Kant per spiegare la conoscenza confusa nelle sue lezioni di logica, vedi per esempio V-Lo/Blomberg, AA 24: 41 e 119; Log AA 09: 35.

³⁵ MAN AA 04: 507; Kant 2003, p. 205 (corsivo aggiunto).

³⁶ ÜE AA 08: 203; Kant 1991, p. 80 (corsivo aggiunto).

che era stata proposta nei *Principi metafisici* è nuovamente applicata a Leibniz (esplicitamente considerato come “grand'uomo” in questo caso).

Qui Kant ci pone di fronte a una disgiunzione nell'interpretazione di Leibniz. O la tesi che il semplice compone lo spazio (e i punti compongono la materia) va interpretata in maniera *caritatevole* (fino a che ciò è possibile). L'interpretazione caritatevole consisterebbe nel conciliare questa tesi (infelicitemente espressa) con l'idea (altrettanto leibniziana) che il semplice non è *parte* della materia bensì suo *fondamento* (“posto tutto fuori dal sensibile e affatto inconoscibile”, la stessa precisazione che Kant aveva sottolineato nel 1786). Oppure ciò non è possibile, e allora bisogna tornare all'interpretazione che di Leibniz avevano dato i wolffiani e che Kant ha attaccato nell'*Anfibolia* (e tornerà ad attaccare nella memoria inedita sui *Progressi della metafisica*), e, con ciò, bisogna “dissociarsi da ciò che lo stesso Leibniz aveva sostenuto”.

Si noti che, contrariamente a quel che potrebbe sembrare, Kant non è per niente interessato a stabilire cosa il Leibniz storico abbia effettivamente sostenuto. Il precetto di fondo, enunciato nella prima *Critica* a proposito di Platone –secondo cui bisogna intendere un autore meglio di quanto questi non abbia inteso sé stesso –sottende l'idea che la natura di per se stessa sistematica e architettonica della ragione ci imponga una ricostruzione sistematica di ciò che un determinato filosofo ha sostenuto.

Come ribadisce in una nota della sua risposta a Eberhard, infatti, la pietra di paragone in base alla quale valutare ogni teoria filosofica non è il sistema di questo o quel filosofo (nel senso della conoscenza storica o *ex datis*), bensì la sistematicità intrinseca alla ragione umana (nel senso della conoscenza razionale o *ex principiis*); ed è questo il motivo per cui “non esistono autori classici in filosofia” (per cui “sarebbe ridicolo lo zelo di chi si meravigliasse che persino in Leibniz ci sarebbe qualcosa da criticare”).³⁷

Kant sembra partire dall'assunto che, dal punto di vista della sistematicità della ragione, c'è qualcosa di contraddittorio all'interno del sistema leibniziano (cioè di ciò che emerge dai testi di Leibniz, almeno da quelli che erano disponibili all'epoca). Se si assume che Leibniz avesse in mente che le monadi stanno a fondamento dei corpi in un modo affatto diverso da quello in cui le parti compongono il tutto, allora è possibile conciliare ciò che Leibniz dice con la distinzione trascendentale tra fenomeno e cosa in sé. A questo punto, però sorge un conflitto tra quest'ultima e la sensibilità non sia una facoltà autonoma, ma

³⁷ Ibid., AA 08: 218 nota; Kant 1991, p. 95. Cfr. KrV A 314/B 370 e A 836/B864 ss.

solo un modo di conoscere confusamente ciò che in realtà ha natura puramente intelligibile. Quest'ultima tesi, infatti, richiede che la distinzione tra fenomeni e cose in sé sia empirica e non trascendentale. Di conseguenza, questo pezzo del sistema leibniziano va rimpiazzato con uno più congeniale all'originaria ispirazione (platonica?) che sta alla base della separazione tra mondo sensibile e intelligibile.

Questo è ciò che emerge in un altro passo della risposta a Eberhard, che si colloca immediatamente dopo quello citato più su. Dopo aver detto, infatti, che la monadologia non si riferisce al mondo fisico, ma a un mondo puramente intelligibile, Kant aggiunge:

Egli [Leibniz] sembra inoltre attribuire, con Platone, alla mente umana un'intuizione intellettuale originaria (benché ora adesso non più che offuscata) di questi esseri soprasensibili; ma questa intuizione intellettuale non si riferisce per lui in alcun modo agli esseri sensibili, che egli vuole che si considerino come cose relative a una specie particolare di intuizione della quale siamo capaci solo in favore di conoscenze per noi possibili, che si considerino perciò come fenomeni nel significato più stretto della parola, come forme (specificamente proprie) dell'intuizione; non ci si deve pertanto lasciar turbare dalla sua definizione della sensibilità come modo confuso di rappresentazione; piuttosto, occorre sostituirla con un'altra, più consona alla sua intenzione: altrimenti, infatti, il suo sistema non si accorderebbe con se stesso.³⁸

Si tratta di un passo centrale per intendere il modo in cui Kant concepisce l'associazione tra Leibniz e Platone. Tuttavia, occorre notare che qui Kant sembra suggerire che la tesi leibniziana sulla sensibilità come conoscenza confusa è un portato del suo *platonismo*, ossia deriva da una sorta di riproposizione della teoria platonica della reminiscenza. Secondo quest'ultima, noi abbiamo solo una conoscenza offuscata di quella che (originariamente) era un'intuizione intellettuale originaria del soprasensibile (le idee, il mondo intelligibile).

Allo stesso modo, insiste Kant, la difesa leibniziana dei concetti innati (contro Locke) è da intendere non alla lettera bensì come “un'espressione che serve a esprimere una *facoltà fondamentale* riguardo ai principi a priori della nostra conoscenza”.³⁹

L'idea, se ben capisco, è che l'intuizione leibniziana, che, per spiegare l'origine a priori delle nostre conoscenze, faceva riferimento a un'originaria intuizione intellettuale (analoga

³⁸ ÜE, AA 08: 248-49; Kant 1991, pp. 95-6.

³⁹ Ivi.

all'anamnesi platonica), abbia finito con l'essere presa troppo sul serio dai suoi seguaci (i wolffiani), i quali, nel tentativo di sistematizzarla, hanno finito col difendere la tesi che la conoscenza sensibile consiste solo nella confusione delle nostre note rappresentative.⁴⁰

4. Kant e l'innatismo leibniziano. Intuizione intellettuale e armonia prestabilita

Il riferimento alle idee innate (e alla polemica con Locke) fa capire che Kant sta pensando alla posizione espressa da Leibniz nei *Nuovi Saggi*. La stessa interpretazione di Leibniz come un *platonico*, del resto, era stata avallata da Leibniz medesimo nella prefazione a quest'opera, dove l'opposizione tra il razionalismo e l'empirismo lockiano è ricondotta a quella tra le filosofie di Platone e Aristotele.⁴¹

Un altro testo che Kant poteva aver presente (e che avalla questa lettura di Leibniz) è la lettera a Michael G. Hansch del 1707 (dunque, di poco successiva alla stesura dei *Nuovi Saggi*), che Hansch stesso pubblicò come prefazione a un suo scritto del 1716, *Diatriba de entusiasmo platonico*. Il particolare non è irrilevante, perché per Kant l'idealismo platonico, nella sua forma deteriore, è destinato a sfociare nell'entusiasmo o *Schwärmerei*.⁴²

In questa lettera, tra le altre cose, Leibniz afferma che:

[...] tra le dottrine di Platone che tu menzioni, ce ne sono di molto belle: che la causa di tutte le cose è unica; che esiste un mondo intellegibile nella mente divina, che anche io son solito chiamare la regione delle idee. Che l'oggetto della saggezza è ciò che è veramente reale [τὰ ὄντως ὄντα], ossia le sostanze semplici, che io chiamo monadi e che, una volta che cominciano a esistere, persistono per sempre [...]. Le scienze matematiche, inoltre, le quali hanno a che fare con le verità eterne (radicate nella mente divina) ci preparano alla conoscenza delle sostanze. Le cose sensibili, tuttavia, e le cose composte in generale, o, come li chiamo io, i sostanzati

⁴⁰ Interpreto in questo senso il seguente passo di Anth, AA 07: 141 nota: "La scuola leibniziana-wolffiana commise il grave errore di far consistere la sensibilità soltanto nelle rappresentazioni indistinte, stabilendo una differenza esclusivamente formale (logica) nella coscienza [...], cioè concernente la sola forma e non anche il contenuto del pensiero. [...] Il vero colpevole è Leibniz. Rifacendosi alla scuola platonica, ammetteva intuizioni intellettuali pure e innate, dette idee, che si troverebbero nell'animo umano semplicemente oscurate e che, analizzate e illuminate mediante l'attenzione, ci darebbero la conoscenza degli oggetti come sono in se stessi" (Kant 1970, p. 561). Ciò di cui Leibniz è colpevole è aver fornito le basi sulle quali la scuola leibnizio-wolffiana ha costruito la tesi della sensibilità come conoscenza confusa, mentre originariamente Leibniz aveva in mente una teoria della conoscenza innata di tipo platonico.

⁴¹ Sulla prima diffusione dei *Nuovi Saggi* in Germania è ancora da vedere Tonelli (1974).

⁴² Come egli sosterrà chiaramente nel tardo scritto contro Schlosser, VT AA 08, 387 e ss. Sull'entusiasmo platonico sono da vedere le Refl. 6050 e 6051, AA 18: 434-7 e 437-8.

[*substantiata*], sono in un continuo flusso e divengono piuttosto che esistere. Inoltre, come ha detto giustamente Plotino, ciascuna mente contiene una sorta di mondo intellegibile entro di sé; in effetti, secondo la mia opinione, essa si rappresenta anche questo mondo sensibile. Ma c'è una differenza infinita tra il nostro intelletto e quello divino, poiché Dio vede simultaneamente tutte le cose in maniera adeguata; in noi, invece, solo pochissime cose sono conosciute in modo distinto, mentre tutte le altre restano nascoste in modo confuso, ossia, per così dire, nel caos delle nostre percezioni. E tuttavia in noi sono presenti i semi di tutte le cose che apprendiamo, ossia le idee e le verità eterne che sorgono da quelle. [...] Le conoscenze innate di Platone, che egli ha celato dietro il nome di 'reminiscenza', sono di gran lunga da preferire alla *tabula rasa* di Aristotele, Locke e altri pensatori più recenti.⁴³

In particolare, svetta l'idea di un mondo puramente intelligibile di vere sostanze (che esistono), contrapposto al mondo sensibile dei corpi (che sono sottoposti al divenire), un'idea che Leibniz attribuisce più propriamente a Plotino.⁴⁴

È da segnalare, inoltre, la contrapposizione tra la conoscenza puramente adeguata di Dio e quella, offuscata, propria dell'intelletto umano (il "caos delle percezioni" è un riferimento alla dottrina delle *piccole percezioni*). Inoltre, si dice che l'innatismo è una ripetizione più sensata (meno misticheggiante) della dottrina platonica della reminiscenza.

Per quanto riguarda l'idea di un mondo puramente intelligibile che però sta a fondamento del mondo sensibile, si può fare riferimento a un passo dei *Nuovi Saggi*:

Bisogna riconoscere che la materia intesa come un essere completo [...] non è che un ammasso, o ciò che ne risulta, e che ogni ammasso reale presuppone delle sostanze semplici o unità reali. E quando si considera approfonditamente ciò che appartiene alla natura di tali unità reali, vale a dire *la percezione e le sue conseguenze*, ci si trova trasportati, per così dire, in un altro mondo, vale a dire nel *mondo intellegibile* delle sostanze, mentre prima non ci trovavamo che tra i fenomeni dei sensi.⁴⁵

Il contesto di questo passo è molto importante per gli scopi del mio discorso. Innanzitutto, Leibniz afferma chiaramente che la divisione all'infinito dell'estensione e della materia non terminerà mai con delle unità semplici (atomi), ma ci proporrà continuamente nuovi

⁴³ Leibniz (1768), II, p. 223.

⁴⁴ Su Leibniz e Plotino, si può vedere De Risi (2012).

⁴⁵ Leibniz (1990), p. 379; Leibniz (2011), p. 973.

fenomeni, mentre le vere unità (le monadi) si collocano su un altro piano, metafisico e non più fisico.⁴⁶

In secondo luogo, spazio e tempo sono caratterizzati non come idee confuse ma distinte, al contrario delle idee delle qualità secondarie (che sono chiare ma confuse), benché vengano attribuite all'intelletto e non alla sensibilità come facoltà autonoma (ed è questa la grande differenza con la posizione del Kant critico).

Infine, il passo spiega che il punto di accesso alle vere unità (o monadi) passa necessariamente per una considerazione di ciò che appartiene alla natura di tali unità, ossia *la perception et ses suites*.

Quest'ultimo, com'è noto, è un punto della filosofia leibniziana che non era stato accettato, anzi, esplicitamente rifiutato, da Wolff, il quale trovava incomprensibile l'idea di estendere la percezione a tutte le sostanze, anche a quelle (apparentemente) inanimate, rifiutando in questo modo l'armonia prestabilita a vantaggio dell'influsso fisico.⁴⁷ I wolffiani, dunque, sostenevano che le sostanze semplici fossero da porre nello spazio e che la materia fosse da concepire come un aggregato di sostanze semplici proprio perché, altrimenti, la monadologia sarebbe stata indistinguibile da una posizione di tipo idealista.

La posizione di Kant su questo è diametralmente opposta a quella di Wolff, come si evince dalle Osservazioni alla Tesi della Seconda Antinomia, dove la posizione dei monadisti è già chiaramente contrapposta a quella dell'autentica monadologia leibniziana.⁴⁸

Se, tenendo conto di quest'avvertimento, si va a rileggere la deduzione della monadologia proposta nell'*Anfibolia*, si può notare che il *semplice* qui considerato come “fondamento dell'interno delle cose in sé” è esattamente ciò che viene dato (immediatamente) nell'autocoscienza, giacché “non ci è possibile attribuire alle sostanze altro stato interno che non sia quello mediante il quale determiniamo il nostro senso stesso, ossia lo stato

⁴⁶ Occorre notare, però, che in FM 20: 278, Kant tornerà a ripetere che per Leibniz i corpi sono aggregati di monadi, così che, a rigore, la proposizione “i corpi sono aggregati di monadi” potrebbe essere dimostrata come vera ricavandola dall'esperienza tramite semplice analisi delle percezioni (se queste fossero a grana sufficientemente fine). Sul senso in cui i corpi possono essere detti *aggregati di monadi*, rimando a Garber (2009), in particolare l'ultimo capitolo.

⁴⁷ Su questo punto si veda Watkins (2006)

⁴⁸ Cfr. KrV, A 441-2/B 469-70: “L'autentico significato del termine *monade* (come lo usa Leibniz) non dovrebbe avere altro riferimento se non al semplice che è dato *immediatamente* come sostanza semplice (ad esempio nell'autocoscienza), non quindi come elemento del composto, che risulterebbe meglio indicato come *atomus*. E poiché è soltanto in relazione al composto che intendo dimostrare le sostanze semplici quali suoi elementi, potrei dare alla tesi della seconda antinomia il nome di *atomistica trascendentale*” (Kant 1967, p. 380).

delle rappresentazioni”.⁴⁹ Da ciò segue che i rapporti tra sostanze semplici possono essere intesi solo in termini di armonia prestabilita e non di influsso fisico.

In una *Reflexion* scritta probabilmente verso il 1773-75, Kant osserva:

La prova della facoltà rappresentativa [*Vorstellungskraft*] delle monadi che è stata fornita da Leibniz, il quale prende il mondo *intellectualiter*, non è cattiva, salvo il fatto che essa prova più di ciò che dice espressamente: infatti conduce a una forma di idealismo.⁵⁰

E, in un testo scritto almeno un decennio più tardi, torna a discutere dell’armonia prestabilita nei seguenti termini:

L’armonia prestabilita di Leibniz è forse solo l’idea di un mondo intelligibile privo di spazio e tempo, in cui la presenza divina universale è il principio del *nexus* reale come una causa intelligente, per mezzo della quale le relazioni in cui gli enti finiti intuiscono se stessi (come la forma del fenomeno) sono già prestabiliti fin dalla creazione in maniera regolata per mezzo di una completa armonia col mondo intelligibile, in cui soltanto risiede la verità immediata.⁵¹

Da quest’ultima citazione si può intravedere il motivo principale per cui, a mio parere, non si dovrebbe vedere l’idea della monadologia come *concetto platonico del mondo* come se si trattasse di una rivalutazione positiva della monadologia da parte di Kant (come una sorta di *monadologia critica*).

5. Monadologia, metafisica e platonismo: Kant e il caso Mendelssohn

Innanzitutto, giova ricordare che il *concetto platonico del mondo* è, più o meno, la stessa cosa del “sistema intellettuale del mondo” di cui parla l’*Anfibolia* (e, anche, del “mondo incantato” su cui ironizzano i *Progressi della metafisica*). In questo senso, sono d’accordo che il contrasto tra i diversi modi in cui la filosofia di Leibniz viene presentata da Kant sia più apparente che reale (e che le differenze vadano spiegate facendo riferimento al modo di procedere disgiuntivo che ho indicato sopra). Tuttavia, ciò non mi porta a concludere che il

⁴⁹ Ibid., A 274/B 330 (Kant 1967, p. 289).

⁵⁰ Refl 4716, AA 17: 685.

⁵¹ Refl. 5961, 1785-9 (?), AA 18: 405.

riferimento alla monadologia come concetto platonico del mondo (in sé corretto) vada interpretato come una prova del fatto che la distinzione tra fenomeni e cose in sé sia sostanzialmente identica a quella, leibniziana, tra fenomeni e monadi (unità sostanziali).

Se dovessi spiegare il mio punto di vista con una battuta, direi che la distinzione tra la metafisica dei monadisti e la monadologia come concetto platonico del mondo è il modo kantiano di distinguere tra la monadologia di Wolff e quella di Mendelssohn; il che non implica che, il rifiuto della monadologia fisica, obblighi Kant a ricadere nella posizione adottata da Mendelssohn.

Faccio riferimento a Mendelssohn, perché nel vecchio (ma sempre utile) volume di Benno Erdmann, il passo sulla monadologia come concetto platonico era segnalato come un chiaro riferimento polemico alle posizioni di Mendelssohn.⁵²

Ora, che tale riferimento fosse così chiaro a me non pare, tanto più che lo stesso Erdmann non porta ulteriori argomenti a sostegno della sua intuizione. È però vero che la deduzione della monadologia come viene presentata nell'*Anfibolia* presenta più di una somiglianza con quella che lo stesso Mendelssohn aveva fornito nel suo scritto del 1763 su *L'evidenza nelle scienze metafisiche*. Questa stessa impostazione monadologica, poi, sta alla base del tentativo di dimostrare l'esistenza dell'anima nella prima edizione del *Fedone* (1767), dove, per l'appunto, l'ambientazione platonica era sottesa a un argomento di tipo monadologico.⁵³

Nell'*Anfibolia*, poi, Kant osserva che ciò che la monadologia dice “non mancherebbe di una sua esattezza, se nelle condizioni che sono richieste affinché gli oggetti possano venirci dati nell'intuizione esterna [...] non venisse richiesto qualcosa di più del concetto di una cosa in generale”.⁵⁴ Da questo stesso principio –che noi possiamo conoscere la sostanza solo per mezzo di una percezione esterna (e mai tramite puri concetti) –, Kant propone una prima critica della prova di Mendelssohn della sostanzialità e della permanenza dell'anima nell'Annotazione al Teorema II della Meccanica (senza però mai citare l'interessato).⁵⁵

⁵² Vedi Erdmann (1878), pp. 139-40. Vedi anche Pecere (2013).

⁵³ Sul *Fedone* di Mendelssohn si veda Vieillard-Baron (1974). Sulla *Preisschrift* del 1763, vedi Guyer (1991). Callanan (2014) ha mostrato in modo convincente che la filosofia della matematica che Kant critica nella *Dottrina del metodo* della KrV è ascrivibile a Mendelssohn.

⁵⁴ KrV, A 283-4/B 340 (Kant 1967, p. 295).

⁵⁵ Cfr. MAN, AA 04: 542-3 (Kant 2003, p. 303-5). È da notare che, come mostrato da De Vleeschauwer (1934-37), II, pp. 579-94, nella fase di lavorazione dei MAN Kant aveva pensato di scrivere un'appendice sulla psicologia trascendentale, ma aveva poi cambiato idea, arrivando a decretare (nella Prefazione, vedi AA

In particolare, Kant conclude l'Annotazione affermando che dal pensiero dell'Io, l'autocoscienza –che per Leibniz e Mendelssohn, costituiva la via d'accesso alla metafisica delle vere sostanze (e, per così dire, il modello della monade), mentre per Kant è una semplice percezione interna –non può essere ricavato alcunché per quanto riguarda la persistenza dell'anima come sostanza (eccetto, dice Kant, “la totale distinzione dell'oggetto del senso interno da ciò che è pensato semplicemente come oggetto del senso esterno”).⁵⁶

È dunque vero che, come dice Kant, la monadologia, di per sé, sarebbe un sistema perfettamente corretto *qualora* si potesse disporre di una conoscenza puramente intellettuale delle cose. Ora, prendiamo in considerazione il passaggio da questa premessa (che è valida solo se si quantifica, per così dire, su un dominio di puri *concetti*) a una conclusione metafisica in senso sostanziale, ossia tale da valere come quantificazione su un dominio di *oggetti* in senso proprio, e, in particolare, di sostanze puramente intelligibili (dotate di proprietà intrinseche).⁵⁷

Una simile conclusione potrebbe esser accettata da Leibniz o da un leibniziano, per il quale, ad es., l'esistenza di concetti completi che corrispondono alle sostanze individuali è assolutamente certa *anche se* noi non saremmo mai in grado di conoscerne uno pienamente (data l'infinità del contenuto del concetto stesso; ecco perché spesso l'esistenza della sostanza semplice viene provata con riferimento all'esperienza dell'autocoscienza). Questa conclusione, però, sarebbe interamente rigettata da Kant come un passaggio illecito da una premessa vera a una conclusione falsa. Lo stesso tipo di passaggio illecito che, come intendo mostrare brevemente, Kant imputa a Platone nelle sue lezioni di metafisica.

6. Noumenorum non datur scientia. Kant e i due volti del platonismo

04, 471) l'impossibilità della psicologia come scienza. Questo elemento andrebbe messo in connessione con l'intensificarsi del confronto critico con Mendelssohn, quale emerge dai riferimenti impliciti nella Meccanica e da quelli, espliciti, della seconda edizione della KrV. Vedi anche AA 08: 153-4, dove la connessione tra quanto Kant dice nei MAN e la polemica con Mendelssohn viene resa esplicita.

⁵⁶ AA: 04: 543 (Kant 2003, pp. 305). È noto che, per Mendelssohn, i due punti d'accesso alla metafisica (quei punti in cui il passaggio dal pensiero all'essere è legittimo) sono costituiti dal *cogito* cartesiano e dall'argomento ontologico per l'esistenza di Dio. Non a caso, si tratterà di due dei bersagli principali della critica kantiana alla metafisica tradizionale. Le opinioni che Mendelssohn aveva originariamente esposto nel 1763 saranno da lui riprese nelle *Morgenstunden* (1785). Kant non replicherà direttamente, ma si limiterà ad aggiungere una breve nota alla confutazione di Mendelssohn pubblicata da Jakob nel 1786, cf. AA 08: 149-55.

⁵⁷ Il riferimento (volutamente polemico) è alle tesi di Langton (1997).

La stessa duplicità che emergeva dai passi su Leibniz considerati sopra, infatti, emerge da un esame abbastanza cursorio di ciò che Kant dice a proposito di Platone.⁵⁸ Nel passo trattato dallo scritto contro Eberhard che ho citato sopra, Kant scrive espressamente che Leibniz (proprio come Platone) attribuì alla mente umana un'intuizione intellettuale originaria, dalla quale, però, non inferì nulla per quanto riguarda il mondo sensibile.

La preoccupazione maggiore di Kant, infatti, non è che la monadologia ponga l'intelligibile a fondamento del sensibile, perché questo, in un certo senso, è richiesto da Kant medesimo; ciò che non può essere ammessa è la possibilità di utilizzare la monadologia come un ponte per passare da un concetto meramente *negativo* di ciò che è il soprasensibile a uno *positivo*, ossia a una conoscenza positiva di enti soprasensibili.

Nelle lezioni di metafisica, parlando di Platone, Kant afferma che il filosofo greco “aveva assunto che l'intelletto umano non derivava questi concetti e proposizioni [si sta parlando dei concetti matematici] dall'intuizione sensibile, ma, piuttosto, sosteneva che era presente negli esseri umani una facoltà conoscitiva soprasensibile”. Questa ipotesi viene tacciata di *misticismo*, poiché Platone “assunse come fondamento un'intuizione pura del non sensibile ovvero =un'intuizione soprasensibile, e assunse anche che l'anima, prima di essere trasferita nella condizione corporea, aveva la capacità di intuire la divinità”.

I difensori del *noumeno*, ossia i sostenitori delle idee innate, continua Kant, sostennero che “*non si dà conoscenza dei fenomeni delle cose sensibili* [phaenomenorum sensibilium non datur scientia]”.⁵⁹ Al contrario, il motto dell'idealismo trascendentale kantiano può essere riassunto nel motto: *noumenorum non datur scientia*, ossia, come spiega Kant, non si dà conoscenza (teoretico-dogmatica) del soprasensibile.⁶⁰

Come Leibniz, anche Platone sembra essere considerato da Kant come un autore *incipite*: da un lato come colui che, con la dottrina delle idee, stabilisce per la prima volta la distinzione tra mondo intelligibile e mondo sensibile e, cosa più importante, ci impedisce di cercare principi empirici per ciò che può avere la sua fonte e il suo archetipo solo nella

⁵⁸ Per un esame più approfondito del modo in cui Kant discute Platone, si veda Heimsoeth (1965); Vieillard-Baron (1979); Manganaro (2008), pp. 179-204; Siani (2007).

⁵⁹ V-Met-K3E/Arnoldt, AA 29: 950. Cfr. KrV A 854/B 882, dove Platone è riconosciuto come il capo dei *noologisti*, e di Leibniz si dice che seguì Platone su questo punto “sia pur tenendosi a ragguardevole distanza dal suo sistema mistico” (Kant 1967, p. 636).

⁶⁰ FP, AA 20: 293. La precisazione è rilevante, perché, d'altra parte, l'accesso al soprasensibile sarà garantito proprio dalla conoscenza pratica. L'idea di *mondo intelligibile* acquista nuovamente significato positivo solo dal punto di vista della ragion pratica, ossia come “mondo morale”, come Kant rileva già a KrV A 808/B 836: “Questo mondo [morale] è in tal modo pensato come semplicemente intelligibile, perché in esso si prescinde da tutte le condizioni (fini), e anche da tutti gli impedimenti alla moralità nell'interno di esso [...]” (Kant 1967, p. 609).

ragione.⁶¹ Dall'altro, però, non riuscendo a trovare una spiegazione soddisfacente della natura *a priori* di alcuni concetti (come quelli della matematica), formulò la teoria dell'intuizione originaria dell'intelligibile, aprendo così la strada alla pretesa di accedere al mondo delle cose in sé con il solo intelletto.

Nel caso dell'interpretazione di Leibniz avanzata nel 1790, Kant, non a caso, farà un riferimento implicito ad una distinzione introdotta nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, ossia quella tra noumeno *in senso negativo* e *in senso positivo*, mostrando così che la monadologia può essere accettata solo a patto di considerarla una dottrina dei noumeni in senso negativo, ossia come un equivalente dell'Estetica trascendentale (che è, per l'appunto, ciò che Kant aveva sostenuto nel 1786).⁶²

7. La nozione di *mondo intelligibile* nel 1770. Un'autocritica kantiana?

Ovviamente, il riferimento a Platone per la distinzione tra mondo fenomenico e noumenico fa subito pensare alla *Dissertatio* del 1770, ed è esattamente con un riferimento alla posizione di Kant in quel testo che vorrei concludere il mio ragionamento. Il riferimento kantiano all'impossibilità di avere una qualsiasi conoscenza del mondo intelligibile (nel campo teoretico), infatti, potrebbe anche essere letto come una specie di auto-critica per la posizione ancora troppo dogmatica assunta nella *Dissertatio*.⁶³

Per chiarire ciò che intendo, prenderò le mosse dal testo di una riflessione successiva alla *Dissertatio* ma precedente la stesura della *Critica*:

L'opinione di Leibniz che i corpi sono dei fenomeni, non indica nient'altro se non che l'idea del corpo è di origine sensibile, laddove il suo sostrato intellegibile ci è ignoto, ossia non esprime se non un concetto che sorge dalla relazione di sostanze ignote con la modalità della conoscenza

⁶¹ Così Refl. 4862, AA 18: 13 (datata 1776-78), ma il tema è sviluppato soprattutto nella *Dissertatio* del 1770, cf. MSI § 9, AA 02: 395-96.

⁶² Ho in mente in particolare il passo di ÜE AA 08: 209, da confrontare con quanto Kant dice a KrV B 307-8: "La dottrina della sensibilità è dunque nel contempo dottrina dei noumeni in senso negativo ossia di cose che l'intelletto deve pensare senza questa connessione col nostro modo di intuire e quindi deve pensare non semplicemente come fenomeni, bensì come cose in sé; ma, al tempo stesso, l'intelletto sa, a proposito di queste cose, che da una tale astrazione deriva un modo di considerarle tale da impedire qualsiasi uso delle proprie categorie [...]" (Kant 1967, p. 275).

⁶³ Un'autocritica di questo tipo è chiaramente svolta nella KrV, A 255/B 311, ma essa era già all'opera nella prima versione, cfr. A 249. In entrambi i passaggi si prende posizione contro una lettura troppo realistica dell'immagine dei due mondi.

sensibile. Se questa nozione viene presa come intellettuale, allora il fenomeno sarà detto sostanziato [*substantiatum*]. *Se però si fa a meno di questo, allora i corpi in quanto fenomeni non saranno composti di parti semplici, ossia se uno divide secondo il concetto di spazio, la divisione non avrà un termine ultimo. Vero è che se questo concetto è preso in senso intellettuale, allora esso sarà costituito da monadi. Ma questa tesi non determina conseguenza alcuna, ossia non è un principio di conoscenza empirica. [...].* Lo spazio tuttavia è l'elemento formale dei fenomeni: se, invece, viene preso come il modo di concepire realmente il nesso tra le sostanze, allora sarà detto fenomeno intellettato [*phaenomenon intellectuatum*], e, in questo caso, sarà esteso ben oltre ciò che pertiene al modo di conoscere proprio della sensibilità. Se la conoscenza sensibile viene estesa all'infinito senza cambiare la sua specie, rimarrà comunque sensibile, e non sarà mai dato di trovare empiricamente che i corpi constano di elementi semplici; *di conseguenza le monadi non hanno alcuna utilità in fisica, e anche in metafisica avranno un'utilità soltanto negativa, come avvertimento a non prendere i fenomeni per la reale costituzione degli oggetti, e a non considerare gli assiomi della sensibilità come se fossero intellettuali.*⁶⁴

Si tratta di un testo occasionale, lo stesso argomento viene ripreso da Kant due volte (la seconda formulazione del suo punto di vista comincia subito dopo la parentesi quadra); la terminologia impiegata fa subito pensare alla *Dissertatio*. Eppure, a leggere bene, si nota una profonda discontinuità con la sua posizione nel 1770.

Nella conclusione egli ripete che la monadologia (1) non ha nessuna utilità in fisica (contro le varie monadologie fisiche), (2) ha un'utilità solo negativa in metafisica (come sosterrà contro Mendelssohn e poi Eberhard), ossia come avvertimento a non cadere in ciò che la *Dissertatio* chiamava "vizio di surrezione metafisico", ossia a non scambiare i principi della sensibilità con quelli dell'intelletto (e viceversa). L'espressione *phaenomenon intellectuatum*, poi, è una chiara eco del § 24 della *Dissertatio*, dove, appunto, si denuncia lo scambio di elementi intellettuali in luogo di elementi sensitivi.

Tuttavia, un confronto molto istruttivo può essere stabilito con ciò che Kant dice nel paragrafo di apertura della *Dissertatio*, dove la nozione di *mondo* viene introdotta proprio in quei termini mereologici che verranno successivamente rifiutati (tanto nel 1786 quanto nel 1790) come modo corretto di intendere il fondamento intelligibile del mondo sensibile. Il primo paragrafo della *Dissertatio*, infatti, si apre con una duplice definizione del

⁶⁴ Refl. 4500, AA 17: 574-75. (corsivi aggiunti). L'importanza di questa riflessione (scritta in latino) è stata giustamente enfatizzata da Di Bella (2016).

semplice, identificato come il punto di arrivo di un processo di analisi (come una parte non ulteriormente scomponibile), e di *mondo*, identificato come punto di arrivo di un processo di sintesi (come un tutto che non è parte di qualcos'altro).

Queste due nozioni, stando a ciò che dice la *Reflexion* citata sopra, valgono solo se il concetto di spazio è preso in senso intellettuale, altrimenti la divisione non avrà mai un termine ultimo (non si raggiungerà mai il semplice), né, si può aggiungere, la composizione raggiungerà mai un tutto che non è a sua volta parte di un intero più comprensivo. Il Kant critico aggiungerà che, in quanto concetti intellettuali, tanto *semplice* quanto *mondo* possono essere solo *idee della ragione*.

Non è però questa la posizione assunta nella *Dissertatio*. Già a quest'altezza Kant distingue tra una nozione di composizione (o sintesi) in generale, operata dall'intelletto facendo astrazione dalla sensibilità, e una nozione più ristretta che poggia sulla nostra intuizione del tempo. Al fatto che il completamento dell'analisi sia irrapresentabile dal punto di vista dell'intuizione, Kant oppone la sua possibilità dal punto di vista dell'intelletto (dove, si noti, la funzione dell'intelletto non è stata ancora ben distinta da quella della ragione).

Di più, i limiti della nostra conoscenza intuitiva, che fanno sì che sia impossibile per noi “sviluppare in concreto e il più delle volte tradurre in intuizioni quelle idee astratte che la mente accetta per buone dall'intelletto” –ad es. le idee di *semplice* e *mondo* –, sono chiaramente intesi in senso soggettivo, quasi come una sorta di limitazione cognitiva o psicologica, che non va confusa con una limitazione oggettiva come fanno “gli incauti che identificano i limiti da cui è circoscritta la mente umana con i termini che configurano l'essenza stessa delle cose”.⁶⁵

A ciò si aggiunga che nel testo del 1770 permangono molte ambiguità relativamente all'ambito e alla validità della conoscenza intellettuale. Kant tiene ancora ferma l'idea (leibniziana e, nel senso spiegato sopra, platonica) che i fenomeni “sono rappresentazioni delle cose *come appaiono*”, mentre i noumeni (o *intellectualia*) “sono rappresentazioni delle cose *come sono*”.⁶⁶

Kant ammette ancora, sia pure a livello problematico, un *uso reale* dell'intelletto accanto al semplice *uso logico*, e, soprattutto, sembra annoverare una *conoscenza simbolica* del

⁶⁵ MSI AA 02: 389 (Kant 1990, 422-3)

⁶⁶ MSI AA 02: 392 (Kant 1990, 428).

mondo intelligibile, che, fin dal termine, richiama le teorie sviluppate dall'amico Lambert.⁶⁷ La connessione tra mondo sensibile e intelligibile, inoltre, viene sviluppata nella Sezione IV dell'opera in modo tale da lasciar spazio all'idea che lo spazio fenomenico abbia il suo fondamento in una controparte divina, chiamata *omnipraesentia phaenomenon* (e, in modo simile, il tempo sarebbe fondato in una sorta di *aeternitas phaenomenon*).⁶⁸

L'idea di una conoscenza simbolica dell'intelligibile è, come ho detto, un riferimento alle teorie di Lambert, che condivideva con molti altri contemporanei di Kant l'idea (leibniziana) di una connessione o, meglio, di una corrispondenza *epressiva* tra mondo sensibile e mondo intelligibile.⁶⁹ Il punto che separa il Kant critico da Leibniz (e da tutti i leibniziani, compreso, in questo senso, lo stesso Kant pre-critico) è dunque questo: non è possibile stabilire alcun confronto (sia pure non di somiglianza) tra ciò che vale per il fenomeno e ciò che vale per il noumeno. La possibilità di garantire un tale passaggio viene negata in modo più risoluto proprio nei passi in cui egli sembra rivalutare la filosofia di Leibniz.

Il ripensamento della monadologia, e la sua completa separazione dal tema della soggettività dello spazio, iniziato subito dopo la *Dissertatio* e sviluppato durante il periodo critico, può anche essere interpretato come una sorta di autocritica implicita delle posizioni che Kant stesso (più o meno convintamente) aveva sostenuto nel 1770.

Il parallelo è interessante: così come la prima Annotazione al IV Teorema della Dinamica è un'implicita presa di posizione contro la *Monadologia physica*, così la seconda Annotazione al medesimo Teorema può essere letta, *tra le altre cose*, come un'implicita presa di posizione contro i residui metafisici (in senso pre-kantiano) che ancora figuravano nella *Dissertatio*.

8. Bibliografia

⁶⁷ Vedi il § 10 di MSI, AA 02: 396. (Kant 1990, 433). Su Lambert, vedi Basso (1999).

⁶⁸ Cf. lo scolio alla sez. IV, AA 02: 409-10.

⁶⁹ Cf. la lettera di Lambert a Kant (13 Ottobre 1770, AA 10: 108): "Lo spazio, proprio come la durata, ha una realtà propria, che noi non possiamo spiegare o definire per mezzo di parole che si usano per altre cose senza timore di fraintendimento. [...] L'intero mondo del pensiero [*Gedankenwelt*] non appartiene allo spazio, ma possiede però un *Simulachrum* dello spazio, che è facilmente distinguibile dallo spazio fisico [...]". Idee simili erano patrimonio comune tra i primi critici della nuova impostazione kantiana, come mostrato da Vaihinger (citato sopra, nota 32). Cf. anche Ciafardone (1998). Il termine *espressione* è usato da me nel senso attribuitogli da Leibniz.

- Arthur, R. T. (2001), "Introduction" in G. W. Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum. Writings on the Continuum Problem (1672-1686)*, edited and with an introduction by R.W. Arthur, New Haven, Yale University Press, pp. i-lxxxviii.
- Baasner, R. (1991), *Abraham Gottelf Kästner, Aufklärer(1719-1800)*, Tübingen , De Gruyter.
- Basso, P. (1999), *Filosofia e geometria. Lambert interprete di Euclide*, Firenze, La Nuova Italia.
- Bongie, L. L. (1980), "Introduction" a E. B. de Condillac, *Les monades*, edited and with an introduction by. L. L. Bongie, The Voltaire Foundation, Oxford.
- Callanan, J. J.(2014), "[Mendelssohn and Kant on Mathematics and Metaphysics](#)", in *Kant Yearbook* 6, pp. 1-22.
- Ciafardone, R. (1998), "Il dibattito tra Leibniziani e Kantiani sulla "Critica della ragion pura"", in C. Esposito, P. Ponzio et alii (a cura di), *Verum et Certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada La Macchia*, Bari, Levante, pp.143-60.
- Erdmann, B. (1878), *Kant's Kritikismus in der ersten und der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, Voss.
- Euler, L. (1788), *Lettres à une princesse d'Allemagne*, 2 voll., Paris.
- Euler, L. (1773), *Briefe an eine deutsche Prinzessin, aus dem Französischen übersetzt*, 2 voll., Leipzig.
- De Risi, V. (2007), *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Basel, Birkhauser.
- De Risi, V. (2012), "Plotino e la rivoluzione scientifica. La presenza delle Enneadi nell'epistemologia leibniziana dello spazio fenomenico", in R. Chiaradonna-M. De Caro (eds.), *Il Platonismo e le scienze*, Roma, Carocci, pp. 142-63.
- De Vleeschauwer, H. J. (1934-7), *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant* , 3 voll., Paris, Champion.
- Di Bella, S. (2016), "Kant's Reevaluation of Monadology. A Historical-Philosophical Puzzle", *Estudios Kantianos* 4/2, pp. 47-70.
- Feder, J. G. H. (1787), *Über Raum und Causalität, zur Prüfung der kantischen Philosophie*, Frankfurt, Dietrich.
- Fichant, M. (2013), "«Un concept platonicien, en lui-même exact, du monde»: La monadologie selon Kant ", *Studia Leibnitiana* 45, pp. 228-59.

Fichant, M. (2014), “Leibniz a-t-il “intellectualisé les phénomènes“ ? Eléments pour l’histoire d’une méprise”, in *De la sensibilité. Les Esthétiques de Kant*, sous la direction de F. Calori, M. Foessel et D. Pradelle, Presses Universitaires de Rennes, pp.37-70.

Friedman, M. (1998), *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge Mass./London, Harvard University Press.

Friedman, M. (2013), *Kant’s Construction of Nature. A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Sciences*, Cambridge, CUP.

Garber, D. (2009), *Leibniz. Body, Substance, Monad*, Oxford, OUP.

Gueroult, M. (1946), “L’espace, le point et le vide chez Leibniz”, *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger* 136, pp. 429-42.

Heimsoeth, H. (1960), *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, Mainz Wiesbaden, Steiner.

Heimsoeth, H. (1965), “Kant und Plato”, *Kant-Studien* 56, pp. 349-72.

Kant, I. (1967), *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET.

Kant, I. (1970), *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET.

Kant, I. (1990), *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese e R. Assunto, Roma-Bari, Laterza.

Kant, I. (1991), *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari, Laterza.

Kant, I. (1995), *Prolegomeni a ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di P. Martinetti e M. Roncoroni, Rusconi, Milano.

Kant, I. (2003), *Principi metafisici di scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Bompiani, Milano.

Kästner, A. G.,(1765), “Preface”, in *Oeuvres Philosophiques de mr. Leibnitz*, a cura di R. E. Raspe, Amsterdam/Leipzig, pp. iii-viii.

Kästner, A. G. (1769), *Lobschrift an Freyherrn von Leibniz. In der königlichen deutschen Gesellschaft zu Göttingen*, Altenburg.

Jauernig, A. (2008), “Kant’s Critique of Leibnizian Philosophy: *contra* the Leibnizians, but *pro* Leibniz”, in D. Garber-B. Longuenesse (eds.), *Kant and the Early Moderns*, OUP, Princeton and Oxford, pp. 41-63.

Jauernig, A. (2011), “Kant, the Leibnizians, and Leibniz”, in B. Look (ed.), *The Continuum Companion to Leibniz*, Bloomsbury, London/New York, pp. 289-309.

- Langton, R. (1997), *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*, OUP, Oxford.
- Leibniz, G. W. (1768), *Opera omnia, nunc primum collecta*, a cura di L. Dutens, 6 voll., Geneva.
- Manganaro, P. (2008), *Saggi e studi kantiani*, Catania, CUECM.
- Maupertuis, P. L. M. de (1752), *Lettre de mr. de Maupertuis*, Dresde.
- Mérian, J. B. (1800), “Éloge de monsieur Formey”, in *Mémoires de l’Académie royale des sciences et belles-lettres*, Berlin, Decker, pp. 49-82.
- Mendelssohn, M. (1843-5), *Gesammelte Schriften*, herausg. von G. B. Mendelssohn, 7 voll., Leipzig, Brockhaus.
- Parkinson, G. H. R. (1982), “The Intellectualization of Appearances. Aspects of Leibniz’s Theory of Sensation and Thought”, in M. Hooker (ed.), *Leibniz. Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 3-20.
- Palaia, R. (1993), “Berlino 1747. Il dibattito in occasione del concorso dell’Accademia delle Scienze”, in *Nouvelles de la République des Lettres*, pp. 91-119.
- Pasini, E. (1994), “La prima recezione della Monadologia. Dalla tesi di Gottsched alla controversia sulla dottrina delle monadi”, in *Studi Settecenteschi*, XIV, pp. 107-63.
- Pecere, P. (2009), *La filosofia della natura in Kant*, Bari, Edizioni di Pagina.
- Pecere, P. (2013), “Kant e la monadologia leibniziana. Dall’anfibolia all’apologia”, *Fogli di filosofia* 4, 2013, pp. 7-41.
- Schneider, M. (2004), “Monaden und Ding an sich. Überlegungen zu Leibniz und Kant“, *Studia Leibnitiana* 36, pp. 70-80.
- Siani, L. A. (2007), *Kant lettore di Platone. Dal mondo delle idee all’idea di mondo*, Pisa, ETS.
- Tonelli, G. (1974), “[Leibniz on innate ideas and the early reactions to the publication of the Nouveaux essais \(1765\)](#)“, *Journal of the History of Philosophy* 12, pp. 437-54.
- Vaihinger, H. (1881-92), *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 voll., Stuttgart-Berlin-Leipzig, Union Deutsche Verlagsgesellschaft.
- Vieillard-Baron, J.L. (1974), “Le “Phédon” de Moses Mendelssohn”, in *Revue de Métaphysique et de Morale* 79, pp. 99-107.

Vieillard-Baron, J. L. (1979), *Platon et l'idealisme allemand. (1770 - 1830)*, Paris, Beauchesne.

Watkins, E. (2006), "On the Necessity and Nature of Simples: Leibniz, Wolff, Baumgarten, and the Pre-Critical Kant", in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 3, pp. 261-314.

Metafisica e antropologia nella dottrina kantiana del carattere

Metaphysics and Anthropology in Kant's doctrine of Character

RICCARDO MARTINELLI*

Università di Trieste, Italia

Abstract

Il presente lavoro considera le tesi kantiane sul carattere esposte nella prima *Critica* e nell'*Antropologia pragmatica*. Il problema filosofico principale sollevato dal concetto di carattere è quello della sua controversa mutabilità: noi ereditiamo un carattere invariabile, oppure l'educazione o altri fattori possono influenzarlo? La risposta di Kant, altamente complessa, coinvolge la metafisica e l'antropologia. La prima afferma che il carattere è la regola dell'azione causale, che altrimenti sarebbe casuale e imprevedibile. La seconda stabilisce che il carattere non è né ereditario e immutabile, né influenzabile dall'educazione. Kant pensa invece a una improvvisa rivoluzione che conduce alla formazione del carattere morale. Grazie allo studio del carattere empirico dell'uomo, considerato senz'altro come essere libero, l'antropologia indirizza pragmaticamente la ricerca al miglioramento dell'essere umano, dal singolo alla specie.

Parole chiave

Carattere, Terza antinomia, Antropologia pragmatica, Caratteristica antropologica, Schleiermacher

Abstract

This paper assesses Kant's ideas on character, as exposed in the *Critique of pure reason* and in *Pragmatic Anthropology*. The main issue raised by the modern concept of character concerns its disputed mutability: do people inherit an unchangeable character, or can education and circumstances influence it significantly? Kant's answer is a highly complex one. He deals indeed with the concept from both a metaphysical and an anthropological point of view. Metaphysically, character accounts for the regularity of any causal action, which would otherwise be random and unpredictable. This holds for intelligible causes and for phenomenal ones as well. Anthropologically, character is neither merely inherited, nor effectively influenced by education.

* Professore dell'Università di Trieste. E-mail di contatto: martinel@units.it

Rather, moral character is forged by a sudden revolution. Studying the empirical side of the human character, whose freedom is taken from granted, anthropology addresses the empirical research on human beings to a pragmatic scope.

Keywords

Character, Third Antinomy, Pragmatic Anthropology, Anthropological Characteristic, Schleiermacher

1. Il “*La Bruyère dei tedeschi*”

Nella sua biografia di Immanuel Kant, Ludwig Ernst von Borowski segnala un episodio curioso relativo alle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* del 1764. In una recensione allo scritto, apparsa nelle *Lindausche Nachrichten*, Immanuel Kant fu definito il “*La Bruyère dei tedeschi*” (Borowski 1804, p. 29). Nelle intenzioni del recensore, il paragone col grande moralista francese del secolo passato doveva evidentemente avere un carattere elogiativo. Nel 1688, Jean de La Bruyère aveva tradotto in francese i *Caratteri* di Teofrasto, integrando il volume con un saggio di proprio pugno intitolato *Les Caractères, ou Les mœurs de ce siècle*, che era presto diventato un grande successo editoriale tradotto in diverse lingue (La Bruyère 1688). Benché complessivamente marginale, il rimando di Borowski segnala la presenza quanto meno latente del tema del carattere fin dagli anni sessanta del Settecento in Kant, vale a dire un lustro prima della “grande luce” e diciassette anni prima della *Critica della ragion pura*. D'altra parte è ben noto (Zammito 2014, p. 237) che, per l'articolazione dei temi, le *Osservazioni* richiamano la *Caratteristica antropologica* dell'*Antropologia pragmatica*, di cui tratterò nel prosieguo.

La presente ricognizione sul concetto di carattere in Kant richiede una breve ricostruzione contestuale. Non intendo trattare in modo esauriente della storia del concetto di carattere (cfr. Pongratz 1971), ma solamente chiarire quali sono le principali opposizioni filosofiche che in esso si annidano, in modo da poter apprezzare e comprendere il valore della soluzione kantiana. Il sostantivo greco *charaktēr* deriva da un verbo (*charassein*) che rimanda all'azione dell'incidere oppure togliere del materiale grezzo per mettere in risalto qualcosa. Si tratta dello scalfire o dell'imprimere, ad esempio per ottenere un bassorilievo, oppure monete o medaglie (di qui anche l'uso moderno del termine ‘carattere’ in tipografia). Teofrasto, il successore di Aristotele al Liceo, fu tra i primi a utilizzare sistematicamente il termine in senso morale, riferendosi alla tempratura psicologica degli

uomini. I suoi *Caratteri* (Teofrasto, 1989) sono brevi pezzi descrittivi di una ben precisa attitudine psicologica (l'adulatore, il seccatore, ecc.), in certo modo analoga a quella espressa dalle maschere della commedia. Non stupisce che l'opera abbia potuto fungere da modello per un vero e proprio genere letterario, dall'antichità a tempi recenti (Smeed 1985). Naturalmente, il moderno termine 'carattere' rende anche – o soprattutto – il greco *ēthos*, un concetto che Aristotele riconduce anche etimologicamente a quello di abitudine.¹ Frutto di un insieme di pratiche o forme di vita individuale o collettiva, che sedimentano in una certa disposizione generale, l'*ēthos* si contrappone diametralmente al *charaktēr*, che evoca da contro una qualità spesso negativa e sempre assai rigida, per così dire moralmente anelastica, la quale è simile a un timbro o sigillo imposto all'anima una volta per tutte.

Per molti versi, quello che rende interessante il concetto moderno di 'carattere' è proprio la compresenza di entrambe queste matrici contrapposte. Non è qui possibile cercare di ricostruire questa vicenda nella sua interezza. Piuttosto, nel presente lavoro richiamerò l'attenzione su due aspetti particolarmente originali della trattazione kantiana del carattere: la sua riflessione *metafisica* (§ 2) e la trattazione del tema nella seconda parte (detta Caratteristica antropologica) dell'*Antropologia pragmatica* (§ 3). Queste considerazioni offriranno infine l'occasione di riconsiderare il senso del progetto antropologico kantiano, anche alla luce di una critica di Schleiermacher (§ 4). La domanda principale alla quale cercherò di dare risposta prende l'avvio dalla dicotomia sopra rilevata: Kant ritiene che il carattere si formi in seguito a un insieme di abitudini, o sia qualcosa di innato? O indica forse una terza via, alternativa a entrambe queste tradizioni?

2. *Metafisica del carattere*

Un primo elemento che rende assolutamente unica l'analisi kantiana del carattere consiste nel fatto che Kant offre una trattazione *metafisica*, oltre che antropologico-morale, del concetto. Kant, cioè, non si pone solamente il problema del carattere dell'essere umano, ma riflette su quale significato possa avere parlare di carattere di un ente in generale. Questo aspetto del problema viene trattato nella *Critica della ragion pura*. Il carattere di una certa cosa, scrive Kant, è la "legge della sua causalità, senza di cui essa non sarebbe

¹ Aristot., *Eth. Nicom.* 1103a.

affatto una causa”.² Kant si riferisce al problema della regolarità nel tempo dell’azione causale. Pare necessario ammettere che gli effetti che derivano un dato ente debbano aver luogo secondo una qualche legge, se non devono essere affidati al caso: e questa legge può essere appunto ricondotta al carattere di quell’entità. Nella *Critica della ragion pratica* (questa volta specificamente in relazione all’uomo) Kant ribadisce la relazione tra causa momentanea e permanenza del carattere: l’azione appartiene al “fenomeno unico del carattere”, che l’essere razionale “conferisce a se stesso e in base al quale attribuisce a sé, come a causa indipendente da ogni sensibilità, la causalità di quegli stessi fenomeni”.³

Queste definizioni mostrano lo sforzo fatto da Kant per definire adeguatamente il concetto di carattere: sforzo che è per lo più assente in autori precedenti, come ad esempio in Hume, che pure ne fa largo uso (cfr. McIntyre 1990). In questo, Kant appare ben consapevole del fatto che il carattere si situa in un ambito problematico – quello della Terza antinomia – che per lui è addirittura cruciale, essendo lo snodo attraverso il quale si articola il rapporto tra natura e libertà. Il seguente passaggio è estremamente indicativo sotto questo profilo:

L’Analitica trascendentale ha già stabilito la correttezza del principio della connessione completa di tutti gli accadimenti nel mondo sensibile, secondo leggi immutabili della natura, e l’ha fatto senza ammettere alcuna eccezione. La domanda, dunque, sarà solo se, nonostante ciò, rispetto allo stesso effetto determinato secondo la natura, possa aver luogo anche la libertà, o se questa sia certamente esclusa da quella regola inviolabile. E qui il presupposto comune, ma ingannevole, dell’*assoluta realtà* dei fenomeni mostra tutto il suo influsso nocivo nel confondere la ragione. Infatti, se i fenomeni sono cose in se stesse, non si potrà salvare la libertà.⁴

Quest’ultima frase, molto esplicita, esprime e compendia la posizione di Kant: solo la filosofia trascendentale consente di risolvere lo spinosissimo problema della possibilità della libertà in un mondo che è regolato da leggi fisiche, senza eccezione. Viceversa, se si commette l’errore di considerare che la conoscenza riguardi le cose in sé, non c’è alcuna possibilità di risolvere il problema. Prosegue Kant:

Al contrario, se i fenomeni sono considerati niente di più di quello che sono di fatto – cioè non cose in sé, ma semplici rappresentazioni connesse secondo leggi empiriche –

² KrV, AA 03: 366.28-29; trad. it. Kant 2004, p. 567. In quanto postula un’azione causale conforme a principi, l’affermazione non è priva di rischi per Kant: cfr. Kitcher 2006, p. 188.

³ KpV, AA 05: 98.9-12; trad. it. Kant 2006, p. 241.

⁴ KrV, AA 03: 365.8-18; trad. it. Kant 2004, p. 791.

allora essi stessi devono avere a loro volta dei fondamenti (*Gründe*) che non sono fenomeni. Tuttavia, una tale causa (*Ursache*) intelligibile non viene determinata, nella propria causalità (*Kausalität*), mediante ciò che appare, sebbene i suoi effetti appaiano e dunque possano essere determinati tramite altri fenomeni.⁵

Il passaggio solleva diversi problemi. A colpire il lettore è soprattutto il riferimento di Kant alla causa intelligibile, che appare un concetto per lui difficilmente sostenibile e che, non a caso, ha dato molto da discutere. Non è questa la sede, chiaramente, per poter dirimere una questione di questa portata. Conviene invece insistere su un punto significativo: il pericoloso slittamento della causalità verso la dimensione noumenica viene tenuto per così dire sotto controllo da Kant (o almeno, questo è il tentativo) grazie alla celebre dicotomia da lui introdotta in seno al concetto di carattere, le cui potenzialità vengono qui a manifestarsi in modo particolarmente evidente.

Kant distingue infatti tra il *carattere empirico*, ossia il “carattere della cosa nel fenomeno”, e il *carattere intelligibile*, ossia il “carattere della cosa in se stessa”.⁶ Il *détour* kantiano attraverso questo duplice aspetto del carattere contribuisce così alla soluzione di uno dei problemi più spinosi dell’intera opera: “libertà e natura – egli scrive – ognuna nel suo significato compiuto, si incontrerebbero simultaneamente e senza alcun conflitto proprio nelle medesime azioni, a seconda che le si riporti alla loro causa intelligibile o a quella sensibile”.⁷ Naturalmente, resta il problema che il carattere intelligibile è sconosciuto, anzi inconoscibile “se non in quanto esso viene indicato solo grazie al carattere empirico, come dal suo segno sensibile”.⁸ Kant potrebbe intendere che il carattere sensibile è come lo “schema” del carattere intelligibile, il che consentirebbe una sorta di mediazione tra i due ambiti (Watkins 2005, p. 327). Quel che è certo, comunque, è che l’onere teoretico notevolissimo del rapporto tra natura e libertà viene scaricato sul concetto di carattere nella sua duplice articolazione: di conseguenza, il rapporto tra carattere sensibile e carattere intelligibile diviene decisivo e merita qui la massima attenzione.

3. Antropologia del carattere

⁵ KrV, AA 03: 365.18-28; trad. it Kant 2004, p. 791.

⁶ KrV, AA 03: 366.30, 367.1-5; trad. it Kant 2004, p. 795.

⁷ KrV, AA 03: 368.10-13; trad. it Kant 2004, p. 797.

⁸ KrV, AA 03: 370.30-32; trad. it Kant 2004, p. 803.

Kant specifica ulteriormente il suo pensiero nel momento in cui, sotto il profilo antropologico, identifica il carattere empirico col “modo di sentire” (*Sinnesart*) e il carattere intelligibile col “modo di pensare” (*Denkungsart*).⁹ La questione verrà ripresa molti anni dopo la prima *Critica*, nell’*Antropologia pragmatica* del 1798. Le affermazioni più rilevanti a riguardo si trovano nella seconda parte dell’*Antropologia pragmatica*, intitolata significativamente *Caratteristica antropologica*.¹⁰ Sulla struttura di quest’opera si è scritto molto, per lo più mettendone in questione la tenuta e la coerenza interna (cfr. per es. Hinske 1966, p. 418). Tuttavia il progredire degli studi in anni più recenti sembra avere imboccato una strada diversa (Brandt e Stark 1999; Brandt 1999; Sturm 2009), tanto che l’opera appare assai più omogenea di quanto non fosse dato intendere alcuni decenni or sono.

Proverò a tratteggiare sinteticamente alcuni risultati che spingono verso un’interpretazione di questo genere (cfr. Martinelli 2010). Kant, come è noto, non è particolarmente affezionato alla psicologia: né in quanto psicologia razionale, né in quanto psicologia empirica (cfr. Frierson 2014). D’altronde, fin dalla *Critica della ragion pura*, Kant afferma che la materia della psicologia empirica, e cioè la “conoscenza empirica dell’uomo”,¹¹ è troppo importante per poter essere semplicemente lasciata cadere. Al contrario, va cercata per essa una nuova forma: il che per Kant equivale a dire che si deve trovare una più adeguata “idea” attorno alla quale costruire la scientificità della disciplina, così da organizzare di conseguenza non solo i dati esistenti, ma anche la futura raccolta del materiale, prevedibilmente assai ricca.¹² Ora, l’antropologia è la soluzione che Kant trova per questo spinoso problema architettonico.¹³ In conseguenza della filosofia critica e in particolare della *Dialettica trascendentale*, la conoscenza empirica dell’uomo non può più essere aggregata attorno all’idea di “anima”, foriera di paralogismi. Essa deve dunque fuoriuscire dalla metafisica per organizzarsi invece, quale antropologia, attorno all’idea di uomo, inteso come essere dato in senso empirico e non in quanto dotato di anima:

⁹ KrV, AA 03: 373.19-21; trad. it. Kant 2004, p. 809.

¹⁰ A partire dal 1772-73 Kant tenne regolarmente corsi universitari di antropologia. Le trascrizioni delle lezioni mostrano che la struttura bipartita della disciplina è assai antica, benché si presenti con titolature diverse da quelle dell’opera del 1798. Sulla questione cfr. Brandt 1999, pp. 94 sg.; sulle lezioni kantiane in relazione al concetto di carattere cfr. Jacobs 2003, pp. 123 sgg.

¹¹ KrV, AA 03: 549.19-20, trad. it. Kant 2004, p. 1193.

¹² Cfr. KrV AA 03: 539.28-34; trad. it. Kant 2004, 1171.

¹³ KrV, AA 03: 548.26-28; trad. it. Kant 2004, p. 1191.

Persino la conoscenza dell'uomo può dunque essere concepita come conoscenza scolastica oppure come conoscenza del mondo. Quest'ultima è l'antropologia pragmatica. Essa studia che cos'è l'uomo solamente per desumere delle regole in merito a ciò che egli può fare di sé, o a come può servirsi di altri. Non è psicologia, la quale invece è una conoscenza scolastica.¹⁴

Da un punto di vista strettamente architettonico, questo significa che il materiale empirico della psicologia viene riconsiderato da un altro punto di vista: è questa l'origine e la funzione dell'antropologia. In concreto, il piano di Kant rimonta al considerare l'uomo non per come la *natura* ce lo consegna, bensì in quanto egli come essere libero “può e deve” fare un qualche uso di se stesso.¹⁵ L'antropologia pragmatica risolve dunque il problema di cosa fare della conoscenza empirica dell'uomo, rimandando al fatto che l'uomo non è un essere la cui natura sia fissata una volta per tutte, ma è capace di agire su se stesso secondo le condizioni date, che non possono essere conosciute se non empiricamente.

Per realizzare questo progetto, come si è detto, Kant articola la disciplina in due parti: la prima, la Didattica antropologica, studia empiricamente ciò l'uomo è. Kant riprende qui la dottrina tradizionale delle facoltà, sia pure modificandola al punto da introdurre il “piacere e dolore” quale terza facoltà, intermedia tra la facoltà conoscitiva e quella appetitiva. Ma soprattutto, Kant si concentra su *quale uso* faccia l'uomo delle proprie facoltà: e qui il quadro appare decisamente desolante. Per diverse ragioni (non tutte controllabili: è il caso della durata della vita) l'uomo ne fa in generale un uso pessimo, il che pone il problema “pragmatico” di come elevare il livello di questa modesta prestazione.¹⁶

A questo scopo risponde la seconda parte dell'opera, la Caratteristica antropologica. Esclusa una determinazione del carattere intelligibile, la conoscenza dell'uomo culmina nella determinazione quanto più possibile esatta del carattere empirico, determinazione che però – questo aspetto è essenziale – non è fine a se stessa ma viene messa *al servizio* dello sviluppo del carattere morale (intelligibile). Non cogliere questo punto significa non solo obbligarsi a leggere le osservazioni empiriche di Kant della Didattica come un'oziosa aneddotta, ma soprattutto precludersi la comprensione dello sforzo fatto da Kant, a partire dalla *Critica della ragion pura*, per confrontarsi con la dottrina del carattere.

¹⁴ HN, AA 15: 800.

¹⁵ Anth, AA 07: 119.13-14; trad. it. Kant 2001, p. 3.

¹⁶ Sull'aspetto “negativo” della Didattica antropologica cfr. Brandt 1999, pp. 13 sgg. Sul concetto di pragmatico, inteso in modo non univoco da Kant, cfr. R. Louden 2000, p. 69 sgg.; Frierson 2003, pp. 50 sgg.

L'assetto pragmatico consente a Kant di neutralizzare il problema dell'inconoscibilità del carattere intelligibile, evitando uno sganciamento completo dell'antropologia dalla morale, ma anche il predominio della prima sulla seconda. Così come una facoltà quale la memoria può essere studiata in senso "fisiologico", inseguendo le tracce delle sensazioni nel cervello, oppure in senso "pragmatico" studiandosi di individuare cosa giovi al mantenimento e al miglioramento delle doti di memoria: così può e deve farsi per ogni altra facoltà dell'uomo e per le varie forme che il suo carattere può assumere.¹⁷ Rinunciando a una metafisica dell'umano che potrebbe facilmente scadere in una fisiologia prona a certificare il primato degli istinti sulla ragione, l'antropologo pragmatico sarà invece attento a raccogliere i dati senza alcun ingenuo ottimismo, ma anzi guidato dall'idea di trovare un rimedio all'aspetto sul quale si può intervenire, ossia sull'uso che l'uomo fa delle proprie facoltà. Con ciò siamo rimandati al punto centrale della visione kantiana del carattere, e dunque al problema posto in apertura. Per Kant la formazione del carattere non coincide né col lento effetto dell'abitudine, né con l'idea di una sorta di predestinazione alla virtù o al vizio. In materia di carattere Kant indica una terza via: la sua proposta fa appello a una improvvisa "rivoluzione" del modo di pensare, sui cui caratteri ci soffermeremo più avanti, dopo aver illustrato qualche aspetto qualificante della Caratteristica.

Secondo Kant, nel quadro di "ciò che vi è di caratteristico" (*das Charakteristische*) relativamente alla "facoltà di desiderare (al pratico)", dobbiamo distinguere tre aspetti:

(a) *naturale* [*Naturell*] o disposizione di natura [*Naturanlage*]; (b) *temperamento* o modo di sentire [*Sinnesart*]; (c) *carattere* in senso assoluto o modo di pensare [*Denkungsart*].¹⁸

Precisa Kant: "[l]e prime due disposizioni indicano quello che si può fare dell'uomo; l'altra (morale) quello che l'uomo è capace di fare di se stesso".¹⁹ La novità che salta maggiormente agli occhi è l'introduzione di un terzo termine, anteposto al "modo di sentire", che Kant chiama il *Naturell*. L'esame kantiano degli elementi legati a quello che può esser fatto dell'uomo (il naturale e il temperamento) contiene numerose osservazioni che mettono capo alla mutevolezza e all'elevata influenzabilità della natura umana a questo

¹⁷ Anth, AA 07: 119.15-27; trad. it Kant 2001, p. 3.

¹⁸ Anth, AA 07: 285.18-19; trad. it Kant 2001, p. 177.

¹⁹ Anth, AA 07: 285.20-21; trad. it Kant 2001, p. 177.

livello. Nel parlare del naturale, ad esempio, Kant descrive una natura originaria dell'uomo complessivamente mansueta, ma anche credulona e pronta a lasciarsi ingannare.²⁰

Su questo materiale, in verità piuttosto povero, si innesta l'anzidetta possibilità di una "rivoluzione del modo di pensare", a partire dalla quale si costituisce il vero e proprio carattere. Questa rivoluzione avviene (*se* avviene) molto tardi: non prima dei trent'anni e spesso dopo i quaranta, quando forse è persino troppo tardi e l'individuo ha già sprecato in dissolutezze i propri anni migliori. Una simile rivoluzione, insiste Kant, non può essere anticipata o preparata, né dipende in alcun modo dall'educazione o dall'esempio.

Si può anche ammettere che l'atto che fonda il carattere, simile a una specie di nuova nascita, costituisca per così dire una promessa solenne che l'uomo fa a se stesso, rendendo per lui indimenticabile, come un'epoca nuova, il giuramento e il giorno in cui questa svolta si produsse in lui. Educazione, esempi, insegnamento non possono in genere produrre a poco a poco una tale fermezza e saldezza di principi, ma queste possono prodursi solo per mezzo come di un'esplosione, che a un tratto succede al disgusto per l'instabile condizione dell'istinto. Forse son pochi quelli che hanno tentato questa rivoluzione prima dei trent'anni, e ancor meno quelli che l'hanno stabilmente compiuta prima dei quaranta.²¹

Naturalmente non può essere dettata alcuna semplice ricetta per innescare la rivoluzione che dà origine al carattere. Il carattere ha natura formale, non contenutistica: esso è come la proiezione sul piano empirico dell'imperativo categorico (cfr. Munzel 1999, p. 336). Nondimeno, si vede bene la natura pragmatica dell'intero impianto. Kant non propone affatto una sorta di fisiognomica morale, una dottrina che consenta di divinare la presenza (o meno) della virtù a partire dal carattere empirico come segno. E' vero, piuttosto, che il carattere è quanto consente di indovinare la "destinazione" di un determinato essere.²² Kant studia le condizioni alle quali è comunque possibile l'insorgere del carattere morale, non ostante tutte le limitazioni dell'uomo impietosamente illustrate dalla prima sezione, la Didattica antropologica.

²⁰ Sul naturale cfr. Martinelli 2017; sul rapporto di Kant con la tradizione dei "temperamenti" Larrimore 2001.

²¹ Anth, AA 07: 294.24-33; trad. it Kant 2001, p. 186.

²² Anth, AA 07: 329.14-15; trad. it Kant 2001, p. 224.;

4. La dottrina del metodo dell'Antropologia

In più di un'occasione²³ Kant descrive il rapporto tra le due sezioni dell'opera sulla scia del modello da lui tante altre volte utilizzato: la dicotomia di dottrina degli elementi e dottrina del metodo.

Prima parte dell'antropologia, *Didattica antropologica*. Che cos'è l'uomo? / Seconda parte dell'antropologia, *Caratteristica antropologica*. Da dove si riconosce la peculiarità di ciascun uomo? / La prima è per così dire la dottrina degli elementi, la seconda la dottrina del metodo della conoscenza dell'uomo [*Menschenkunde*].²⁴

Questo schema, che mi sembra rappresentare adeguatamente il senso dell'opera, consente al tempo stesso di apprezzare il ruolo filosofico del concetto di carattere. Nella *Didattica antropologica* Kant illustra i materiali sui quali si può fare conto: l'uomo, considerato dal punto di vista psicologico, con tutte le sue enormi limitazioni e col suo uso tipicamente ambiguo e parziale delle facoltà di cui è dotato. Solo a titolo di esempio – ma si tratta di un esempio tutt'altro che casuale: parlare di ragione *in senso antropologico* significa osservare quanto tardi giunga l'effettivo esercizio della ragione nell'uomo: forse coi sessant'anni, vale a dire quando ormai è troppo tardi per una piena messa a frutto della ragione da parte del singolo e della società.²⁵ Non a caso un lettore d'eccezione come Goethe ravvisava un tono eccessivamente pessimistico nel lavoro, duplicemente “senile” di Kant: scritto da un anziano, e tendente a rappresentare la ragione come qualcosa che emerge solo nell'ultima parte della vita umana, per chi ha la ventura di raggiungerla (Goethe 1798, p. 336). Coerentemente, con una formula che mi è sempre parsa sottovalutata dalla critica, Kant sottopone la classica definizione aristotelica dell'uomo a un leggero ma significativo indebolimento.

Per poter, dunque attribuire all'uomo il suo posto nel sistema della natura vivente, e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che ha quel carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale capace di ragione (*animal rationabile*) può fare di se stesso un animale razionale (*animal rationale*).²⁶

²³ VBusolt, AA XXV 1530; Refl, AA XV 661. Cfr. Brandt-Stark 1999, p. xxx.

²⁴ Anth, AA 07: 412.

²⁵ Anth, AA 7: 201.1-6; trad. it. Kant 2001, p. 87.

²⁶ Anth, AA 07: 321.29-35, trad. it.(modif.), Kant 2001, p. 216.

Da ciò si evince quanto poco l'uomo sia degno, nella prassi empirica, di venir detto un essere effettivamente dotato di ragione.

Tuttavia, giunti a questo punto non bisogna dimenticare di insistere sul significato della seconda parte dell'opera, la dottrina del carattere intesa come *Methodenlehre* volta a riflettere su cosa possa essere fatto a partire dal debole materiale umano. Questo rende necessario introdurre un elemento di riflessività (presente anche in altre opere kantiane), poiché l'agente di questo effetto sull'uomo è l'uomo stesso. Per esprimere il punto più chiaramente: lo studio di ciò che *può esser fatto* dell'uomo è soggetto all'ulteriore clausola: “*da parte dell'uomo stesso*”. L'uomo è l'essere che agisce e l'essere che è agito, nella biografia individuale e nella storia.

Per questo motivo la dottrina antropologica del metodo è una dottrina del “carattere”. Perché il carattere – lo si è visto – è strutturalmente duplice: è carattere innato (naturale e temperamento), sul quale non si può intervenire; ma è anche carattere che l'uomo dà a se stesso con un atto improvviso e perentorio. Naturalmente, un'analisi esaustiva di questa *Methodenlehre* antropologica imporrebbe di passare allo studio delle applicazioni sovra-individuali del carattere: il carattere del genere (uomo/donna), del popolo, della specie. Basti dire solamente, in questa sede, che Kant considera non solo l'azione che l'uomo può esercitare su se stesso, ma anche quella che gli uomini possono esercitare gli uni sugli altri nelle diverse forme dell'aggregazione storico-sociale. Si noti che il problema qui non è solamente quello politico del rapporto tra individuo e stato. Dal punto di vista antropologico conta invece molto, ad esempio, la presenza di un genere maschile e femminile per i rapporti reciproci degli esseri umani gli uni sugli altri, e in particolare per quanto riguarda l'incidenza di questo fattore sull'incivilimento.²⁷ Inizia qui ad affacciarsi all'interno dell'*Antropologia pragmatica* quel concetto teleologico di natura, già elaborato da Kant nella *Critica della facoltà di giudizio* e negli scritti di filosofia della storia. La natura, personificata a incarnare la provvidenza²⁸ che siamo autorizzati a sperare presieda allo svolgimento dei fenomeni mondani, “sa” meglio dell'uomo quel che è bene in vista

²⁷ Parlando dei generi maschile e femminile, Kant osserva che il saggio “scopo della natura” si serve occasionalmente anche della “follia umana” in quanto è volto a “un'intenzione più alta riguardante il genere umano [...]: I. La conservazione della specie; II. la cultura della società e il raffinamento di essa per mezzo della femminilità”. Anth. AA 07: 305.30-36 - 306.1; trad. it. Kant 2001, pp. 198-199.

²⁸ KU, AA 05: 426, trad. it. Kant 1999, pp. 259 sgg.

della diffusione su tutto il pianeta del portatore della ragione.²⁹ Sempre in quest'ottica può intendersi il ruolo che i diversi caratteri nazionali possono esercitare nella storia (cfr. Martinelli 2016), il che conduce Kant fino ad analizzare il carattere della specie umana, alla ricerca della sua destinazione: una destinazione che indubbiamente è quella della ragione, ma intesa più come ideale tendenziale che non come acquisizione storica da ascrivere senz'altro alla specie.

L'analisi fin qui delineata, se corretta, contiene diversi elementi che impongono di attribuire al concetto di carattere e alla Caratteristica antropologica un ruolo molto più significativo di quanto non sia riconosciuto dalla critica. Se è vero che l'Antropologia pragmatica e in generale gli scritti antropologici di Kant hanno suscitato maggior interesse in tempi recenti, è pur vero che questo fenomeno ha coinvolto in maniera parziale proprio la Caratteristica antropologica (Sturm 2009, p. 509).

Questa impostazione consente di comprendere diversamente, e in certo modo di volgere in positivo, il contenuto di una stroncatura di Friedrich Daniel Schleiermacher all'*Antropologia pragmatica* di Kant. Paradossalmente, Schleiermacher insiste infatti come nessun altro sulla presenza dell'elemento *caratteriale* nel testo kantiano. Tuttavia, questo avviene in una maniera esclusivamente negativa. Per Schleiermacher l'*Antropologia pragmatica* ci parla delle idiosincrasie individuali *dell'uomo Immanuel Kant*, non già dell'uomo in generale, come dovrebbe accadere in un'antropologia. Per questo motivo, osserva ironicamente il recensore, più che di un'antropologia si dovrebbe parlare di una "Kantologia", una disciplina da suggerirsi solamente ai più "ciechi adoratori del grande uomo" (Schleiermacher 1799, p. 369). Schleiermacher difende questa tesi con diversi ordini di argomenti. Minando alla base il metodo adottato da Kant, egli afferma che "il fisiologico e il pragmatico sono una sola cosa": la presunta "natura" dell'uomo è infatti il libero arbitrio. Non riconoscendo alcuna natura all'io, Kant è cieco alla vera dimensione dell'antropologia, quella *ascetica* che implica il rigoroso dominio dello spirituale sul corporeo. Egli si ferma invece a una dimensione prosaicamente "dietetica" che sfocia in precetti banali come il riposo dopo il lavoro, o nell'identificazione del "sommo bene fisico-morale" col desinare in compagnia. Per questo motivo Kant inanella una collezione di banalità (Schleiermacher 1799, p. 365) che è il contrario di ogni antropologia.

²⁹ Scrive Kant nella *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*: "L'uomo vuole la concordia, ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia". IaG, AA 08: 21.29-31; trad. it. Kant 1965, p. 128.

Schleiermacher non lascia dunque nemmeno un piccolo spiraglio per poter difendere l'opera di Kant. Ma è singolare che in questa distruttiva recensione il filosofo berlinese segnali un elemento che, prendendo sul serio la dottrina del carattere, può essere volto in positivo e aggiungere non poco alla nostra comprensione dell'Antropologia pragmatica.³⁰ Sarebbe innegabile in Kant una certa ironica e disincantata misantropia, sempre riluttante a mettere l'uomo su un piedistallo di qualunque specie, che tuttavia si trova a fare i conti con l'idea illuminista del progresso del genere umano verso il meglio. Per non restare stretta nella morsa di questa opposizione, l'antropologia rinuncia a offrire qualunque teoria della *natura* umana, e si concentra invece sul delineare i tratti del *carattere* dell'uomo. In questa operazione di indebolimento, Kant può aver certamente messo qualcosa di sé: l'amore per la metafisica e quello per la libertà, i poli di una conciliazione impossibile per l'intelletto, nella cui tensione egli ha percorso la propria vicenda di pensatore e di uomo. Diversamente da quanto pensava Schleiermacher, però, questo non concerne né la dimensione dietetica né quella ascetica: non si tratta infatti né di lusingare né di mortificare la corporeità. Nell'antropologia di Kant la dimensione appare davvero *pragmatica*, tesa com'è a volgere in positivo le innegabili meschinità della vita anche quotidiana, in vista di una finalità che sfugge all'esistenza singola eppure non manca (a certe condizioni) di manifestarsi in essa quale segno di un *carattere* che è intelligibile eppure al tempo stesso – letteralmente – inintelligibile.

Riferimenti

Borowski, L.E. von (1804), *Darstellung des Lebens und des Charakters Immanuel Kants*, Königsberg, trad. it. in *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, Bari, Laterza, 1969.

Brandt, R. (1999), *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Hamburg, Meiner.

Brandt, R. - Stark W. (1999), "Einleitung der Herausgeber", in AA 25.

Frierson, P. (2014), *Kant's empirical psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Frierson, P. (2003), *Freedom and anthropology in Kant's moral philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

³⁰ Cfr. anche Jacobs 2003, p. 119.

Hinske, N. (1966), “Kants Idee der Anthropologie”, in H. Rombach (Hrsg.) *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Freiburg-München, Alber, pp. 401-427.

Jacobs, B. (2003), “Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity”, in B. Jacobs and P. Kain (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 105-134.

Kant, I. (2004), *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani.

Kant, I. (2001), *Antropologia pragmatica*, Bari, Laterza.

Kant, I. (1999), *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino.

Kant, I. (1965), *Scritti politici, di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet.

Kitcher, Patricia (2006), “Kant's philosophy of the cognitive mind”, in P. Guyer (ed.) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 169-202.

Goethe, J.W. (1798) “Brief and Friedrich Schiller” in I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburg, Meiner, 1980 (Anhang).

La Bruyère, J. de (1688), *Les Caractères, ou Les mœurs de ces siècle*, Paris, Gallimard (1965).

Larrimore, M. (2001), “Substitutes for Wisdom: Kant's Practical Thought and the Tradition of the Temperaments”, *Journal of the History of Philosophy*, 39/2, pp. 259-288.

Louden, R. (2000), *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*, Oxford, Oxford University Press.

Martinelli, R. (2017), “Carattere e naturale nell'antropologia di Kant e Hegel”, *Intersezioni*, 37/1, pp. 39-58.

Martinelli, R. (2016), “On the Philosophical Significance of National Characters. Reflexions from Hume and Kant”, in G. De Anna e R. Martinelli (cur.), *Practical Rationality in Political Contexts. Facing Diversity in Contemporary Multicultural Europe*, Trieste, EUT.

Martinelli, R. (2010), “Antropologia”, in S. Besoli, C. La Rocca, R. Martinelli (cur.), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Macerata, Quodlibet, pp. 13-52.

McIntyre, J. (1990), “Character: A Humean Account”, *History of Philosophy Quarterly*, 7/2, pp. 193-206.

Munzel, F. (1999), *Kant's Conception of Moral Character. The “Critical Link” of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago, University of Chicago Press.

Pongratz, J. (1971), “Charakter”, in J. Ritter et al. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, vol 1: coll. 984-992.

Schleiermacher, Friedrich D.E. (1799), “Rezension von: Immanuel Kants Anthropologie”, in *Athenaeum*, II/2, 1799, poi in H.-J. Birkner et al. (cur.) *Kritische Gesamtausgabe*, sez. I: *Schriften und Entwürfe*, vol. 2, Berlin, de Gruyter, 1984, pp. 365-369.

Smeed, J.W. (1985), *The Theophrastan “Character”*: the History of a Literary Genre, Oxford, Clarendon Press.

Sturm, Th. (2009), *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Paderborn, Mentis.

Teofrasto (1989), *Caratteri*, a cura di M. Vilardo, Milano, Mondadori.

Watkins, E. (2005), *Kant and the metaphysics of causality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Zammito, J. (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. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 230-248.

**Dall'idea di mondo all'idea di organismo:
lo schematismo dell'uso regolativo della ragione**

***From the Idea of World to the Idea of Organism:
Schematism of the Regulative Use of Reason***

SERENA FELOJ*

Università di Pavia, Italia

Riassunto

Nella *Dialettica trascendentale* Kant annuncia una deduzione delle idee della ragione, necessaria se le idee devono avere una validità oggettiva, seppur indeterminata. Questa deduzione dovrà costituire una sorta di schematismo trascendentale e, tuttavia, viene soltanto annunciata e programmata, ma rimane in forma di abbozzo. I paragrafi 61-68 della *Critica della capacità di giudizio* sembrano costituire un completamento del programma di uno schematismo dell'uso regolativo della ragione. La tesi che sostengo è che effettivamente è possibile accostare le due definizioni di idea regolativa, nella prima e nella terza *Critica*, restituendone la continuità, ma è anche da tener presente la significativa evoluzione del pensiero kantiano che genera uno spostamento dall'idea di mondo all'idea di organismo. Sulla base di questa convinzione, sosterrò che l'idea di organismo sta a fondamento dell'uso costitutivo del giudizio sulla natura e permette un'applicazione del principio di causalità alle scienze naturali. Non è però l'idea regolativa a dover essere subordinata al giudizio costitutivo, ma è piuttosto l'uso ideale della nozione di natura a precedere logicamente la sintesi categoriale.

Parole chiave

mondo, organismo, regolativo, schematismo, idea

Abstract

In the *Transcendental Dialectic* Kant announces a deduction of rational ideas that is needed if ideas have to be endowed with objective, even if indeterminate, validity. This deduction is aimed to be a kind of transcendental schematism, but it is only announced and scheduled and not accomplished.

* Università di Pavia, Dipartimento di Studi Umanistici, serena.felobj@unipv.it

The paragraphs 61-68 of the *Critique of the Power of Judgment* seem to be an accomplishment of Kant's program, giving reality to a schematism of the regulative use of reason. The thesis I support states that it is actually possible to compare the two definition of regulative idea, given in the first and in the third *Critique*, but we have also to keep in mind the evolution in Kant's thought, moving from the idea of world to the idea of organism. Based on this conviction, I will state that the idea of organism grounds the constitutive use of the judgment on nature and allows an application of the principle of causality to natural sciences. It isn't however the regulative idea to be subordinated to the constitutive judgment; it is rather the ideal use of the notion of nature to logically forerun the categorical synthesis.

Keywords

world, organism, regolative, schematism, idea

L'uso regolativo della ragione descritto nella *Critica della capacità di giudizio teleologica* fonda il dibattito che negli ultimi anni ha animato il rapporto tra filosofia e biologia attraverso un ritorno a Kant (Goy-Watkins 2014). Il principio della finalità oggettiva che guida l'uso teleologico della ragione viene infatti interpretato come principio euristico che può guidare la ricerca scientifica. Il carattere regolativo della ragione sembra tuttavia essere in una connessione ben più stretta con l'uso costitutivo dell'intelletto, al punto che si potrebbe impiegare l'idea razionale non tanto come vaga indicazione metodologica, quanto come regola che fa da presupposto alle leggi scientifiche. La possibilità di impiegare l'idea razionale come principio logico è posta esplicitamente nella *Appendice alla dialettica trascendentale* e le somiglianze tra questo passaggio della prima *Critica* e i paragrafi 61-68 della *Kritik der Urteilskraft* sono tali che è possibile leggere i due testi in continuità. In accordo con questa convinzione, Peter McLaughlin ha sostenuto che nei paragrafi del 1790 si trova la deduzione dell'uso regolativo della ragione, anticipata, ma mai del tutto realizzata, nella *Appendice alla Dialettica trascendentale* (McLaughlin 2014, p. 559).

L'obiettivo che qui mi propongo di perseguire è dunque quello di accostare le due definizioni di idea regolativa, nella prima e nella terza *Critica*, e di mostrare come vi sia effettivamente una continuità nelle due trattazioni, sebbene la considerazione dell'insufficienza di una spiegazione matematica del mondo fondi una significativa evoluzione, spostando l'argomentazione kantiana dall'idea di mondo all'idea di organismo. Sulla base di questa considerazione, sosterrò che, così come l'uso regolativo dell'idea risulta fondamentale per un'applicazione dei principi logici dell'intelletto, ugualmente l'idea di organismo, pur formulata sulla base di una consapevolezza dell'insufficienza della

matematica, sta a fondamento dell'uso costitutivo del giudizio sulla natura e permette un'applicazione del principio di causalità alle scienze naturali. Non è però l'idea regolativa a dover essere subordinata al giudizio costitutivo, ma è piuttosto l'uso ideale della nozione di natura a precedere logicamente la sintesi categoriale. In questo senso credo che la tesi di Mc Laughtin richieda una revisione che mostri come tra le due parti testuali vi sia non una diretta continuità ma quantomeno un'evoluzione.

L'oscillazione dall'idea di mondo all'idea di organismo corrisponde, come si vedrà, al passaggio da *erklären* a *denken*, ossia dalle condizioni di possibilità di una *spiegazione* della natura alle condizioni di un *pensare* la natura, e al passaggio da una necessità logica di comprendere il molteplice empirico a una necessità antropologica di ordinare la natura. Questo passaggio ha conseguenze tutt'altro che trascurabili e, d'altra parte, non impedisce che il giudizio riflettente e l'interpretazione teleologica dell'organismo vengano impiegati nelle scienze naturali come elementi che cooperano con l'attività costitutiva del giudizio logico. In breve, per poter spiegare la natura, occorre anzitutto rendere possibile il pensarla. In tal senso, l'uso regolativo dell'idea viene legittimato attraverso una sorta di comune schematismo dell'uso ipotetico della ragione, allo scopo della formulazione del giudizio, sia esso logico o riflettente.

1. L'idea regolativa della ragione

Nella seconda parte della *Critica della capacità di giudizio*, nel definire la finalità interna dell'organismo, Kant afferma che occorre un'idea a fondamento della possibilità del prodotto della natura (KU, AA 05: 377 [tr. it. p. 601]). È l'idea che permette di estendere a tutta la natura, nella sua totalità, l'organizzazione finalistica (KU AA 05: 250 [tr. it. p. 273]). L'*Analitica della capacità di giudizio teleologica* è dunque tesa a mostrare come una spiegazione della natura fondata sul principio di finalità oggettiva sia necessaria per comprendere la totalità naturale. Così Kant già scriveva nella *Appendice alla Dialettica trascendentale* che l'intelletto non è in grado di riunire il molteplice nella sua totalità, mentre le idee della ragione, se utilizzate unicamente in modo costitutivo e mai regolativo, sono certo un'illusione dialettica, che è però indispensabile e necessaria (KrV: A 465 | B 473 [tr. it. p. 493]).

Nella seconda parte dell'*Appendice*, quella più utile ai fini della mia argomentazione, Kant annuncia una deduzione delle idee della ragione, necessaria se le idee devono per lo meno avere una validità oggettiva, seppur indeterminata (KrV: A 669 | B 697 [tr. it. p. 678]). Questa deduzione dovrà costituire una sorta di schematismo trascendentale e legittimare l'uso dell'idea della ragione come uno schema ordinato in accordo con le condizioni dell'unità della ragione (KrV: A 670 | B 698 [tr. it. p. 679]). La deduzione viene tuttavia annunciata e programmata, ma rimane in forma di abbozzo. Kant dichiara solamente che

Le cose del mondo debbono venir considerate, come se ricevessero la loro esistenza da un'intelligenza suprema. In tal modo l'idea è propriamente soltanto un concetto euristico, non già ostensivo, e non mostra come un oggetto sia costituito, bensì in che modo noi, sotto la guida di tale concetto, dobbiamo cercare la costituzione e la connessione degli oggetti dell'esperienza in generale. [...] Proprio questa è la deduzione trascendentale di tutte le idee della ragione speculativa, intese non già come principi costitutivi [...] ma come principi regolativi dell'unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica in generale (KrV, A 671 | B 699 [tr. it. p. 680]).

Questa semplice affermazione risulta chiaramente insufficiente a garantire una convincente deduzione dell'idea della ragione e non fa altro che rimandare una sua trattazione esaustiva. Dalla seconda parte dell'*Appendice* si possono trarre, tuttavia, degli elementi significativi per leggere i primi paragrafi della *Critica della capacità di giudizio teleologica*. Anzitutto, Kant definisce l'oggettività dell'idea regolativa della ragione, attraverso la quale è possibile interpretare anche il principio di finalità oggettiva: si tratta di un'oggettività indeterminata che fa capo a un possibile uso empirico della ragione “per promuovere e consolidare all'infinito (indeterminatamente) l'uso empirico della ragione, aprendo nuove strade, ignote all'intelletto, senza che per questo venga mai recata la minima offesa alle leggi dell'uso empirico” (KrV: A 680 | B 708 [tr. it. p. 687]).

In secondo luogo, diventa chiaro che una deduzione è necessaria principalmente per l'idea di mondo, e non tanto per l'idea di anima e quella di Dio, poiché la natura è in effetti l'unico oggetto dato riguardo al quale la ragione abbia bisogno di principi regolativi. Le idee cosmologiche sono infatti le sole ad avere un uso empirico, seppur sempre regolativo.

Infine, Kant definisce, in maniera forse più esplicita di quanto non farà nel 1790, il rapporto tra la conformità a un fine e la causa efficiente: “l’interesse speculativo della ragione rende necessario il considerare ogni ordinamento del mondo, come se fosse scaturito dal disegno di una suprema ragione” (KrV: A 686 | B 714 [tr. it. p. 692]). Dato questo presupposto regolativo, da una parte, non vi potrà essere margine d’errore, trattandosi di una semplice ipotesi che pone un’analogia e non di un’affermazione costitutiva (KrV: A 687 | B 715 [tr. it. p. 692]). Dall’altra, risulta chiaro che è impossibile dimostrare che una struttura naturale sia priva di scopo; si tratta difatti di una necessità oggettiva, suggerita dalla struttura stessa della natura che si presta a essere regolata secondo l’idea razionale. L’uso regolativo dell’idea di unità della natura risulta dunque “seducente e sempre naturale, per l’interesse che noi portiamo qui al giudizio” (KrV: A 704 | B 732 [tr. it. p. 705]) e ha l’unico scopo di “seguire le tracce della natura sin nella sua più intima profondità, in base a tutti i principi possibili dell’unità” (KrV: A 702 | B 730 [tr. it. p. 704]). L’idea di unità della natura è perciò una necessità logica, che pertanto richiede una deduzione, e che è fondata sul bisogno dell’intelletto di ordinare il molteplice empirico nella sua infinita varietà.

2. *L’idea di unità della natura*

Nell’*Introduzione* alla terza *Critica*, la necessità logica di ordinare la natura acquista, però, un significato differente e si articola come un bisogno di tipo antropologico. Qui Kant considera l’esperienza secondo il suo concetto generale, non più in relazione alla formalità del giudizio logico, ma secondo l’esigenza del soggetto trascendentale di trovare una regolarità nell’infinita molteplicità dei fenomeni empirici: è ciò che nella *Erste Einleitung* viene definito attraverso la nozione di tecnica della natura (EEKU, AA 20: 214 [tr. it. p. 17]).

Mentre nella *Appendice alla dialettica trascendentale* l’idea di unità era in qualche modo posta a servizio dell’attività conoscitiva dell’intelletto, nella terza *Critica* la prospettiva di indagine è mutata: Kant si chiede cioè non più cosa stia a garanzia dell’attività sintetica dell’intelletto, quanto cosa accade se l’intelletto non è più in grado di fornire una

comprensione della natura in quanto esperienza organica. Se nella prima *Critica* l'argomentazione kantiana prendeva le mosse dalle categorie universali, nella terza *Critica* il giudizio riflettente pone il soggetto anzitutto di fronte al particolare empirico (cfr. Massimi 2014).

Sono principalmente due gli elementi che mostrano la distanza tra l'*Introduzione* alla terza *Critica* e la *Critica della ragion pura*. In primo luogo, Kant afferma che per costruire un'unità sintetica come sistema non sono sufficienti le leggi trascendentali, a priori e oggettive, che rendono possibile l'esperienza solo secondo i principi dell'unità sintetica dei fenomeni. Occorre, invece, un principio, il principio di finalità, che lega sotto di sé le leggi empiriche, costituendo un'unità empirica delle esperienze. In secondo luogo, l'unità sistematica dell'esperienza non viene costituita in modo oggettivo, come accade quando la categoria comprende il fenomeno, ma soltanto in modo soggettivo. L'esperienza si configura come sistema secondo leggi empiriche soltanto perché il soggetto percepisce nella natura una finalità nei confronti delle proprie capacità conoscitive. La conformità a scopi, dunque, è certamente un principio delle capacità del soggetto, ma deve essere trovato nella natura. Ciò che è dato non è più l'unità dell'appercezione trascendentale, ma il particolare della natura.

Il fondamento del sistema trascendentale viene, dunque, individuato da Kant attraverso la costruzione di un'interconnessione nell'aggregato di leggi empiriche attribuendo alla natura una relazione con il nostro bisogno di ordinarla (EEKU, AA 20: 205 [tr. it. p. 10]). L'unità della natura, che permette di superare il caos della varietà naturale, non è allora un'unità trascendentale, né tantomeno concettuale, ma un'unità empirica, che permette di pensare la totalità dell'esperienza attraverso il principio di finalità. Nella terza *Critica*, Kant pone effettivamente il soggetto di fronte al disordine del mondo empirico e di fronte, persino, all'informe naturale, come accade nel caso del giudizio sul sublime. Diventa allora esplicito il fatto che il giudizio, in questo caso riflettente, si fonda sull'idea razionale di unità della natura. Più che di unità della natura, come accadeva nell'*Appendice*, Kant preferisce però parlare di "unità dell'esperienza", che va a costituire un sistema secondo leggi empiriche. È in questo senso che la natura non viene giudicata oggettivamente ma in analogia con l'arte e in una relazione soggettiva con la nostra facoltà conoscitiva (EEKU, AA 20: 201 [tr. it. p. 7]). Kant dimostra così di intendere la natura non solo come

meccanica, ossia come aggregato, ma anche come tecnica, ossia come arte che ordina le sue forme secondo un principio. D'altra parte questa nozione di natura sta in relazione con la nostra facoltà di conoscenza, seppur si tratti di una relazione soggettiva. È in questa prospettiva che l'idea di mondo dà luogo alla più matura idea di organismo.

Nella *Critica della ragion pura*, Kant scriveva che «abbiamo due espressioni: mondo e natura, che talvolta si scambiano tra loro (*ineinanderlaufen*)» (KrV: A 418 | B 446 [tr. it. p. 477]; cfr. Marcucci 2004, p. 120). Come fa notare Claudio Cesa (Cesa 2008, p. 17), sembra che nella prima *Critica* il concetto di mondo, unico e universale, inglobi in sé il concetto di natura. Nel § 86 della *Critica della capacità di giudizio* Kant ritorna però sull'idea di mondo, di nuovo da una prospettiva soggettivistica:

è un giudizio di cui lo stesso senso comune non può dispensarsi, quando riflette sull'esistenza delle cose del mondo e sull'esistenza del mondo stesso [...], anzi che la stessa totalità di tanti loro sistemi, da noi chiamati impropriamente mondi, esisterebbero per niente, se in essi non ci fossero uomini (enti razionali in generale); cioè che, senza l'uomo, l'intera creazione sarebbe un mero deserto, inutile e senza un fine definitivo. (KU, AA 05: 442 [tr. it. p. 773]).

Da questo passaggio sembra emergere un'idea di mondo che non corrisponde esclusivamente alla datità fenomenica ordinata spazialmente e temporalmente, a cui fa da fondamento il noumeno e che si trova nella prima *Critica*. L'idea di mondo trova, invece, un ordine in relazione al bisogno del soggetto di dare regolarità alla natura.

La regolarità impressa dalla struttura intellettuale e razionale del soggetto, tuttavia, non può cogliere la natura nella sua interezza: si tratta di una griglia concettuale che non è in grado di descrivere, se non limitatamente, la molteplicità dei fenomeni naturali. L'ordine che il soggetto dà al mondo è una grammatica, che emerge dall'uso delle parole, di cui, tuttavia, non può restituirne tutta la varietà. Il mondo è un'idea che si struttura in relazione al soggetto e che, soltanto in parte, può restituire la molteplicità empirica.

È allora possibile leggere in questa prospettiva ciò che Kant afferma nella *Erste Einleitung*, a proposito della natura in quanto esperienza come sistema secondo leggi empiriche (EEKU, AA 20: 203 [tr. it. p. 9]), in cui l'infinita varietà di fenomeni viene ordinata: “È in

questa prospettiva – scrive Cesa – che Kant poté riprendere l’immagine, lucreziana, della ‘natura daedala rerum’” (Cesa 2008, p. 19), della natura come arte, e tematizzare il caos del mondo. Con *natura daedala rerum* Kant intende, infatti, una natura che viene appresa secondo la sua varietà e il suo disordine e che viene ordinata secondo un principio del tutto soggettivo, privo di necessità logica; per questo motivo essa è arte e non più meccanica.

Nella complessità del concetto kantiano di mondo, occorre comunque ricordare, come chiama a fare Gerardo Cunico, “che il mondo è un’idea, e precisamente un’idea che guida ed esprime al contempo un’interpretazione unitaria dell’insieme delle esperienze (delle cose e dei fenomeni, degli eventi naturali e morali) come un sistema di rapporti” (Cunico 2008, p. 211). L’idea di mondo elaborata nella prima *Critica* permette allora di pensare a un ulteriore sviluppo: posto di fronte al caos del particolare empirico, il soggetto può ordinare la natura soltanto secondo l’accordo teleologico tra oggetto e facoltà.

3. *L’idea di organismo*

L’unità del mondo empirico non trova, quindi, una piena realizzazione attraverso il pensiero logico, ma richiede un’ulteriore articolazione attraverso il giudizio riflettente. Come ha messo in luce Giorgio Tonelli (Tonelli 1959), già negli scritti precritici compaiono i primi tentativi di dimostrare l’unità naturale mediante il concetto di causa finale. Nello scritto sulle forze vive (GSK, AA 01: 1-182), Kant mostra la propria adesione a una visione della natura secondo il principio di continuità, respingendo l’ipotesi che la causalità del moto dipenda soltanto da un elemento esterno; il confronto con i leibniziani, lo porterà poi, nello scritto sulla *Naturgeschichte* (NTH, AA 01: 215-416), a formulare la necessità di ipotizzare delle leggi della natura che spieghino il mondo organico attraverso il modello della finalità. Già in questo scritto si mostra l’originalità della prospettiva kantiana rispetto ad altre teorie teleologiche di metà Settecento: la filosofia della natura kantiana è sempre tesa a conciliare le cause efficienti con le cause finali, combinando meccanicismo e teleologia e ponendo le basi per quello che Timothy Lenoir definirà “teleomeccanicismo” (Lenoir 1989). Il teleomeccanicismo kantiano permette effettivamente di pensare a un rapporto di continuità tra *Appendice* e *Critica della capacità teleologica di giudizio*, e permette anche di spiegare in che senso il giudizio riflettente possa essere impiegato nelle

scienze naturali governate da principi di necessità logica. Causalità logica e causalità finale si compenetrano inevitabilmente.

Kant assume dapprima una posizione non meccanicistica (Tonelli 1959, p. 51), che afferma l'impossibilità di spiegare il cosmo "con poche e semplici leggi meccaniche", e che conduce a un'associazione tra organismi viventi e oggetti infiniti in quanto elementi non matematicamente conoscibili. D'altra parte, così come una spiegazione matematica non può dar ragione della complessità del naturale, una spiegazione teleologica non può fornire una conoscenza dell'infinita molteplicità della natura, ma può descriverla soltanto tramite analogie. La teleologia in Kant viene dunque definita ex negativo, a partire cioè dalla considerazione dell'impossibilità di dare una spiegazione meccanicistico-causale della natura e al contempo dalla consapevolezza dei limiti di una descrizione teleologica che non può costituire una forma di conoscenza logica. Soltanto sulla base di questo presupposto è allora possibile interpretare la natura in modo organizzato e come orientata verso un fine, avanzando l'ipotesi che la natura stessa sia dotata di intenzione nel costituire le forme naturali in organismi (Feloj 2014).

Secondo Mc Laughlin, lo spazio, il tempo e la causalità sono per l'intelletto condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza. Un mondo caotico, con infinite leggi empiriche o del tutto privo di ogni forma di regolarità può essere determinato attraverso lo spazio o il principio di causalità, ma senza alcuna unità del mondo come presupposto della nostra esperienza difficilmente saremo in grado, in quanto soggetti cognitivi, di formulare un giudizio. L'unità della natura costituisce quindi un presupposto necessario, una condizione di possibilità del giudizio: non è costitutiva e tuttavia è necessaria. Non si tratta, inoltre, di una necessità psicologica, ma di una necessità epistemica; si tratta infine di una necessità trascendentale (McLaughlin 2014, p. 557).

L'idea di mondo tematizzata nell'*Appendice* dà perciò avvio a una riflessione, che si conclude nella terza *Critica*, sull'insufficienza dei principi logici dell'intelletto nell'ordinare la natura e, d'altra parte, sulla necessità del soggetto di ordinare il caos empirico. L'idea di mondo sembra quindi concludersi nell'idea di organismo, fondata teleologicamente (cfr. Breitenbach 2009; Zuckert 2007; Zammito 2006; Watkins 2001).

4. La necessità dell'idea

Nella *Erste Einleitung* la distinzione tra giudizio estetico e giudizio teleologico è fondata sull'opposizione tra tecnica formale e tecnica reale. Mentre la tecnica formale della natura è quella implicata nel giudizio estetico, con tecnica reale della natura Kant intende la finalità della natura tramite concetti, ossia la possibile spiegazione di un fenomeno naturale tramite il concetto di scopo e in accordo all'idea che la sua organizzazione interna corrisponda a un qualche fine naturale, che determina la causalità della sua produzione. Questo modo di intendere la natura definisce la nozione kantiana di organismo (Šustar 2013).

Il concetto di fine che regola la struttura interna di un prodotto della natura richiede per prima cosa un riferimento alle leggi dell'esperienza, che possono essere colte soltanto a posteriori. Inoltre, dal momento che il giudicare teleologico fa riferimento al concetto di scopo, che è un concetto della ragione, non è sufficiente una rappresentazione dell'oggetto derivata dall'accordo di immaginazione e intelletto. La seconda richiesta è dunque che l'intelletto sia qui in relazione con la ragione. Questi due requisiti del giudizio teleologico sembrano tuttavia escludersi a vicenda. Il concetto di fine o di causa finale che regola la natura può essere dato soltanto a posteriori nell'esperienza, ma al tempo stesso è richiesto anche l'intervento della facoltà sovrasensibile razionale. Questa dinamica sembra ricordare quella descritta nell'*Appendice* e tuttavia qui il giudizio non si poggia su principi a priori, ma piuttosto viene formulato a posteriori: in che modo allora l'idea razionale potrà avere validità regolativa? La consapevolezza che si tratta, anche qui, di una sorta di schematismo della ragione sembra suggerire una soluzione, soprattutto se si considera che lo schematismo della ragione si distingue essenzialmente da quello dell'intelletto in quanto non ha che fare con intuizioni e categorie ma con l'idea.

Kant risolve infatti l'opposizione facendo riferimento al concetto di causa finale e affermando che il giudizio teleologico, che interpreta la natura in accordo con il concetto di fine, non stabilisce alcun giudizio conforme a leggi universali e meccaniche. Il concetto di causa finale, tuttavia, benché presupponga il concetto razionale di fine, è impiegato come concetto della capacità di giudizio. Riguardo alle opere d'arte è certo possibile stabilire quale fosse lo scopo dell'artista nel creare la propria opera, ma certamente ciò non è possibile riguardo ai prodotti della natura. È tuttavia possibile ordinare la natura come se fosse orientata verso un fine e come se costituisse un'unità ordinata. Questa possibilità

costituisce il presupposto per poter indagare la natura attraverso la nozione di organismo. Se dunque il principio di finalità oggettiva non è di tipo costitutivo, rappresenta tuttavia il fondamento per poter affrontare una ricerca scientifica secondo leggi necessarie e universalmente valide. La nozione di oggettività qui impiegata sembra quindi riferirsi non soltanto alla costituzione interna dell'oggetto organico, ma anche alla definizione data nella *Appendice*: è un'oggettività indeterminata che risponde a un possibile uso empirico della ragione nell'infinita varietà del molteplice “ignote all'intelletto, senza che per questo venga mai recata la minima offesa alle leggi dell'uso empirico” (KrV: A 680 | B 708 [tr. it. p. 687]).

Benché si tratti di tecnica reale, le leggi impiegate per spiegare la natura non sono reali, non sono effettivamente presenti negli oggetti e la nozione di legge non ha qui verità ontologica. Questo assunto teorico ha conseguenze significative per la definizione di organismo. Al § 65 della *Critica della capacità di giudizio*, Kant definisce l'organismo affermando: “si dice di gran lunga troppo poco della natura e della sua facoltà nei prodotti organizzati chiamandola un *analogo dell'arte* [...] forse ci si avvicinerrebbe di più a questa proprietà insondabile chiamandola un *analogo della vita*”. Kant poi indebolisce la propria affermazione aggiungendo: “ma allora bisogna o dotare la material come mera material di una proprietà (ilozoismo) che è in contrasto con la sua essenza, oppure associarle un principio ad essa estraneo che stia in comunione con essa (un'anima)” (KU, AA 20: 374-5 [tr. it. p. 597]).

La vita, ad ogni modo, è proprietà essenziale dell'organismo, che può essere spiegato solamente attraverso la teleologia; la teleologia d'altra parte è una spiegazione fondata nella ragione, non nell'oggetto, e benché la legge reale della natura non possa essere conosciuta, la spiegazione teleologica dell'organismo rende di fatto possibile l'applicazione delle leggi scientifiche alla natura.

In questo senso, la nozione di vita che informa l'idea di organismo sembra costituire un elemento di distinzione non indifferente con l'idea di mondo. È la vita a garantire un orientamento finalistico all'interno dell'oggetto organico, un orientamento che permette di superare sia la varietà caotica che contraddistingue la natura, sia l'insufficienza del pensiero logico nel tentare di comprenderla. La definizione di organismo intesa in tal senso mi pare costituisca il reale punto di arrivo dell'*Appendice alla Dialettica trascendentale*.

Dalla discussione dell'idea razionale di mondo come principio regolativo, un'idea che conteneva in sé una nozione di natura ancora indeterminata e vaga, si giunge alla definizione teleologica di organismo come totalità fondata su una finalità oggettiva. La vita che caratterizza l'organismo permette un uso regolativo dell'idea razionale al fine di interpretare e ordinare il caos della natura.

Tracciare questo tipo di percorso ha permesso di fare luce sia sull'uso ipotetico della ragione, sia sulla capacità di giudizio teleologica e ha mostrato che l'idea viene intesa, nelle due *Critiche*, secondo lo stesso intento che guida lo *Schematismo trascendentale*: l'idea, di mondo e di organismo, viene intesa come schema, ossia come metodo che permette, in ambito logico, di applicare una regola universale che garantisce il funzionamento delle categorie, e in ambito teleologico di ordinare il particolare empirico secondo una regola finalistica.

Oltre a ciò, mostrare una decisa continuità tra l'idea di mondo e l'idea di organismo fonda una riflessione sul fatto che l'uso regolativo e l'uso costitutivo del giudizio siano strettamente intrecciati e necessari l'uno all'altro. Se il giudizio riflettente si inserisce laddove il pensiero matematico non è più in grado di spiegare la natura e getta luce sulla sintesi trascendentale che garantisce il giudizio logico, l'uso costitutivo dell'intelletto e le sue dinamiche portano alla prima formulazione dell'uso regolativo della ragione che sta a fondamento del giudizio riflettente. È inoltre convincente l'analisi di McLaughlin quando, proprio analizzando il rapporto tra *Appendice* e terza *Critica*, sostiene che l'idea regolativa della ragione, pur non essendo costitutiva, è però trascendentale, oggettivamente valida e necessaria. Sebbene spesso i principi razionali siano definiti euristici, non costituiscono meramente degli indirizzi metodologici giustificati alla luce del loro successo o della loro utilità nella prassi scientifica; si tratta piuttosto di principi che anche se non costituiscono la determinazione conoscitiva dell'oggetto, sono costitutivi per la razionalità della pratica scientifica stessa. L'idea dell'unità della natura non è una semplice raccomandazione della ragione su come procedere nella ricerca, ma una norma generata dall'interesse della ragione e prescritta all'intelletto (McLaughlin 2014, pp. 561-3; cfr. anche Ginsborg 2015). È d'altra parte lo stesso Kant ad affermare che l'idea di unità della natura, nella sua regolatività, costituisce “un principio logico, che vuole aiutare mediante idee l'intelletto, quando questo da solo non è in grado di stabilire regole, e al tempo stesso vuole

armonizzare sotto un principio (sistematico) la diversità delle regole dell'intelletto" (KrV: A 648 | B 676 [tr. it. p. 662]).

Come afferma Michael Friedman (Friedman 2014, p. 545), non sembra invece convincente la tesi di Gerd Buchdahl (Buchdahl 1972) che sostiene che la nozione di necessità nella *Critica della capacità di giudizio teleologica* non abbia niente a che fare con la causalità che guida l'uso costitutivo dell'intelletto. Piuttosto, l'uso regolativo del giudizio risulta comunque finalizzato alla necessità costitutiva espressa nelle scienze naturali che coinvolgono una realizzazione matematicamente esatta delle categorie e dei principi puri dell'intelletto (Friedman 2014, p. 553). Questa relazione è spiegata attraverso la continuità tra l'*Appendice* e i primi paragrafi della *Critica della capacità di giudizio teleologica* e dall'evoluzione che dall'idea di mondo conduce all'idea di organismo. Mentre Friedmann sembra proporre un'interpretazione del giudizio riflettente come asservito al giudizio sintetico-intellettuale, la mia argomentazione conduce piuttosto a sottolineare l'affermazione kantiana per cui "all'idea di tutta la natura come un sistema, secondo la regola dei fini [...] va poi subordinato tutto il meccanismo della natura secondo principi della ragione" (KU, AA 20: 250 [p. 609]). In questo modo, l'idea diventa per il concetto "indispensabilmente necessaria" (KrV: A 465 | B 473 [p. 659]).

Bibliografia

Breitenbach, A. (2009), *Die Analogie von Vernunft und Natur: Eine Umweltphilosophie nach Kant*, De Gruyter, Berlin/New York.

Cesa, C. (2008), "Natura e mondo in Kant", in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bologna, pp. 17-33.

Cunico, G. (2008), "Il mondo come totalità teleologica", in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bologna, pp. 211-235.

Feløj, S. (2014), "L'intenzione della natura. Il principio di finalità tra la Prima e la Seconda Introduzione alla Critica del Giudizio", *Il canocchiale*, XXXIX, 1, pp. 147-164.

Friedman, M. (2014), "Laws of Nature and Causal Necessity", in *Kant-Studien*, 105, 4, pp. 531-553.

Ginsborg, H. (2015), *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgement*, Oxford University Press, Oxford.

Goy, I. – Watkins, E. (2014), *Kant's Theory of Biology*, De Gruyter, Berlin/New York.

Kant, I. (KU), *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin, 1913 [tr. it. a cura di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Milano, 1995].

Kant, I. (EEKU), *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 20, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, De Gruyter, Berlin, 1942 [trad. it. a cura di L. Anceschi e P. Manganaro, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, Laterza, Bari, 1979].

Kant, I. (GSK), *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. I, hrsg. v. der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, G. Reimer, Berlin, 1910.

Kant, I. (KrV), *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin, 1911 [trad. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano, 1976].

Kant, I. (NTH), *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. I, hrsg. v. der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, G. Reimer, Berlin, 1910.

Lenoir, T. (1989), *The strategy of life: teleology and mechanics in nineteenth century German biology*, University of Chicago Press, Chicago.

Marcucci, S. (2004), "L'idea di mondo in Kant", in V. Melchiorre (a cura di), *Forme di Mondo*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 115-130.

Massimi, M. (2014), "Prescribing Laws to Nature. Part I. Newton, the Pre-Critical Kant, and Three Problems About the Lawfulness of Nature", *Kant-Studien*, 105, 4, pp. 491-508.

McLaughlin, P. (2014), "Transcendental Presuppositions and Ideas of Reason", in *Kant-Studien*, 105, 4, pp. 554-572.

Šustar, P. (2013), "Normativity and Biological Lawlikeness: Three Variants", in Ruffing M., La Rocca C., Ferrarin A., Bacin S. (eds.), *Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, De Gruyter, Berlin, pp. 249-260.

Watkins, E. (2001), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, Oxford/New York.

Zammito, J. (2006), "Teleology then and now: The question of Kant's relevance for contemporary controversies over function in biology", in *Studies in History and Philosophy of Science*, 37, 4, pp. 748-770.

Zuckert, R. (2007), *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kant e o sentimento moral

Kant and the moral feeling

DARLEY ALVES FERNANDES¹

Universidade Federal de Goiás, Brasil

Resumo

Nosso objetivo no presente artigo é fazer uma análise geral do sentimento moral na filosofia moral kantiana estabelecendo relação com o tema da motivação moral. A estrutura do nosso argumento será dividida em três partes: (i) uma reconstrução histórico-conceitual do termo a partir do moral sense e especialmente de Hutcheson, sublinhando o aspecto desse filósofo que teve mais influência sobre Kant; (ii) investigamos a natureza estética do sentimento em Kant a partir da faculdade de prazer e desprazer; (iii) sublinhamos nossa defesa de que o sentimento é uma tentativa de explicação das demandas subjetivas necessárias ao agir moral, isto é, de que o sentimento moral explica a atitude disposicional do sujeito em relação a lei moral.

Palavras-chave

Sentimento moral, moral sense, motivo, consciência moral.

Abstract

Our aim in this paper is to make a general analyze of the moral feeling in Kantian moral philosophy establishing a relationship with the theme of moral motivation. The structure of our argument will be divided into three parts: (i) a historical-conceptual rebuilding of the term moral sense, stressing the influence of Hutcheson on Kantian moral philosophy; (ii) we will investigate the esthetical

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás sob a orientação do professor Dr. Hans Christian Klotz – bolsista CAPES. Atualmente em estágio na Alemanha – Doutorado-Sanduíche CAPES-DAAD (2018-2019) – na Goethe Universität, sob a supervisão do professor Dr. Marcus Willascheck – agradeço a ambos pelas generosas contribuições. E-mail: darley_alf@hotmail.com

nature of the feeling in Kant through the faculty of pleasure and unpleasure, (iii) we will stressing our defense of which the feeling is a Kantian trying to explain the subjective demands necessary to the moral acting, this is, the moral feeling explains the dispositional attitude of the subject concerning the moral law.

Keywords

Moral feeling, moral sense, motive, moral consciousness.

1. Moral sense

O *moral sense* é uma corrente filosófica de matriz anglo-escocesa que advoga em favor de um sentido fundamental que sirva de critério e padrão de ajuizamento moral, portanto, que nos faculte a fazer distinções morais básicas, como entre o certo e o errado e entre a virtude e o vício e assim por diante. O *sensu moral* é a percepção, impressão ou ideia recebida pela mente de que certas ações são moralmente aprovadas ou censuradas. Tal aprovação ou censura é acompanhada de uma sensação de prazer ou desprazer/dor. Pressupondo uma concepção de natureza humana, o *moral sense* compreende que nossa mente é estruturada de um modo que nos permite receber ideias que auxiliam nosso julgamento moral. Alguns de seus principais expoentes são o Lorde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), que conforme relatos históricos² foi o primeiro a utilizar o termo, Francis Hutcheson, que manteve algumas de suas premissas e rejeitou outras e, por último David Hume, cujo criticismo o levou a conceber a impossibilidade e a incapacidade da razão de ser prática e direcionar ações, razão pela qual defendeu que só um sentimento (paixão) poderia ser volitivo. Adam Smith³ foi outro importante precursor dessa corrente no século XVIII. Ele desenvolveu uma “teoria dos sentimentos morais”.

O ponto de partida de Shaftesbury é a explicação de que um ser racional não pode ser afetado unicamente pelo sentido externo, isto é, pelos objetos externos (afecções) que se apresentam aos sentidos, mas também por afecções que são trazidas à mente a partir da reflexão. A compaixão, a gentileza e a gratidão são exemplos desse tipo de afecção. Shaftesbury chama esses objetos mentais que se originam na mente a partir de uma primeira afecção de “sentido refletido”, eles são objetos de uma afecção de segunda ordem

² LE. 29:625, p. 243. “Shaftesbury, um estudante de Locke, foi o primeiro a propor este princípio. Pode-se admitir ainda que *o sentimento moral, [seja] uma questão da receptividade da mente para a moralidade; mas não como o princípio para o juízo moral*” (grifo nosso). Cf. Jensen, p. 35.

³ Shaftesbury, p. 18. Cf. Hutcheson, p. 186. Cf. Hume, p. 145. Smith. 5-15.

– o prazer ligado a esse sentido refletido é especulativo. Shaftesbury pressupõe uma estrutura moral cognitiva pela qual todos os homens recebam imagens ou representações de ações na mente que sejam “justas”, “generosas”, “simpáticas” e assim por diante. Não se pode afirmar nem mesmo que uma criatura “má” e “desnaturada” seja desprovida dessas imagens e representações. A consciência do êxito ou do fracasso de agir de modo “reto” e “íntegro” é constatado por uma impressão da mente na forma de prazer, no caso de aprovação, ou de dor (censura), no caso de desaprovacão. Padrão que é aplicável ao agente e ao espectador, desde que tenha o “reflexo na mente” (representação) das ações que estão sob julgamento⁴ – o padrão de avaliação da virtude e do vício de uma ação é o “bem público”. Para Shaftesbury, portanto, o “bom” e o “mal” dependem das afecções, porque ambos não são propriedades das coisas, mas da “paixão ou do sentimento que o anima”⁵. Às vezes, porém, Shaftesbury fala meramente de um “sentimento” de aprovação de um nível superior⁶.

Hume, ao investigar as origens e os fundamentos gerais da moral, se pergunta qual é a fonte de onde provêm os princípios doutrinários da moral: se eles “derivam da razão ou do sentimento; se obtemos conhecimento deles por uma sequência de argumentos e induções ou por um sentimento imediato e um sentido interno mais refinado” (Hume, 2013, p. 20). Para Hume, interessa investigar o modo como a razão e o sentimento participam das decisões morais que envolvem louvor e censura. O papel da razão está restrito a aplicações sobre relações e questões de fato, por isso, Hume compreende que ela não pode aprovar nem censurar, uma vez que a moralidade não diz respeito a essas operações que a razão é capaz de realizar. Onde está aquele fato condenável de uma pessoa ingrata? O que é condenável não é um “fato particular e individual”, mas um senso interno (disposição) impenetrável a qualquer espectador⁷. Razão pela qual a censura só é possível

⁴ Cf. Shaftesbury, p. 36.

⁵ Ibidem.

⁶ Seres humanos não apenas tem afecções, bem como podem refletir sobre essas afecções. Por exemplo, alguém que tem o “desejo” de ajudar pessoas em situações desfavoráveis é capaz de refletir e tomar consciência dessa afecção. A consciência, por sua vez, dessa afecção primária (desejo de ajudar pessoas em situações desfavoráveis) é um “sentimento positivo” (*liking*) em relação ao “desejo de ajudar”. O mesmo ocorre no caso de um “sentimento negativo” (*dislike*). Para Shaftesbury, é essa capacidade de sentir afecções de segunda ordem e produzir sentimentos que expressam o correto e o errado que é denominado de moral sense.

⁷ Hume, p. 151. “Quando Nero matou Agripina, tinha conhecimento prévio de todas as relações entre ele e aquela pessoa, e de todas as circunstâncias ligadas ao caso, *mas a motivação de vingança, ou temor, ou interesse prevaleceu em seu bárbaro coração sobre os sentimentos de dever e humanidade*. E quando expressamos contra ele um repúdio ao qual ele mesmo, em pouco tempo, tornou-se insensível, não é porque

por meio do sentimento de uma pessoa cuja retidão, caráter e senso de justiça se mantiveram conservados por boas práticas morais. Como Hutcheson, Hume advoga em favor da benevolência como sentimento distintivo de aprovação moral.

Hutcheson⁸ é entre todos os expoentes do *moral sense*, aquele cuja influência teve papel mais significativo na teoria kantiana. Contudo, a ideia de um sentido que sirva de “padrão do nosso juízo moral”⁹ não recebeu de Kant uma aceitação positiva, porque o sentimento é sempre particular e o juízo moral precisa de fundamentos universais. Não consta que Kant tenha dado alguma relevância filosófica à definição do *moral sense*, tal como compreendido por Hutcheson, nos termos de ser um poder de receber involuntariamente as percepções de ações morais – “uma determinação de nossas mentes para receberem as simples ideias de aprovação ou condenação provenientes de ações observadas” (Hutcheson, 2013, p. 138). Hutcheson usa o termo percepção no sentido estabelecido por Locke e refere-se à recepção imediata de uma ideia. Aliás, a psicologia moral hutchesoniana tem por base o filósofo inglês. Ele tomou emprestado de Locke termos como “sentido interno” e “reflexão”, enquanto que “*moral sense*” e “sentido refletido” vieram de Shaftesbury. A benevolência que é considerada a “fonte interna da virtude” e o motivo humano natural é tratado por Kant como um “bom sentimento”, um sentimento que temos o dever imperfeito de conservar e desenvolver. Não podemos sequer atribuir a Hutcheson o mérito de ter despertado em Kant a atenção à dimensão emotiva da vida moral, pois esse papel pode ser ocupado por Cícero¹⁰ e mesmo Adam Smith.

Por outro lado, ao estabelecer a relação de prazer e dor na aprovação e desaprovação das ações, o *moral sense* considerou as condições subjetivas envolvidas na reflexão moral. Aqui nos centraremos especificamente em Hutcheson, para qual a “*aprovação da nossa ação denota (ou se faz acompanhar de) de um prazer na contemplação dela e reflete os sentimentos ou afetos [...] que nos inclinaram para ela*” (Hutcheson, 2013, p. 186, grifo nosso). Na concepção de Kant, o sentimento moral (*moralische Gefühl*) lida exatamente com o efeito subjetivo da consciência da lei e dos

percebemos alguma relação que ele ignorava, mas porque a retidão de nossas disposições nos faz experimentar sentimentos que não podiam afetá-lo, embrutecido como estava pela adulação e por uma longa perseverança na prática dos crimes mais gigantescos” (grifo nosso).

⁸ Schneewind, 333-340.

⁹ Cf. GMS, BA/122. Cf. KpV, A/134-5.

¹⁰ Cf. Kuehn, p. 277-287.

princípios morais sobre a vontade, ele diz respeito especificamente às condições de receptividade da moralidade¹¹. O sentimento diz respeito às condições subjetivas de sujeição da vontade ao dever e com o conseqüente *elater animi*¹² que surge com a reflexão acerca da lei e dos princípios morais.

Aos olhos de Kant, o que é distintivo na filosofia moral de Hutcheson é sua abordagem da consciência moral em termos de sentimento. Todavia, uma limitação nessa concepção hutchesoniana de consciência moral em termos de sentimento é a psicologia de Locke que a subjaz. Portanto, ao rejeitar a psicologia de caráter lockiana, Kant considerou que era essencial fundamentar essa consciência moral baseada no sentimento a partir de uma nova estrutura do sujeito. A interpretação de Dieter Henrich concernente a influência de Hutcheson sobre Kant, apresentada no artigo “*Kant on Hutcheson*”, é proeminente e singular numa série de aspectos relevantes. Henrich aponta não só o núcleo central dessa aproximação de Kant em relação à Hutcheson, mas também as fragilidades inerentes à psicologia moral do escocês, que se tornaram desafios a serem superados pelo filósofo alemão. Conforme Henrich, Kant percebeu em Hutcheson que a experiência moral “além de ser um ato de juízo, *sempre envolve uma referência a um tipo de “satisfação” ou “complacência” [...] o conceito de moral sense capta apropriadamente esse momento*”, apesar de que Hutcheson “não o explica corretamente” (Henrich, 2009, p. 50, grifo nosso). Outros autores da tradição também enfatizam esse ponto, como Shaftesbury, embora não do mesmo modo que Hutcheson.

O sentimento moral não serve de critério de validação dos princípios morais porque só faz referência ao sentido interno do sujeito, ao prazer e o desprazer experienciado na reflexão desses princípios. Isso significa dizer que eles não têm nenhuma função normativa, portanto não servem de princípio de adjudicação (*principium diudicationes*), senão como princípio de execução (*principium executiones*). Noutras palavras, o sentimento moral não determina o que é o bem moral, mas ajuda no cumprimento do bem moral estabelecido *a priori* pela razão. A importância do sentimento moral para a compreensão da motivação moral aparece em Kant desde os escritos pré-críticos, onde era visto como a chave de explicação de nossa “aprovação moral”. Porém, ao sentimento

¹¹ LE, 29:625, p. 243.

¹² NF, 1021-(1773-9). “Um elater é a receptividade subjetiva a ser movida pelo desejo”.

moral é delegado mais do que a possibilidade de compreensão de nossa “aprovação” moral, visto que isso é um juízo da razão. Kant entende que por meio dele é possível passar da “aprovação” à respectiva “efetivação da ação moral”. Isto é, do modo como a lei torna-se o fundamento moral subjetivo da ação, ou, o próprio motivo da ação.

O mérito do Hutcheson é ter captado esse “momento” e mencionado o conteúdo da consciência moral, o prazer e a complacência enquanto efeitos da reflexão moral. A conclusão de Hutcheson é que a aprovação moral “agrada” na sensação, a explicação kantiana é que ela agrada em virtude do fato que as condições de receptividade do sujeito concordam com as leis morais oriundas da razão. O significado dessa satisfação moral é amplo na filosofia kantiana, ela simboliza, primeiramente, a remoção da “resistência natural” existente entre a lei moral e a vontade racional finita¹³. Portanto, uma vez que Kant não aceita a ideia de um sentimento, impressão, percepção que sirva de padrão ao nosso juízo moral, *ele trata do sentimento como um modo de compreensão das demandas subjetivas da moralidade, ou seja, enquanto ligado a motivação moral*. Para Kant, o sentimento moral é mais uma “tentativa de explicar” o aspecto “disposicional” e “intencional” da relação entre o agente e as leis práticas. Isso prefigura em Kant desde os escritos das décadas de 1770, principalmente nas *Notas e Fragmentos (Reflexões)* e nas *Lições sobre Ética*, em que julgou haver um certo “gap” entre o julgamento moral e a efetivação da ação.

Assim, diz Kant nas *Lições sobre Ética*, “quando eu julgo pela razão que a ação é moralmente boa, eu ainda estou muito longe de fazer essa ação que eu assim julguei” (LE, 27:1428, p. 71). Como o agente pode ser indiferente ao objeto moral no caso em que ele o julga positivamente, isto é, como “bom”? Como julgar algo como bom e não querê-lo imediatamente? Vê-se que nesse período Kant parece não identificar ainda essa intencionalidade intrínseca ao julgamento moral, ou seja, que a afirmação “x é bom” já implica uma “inclinação” em relação à bondade de “x”. Kant compreende por sentimento moral justamente essa “capacidade de ser afetado por um juízo moral” (LE, 24:1428, p. 71). O termo “afetado” nos remete a algo ontologicamente forte, quer dizer afetado na

¹³ NF, 6864 (1776-78). “O fundamento do sentimento moral, sobre o qual baseia a *satisfação* nesse consenso em acordo com princípios, é a necessidade da satisfação na forma das ações por meio do qual nós concordamos com nós mesmos no uso de nosso arbítrio. A ausência de sentimento moral (nós necessariamente tomamos satisfação em regras) consiste em não tomar interesse na forma nem na matéria e não considerar um objeto da perspectiva de sua universalidade”.

sensibilidade a ponto de que tenhamos um desejo pelo “bom” enquanto simples representação *a priori* da razão. Todavia, esse é um tema a qual Kant sempre manteve um tom mais cético quanto à possibilidade de sua “explicação fenomenológica”¹⁴.

Vejam os a seguinte passagem:

Ninguém pode compreender ou mesmo compreenderá como a razão tem uma força motivadora; ela (a razão) pode admitidamente julgar, mas para dar essa força de julgar de modo que ele (juízo) torne um motivo capaz de impelir a vontade de realizar uma ação – entender isso é a pedra de toque do filósofo (LE, 27:1428).

Para Kant, a razão pode ter “*motiva*”, mas nem sempre ela tem “*elateres*”, ou seja, ele concebe que um “motivo moral” (*motiva*) nem sempre tem a força elástica suficiente para impulsionar o agente. Pois, essa força impulsiva, ou, causa impulsiva, é constituinte do sujeito, enquanto que o princípio moral é ou tem que ser seu princípio motor. Nesse sentido, Kant acredita que a investigação sobre o sentimento moral é bastante profícua por nos revelar alguns pressupostos do sujeito que submete sua vontade à autoridade da lei, embora não possa explicar minimamente o processo. Kant, então, conecta a discussão concernente ao sentimento moral com o tema da motivação moral. Na *Crítica da razão prática*, por exemplo, Kant volta a nos lembrar desse aspecto ao repetir que o sentimento moral não “serve para o ajuizamento das ações, ou mesmo para a fundação das leis morais objetivas, senão como simples motivo (*Triebfeder*) para fazer desta a sua máxima” (KpV, A/134-5). Isso significa no contexto da discussão da *Crítica da razão prática* que o sentimento moral é uma via pela qual possamos compreender a moralidade subjetivamente enquanto motivo (*Triebfeder*) da ação¹⁵. Antes, porém, antes de investigarmos de que modo o sentimento moral nos ajuda no tema da motivação moral, veremos algumas peculiaridades a respeito do sentimento que nos permitem compreender melhor seu aspecto moral.

2. A natureza estética do sentimento

¹⁴ Cf. GMS, BA 26/7; BA 122/3.

¹⁵ Não trataremos da questão concernente ao uso de móbil (*Triebfeder*) e motivo (*Bewegungsgrund*) e o respectivo modo que Kant os emprega na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*. Todavia, não consideramos que Kant se equivoca ao abordar o motivo moral em termos de *Triebfeder* no terceiro capítulo da *Analítica da Crítica da razão prática* porque se trata da moralidade enquanto fundamento determinante subjetivo.

O sentimento moral foi denominado na *Metafísica dos costumes* de “pré-conceito estético da receptividade do ânimo” (*Ästhetische vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüt für Pflichtbegriffe*) (MS, A/35-6) ¹⁶. Com isso, Kant crê poder compreender as condições subjetivas de apreensão e submissão às leis morais a partir da relação de prazer e desprazer que a reflexão concernente a lei e aos princípios práticos provocam no sujeito. A frase introdutória e explicativa do conceito diz exatamente que o sentimento moral é a suscetibilidade de sentir prazer ou desprazer a partir da consciência de conformidade ou desconformidade de nossas ações com a lei. Aliás, Kant pretende apresentar uma “estética dos costumes” (*Ästhetik der Sitten*), que para ele *é uma apresentação subjetiva dos sentimentos que necessariamente acompanham a coação das leis morais e a tornam subjetivamente efetiva*. Por isso, é propício explorarmos “um pouco” a natureza estética do sentimento, a despeito da reflexão moral e seus respectivos efeitos na consciência do agente.

A visão de Kant sobre o sentimento, seu status ontológico e seu papel na filosofia moral, só adquire forma consistente e definitiva mais tardiamente. Isso ocorre principalmente em virtude da publicação da *Crítica da faculdade de julgar*, onde Kant busca expor os fundamentos da intersubjetividade do “juízo de gosto” a partir da esquematização da faculdade (sentimento) de prazer e desprazer e seu respectivo princípio *a priori*, a faculdade do juízo. O “juízo de gosto” é estético em função do fato de se basear especificamente sobre fundamentos subjetivos e por não ser determinado por “conceitos” nem tampouco por um “fim determinado” ¹⁷. Nesse caso, estético é análogo a “sentimento do sujeito” ¹⁸. Aí, o sentimento não é equivalente a aquilo que Kant chama de “inclinação habitual”, que são os “sentimentos naturais”, tais como amor, caridade, benevolência, simpatia, solidariedade etc. Não se trata de nenhuma determinação de cunho “patológico”. O sentimento é somente a suscetibilidade do sujeito de sentir prazer e desprazer na representação de um objeto, ele não é de natureza cognitiva, como pressupunha

¹⁶ O termo “estético” foi motivo de discussão no círculo intelectual alemão a partir de Baumgarten, para o qual “estético” era o elemento sensível do conhecimento e que foi utilizada para designar “crítica do gosto” por alguns contemporâneos. A posição de Kant quanto a isso pode ser conferida, entre outros lugares esparsos, em (KrV, A21/B35).

¹⁷ Cf. KU, §15.

¹⁸ Cf. KU, §17.

Baumgarten, mas estética, porque só diz respeito à relação formal do sujeito com a representação¹⁹.

Na apreensão e representação de um objeto dos sentidos nós podemos distinguir seus dois principais componentes sensíveis, a “sensação objetiva” ligada ao objeto e a “sensação subjetiva” ligada ao sujeito. A sensação objetiva tem validade lógica porque envolve a atividade operativa do entendimento que pensa por meio dela e aplica conceitos a ela. A sensação subjetiva, por outro lado, não tem validade lógica, somente estética, ou, subjetiva, porque só revela algo interno do sujeito e não do objeto. O exemplo que elucida isso de forma mais didática está contido na *Crítica da faculdade de julgar*: “a cor verde pertence à sensação objetiva, como percepção de um objeto do sentido; o seu agrado, porém, pertence à sensação subjetiva, pela qual nenhum objeto é representado: isto é, ao sentimento” (KU, §3). A sensação subjetiva denota somente a modificação de estado provocada no sujeito pelo objeto da representação, de prazer para dor ou vice versa, é uma referência sensível que o sujeito tem de si mesmo na representação formal. No conhecimento de um objeto dos sentidos, porém, ambas as relações podem aparecer, pois o espaço é ontologicamente subjetivo, razão pela qual as coisas apreendidas são fenômenos, mas ele também é necessário para o conhecimento do objeto.

Como Kant expõe repetidas vezes na *Crítica da faculdade de julgar*, “aquele elemento subjetivo numa representação que não pode de modo nenhum ser uma parte do conhecimento é o prazer e o desprazer” (KU, II, §vii). Por ser um estado subjetivo, o sentimento é o fundamento base para a consciência que o sujeito tem de si mesmo, do modo como é afetado na representação, independentemente da natureza do objeto²⁰. Diz Kant, logo na introdução à *Metafísica dos costumes*, que “a suscetibilidade à representação é chamada de sentimento”, e explica que esse sentimento “é o efeito de uma representação sobre o sujeito e pertence à sensibilidade, embora a representação possa pertencer ao entendimento ou à razão” (MS, AB/1-2, grifo nosso). Nesse caso, porém, a sensibilidade não pode ser tomada como um duplo modo de “intuição sensível” (como acontece na *Estética transcendental – Crítica da razão pura*), mas como “sentimento” (fundamento

¹⁹ Cf. KU, II-vii. Números romanos maiúsculos dizem respeito à primeira ou segunda introdução, os minúsculos aos parágrafos dessas introduções e os números naturais indicam os parágrafos da obra.

²⁰ KU, §10.

subjetivo da apetência) ²¹, como Kant explicou analogicamente na *Crítica da razão prática*²².

O sentimento moral deixa de ter a função de “juízo moral” que tinha originalmente no *moral sense*, onde funcionava como padrão de discernimento moral, porque ele necessita sempre de um juízo moral da razão – que é o que efetivamente determina o bem moral. Portanto, só vem à consciência com os princípios morais ou com a lei objetiva da razão. Assim, o prazer e o desprazer são somente efeitos da reflexão moral, nunca fundamentos ou condições de possibilidade do juízo moral.

Contrariamente, se o prazer e o desprazer tivessem qualquer relação direta com um objeto para além da representação, teríamos uma inclinação habitual (*Neigung*) e, dependendo do juízo, crença ou desejo do sujeito em relação ao objeto, nós teríamos emoções e afetos distintos. O prazer seria de natureza prática e a causalidade da representação não se restringiria a reproduzir a si própria, mas a produzir e trazer à existência o objeto, porque ele já prefigura na representação como efeito dela. Nesses casos, a relação do sujeito com o objeto é intermediada por um interesse (da inclinação) pelo objeto e quando isso acontece o prazer e o desprazer envolve a faculdade de apetição (*Begehrungsvermögen*).

Todavia, o nosso interesse se volta somente à constatação de que existe um “sentimento” *sui generis* e modificações desse sentimento²³ que acontecem a partir da especificidade da reflexão sobre objetos distintos. Assim, a reflexão sobre o belo produz uma satisfação desinteressada em virtude da concordância entre a legalidade do entendimento e a liberdade da imaginação. Nesse caso não há a determinação do juízo por conceitos nem a o interesse pelo objeto. A reflexão moral, por sua vez, pressupõe conceitos morais que determinam objetivamente aquilo que é bom. Assim, o sentimento

²¹ KpV, A/161.

²² Cf. KpV, A/162.

²³ Kant discorda de Hutcheson que o sentimento moral seja “primitivo”, nem tampouco concorda que o raciocínio moral deva basear-se nele. NF, 6598. “O sentimento moral não é um sentimento original. Ele repousa sobre uma lei interna de considerar e sentir a si mesmo de um ponto de vista externo”.

moral é somente a sensação de prazer ou desprazer que a reflexão sobre os conceitos morais produz na tomada de consciência deles²⁴.

Para Kant, o sentimento moral é uma tentativa de explicar de que modo a lei moral supera a resistência natural inerente à vontade em relação aos mandamentos dessas leis, que são deveres – “a doutrina do sentimento moral é uma hipótese para explicar o *fenômeno* da aprovação” (NF, 6626). Afinal, como conceber que a vontade livre e autônoma se submete (aprova) a aquilo que lhe é imposto como obrigação, aquilo cuja representação provoca desprazer, dor, desconforto, humilhação (*Demütigung*)? Isso não comprimiria e cessaria a própria representação da lei? É exatamente por isso que, de alguma forma, a representação do dever tem que envolver algum tipo de prazer (satisfação) no mesmo ato de consciência em que o desprazer é o efeito imediato da representação da lei. Mais notório é que mesmo esse desprazer imediato que é efeito da lei sobre a vontade é um “sentimento moral”, negativo e insuficiente para explicar aprovação porque ele tende a repelir a vontade.

A possibilidade de superação desse quadro nefasto provocado pela representação da lei requer o surgimento de um sentimento de prazer/satisfação no mesmo ato de consciência. Kant supõe conseguir isso apresentando o aspecto positivo do sentimento moral, que recebe o nome de respeito, mas o argumento é demasiadamente longo se considerarmos todas as suas minúcias. Primeiro há que ressaltar a especificidade do objeto, pois a “lei moral”, assim como o “sublime”, são objetos que repelem e atraem ao mesmo tempo. Isto é, os dois envolvem “prazer negativo” e “respeito por nossa própria destinação”. A lei moral e o sublime colocam o “ânimo” em movimento, algo comparado a um “abalo”, alternando entre “atração” e “repulsão”. O jogo de forças oscila entre a repulsão pela lei que impõe condições dolorosas e humilha o valor pessoal e a atração por aquilo que ela revela do próprio sujeito, a saber, a sua própria personalidade – a

²⁴ O belo e o bom implicam reflexões distintas, principalmente porque o belo envolve um juízo do tipo reflexivo e o bom um juízo determinante. O juízo reflexivo, todavia, não tem nenhuma precedência sobre o predicado “estético” e Kant esclarece a validade desse atributo nos conceitos morais por meio de uma analogia em KU, §29. Lá, Kant diz o seguinte: “porém, a determinabilidade do sujeito por essa ideia e na verdade de um sujeito que pode ter na sensibilidade a sensação de obstáculos e, ao mesmo tempo, de superioridade sobre a sensibilidade pela superação dos mesmos como modificação do seu estado, isto é, o sentimento moral, é contudo, semelhante (*verwandt*) à faculdade do juízo estético e suas condições formais, na medida em que pode servir para representar a conformidade a leis da ação por dever, ou, como bela, sem prejuízo da pureza, o que não ocorreria se quisesse pô-la em ligação natural com o sentimento do agradável”.

consciência de ser digno de um valor que é incondicional. Por isso que a aprovação moral tem que ser acompanhada de um impulso anímico em direção à lei.

Princípios morais são fundamentados a partir de conceitos *a priori* da razão, não do “senso” de justiça ou benevolência, porém, são aplicáveis a uma vontade cuja natureza finita a coloca numa “encruzilhada”²⁵, entre os princípios *a priori* e os móveis sensíveis. O que o sentimento moral coloca em voga é justamente a necessidade de investigar as condições subjetivas necessárias para a submissão aos princípios morais (a lei moral). Ao investigarmos o sentimento moral nós estamos explorando o aspecto disposicional do sujeito que age moralmente.

3. Sentimento moral

Agora, nós confrontaremos a perspectiva positiva abstraída do *moral sense* concernente a um tipo de consciência moral em termos de sentimento com as diretrizes gerais da filosofia moral Kantiana. Pois, essa consciência em termos de sentimento pressupõe a experiência de um tipo de prazer peculiar na reflexão acerca dos princípios morais que determinam a ação. Isso é visto como a chave de explicação da livre concordância entre a condição sensível do sujeito e a condição *a priori* da lei pura da razão que determina o agir moral. Apesar de soar bastante heterodoxo, essa perspectiva encontra suporte textual em alguns textos de Kant. Evidentemente que nem um tipo de prazer pode ser colocado como condição para a submissão de nossa vontade à lei, nem tampouco nós podemos dizer que nosso “interesse” pela moralidade baseia-se num tal prazer. Porém, temos que levar em conta que Kant *sempre descreve o efeito imediato da consciência da lei moral em termos de sentimento*, mas isso só adquiriu significado negativo, pois ele sempre fala da “dor” que o reconhecimento da lei provoca na sensibilidade (sentimento). Visto que esse efeito imediato da lei sobre a vontade será sempre um prazer negativo, em virtude do caráter sensível e limitado da vontade humana e daquilo que as normas morais impõem sobre ela, é necessário pensarmos que a submissão da vontade em relação às normas morais envolva um tipo de prazer positivo na mesma representação.

Todavia, uma consideração positiva da lei não implica nenhum tipo de elemento hedonista como condição de sua validade para a vontade, entretanto, se a “dor” é expressão

²⁵ Cf. GMS, BA/13-4.

da resistência natural entre a vontade racional finita e a lei moral, a concordância entre as duas, por sua vez, exprime um tipo de “prazer/satisfação” imediata. Por um lado, esse prazer/satisfação envolvido na representação da lei simboliza a própria “eliminação” da resistência entre a “vontade” e a “lei” por meio da superação dos móveis sensíveis em virtude do “motivo racional”. Isso significa que a razão pode efetivamente determinar a vontade, mas que isso perpassa necessariamente pelo “sentimento”²⁶. Kant se mostra preocupado com essa questão numa carta enviada a Marcus Hertz de 1873, em que diz que o embora o “fundamento supremo da moralidade seja intelectual, ele deve, contudo, *ter uma relação direta aos primeiros móveis da vontade*” (Correspondence, - 10:143, grifo nosso). Tal consternação mantém traços do problema mencionado anteriormente, de que embora a razão possa ter motivos morais (*Bewegungsgrund*), esse motivo nem sempre tem a força motora suficiente (*Trieb*) para superar os móveis sensíveis. Nessa mesma carta, Kant faz questão de ressaltar que apesar de esse princípio supremo não ser abstraído do agradável, a sua representação deve envolver algum tipo de prazer/satisfação para então despertar um *elater*. A *Fundamentação da metafísica dos costumes* trata da questão numa passagem que a dividiremos em duas partes para examiná-la.

Na primeira parte, pode-se ler que:

Para que um ser, ao mesmo tempo racional e afetado pelos sentidos, queira (*wollen*) aquilo que só a razão prescreve como dever, *é preciso sem dúvida uma faculdade da razão que inspire (einzufloßen) um sentimento de prazer ou de satisfação no cumprimento do dever, e, por conseguinte, que haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade conforme aos seus princípios*. Mas é totalmente impossível compreender, isto é tornar concebível *a priori*, como é que um simples pensamento, que não contém em si nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor [...] é-nos totalmente impossível compreender como e porque nos interessa a universalidade da máxima como lei, e, portanto, a moralidade (GMS, BA/123-4, grifo nosso)²⁷.

²⁶ Heiner Klemme fala dessa função intermediária do “sentimento”, porém, por meio do “sentimento de respeito”. Klemme, 2017, p. 78. “O sentimento de respeito tem uma função ponte (*Brückenfunktion*). Não apenas as inclinações, mas também a razão prática pura é ligada com o sentimento de prazer e desprazer’. O que é mediador, em todo caso, é o sentimento enquanto faculdade do ânimo, o prazer e o desprazer.

²⁷ Encontramos na *Crítica da razão prática* uma passagem que mantém algumas semelhanças com essa da *Fundamentação*, mas, com uma ênfase muito específica de que a necessidade de concebermos um tipo de prazer em nossa experiência moral a partir da reflexão do dever se deve também a necessidade de concebermos que o agente esteja contente consigo mesmo nessa experiência. KpV, A/70. “A vontade humana é determinável pela lei moral, a prática mais frequentemente conforme a esse fundamento determinante pode enfim produzir subjetivamente uma sentimento de satisfação (*Zufriedenheit*) consigo mesmo; *muito antes pertence ao próprio dever cultivar e fundamentar aquilo que de modo próprio merece unicamente chamar-se sentimento moral; mas o conceito de dever não pode ser deduzido dele*” (grifo nosso).

No centro da discussão está essa ideia de que nossa aprovação implica um tipo de prazer/satisfação pelo objeto da aprovação, como condição de possibilidade da criação de um elo e compromisso do julgador com aquilo que é julgado. Tal prazer/satisfação é aquilo que exprime nossa intencionalidade por aquilo que julgamos positivamente do ponto de vista moral. Ideia que, conforme atesta Dieter Henrich, teria sido abstraída por Kant de Hutcheson. A adesão a essa tese se dá em virtude da dificuldade apresentada de garantir que nós façamos aquilo que julgamos ser o “bem” moral. Ao passo que seria contraditório admitirmos que não fazemos o “bem” nos casos em que assim “julgamos”, pois, isso seria o fracasso da própria força obrigatória e motivacional da lei.

Infelizmente, Kant não discorre devidamente sobre o tema em suas obras de filosofia moral, pois uma consideração dos aspectos “psicológicos” inerentes a reflexão moral contribuiria bastante. Podemos ler alguns trechos da *Crítica da faculdade de julgar* como uma tentativa disso, lá Kant explica que “*querer alguma coisa e ter satisfação na sua existência*, isto é, tomar um interesse por ela, é idêntico” (KU, §4, grifo nosso). Vê-se que a passagem supracitada da *Fundamentação* não faz outra coisa que ressaltar os aspectos volitivos implícitos na reflexão moral – “para que um ser [...] queira aquilo que só a razão prescreve” é preciso que haja prazer/satisfação na própria representação do dever. A representação do dever envolve, inevitavelmente, um tipo de sentimento, visto que ele significa constrangimento e demanda sobre os impulsos sensíveis. A ação moral perpassa pelo reconhecimento da mesma enquanto dever, mas a compreensão da moralidade somente enquanto constrangimento sobre nós, isto é, sob seu caráter negativo, é insuficiente para nos impulsionar em direção a ela. É isso que parece estar em questão – “*Nihil appetimus, nisi sub ratione boni, nihil aversamur, nisi sub ratione mali*”²⁸.

Como querer e ter um interesse em trazer à existência aquilo que só deprecia nosso valor enquanto seres sensíveis? Essa depreciação que a vontade racional finita sente é apenas um dos efeitos da representação da lei. Obviamente que a dor e a humilhação que a lei provoca é um fator negativo em seu favor, isso repele a vontade, criando barreiras. Por outro lado, a representação da lei atrai a vontade porque revela para a vontade um valor

²⁸ KpV, A/103. O sentido correto da respectiva “proposição psicológica”, segundo Kant, seria: “conforme instrução da razão, nós não queremos nada, senão na medida em que o consideramos bom “*Gute*” ou mau “*Böse*””. Porque não se trata de mero agrado da sensação, mas do “bom” como objeto da razão prática pura. Visto que o “bom” não é um “estado do sujeito” (prazer ou desprazer).

incondicional que lhe era desconhecido. Uma bondade que a vontade não pode senão querê-la imediatamente, mesmo diante de todos os obstáculos e impedimentos que se apresentam num primeiro momento, mas que devem ser superados.

O reconhecimento da necessidade de levarmos em conta o “sentimento” para concebermos a efetividade da ação moral é demonstrado pelo trecho em que Kant afirma que é preciso que “haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade conforme a seus princípios”. Como indicado, isso ocorre porque a representação causa, inevitavelmente, um efeito sobre o sentimento que é em si mesmo um sentimento. Todavia, o que temos ressaltado é que a representação da lei moral deve envolver algo mais do que a “dor” imediata que a representação da lei causa à sensibilidade, pois essa tende mais a afastar do que a motivar a vontade. Esse algo mais é exatamente o prazer/satisfação que acompanha a consideração positiva da lei, o reconhecimento de que esse prejuízo que ela causa a minha sensibilidade é insignificante mediante aquele valor moral que ela traz. Essa consideração positiva faz com que o agente passe de um estado em que rechaça a lei pelo estranhamento que ela causa para um sentimento em que ele se reconhece na lei por meio de sua autonomia – passando a sentir respeito por essa lei e se sentindo digno de merecê-la.

Na segunda parte, após dizer que para nós é impossível “explicar” o interesse pela moralidade, ou, pela universalidade da lei, Kant afirma que “apenas uma coisa é certa”:

Não é porque tenha interesse que tem validade para nós (pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora), mas, interessa porque é válida para nós como homens, pois que nasceu da nossa vontade, como inteligência e, portanto, do nosso verdadeiro eu (eigentlich selbst) (GMS, BA/123-4, grifo nosso).

Essa parte não contradiz nem é contrária a primeira, mas reforça os limites dessa prazer/satisfação envolvida na reflexão moral e pontua alguns pontos importantes que dizem respeito a ele. Primeiro, ao reforçar a diretriz geral da moral kantiana de que nosso interesse pela moralidade não pode estar ligado a nada extrínseco a própria moralidade. Por mais que Kant se esquive e encontre dificuldade em explicar nosso interesse pela moralidade, ele faz questão de indicar alguns pressupostos envolvidos nesse interesse que é um tipo de *factum*. O mais importante deles é que esse interesse se dá por meio da compreensão que os comandos morais são deveres para nós. Portanto, aquilo que reconhecemos como dever implica nossa aprovação e compromisso com a sua promoção.

Em suma, não podemos dizer que temos um dever moral se não sentirmos obrigado por aquilo que ele nos prescreve e demanda. Uma vontade finita não pode ter interesse pela moralidade senão por meio do dever, da consciência que aquilo que a lei prescreve é para nós uma obrigação fazer. Assumir algo como dever é assumir uma obrigação, portanto, estar comprometido com que aquilo que ele impõe como obrigatório.

A dificuldade se dá pelo fato de que a consciência do dever sempre está aliada a um sentimento negativo do sujeito porque as demandas sempre implicam constrangimento sobre a sensibilidade. A consciência do dever, todavia, é uma parte importante e imprescindível da experiência moral, mas essa experiência não se reduz a compreensão da moralidade como dever. Sob esse prisma as críticas de Friedrich Schiller a ética kantiana seriam pertinentes, pois para Schiller ela implicaria um tipo de contradição interna do sujeito, que se submete a algo a contragosto. De fato, a condição sensível da vontade não coaduna naturalmente com os princípios morais, assim, esses podem não ser benquistos a primeira vista e parecem que são “impostos a contragosto”. Princípios morais, tais como compreende Kant, são legislados pela vontade e é isso que lhes assegura a validade para a mesma, não são princípios externos em que a vontade é totalmente alheia. Kant pode concordar com Schiller que embora o estado pessoal não seja constitutivo da moralidade ele precisa estar em concordância com os princípios objetivos na medida em que estes são aplicados pela vontade. Afinal, o efeito da representação do dever e da lei prática é decisivo na determinação do comportamento do sujeito.

“Uma inclinação para o dever”, assim como prenunciado por Schiller, só faz sentido para Kant no sentido exposto acima, na medida em que é “tomado” como obrigação. Schiller pontua corretamente que no caso da ação moral, a oposição natural entre “dever” e “inclinação” no nível objetivo não pode persistir no nível subjetivo – “o homem não apenas pode, mas deve combinar o prazer e o dever; ele deve obedecer com alegria a sua razão” (Schiller, 2008, p. 38). Kant tende a concordar com isso, embora não pelas mesmas razões e nem pelos mesmos métodos. Na *Religião nos limites da simples razão* ele dedica uma nota a Schiller sublinhando que ambos concordam em vários pontos, mas discordam no modo de representar a obrigação. Todavia, aqui se trata de admitir a necessidade de que “razão” e “sensibilidade” não estejam em contradição no nível

subjetivo, pelo contrário, que concordem entre si – concordância que a simboliza a alegada satisfação do sujeito consigo mesmo.

O conceito de sentimento moral implica reconhecer justamente que razão e sensibilidade combinam em questões relativas à moralidade por meio do prazer/satisfação que as ideias morais “inspiram”. Talvez o verbo “inspirar” não seja totalmente adequado para indicar a efetividade pretendida por Kant, pois ele soa abstrato e “subjetivista”. A reflexão sobre as leis, normas e princípios morais provocam um sentimento peculiar qual o agente toma consciência por meio da representação. O prazer/satisfação que tomamos consciência na representação da lei provém da observância da autoridade da lei por meio do dever e do valor imediato que essa observância dá a pessoa. O sentimento é sempre tributário da nossa consciência da lei enquanto dever e de sua validade incondicional para a vontade – “não se pode conhecer essa satisfação (*Zufriedenheit*) ou calma da alma (*Seelenruhe*) antes do conhecimento da obrigação” (KpV, A/69). A imediatez desse valor pessoal por meio da consciência da obrigação é questionável, mas, Kant considera que à medida que a lei limita as inclinações ela prova, ao mesmo tempo, o seu próprio valor. Na verdade, é o valor incondicional da lei moral que limita as inclinações e suscita em nós um sentimento de respeito por nossa própria destinação, portanto, trata-se de um único ato de consciência moral.

4. Respeito

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant explica o conceito de dever a partir de três proposições. A terceira dessas proposições é a seguinte: “*dever é a necessidade de uma ação por respeito a lei*” (GMS, BA/14). Por se tratar de um conceito novo, Kant se antecipa às possíveis críticas. Na nota explicativa Kant ressalva que se trata de um sentimento que se produz a si mesmo a partir da consciência de subordinação da vontade à lei moral, portanto, é um sentimento cujo fundamento é intelectual e não patológico.

Trata-se aqui de um sentimento “positivo” por meio do qual o agente reconhece seu valor na lei, na medida em que toma consciência da determinação da vontade por essa lei da razão. Portanto, todos os “impedimentos” e “limitações” da vontade imperfeita foram superados e o “amor próprio” abatido – amor próprio é a benevolência direcionada a si

mesmo e a propensão de tomar os princípios subjetivos de determinação como se fossem objetivos. O respeito tem assim um papel axiológico fundamental. Porém, muita coisa não fica clara quanto ao status e o papel desse conceito. Algumas das questões que devem ser esclarecidas são: (§1) a relação entre “sentimento moral” e “sentimento de respeito” ; (§2) o carácter intelectual e sensível desse sentimento; (§3) se o respeito é um “motivo” moral ou a própria “realidade fáctica” da determinação da vontade pela lei.

§1

Kant usa o conceito de sentimento moral num modo bastante generalizado desde a década de 70. Mesmo reconhecendo a proximidade com os teóricos do moral sense é preciso admitir que Kant nunca comprou todos os pressupostos de seus representantes. Ele denominou de sentimento moral uma capacidade incompreendida de passar de nosso juízo acerca de um objeto que avaliamos como bom à efetividade da ação. Posteriormente, Kant descreve esse sentimento moral de diversos modos em suas obras: (a) capacidade de sentir prazer e dor a partir da representação da lei moral; (b) pré-conceito estético para a receptividade de conceitos morais. No geral, o sentimento moral é um sentimento sensível que sucede a representação da lei, portanto, causado por essa representação e pode ser identificado tanto com a dor e o desprazer quanto com o prazer e a satisfação ligado a essa representação. Tomando isso em consideração, podemos dizer que o “respeito” é um tipo de “sentimento moral”? Ou mais, o “respeito” é o único “sentimento moral” kantiano? Acreditamos que é possível uma resposta positiva as duas questões levantadas, isso depende, entretanto, do modo como compreendemos os respectivos “sentimentos”.

Primeiro, é importante destacar que o termo “sentimento moral” não é substituído pelo termo “sentimento de respeito” e ambos são usados simultaneamente, as vezes até de modo equivalente. O que nos parece fundamental sublinhar é que o respeito tem um “objeto próprio”, a saber, a “lei moral” e todo o valor axiológico implicado em sua representação. O respeito *é o reconhecimento da própria lei na medida em que ela determina a vontade, ou, a consciência de subordinação da vontade a lei* – “na verdade, o respeito é a representação de um valor” (GMS, BA 14). Por esse lado, o respeito é a superação de todos os obstáculos e limitações de uma vontade finita. Em face desse valor não identificamos mais a moralidade unicamente enquanto “demanda” e “constrangimento” sobre nossa vontade – mas como algo que emana dela, e é por isso que

temos interesse. O reconhecimento de todo valor moral, porém, sempre significa “perda” e “dor” para a vontade racional finita por conta das inclinações abatidas. Por essa razão, Kant diz que o “sentimento moral” é condição desse sentimento que denominamos “respeito”²⁹. Portanto, para tomarmos os termos como equivalente nós temos que considerar que o respeito desperta e abarca essas duas sensações contrárias, a dor e depois o prazer. Allen Wood, por exemplo, faz exatamente isso:

O respeito é um sentimento complexo e mesmo um sentimento ambivalente: ele é edificante na medida em que é uma experiência de nossa própria dignidade e da elevada vocação moral que a acompanha, mas é também dolorosa e humilhante, na medida em que limita as pretensões de nosso amor-próprio e abate nossa pretensão egoísta de que nosso ponto de vista vale mais do que de outros que temos que respeitar (WOOD, 2013, p. 563).

Uma vez que essa identificação do respeito com a sensação positiva e negativa decorrente da representação da lei é possível, nós podemos afirmar que o “respeito” é o único “sentimento moral”. Visto que o “respeito” perante a lei nunca é direto, mas sempre ocorre por meio do reconhecimento de que as inclinações não possuem aquele valor que julgávamos que elas tinham. Isso não explica a razão pela qual Kant continuou usando “sentimento moral” mesmo após a introdução do conceito de respeito na *Fundamentação*. Em parte porque o uso que Kant faz do conceito de “sentimento moral”, principalmente na *Crítica da razão prática* e na *Metafísica dos costumes*, se confunde com o papel da própria faculdade, o sentimento de prazer e desprazer – que é condição para qualquer sentimento moral.

§2

Na primeira explicação do “respeito”, Kant diz que aquilo “que eu reconheço imediatamente como lei para mim, eu reconheço com respeito”, isso, por sua vez, “significa a simples consciência de subordinação da minha vontade à lei, sem a intermediação de outra influência sobre a minha sensibilidade” (GMS, BA/14, grifo nosso). Que tipo de consciência está em jogo aqui? A consciência de subordinação à lei é a

²⁹ KpV, A/134-5. “Em vez disso, o sentimento moral, que serve de fundamento para todas as nossas inclinações, é a condição daquela sensação que nós chamamos respeito, mas a causa da determinação do mesmo sentimento reside na razão prática pura”. Kant usa aqui o “sentimento moral” no sentido de faculdade de prazer e desprazer. Essa faculdade é sim a condição de todas as sensações, inclusive de um “sentimento moral”. Assim, a sensibilidade é condição do “respeito”, não outro sentimento que também depende dessa faculdade. Kant quer dizer que outra sensação que também é causada pela representação da lei antecede o respeito, trata-se da “dor”, ou, simplesmente “sentimento moral”.

consciência da própria lei? É possível uma consciência da lei sem a consciência de subordinação, isto é, sem a consciência de que representamos essa lei como obrigatória por meio de seu imperativo categórico? Nesse mesmo contexto, Kant ainda afirmou que: “a determinação imediata da vontade pela lei e a *consciência da mesma chama-se respeito*. Isso significa que o respeito designa o tipo possível de consciência da lei moral sob as condições humanas? Tais questões suscitam interpretações distintas relativas ao âmbito e ao alcance dessa noção de consciência inerente ao respeito. Isto é, se ele tem unicamente um papel motivacional ou implica conteúdo cognitivo (função epistemológica) relativo a lei? Este tema tem fundamental importância para o entendimento da unidade entre a “razão prática” e a “razão teórica” e demanda, portanto, um amplo estudo não só da filosofia prática, mas também da filosofia teórica³⁰.

§3

Para Kant, a determinação moral depende “objetivamente da lei moral” e “subjetivamente do puro respeito pela lei”. Afinal, o respeito, compreendido como a consciência de subordinação da vontade à lei – ou consciência de que a lei determina a vontade – é uma descrição fática de que a lei determina a vontade ou somente um motivo para ela? O respeito é efeito da determinação da lei ou motivo para se subordinar à lei? Se o respeito expressa apreciação da lei é possível senti-lo e ainda assim não agir moralmente? No parágrafo anterior vimos a descrição do respeito enquanto *consciência imediata de subordinação* da lei a vontade à lei a despeito de qualquer influência. Também ressaltamos o ponto ligado ao reconhecimento imediato da lei – “o que reconheço imediatamente como lei para mim, eu reconheço com respeito”. Tais descrições apresentam o respeito enquanto *efeito imediato da determinação da vontade pela lei*, portanto, enquanto “tributo”³¹ interno, imediato e imprescindível, que significa nossa apreciação da lei. A “consciência de subordinação” não pode ser outra coisa do que representar a si mesmo agindo sob a lei moral.

Kant, por sua vez, afirma que o respeito é o motivo moral – “o respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral” (KpV, A/137-8), e, num

³⁰ Para a discussão dos tópicos levantados. Cf. Schönecker, 2013. Cf. Bojanowski, 2018. Cf. Henrich 1973. Cf. Klemme, 2017.

³¹ KpV, A, 137/8. “Respeito é um tributo que não podemos negar ao mérito, queiramos ou não; na melhor das hipóteses nós podemos retê-lo externamente, mas não podemos impedir de senti-lo internamente”.

modo ainda mais enfático reafirma que “o respeito pela lei não é um motivo para a moralidade (*Triebfeder zur Sittlichkeit*), mas a moralidade em si mesma, considerada subjetivamente como motivo” (KpV, A, 134/5, grifo nosso). Temos aqui uma ênfase sob o aspecto subjetivo da determinação moral, pois objetivamente essa determinação depende da lei. A compreensão do respeito enquanto motivo funciona novamente como um tipo de “factum” de que a lei determina a vontade e não como um *prompt* para a ação moral. Deste modo, seria inconcebível conceber que há respeito pela lei e não há determinação da vontade pela lei. Heiner Klemme, porém, concebe essa possibilidade. Vejamos;

O respeito é o efeito da determinação *mediata* de nossa vontade pela lei, respectivamente, pela razão pura. Isso não significa, portanto, que precisamos agir moralmente por causa de nosso sentimento de respeito [...] o respeito pelo princípio a *priori* também não pode significar, que eu devo sempre seguir esse princípio na determinação subjetiva de minha vontade. Kant não é nenhum wolffiano, que deixa a vontade humana seguir nosso conhecimento do bem. Uma pessoa pode, por um lado, embora sentir respeito pela lei moral como tal, sem, por outro lado, ter que agir por respeito (Klemme, 2017, p. 77)³².

Parece que, se Klemme está correto em sua interpretação³³, Kant perde seu principal argumento que se destina a explicar o potencial motivador da lei moral, além de tornar a questão circular e insolúvel. A força motivacional da lei moral consiste unicamente em que ela seja tomada enquanto fundamento subjetivo da vontade e isso perpassa pela consciência do caráter obrigatório da moralidade – “não é porque tenha interesse que tem validade para nós [...] mas, interessa porque é válida para nós como homens” (GMS, BA/123-4). Para um ser racional finito a lei moral é, objetivamente, dever, e, subjetivamente, respeito. O respeito, porém, só é acessível por meio do reconhecimento da lei enquanto obrigatória para vontade, isto é, pelo dever. O motivo moral só pode ser encontrado no âmbito da normatividade da lei, em seu caráter obrigatório. Na verdade, o “motivo moral” não funciona como um “motivo” para seguir a lei, mas ele “é um motivo” na medida em que se representa a si mesmo agindo sob a lei moral – ou, na medida em que a lei determina a vontade.

³² A única explicação de Klemme consiste em explorar o significado de determinação a partir de suas raízes na língua latina.

³³ Um contraponto do próprio Klemme pode ser encontrado em Klemme, 2006, p. 131. “Precisamente porque esse sentimento nos liga a lei moral, ele é interpretado como um >>efeito da lei sobre o sujeito<<. No sentimento de respeito mostra-se que as pessoas não tem a escolha de não considerar seu próprio querer (Wollen) a partir da perspectiva de poder ser o autor de seu próprio querer, a saber, da perspectiva da razão prática. O sentimento de respeito refere-se a um interesse que todas as pessoas tomam na lei moral’.

Referências

Kant

- LE *Lectures on Ethics*. Edited by Peter Heath and SCHNEEWIND, J. B. Translated by Peter Heath. Cambridge University Press, 1997
- Corres Correspondence. Transl by Arnulf Zweig. Cambridge University Press, 1999.
- NF *Notes and Fragments*. Edited by Paul Guyer. Transl by Curtis B, Paul G, Frederick R. Cambridge University Press, 2005.
- MS *Die Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp, 2012.
- GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp, 2012.
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft*. Suhrkamp, 2012.
- Religion *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Suhrkamp, 2012.
- KU *Kritik der Urteilskraft*. Suhrkamp, 2012.

Bibliografia secundária

Bojanowski, Jochen (2018). Why Kant is Not a Moral Intuitionist. In *Realism and Antirealism in Kant's Moral Philosophy*. De Gruyter.

Henrich, Dieter. Kant on Hutcheson (2009). In *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Edited by Karl Ameriks and Otfried Höffe. Trans. By Nicholas Walker. Cambridge University Press.

_____ (1973). Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer and Witsch.

Hutcheson, Francis (2013). Uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista moral. In *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

Hume, David (2013). *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

Jensen, Henning (1971). *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Theory*. Martinus Nijhof.

Kant-Lexikon (2015). Herausgegeben von Markus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin. Walter de Gruyter.

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 7, Junho 2018, pp. 488-510

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.1299549

Klemme, F. Heiner (2017). „Eigentliches Selbst“ (I. Kant) oder „ursprüngliches Selbstsein“ (D. Henrich)?: über einige Merkmal von Kants Begriff des Selbstbewusstseins. In Immanuel Kant: *Die Einheit des Bewusstseins*. De Gruyter.

_____ (2017). *Kants >>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<<* Ein systematischer Kommentar. Reclam.

_____ (2016). Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive. *Moralische Motivation: Kant und die Alternativen*. Felix Meiner.

Kuehn, Manfred (2001). *Kant: A Biography*. Cambridge University Press, 2001.

Schneewind, J. B. (1998). *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press.

Shaftesbury, Lorde (2013). Uma investigação acerca da virtude e do mérito. *In Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

Schiller, Friedrich (2008). *Sobre Graça e Dignidade*. Trad. Ana Resende. – Porto Alegre, Movimento.

Schönecker, Dieter. *Das gefühlte Faktum der Vernunft: Skizze einer Interpretation und Verteidigung*. DZphil, Akademie Verlag, 61 (2013), 1, 91-107.

Smith, Adam (2013). *A teoria dos sentimentos morais*. Trad. Lya Luft. – São Paulo: WMF Martins Fontes.

Wood, Allen (2017). Respect and Recognition. *In Routledge Companion to Ethics*. Edited by John Skorupski.

A noção de “sentimento de vida” em Kant

The notion of "feeling of life" in Kant

LEANDRO JOSÉ ROCHA¹

CAPES Foudation, Ministry of Education of Brazil.

Resumo

De acordo com este artigo, em Kant, há três *modos* de *sentimento de vida*: o *animal*, o *humano* e o *espiritual*. Os três modos de se sentir vivo estão relacionados com os casos do *agradável*, dos *juízos estéticos* e do *bom*. O sentimento de vida está relacionado com o prazer e o desprazer. A *vida* está relacionada com uma capacidade básica da alma de determinar suas forças. A alma *sente* uma representação, determinando suas forças para manter a presente representação ou dispersá-la. Na corporalidade do animal, tal efeito da alma é sentido como um *prazer* e como um *desprazer*. O prazer e o desprazer com uma representação são orientados pela concordância da representação com um *plano oculto da natureza*, o que remete a algo para além do mero animal que sente.

Palavras-chave

Vida. Sentimento de vida. Prazer.

Abstract

According to this paper, in Kant there are three *modes* of *feeling of life*: the *animal*, the *human* and the *spiritual*. The three modes of feeling alive are related to the cases of the *agreeable*, the *aesthetic judgments* and the *good*. The feeling of life is related to pleasure and displeasure. *Life* is related to a basic capacity of the soul to determine its forces. The soul *feels* a representation, determining its forces to maintain the present representation or to disperse it. In the corporeality of the animal, such effect of the soul is felt as a *pleasure* as well as a *displeasure*. Pleasure and displeasure towards a representation are oriented by the compliance of that representation with a *hidden plan of nature*, which refers to something beyond the mere animal that feels.

Keywords

Life. Feeling of life. Pleasure.

¹ Leandro José Rocha is professor and researcher, awarded the PhD in Ontology by Federal University of Santa Catarina (Florianopolis/Brazil). E-mail: r.leandro@live.com

1. Introdução

O objetivo geral deste artigo é esclarecer o que um animal (racional e irracional) sente ao se sentir vivo, de acordo com o uso por parte de Kant da expressão correspondente a *sentimento de vida*. Nesse sentido, abordarei o que seria esse *sentir-se vivo*, ou ainda, o *sentimento de vida* em Kant.

Kant utiliza o termo *Lebensgefühl* em momentos como na *Crítica da Faculdade do Juízo*, no *O Conflito das Faculdades*, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, nas *Reflexões sobre Lógica* (*Refl.* 2382) e no *Opus postumum*. Como *Gefühl des Lebens* a expressão aparece nas *Reflexões* (em suas *Notas para o curso de Antropologia da década de 70* que correspondem às que vão da 1482 à 1502 – em *Reflexões* como as 1483, 1488 e 1503 - e também em *Reflexões sobre Antropologia* que correspondem às que vão da 158a à 1481 – como nas *Reflexões* 565, 567, 570, 582, 587, 824 e 867), na *Antropologia* (no §86) e na *Crítica da Faculdade do Juízo* (no §29). Além disso, Kant utiliza outras variações da expressão ou ainda especificações da conotação dessa expressão que interessam diretamente ao presente objeto de pesquisa, como por exemplo, na *Reflexão* 824, a qual aborda “*das Gefühl des geistigen Lebens*” (o sentimento da vida espiritual) que entendo ser um dos três modos do *sentimento de vida*. Com isso já menciono que em Kant há três *modos* de sentimento de vida e a minha hipótese é a de que esses três modos correspondem aos casos do agradável (deleite), dos juízos estéticos (o aprazimento no belo e a comoção no sublime) e do bom (estima ou aprovação). Com isso, saliento a necessidade de um vínculo entre “*sentimento de vida*” e “*prazer e desprazer*”. Considero, assim, não ser possível falar em Kant de nenhum *modo* de *sentimento de vida* que não esteja associado a alguma das espécies de prazer e de desprazer.

Para fundamentar minha hipótese, procederei a uma exposição e análise de utilizações da expressão *sentimento de vida* na obra de Kant para, a partir disso, considerar alguns pressupostos de tal expressão em seu uso que são esclarecidos com passagens das *Reflexões*. Visando a melhor examinar o uso da expressão mencionada, iniciarei por analisar também, mesmo que brevemente, o uso de outros termos como *Vitalempfindung* (*sensação vital - sensus vagus*) e *sensação orgânica* (*Organempfindung – sensus fixus*).

2. Alguns usos da expressão *sentimento de vida*

Podemos sentir a promoção e a inibição de forças vitais no corpo, ou, ainda, no corpo

se pode sentir um *sentimento de vida*. Para iniciar essa discussão, abordo uma conceitualização possível de sentimento (*Gefühl*) e de sensação (*Empfindung*), tendo em vista uma distinção entre *sentimento de vida* e *sensação vital* (*Vitalempfindung*), para depois expor alguns dos usos da expressão *sentimento de vida*, tendo em vista iniciar uma problematização no que concerne a *sentidos* possíveis desse termo.

Na *KU* Kant chama de *sensação subjetiva* ou ainda de *sentimento* “aquilo que sempre tem de permanecer simplesmente subjetivo, e que absolutamente não pode constituir nenhuma representação de um objeto” (*KU* 05: 206)², não dando a conhecer nada no objeto, referindo-se somente ao modo com que o objeto afeta o sujeito, sob a perspectiva do prazer e do desprazer. Já a *sensação* (objetiva) seria “uma representação objetiva dos sentidos” (*KU* 05: 206), entendida como determinação do objeto, em uma perspectiva epistêmica. No §15 da *Anth* Kant menciona uma divisão dos *sentidos* entre *sentido externo* e *sentido interno*, em que, “o primeiro é aquele em que o corpo humano é afetado pelas coisas corporais, o segundo, aquele em que é afetado pelo ânimo” (*Anth* 07: 153). Dessa abordagem me interessa destacar em especial que tanto o *sentido externo* quanto o *sentido interno* são distintos do *sentimento de prazer e desprazer*, que Kant relaciona com o que chama de *sentido interior*, tratado em termos de “receptividade do sujeito, de ser determinado por certas representações para a manutenção ou rejeição do estado dessas representações” (*Anth* 07: 153), ou, ainda, *sentimento*.

Importa lembrar que a *KU* nos diz que todas as representações podem “estar ligadas subjetivamente a deleite ou dor, por imperceptíveis que ambas sejam (porque elas em suma afetam o sentimento da vida [...])” (*KU* 05: 277). Assim, ao abordar a vida como “a faculdade de um ser de agir conforme suas representações” (*MS* 06: 211), pode-se sugerir

² Para citações diretas de Kant neste artigo utilizei, além do texto na Edição da Academia, as seguintes traduções para a língua portuguesa já publicadas ou em processo de publicação:

Antropologia de um Ponto de vista Pragmático. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

Crítica da Faculdade do Juízo. Tradução de António Marques e Valerio Rohden. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2010.

Crítica da Razão Prática. Edição bilíngue. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução de Paulo Quintela. Coleção Os Pensadores. Volume XXV. Abril Cultural, 1974.

Metafísica dos costumes. Tradução [primeira parte] de Clélia Aparecida Martins; [segunda parte] de Bruno Nadai, de Diego Kosbiau e de Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

O conflito das faculdades. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

Reflexões sobre a antropologia. Tradução de Valerio Rohden e de Daniel Omar Perez. Curitiba/Florianópolis (versão de trabalho, parcial, provisória - edição inédita).

que tal ação é uma capacidade da *alma* de determinar suas forças para mudar o estado no qual se encontra (no caso do desprazer) ou fruí-lo (no caso do prazer)³. Tal determinação das forças possui por princípio o *arbítrio*, ou, ainda, a *faculdade de apetição*. Entendo aqui que se referir ao *arbítrio* como *princípio* pode ser entendido de forma similar à consideração de que as retas são princípios do triângulo, mas não sua causa, uma vez que a causa deve sempre repousar numa substância. As representações provocam um posicionamento de atividade ou de passividade da alma, de acordo com o modo com que a alma é afetada pelas representações. Considero, assim, que a capacidade de ação mediante as representações que perpassa pela conceitualização de vida é a capacidade da alma de determinar as suas forças no sentido de manter um estado presente, que no corpo é sentido como prazer e de rejeitar esse estado, atividade essa da alma que no corpo é sentida como desprazer, num constante *jogo* entre prazer e desprazer que ocupa a vida animal. É nesse sentido que entendo a *vida* como uma *faculdade* ou *capacidade* de ação. Seria essa a ação conforme as representações.

Das expressões *sentimento de vida* e *sensação vital*, pela distinção possível entre os termos *sentimento* e *sensação* talvez se possam dizer de antemão que parecem se referir o primeiro à forma com que a vida *afeta* o sujeito sob a perspectiva do *prazer e desprazer* e, o segundo, à forma com que o sujeito percebe objetivamente a vida, o que é uma perspectiva que penso extrapolar os limites cautelosos da abordagem de Kant sobre a vida⁴, considerando a vida não mais em termos de *como se*.

Kant, no §16 da *Antropologia*, divide o grupo das *sensações corporais* (*Körporempfindung*) em dois: opõe à *sensação vital* (*sensus vagus*) a *sensação orgânica* (*sensus fixus*), sendo o primeiro concernente a quando todo o sistema nervoso é afetado e o segundo quando apenas o sistema nervoso de parte do corpo é afetado, ou, ainda, o corpo como um todo em oposição a apenas parte dele sendo afetado pela sensação. Kant, ao

³ Cf. a *Reflexão* 158a (*Refl* 15: 057), bem como, sobre o contexto dessa discussão referente às faculdades básicas da alma a abordagem de Falduto (2014) no item 1.3 The 1773/1775 Berlin Academy Prize Competition: Examen des deux facultés primitives de l'ame, celle de connoître et celle de sentir. Sobre o conceito de "vida" em Kant cf. Rocha, L. J.; Silva, L. C. da; Bazzanela, S. L. (2018).

⁴ Não se consegue explicar o que entendemos comumente por *vida* em seres *vivos* nem com explicações mecânicas, nem com analogias com a arte humana, ou ainda, com qualquer outro recurso que conhecemos. A solução de Kant é recorrer, assim, a uma analogia, ou, ainda, fala, inclusive, em termos de *mera analogia remota* com algo que, por sua vez, também nos apresenta limites de compreensão. Kant toma a perspectiva de vida espiritual e a estende por analogia a seres organizados, ainda que não a todos os seres organizados, para se falar em termos da possibilidade de vida nos animais, enquanto hipótese, *como se* esses fossem vivos como um espírito. Sobre esse ponto o leitor se beneficiará de passagens como a *KU* 05: 374, a *Reflexão* 4240 (*Refl* 17: 474), e, ainda, dos comentários de Dörflinger (2012, p. 227) e de Lebrun (2002, p. 740).

exemplificar a *sensação vital*, menciona: “a sensação de *calor e frio*, mesmo aquela que é suscitada pelo ânimo <*Gemüth*> (por exemplo, pela esperança ou pelo temor [...]), pertencem ao sentido vital <*Vitalsinn*>” (*Anth 07*: 154). Na sequência, inclui também nesse grupo “o estremeamento (*calafrio, Schauer*) que percorre o ser humano com a mera representação do sublime” (*Anth 07*: 154).

A menção ao caso do *sublime* nessa abordagem pode causar certo estranhamento em decorrência da abordagem contemplar a discussão referente a uma *sensação* e não a um *sentimento* e, como abordarei, o prazer e o desprazer relacionados ao caso do sublime concernem ao *sentimento de vida (humana)*. Com isso em vista, poder-se-ia sugerir aqui para a conciliação dessa passagem com essa leitura que o *sentimento de vida* inerente ao sublime se dá somente após uma superação do estremeamento despertado pelo que se apresenta absolutamente grande ou poderoso na natureza. Nessa superação, encontramos uma faculdade cujo poder é superior ao da natureza que ameaça o sujeito ajuizante. Para o comprazimento inerente ao sublime, há a necessidade de superação do estremeamento inicial despertado pelo objeto da natureza. Nessa perspectiva, poder-se-ia sugerir que, a rigor, enquanto reconhecimento do que se apresenta, o *estremeamento* do qual fala o excerto pode ser entendido como uma *sensação interna*, mas não como um *sentimento* (de prazer nem de desprazer que, com relação ao *sentido*, Kant havia relacionado no §15 da *Antropologia à sensação interior*), tratando-se de uma *sensação interna*, como *consciência de nossa atividade* com relação à *sensação externa* do objeto da natureza que desperta o ajuizamento. Na *Reflexão 230*, Kant menciona que “só temos sensações internas enquanto nos tornamos conscientes de nossas dores e atividades com respeito às <sensações> externas” (*Refl 15*: 088). Nessa mesma perspectiva, o calor, o frio, não seriam *sentimentos*. Quando tenho consciência de uma ação sofrida em meu corpo, isso está no campo da intuição, como o calor, o frio, que podem ser prazerosos ou desprazerosos, mas não constituem de pronto nenhum sentimento de *prazer e de desprazer*, que, ademais, compreendem o único sentimento possível⁵, sendo o calor, o frio, o estremeamento apenas sensações. Conforme menciona a *Reflexão 558*, “não é indiferente dizer: que eu sofro ou: meu corpo sofre. O último: intuição, não sentimento” (*Refl 15*: 242).

Para além dessa abordagem possível, Matias Orño também estranha, nessa passagem do §16 da *Antropologia*, a menção ao sublime. Uma vez que Kant havia

⁵ Segundo a *Reflexão 606* “nós só temos um sentimento, mas diversas sensações” (*Refl 15*: 260).

distinguido no §15 entre o sentido interno, o sentido externo e o sentido interior, reservando somente ao último a relação com o *sentimento* de prazer e desprazer, Orño (2014, p. 221) sugere então, como forma de compreender essa passagem, que *a sensação vital* pode ser ocasionada tanto pelo sentido interno quanto pelo sentido externo ou mesmo pelo sentido interior. Considero discutível essa interpretação. Entendo que nesse parágrafo Kant está dividindo a sensação corporal acima de tudo entre aquelas provenientes do *sentimento de vida* e aquelas sensações corporais que são provenientes dos *sentidos* (me refiro aqui aos cinco sentidos: tato, visão, audição, paladar e olfato). Kant menciona uma espécie de sensação relacionada ao prazer e ao desprazer, que seria o sentido interior. Para melhor compreender essa abordagem, opto por esclarecer o que se *sente da vida*, o que remete à noção de *sentir (fühlen)*.

O problema se coloca agora em termos de o que se *sente* ao *sentir-se* vivo, sob a perspectiva de: se estaria relacionado mais à fruição do sentimento ou mais à perspectiva objetiva (epistêmica) da sensação. Para Kant nós “não sentimos a vida mesma, porém, <sentimos> a sua promoção ou obstáculo” (*Refl* 15: 244). A promoção e o obstáculo à vida seriam relacionados ao sentimento de prazer e de desprazer. Na *Reflexão* 585, Kant menciona que “sentir sua vida e fruí-la não é a mesma coisa” (*Refl* 15: 252). Nessa perspectiva, entendo que o *sentir (fühlen)* está aqui empregado próximo a uma perspectiva da sensação, e não do sentimento. *Fruir a vida* estaria mais relacionado com o *sentimento*, ou seja, com a forma com que o sujeito sente em relação ao prazer. A isso acrescento mais um excerto para completar esse problema presente: “sentimento <*Gefühl*> é a sensação <*Empfindung*> da vida” (*Refl* 19: 187).

Para uma compreensão desse último excerto citado, sugiro a interpretação de que, assim como há a possibilidade de um sentimento na sensação (como, por exemplo, o sentimento de prazer e de desprazer proveniente do frio ou do calor), não por isso, mas pode haver também a possibilidade de uma sensação no (ou do) sentimento. Talvez se possa dizer sobre o sentimento de prazer e desprazer e a sensação, inclusive, que se trata de “uma relação ínsita em nós mesmos e, por conseguinte, nesse circuito fechado da subjetividade sentinte, directamente determinada a partir de si e, de si, compreensível, ou seja, verdadeira sempre que ocorra” (Ferreira 1993, p. 391), uma vez que, conforme diz Kant na *Reflexão* 4856, “a sensação e o sentimento de prazer estão ambos em nós mesmos e a relação é, portanto, determinada e inteligível por si mesma” (*Refl* 18: 011).

Não podemos *sentir* (objetivamente) a vida. Podemos *fruir* (ou *sentir* numa perspectiva subjetiva) as promoções e inibições à vida, ou seja, o *sentimento de prazer e desprazer*. Nesse *fruir* das promoções e inibições à vida, no sentimento de prazer e de desprazer, dado a perceber no corpo, pode ser possível uma *sensação* da vida como atividade. Talvez se possa dizer sobre isso que “o objeto seria desconhecido, mas a sensação seria conhecida” (*Refl* 18: 011). Não haveria como *sentir* a vida sem o *sentimento* de prazer e desprazer que, por sua vez, só se dá na promoção e inibição à vida, no *jogo*. Somente por meio do *sentimento* se pode ter uma espécie de *sensação* da vida, limitada, portanto, aos momentos de promoção e inibição da vida. Nessa perspectiva, entendo que no §16 mencionado, Kant divide as sensações corporais entre aquelas sensações advindas do sentimento de vida, sensações essas que ele chama de *sensação vital* e aquelas sensações corporais que são recepções provenientes dos cinco sentidos, de órgãos específicos, que ele chama de *sensação do órgão*.

Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant utiliza a expressão *sentimento de vida* numa passagem cujo contexto é uma discussão sobre a possibilidade de, diante de um mesmo objeto, o sujeito ser capaz de dispor suas faculdades do ânimo tanto em uma perspectiva do juízo do conhecimento (com o entendimento legislando sobre as demais faculdades) quanto em uma perspectiva do juízo estético (enquanto as mesmas faculdades do ânimo se entretêm em um jogo livre e indeterminado, sem que nenhuma delas legisle sobre as demais). Neste segundo caso, “a representação é referida inteiramente ao sujeito e na verdade ao seu sentimento de vida, sob o nome de sentimentos de prazer ou desprazer” (*KU* 05: 204). Ainda segundo Kant, tal faculdade “em nada contribui para o conhecimento” (*KU* 05: 204). Nessa passagem citada, a forma com que é utilizado o termo *sentimento de vida* além de reforçar a distinção entre *sentimento* e *sensação* que citei há pouco, ainda acrescenta para a exposição de um sentido possível de *sentimento de vida* a relação entre *sentimento de vida* e os *sentimentos de prazer* e de *desprazer*, que considero fundamentais nessa discussão. Nesse sentido, reitero que *os obstáculos e promoções à vida*, os quais *têm que ser procurados na ligação da alma com o corpo*, deixam-se perceber pelos sentimentos de prazer e desprazer. Saliento ainda que o prazer e o desprazer podem ser entendidos como aquilo que seria possível *sentir* em relação à vida, uma vez que, considerando a hipótese de que se pode falar em termos de *vida* nos animais, *a vida mesma não se sente*, apenas se poderia sentir *a sua promoção e inibição, sentida no corpo*

daquele que vive (*KU 05: 277*). Seriam o prazer e o desprazer compatíveis com um *sentir-se vivo*, ou, ainda, com o *sentimento de vida*.

Na terceira parte do *O Conflito das Faculdades (O Conflito da Faculdade Filosófica com a Faculdade de Medicina)*, em um contexto no qual aborda-se a possibilidade de não deixar que um sofrimento corporal domine os pensamentos e ações, menciona Kant: “e visto que nos alegramos mais da vida pelo uso livre que dela se *faz* do que pela sua *fruição*, os trabalhos do espírito podem opor um outro género de fomento do sentimento de vida aos estorvos que concernem apenas ao corpo” (*SF 07: 104*). Tendo em vista a correspondência que abordo entre o *uso livre da vida* e o modo de sentimento de vida concernente à *vida espiritual*, entendo que nessa passagem Kant menciona que o modo de sentimento de vida concernente à *vida espiritual*, o qual compraz no conceito, alegra mais do que um deleite de um modo em geral. Há modos diferentes de fomento de sentimento de vida e o chamado *espiritual* é superior ao modo mais básico de sentimento de vida concernente à *vida animal*, ou seja, quando o agrado ou a dor provém da sensação, como é caso mencionado no excerto, quando diz dos “estorvos que concernem apenas ao corpo”. Na sequência do citado, conclui Kant: “a opressão persistiu em mim, pois a sua causa reside na minha constituição corporal, mas tornei-me senhor da sua influência sobre os meus pensamentos e acções” (*SF 07: 104*). Saliento que Kant entende que *fruir* a vida e *senti-la* não são a mesma coisa. O sentimento de vida está pressuposto mesmo durante a dor (quando o ânimo é impelido a abandonar seu estado atual). Já a fruição da vida pressupõe um prazer, quando o ânimo é impelido a permanecer em seu estado, e não somente o atenuamento de uma dor⁶.

Na *Antropologia*, Kant sugere que a “parcimônia com o pecúlio de teu sentimento vital te fará realmente mais rico pelo *retardamento* do prazer” (*Anth 07: 165*). Na sequência, o filósofo, segundo entendo, reitera o posicionamento de que o modo de *sentimento de vida* correspondente à liberdade seria superior ao modo de *sentimento de vida* compatível com o deleite e a dor inerente ao *agradável*: “a consciência de ter a fruição em seu poder é [...] mais fecunda e muito mais ampla que toda satisfação [*befriedigt*] dos sentidos” (*Anth 07: 165*). Dessa passagem, tem-se a sugestão de compreensão de que os modos de *sentimento de vida* não são necessariamente concordes entre si, de modo que a busca pelo prazer em uma perspectiva de *sentir-se vivo* pode não ser compatível com os

⁶ Cf. “Livro segundo – Do sentimento de prazer e desprazer” da *Anth*.

outros modos de *sentir-se vivo*.

O sentimento de vida relacionado à liberdade é tão somente um modo superior de sentimento de vida, não o único modo de sentimento de vida. No *Opus Postumum*, Kant menciona: “criaturas orgânicas têm não somente uma vida, mas também um sentimento de vida que se exaure pela cópula, e, nos insetos, pela própria inanição” (*OP 22: 495*)⁷.

Primeiramente, faço a ressalva de que comentadores recomendam prudência ao se abordar esse texto de Kant identificado como *Opus Postumum*, escrito nos últimos anos de sua vida, cujo título provisório dado por ele seria *Passagem dos primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza para a física*, tendo-se em vista que Kant não teve a oportunidade de concluir essa obra ou mesmo de desenvolver algumas das questões que ali estão presentes em forma de notas, esquemas, versões provisórias de texto, esboços. Não se trata, portanto, de uma redação final, acabada, da qual se poderia esperar uma maior precisão do texto. Não obstante esse fato, as discussões ali presentes são caras a Kant, não se trata de um texto sem importância, sendo reconhecido isso em momentos como nas cartas de setembro e de outubro de 1798 a Christian Garve, na forma com que Kant menciona o texto que o está ocupando, valorizando o que ali é desenvolvido. Além de seu conteúdo, também pela não conclusão do projeto da obra o conjunto desse material reunido sob a alcunha de *Opus Postumum* deixa margem para intérpretes debaterem a partir de posicionamentos dos mais variados, no que concerne à função desse projeto no pensamento kantiano.⁸ De qualquer forma, pesquisadores como Leonel Ribeiro dos Santos sugerem que no *Opus Postumum* não há “qualquer mudança significativa quanto ao essencial na concepção kantiana do ‘organismo’, dos corpos orgânicos, da vida e seu princípio” (Santos 2012, p. 77), não obstante algumas expressões ali utilizadas revelarem uma afinidade com o romantismo naturalista, como pode ser percebido, segundo Santos, na recuperação “em novos pressupostos [d]a antiga ideia - platônica e estóica - de ‘Alma do Mundo’ (*Weltseele*)” (Santos 2012, p. 77). Assim, sigo acrescentando esse excerto ao debate sobre o *sentimento de vida*, pois, além disso, considero que a possibilidade de animais irracionais também se sentirem vivos não contradiz os pressupostos que se encontram já em textos mais antigos do pensador.

⁷ No original se lê: “Organische Geschöpfe haben nicht allein ein Leben sondern auch ein Lebensgefühl das sich durch die Begattung und bey Insecten durch Erschopfung selbst aufreibt” (KANT, I. *OP*, AA 22: 495. 03-05). Devo o alerta sobre essa abordagem de um *sentimento de vida nos insetos* ao professor Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, a quem aqui agradeço publicamente.

⁸ Cf. Martins 2012, p. 183-210; Terra 2003; bem como Marques, 1987.

Pode-se partir da consideração de que aqui Kant não se refere ao ser humano, uma vez que, apesar de em alguns textos, como no *IaG*, o filósofo não ter seguido esse *uso*, a rigor, o termo *criatura* não se aplica a seres que podem agir livremente (*Refl* 17: 429). Saliento do excerto a consideração de que as criaturas orgânicas (entendidas aqui como animais irracionais) teriam um sentimento de vida “*que se exaure pela cópula*”, e, que, inclusive os insetos teriam um *sentimento de vida*. Com isso, quero chamar a atenção para a discussão referente a quais seriam, afinal, as *espécies* de prazer e desprazer que podem ser identificadas como *sentimento de vida*, uma vez que o *sentimento de vida* seria possível também entre animais irracionais, e não somente entre seres humanos. Sendo assim, as *espécies* de prazer envolvidas devem ser comum a ambos, animais racionais e irracionais. Ou seja, deve-se abordar o sentimento de vida de forma que seja possível atribuí-lo tanto aos homens quanto até mesmo aos insetos.

3. Um sentimento de vida comum a homens e a insetos

Uma passagem que pode apontar a direção da resolução dessa questão com a conciliação de abordagens da expressão *sentimento de vida* é a *Reflexão* 567, que, segundo a datação sugerida por Adickes, foi escrita provavelmente entre 1776 e 1778, o que a insere temporalmente muito próxima à publicação da *Crítica da Razão Pura*. As *Reflexões* de 158a até a 1481 estão organizadas, contudo, não pela sua datação e sim por via tópica. Nessa *Reflexão* 567, cujo conteúdo está relacionado à seção da *Antropologia* que trata do *Sentimento de prazer e desprazer* - Livro Segundo da *Antropologia* lê-se: “tudo o que promove ou aumenta o sentimento de vida apraz [*gefällt*], concerne ou à vida animal, ou humana, ou espiritual” (*Refl* 15: 246)⁹. Essa passagem, além de reconhecer a íntima conexão entre sentimento de vida e prazer, menciona uma distinção entre três esferas, vida animal, humana e espiritual. Não se trata, portanto, de um único modo de *sentir-se vivo*, carecendo a menção a uma distinção. Mas, também, talvez não se trate de opor *Lebensgefühl* a *Geistesgefühl*, como sugere Zammito¹⁰, mas antes de ampliar o sentido de *Lebensgefühl*, inserindo o *Geistesgefühl* como um dos modos do animal, nesse caso do homem, sentir-se vivo. Entre as espécies de prazer envolvidas em cada um desses casos,

⁹ No original se lê: “Weil Alles, was das Gefühl des Lebens befördert oder vergrößert, gefällt, so betrifft es entweder das thierische oder menschliche oder Geistige Leben” (KANT, I. *Refl.* AA, 15: 246.04-06).

¹⁰ Sobre isso ver Zammito 1992, em especial o item 15. *Aesthetics As the Key to Anthropology: Lebensgefühl and Geistesgefühl* (p. 292 - 305).

animal, humano e espiritual, Kant acrescenta na sequência na mesma *Reflexão* que “o primeiro agrada na sensação, o segundo na intuição ou no fenômeno, o terceiro no conceito” (*Refl* 15: 246)¹¹.

Kant reconhece nas *Reflexões* uma distinção entre três modos de sentir-se vivo, e nas raras menções que faz sobre cada um deles os aborda de modo muito próximo ao modo como aborda os modos de comprazimento na *KU*¹², sem, no entanto, reconhecer explicitamente que os três modos de *sentimento de vida* correspondem aos três modos de *comprazimento*.

Como já citado, Kant sugere na *Reflexão* 567 que o modo de sentimento de vida concernente à *vida animal* agrada na *sensação*. No §3 da *KU* Kant menciona que o “agradável [*angenehm*] é o que apraz [*gefällt*] aos sentidos na *sensação*” (*KU* 05: 205). De modo similar, com relação ao segundo modo de *sentimento de vida*, o humano, que, segundo a *Reflexão* mencionada *apraz na intuição ou no fenômeno*, encontra-se na *KU* uma correspondência possível, dessa vez ao tratar dos juízos estéticos, nos quais “liga imediatamente e sem consideração do uso ou de um fim comprazimento [*Wohlgefallen*] ou descomprazimento [*Mißfallen*] à simples *contemplanção* do objeto” (*KU* 05: 242)¹³. Com relação ao terceiro modo de sentimento de vida, chamado no excerto de *espiritual*, que, segundo as *Reflexões* *apraz no conceito*, entendo que tal referência seja ao *bom*, que, novamente segundo a *KU* “é o que apraz [*gefällt*] mediante a razão pelo simples conceito” (*KU* 05: 207). Todos esses três casos: do agradável, dos juízos estéticos e do bom possuem relação com o prazer e com o desprazer e a esses três casos se reduzem todos os modos possíveis de se sentir alguma espécie de prazer e de desprazer (*KU* 05: 266).

Além do dito, mesmo antes de me deter em cada um desses casos, menciono ainda outra passagem que me despertou a considerar a hipótese de correspondência entre o excerto das *Reflexões* e os casos do agradável, dos juízos estéticos e do bom. Ao comparar os três modos de *comprazimento* (*Wohlgefallen*), Kant menciona que o “agradável chama-se para alguém aquilo que o *deleite*; belo, aquilo que meramente o *apraz*; bom, aquilo que é *estimado*, aprovado” (*KU* 05: 210)¹⁴. Na sequência do parágrafo, e isso é o importante a

¹¹ No original se lê: “Das erste Gefällt in der Empfindung, das zweyte in der Anschauung oder Erscheinung, das dritte im Begriff (KANT, I. *Refl.* AA, 15: 246.06-07).

¹² Sobre implicações possíveis do termo *Wohlgefallen* na *KU* sugiro ao leitor consultar Rocha (2017).

¹³ Cf. também o §2 da *KU*.

¹⁴ No original se lê: “Angenehm heißt jemandem das, was ihn vergnügt; schön, was ihm blos gefällt; gut, was geschätzt, gebilligt” (KANT, I. *KU.* AA, 05: 210.03-05).

destacar, Kant acrescenta ainda que “amenidade vale também para animais irracionais; beleza somente para homens [...], o bom, porém, vale para todo ente racional em geral” (*KU* 05: 210).

Assim, interessa-me na sequência discutir uma possibilidade compreensiva dessa distinção, com base nas espécies de prazer envolvidas em cada um dos três casos. Sugiro, pois, a interpretação de que os três modos de comprazimento abordados no *Primeiro momento do juízo de gosto* na *KU* podem corresponder aos três modos de sentimento de vida distinguidos nas *Reflexões*. Havendo correspondência entre os três modos de comprazimento com os três modos de sentimento de vida, o modo de sentimento de vida *animal* corresponderia ao *deleite no agradável*, o modo de sentimento de vida *humana* corresponderia ao prazer inerente aos juízos estéticos (aprazimento no caso do bom e comoção no caso do sublime) e o modo de sentimento de vida *espiritual* corresponderia à *estima ou aprovação no bom*.

Tomo as espécies de prazer (e de desprazer) distinguidos como espécies de *comprazimento*, ou, a rigor, antes as condições relacionadas ao *interesse* que parecem caracterizar essas espécies de prazer, como a perspectiva com a qual se distingue também entre os modos de sentir-se vivo, a partir de três configurações das faculdades do ânimo. De acordo com essa compreensão da discussão, é possível uma abordagem que contemple tanto um *sentimento de vida* de *criaturas* quanto de *animais racionais*, uma vez que são considerados esses três modos de *sentimento de vida*,¹⁵ os três culminando em prazer e desprazer, como efeito das representações. Esses três modos de sentimento de vida pressupõem um princípio imaterial no animal, cujas atividades básicas de conhecer e de sentir estão pressupostas.

Faço uma ressalva quanto à minha compreensão dessa discussão, de que não entendo esses três modos diversos de *sentimento de vida* como diferentes apenas em *grau*, e sim são especificamente diferentes em *modo*. Se fossem diferentes apenas em grau, o aumento de um mais básico ou a diminuição de um mais elevado poderia fazer com que em dada situação se encontrassem, ou mesmo passassem de um "modo" de sentimento de vida para

¹⁵ Óscar Cubo Ugarte reconhece apenas os modos de sentimento de vida identificados nesse texto como animal e humano, desconsiderando o espiritual. Segundo Ugarte, em Kant “el sentimiento de la vida es abordado no sólo en relación con el fomento de la vida que promueve lo agradable de los objetos de los sentidos, sino también en relación con el peculiar sentimiento de placer que despierta lo bello en el ánimo del sujeto” (Ugarte 2010, p. 109 – 110).

outro. Tanto um modo mais básico de *sentimento de vida* pode se intensificar o quanto for possível, quanto um modo mais elevado de *sentimento de vida* pode se apassivar até deixar de ser percebido, que um modo de *sentir-se vivo* jamais *encontrará* o outro (no mero aumento ou diminuição de intensidade).

Ao homem pode ser possível a experiência dos três modos de sentimento de vida, mas aos animais irracionais apenas seria possível a experiência do modo mais básico de sentimento de vida, relacionado ao deleite no agradável. Penso que é tendo-se em vista esses três modos de sentimento de vida que Kant menciona na *Reflexão* 583 que “nós sentimos os incentivos da vida (comer, beber, luz, movimento) ou harmonia das impressões ou a harmonia de nossa liberdade com a vida universal” (*Refl* 15: 251), isso, segundo meu entender, refere-se, respectivamente, aos casos do agradável, dos juízos estéticos e do bom.

Seguindo essa compreensão, a primeira (e mais básica) espécie de sentimento de vida, identificada como *animal*, corresponde no que concerne à espécie de prazer, ao deleite, isso é o comprazimento próprio no caso do *agradável*, dessa forma, implica dizer que essa espécie de prazer relacionada a esse sentimento de vida é ligada a interesse na existência do objeto, trazendo consigo também uma referência à faculdade da apetição, patologicamente condicionado por estímulos (*KU* 05: 205-211), ou seja, o deleite antecede o princípio da apetição. Aqui a prioridade é a da quantidade de estímulos “(simultâneos e sucessivos) e por assim dizer somente a massa da sensação agradável” (*KU* 05: 266). No comprazimento do agradável, não há a necessidade de um conceito (de bom, de útil) ou de uma reflexão sobre a finalidade do objeto. O deleite é uma espécie de prazer que pode ser pressuposta inclusive em criaturas, mas também no ser humano. O prazer no agradável é um sentimento privado, não um prazer universalizável (Marques 2001, p. 582-583), no sentido de que não se pode pressupor que qualquer um naquela situação sentiria a representação em questão do mesmo modo, como em uma regra universal. Segundo Kant, no caso do agradável “cada um resigna-se com o fato de que seu juízo, o qual ele funda sobre um sentimento privado e mediante isso ele diz de um objeto que ele lhe apraz, limita-se também simplesmente a sua pessoa” (*KU* 05: 212). O deleite não implica assim uma regra universal referente ao sentimento despertado pelo objeto deleitante nem implica em conhecimento de nada no objeto.

O segundo modo de sentimento de vida, nomeado *humano*, corresponde no que concerne à espécie de prazer, ao aprazimento no belo e à comoção no sublime. O comprazimento nos juízos estéticos implica considerar além da configuração de harmonia das faculdades mentais (como fontes específicas de representação) também em consciência. Segundo Kant, “tudo aquilo cuja contemplação produz subjetivamente uma consciência da harmonia de nossas faculdades de representação e na qual sentimos fortalecida toda a nossa faculdade de conhecimento [...], produz um comprazimento” (*KpV* 05: 160). A essa citação da *Crítica da Razão Prática* relaciono uma passagem da *Crítica da Faculdade do Juízo*, na qual se lê que no juízo de gosto se “mantém a representação dada no sujeito em relação com a inteira faculdade de representações, da qual o ânimo torna-se consciente no sentimento de seu estado” (*KU* 05: 204). Aqui, no comprazimento inerente aos juízos estéticos, parece haver a necessidade de uma consciência por parte do ânimo, uma consciência de seu estado ou de sua disposição, talvez até mesmo uma consciência da superioridade do ânimo ante as *limitações do mundo fenomênico*¹⁶.

Segundo Kant, as faculdades de conhecimento que são postas em jogo pela representação no caso de um juízo estético permanecem (enquanto perdurar a conotação contemplativa do juízo) "em um livre jogo, porque nenhum conceito determinado limita-as a uma regra de conhecimento particular" (*KU* 05: 217). Essa disposição de ânimo específica para apreciação estética é a condição reafirmada nos quatro momentos do juízo de gosto (exposto na *Analítica do Belo*, que corresponde aos parágrafos do §1 ao §22 da *KU*), em que Kant caracteriza a beleza como sendo aquilo que compraz de forma desinteressada, compraz universalmente, aquilo que compraz conforme a fins sem que seja possível a identificação de tal fim e, aquilo que compraz de forma necessária, em uma necessidade exemplar, sem conceito.

Considerar uma configuração de harmonia entre as faculdades mentais (ou do ânimo) implica considerar que, enquanto tal, não há a possibilidade de conceito no processo, pois se entende que na ocasião de um conceito determinado, o entendimento está a legislar sobre as demais faculdades mentais, a partir do interesse especulativo da razão. Essa

¹⁶ “[...] cuando decimos de un objeto que es bello o sublime, referimos la representación a nuestro sentimiento vital y, de ese modo, nuestro ánimo (*Gemüth*) toma conciencia de su propio estado. En el enjuiciamiento acerca de lo sublime, el sujeto experimenta un estado en el cual su ánimo se siente vivificado. Esta vivificación, efetuada por el principio espiritual – a través de ideas sobre nuestra mente – señala la superioridad de cierto temple anímico frente a las limitaciones del mundo fenoménico” (Oroño 2014, p. 216.)

disposição de ânimo livre e indeterminada, que somente é possível enquanto nenhuma das faculdades mentais legisla sobre as demais, pode ser entendida como a condição inicial de qualquer outra disposição de ânimo determinada. Segundo Deleuze (2009, p. 70), “jamais uma faculdade assumiria um papel legislador e determinante se, porventura, todas as faculdades juntas não fossem primeiro capazes desta livre harmonia subjectiva”. Com isso, quero salientar que o mesmo objeto que desperta um juízo de gosto pode iniciar o processo de conhecimento, somente não é possível a atribuição de um conceito enquanto o juízo for estético.

A exclusão da possibilidade de um conceito enquanto juízo estético implica dizer também que a beleza não pode ser reivindicada a partir de uma característica do objeto (como simetria, perfeição, utilidade...), a beleza antes assenta na forma com que o sujeito *sente* o objeto, pois os juízos estéticos de gosto são subjetivos e contêm “simplesmente uma referência da representação do objeto ao sujeito” (KU 05: 211), ao seu sentimento de prazer e desprazer. Assim, não interessa¹⁷ se o objeto que desperta a fruição é simétrico, se é perfeito, se é bom, se é útil. Nenhum conceito está envolvido nesse processo judicativo. Além disso, todo interesse envolve a faculdade de apetição, o que implicaria ainda outra disposição das faculdades mentais diferente da necessária para os juízos estéticos. O comprazimento no belo dá-se na simples contemplação desinteressada.

Apesar da subjetividade inerente aos juízos estéticos, pode-se esperar uma universalidade de tais juízos. Tal universalidade além de não assentar na objetividade, deve ainda ser de tal forma que não esteja baseada em condições meramente privadas do sujeito ajuizante, não pode basear-se em nenhum interesse do sujeito pela existência do objeto (KU 05: 211). Enquanto sentimento, o comprazimento inerente aos juízos estéticos assenta-se em “um fundamento que é comum a todos” (KU 05: 237). O comprazimento no belo dá-se universalmente.

Outra caracterização da beleza é a de uma conformidade a fins formal, meramente subjetiva¹⁸, tendo em vista que a identificação de um fim implicaria um conceito

¹⁷ Cf. §2 da KU - *A satisfação que determina o juízo de gosto é independente de todo interesse* (KU 05: 207 - 209).

¹⁸ “A consciência da conformidade a fins meramente formal no jogo das faculdades de conhecimento do sujeito em uma representação, pela qual um objeto é dado, é o próprio prazer, porque ela contém um fundamento determinante da atividade do sujeito com vistas à vivificação das faculdades de conhecimento do mesmo, logo uma causalidade interna (que é conforme a fins) com vistas ao conhecimento em geral, mas sem ser limitada a um conhecimento determinado, por conseguinte, uma simples forma da conformidade a fins subjetiva de uma representação em um juízo estético” (KU 05: 222).

determinado o que, como já mencionei, só é possível em uma disposição de ânimo diferente da necessária para os juízos estéticos de gosto. Assim, na beleza o comprazimento é *conforme* a fins. Além disso, em relação à beleza, o comprazimento se dá de forma necessária, numa necessidade subjetiva¹⁹ (necessidade exemplar, um exemplo de regra que não pode ser baseada em leis objetivas: nem teóricas, nem práticas²⁰).

No que concerne à análise do belo em referência à tábua das categorias, enquanto no agradável Kant prioriza a categoria da quantidade, no belo a prioridade é a da qualidade do objeto (*KU* 05: 266). Já no sublime, Kant prioriza a categoria da *relação*, ou seja, a conformidade a fins subjetiva (*KU* 05: 266). Essa conformidade a fins é no *uso* que as faculdades da alma fazem do que se apresenta e não no próprio objeto apresentado (*KU* 05: 246). Além da perspectiva de que no sublime o juízo tem que representar, segundo a *relação*, uma conformidade a fins subjetiva, Kant abordará também que tal juízo tem que ser “segundo a *quantidade*, de modo universalmente válido; segundo a *qualidade*, sem interesse; [...] e, segundo a *modalidade*, essa última como necessária” (*KU* 05: 247). Sendo assim, a disposição de ânimo para o sentimento de sublime também não pode ser nenhuma em que haja determinações nem por parte da razão nem por parte do entendimento.

Sublime se diz da *disposição de ânimo* (despertada pela apresentação de um objeto da natureza) e não do objeto que desperta a *disposição de ânimo sublime* (*KU* 05: 245). Tal disposição remete a uma relação entre a imaginação, o entendimento e a razão em jogo (em jogo apesar de em determinado momento Kant falar em “seriedade na ocupação da faculdade da imaginação”, como talvez diverso de uma relação de jogo²¹). No sentimento do belo, o ânimo é atraído pelo objeto e as faculdades envolvidas mantêm este estado de um jogo onde a imaginação é livre e o entendimento indeterminado, o que implica um estado de ânimo em *serena* contemplação, ao passo que no sublime, o ânimo é alternadamente atraído e repellido pelo objeto, ou seja, “o sentimento de sublime comporta, como característica própria, um *movimento* de ânimo ligado ao ajuizamento do objeto”

¹⁹ Segundo Kant, os juízos estéticos “têm que possuir um princípio subjetivo, o qual determine, somente através de sentimento e não de conceitos, e contudo de modo universalmente válido, o que apraz ou desapraz” (*KU* 05: 238).

²⁰ Uma necessidade objetiva teórica implica em conhecer “*a priori* que qualquer um *sentirá* este comprazimento no objeto que denomino belo” (*KU* 05: 236 - 237), onde poder-se-ia utilizar de conceitos para o convencimento de juízos estéticos de gosto, como se fossem juízos lógicos, possibilidade esta que em Kant se apresenta como uma contradição. Já em uma necessidade prática, “através de conceitos de uma vontade racional pura [...] este comprazimento é a consequência necessária de uma lei objetiva” (*KU* 05: 237).

²¹ Cf. §25 da *KU* - *Definição nominal do sublime* (*KU* 05: 248 - 250).

(*KU* 05: 247), uma emoção violenta, uma comoção.²² Há um desprazer indireto (não causado objetivamente pelo objeto em contato com os sentidos), um sentimento de impotência da faculdade de imaginação, de inibição das forças vitais na incapacidade do ânimo em adequar a exposição daquilo que a imaginação está a representar da sensibilidade à ideia de um todo. Contudo, em dado momento, a faculdade da imaginação abandona a sua limitação que consiste em operar a partir do que se apresenta na sensibilidade e, com isso, sente-se ilimitada, ocupando-se em um livre entreter com as representações da razão, sem se prender ou ser determinada por nenhuma. Essa superação da sensibilidade por parte da faculdade de imaginação (por ela própria e não por legislação de outra faculdade) é acompanhada de comprazimento.

O terceiro modo de sentimento de vida, nomeado *espiritual*, corresponde no que concerne à espécie de prazer, ao *respeito no bom em si*. Saliento que não me refiro aqui ao *bom para* (o *útil*) que possui validade limitada ao sujeito ajuizante por ser afetado pelas inclinações, e sim ao *bom em si* (o *bem moral*), válido universalmente, uma vez que Kant relaciona o sentimento de vida espiritual com a liberdade e, como se sabe, a liberdade não é compatível com a adoção de princípios heterônomos, apenas com a autonomia (que seria o caso do bem moral).²³

Tanto no caso do *útil* quanto no caso do *bom em si* (o *bem moral*), há um “comprazimento na *existência* de um objeto ou de uma ação” (*KU* 05: 207). No caso do *útil* há um interesse na vinculação com o sentimento de prazer e desprazer, colocando a razão a serviço das inclinações. Nesse caso, há uma impossibilidade de leis morais. Enquanto no *útil* o objeto ou ação é apenas meio para o comprazimento, no caso do *bom em si* o comprazimento não pode ser o motivo da ação. Em ambas as situações a vontade é determinada pela razão, no caso do bom está envolvido o pressuposto de *conceito* para se reconhecer algo como bom, tanto no *bom para* quanto no *bom em si*. No caso do agradável, a determinação na disposição das faculdades mentais é dada pelos sentidos.

²² Referente à comoção, saliento aqui a nota 48 da tradução de Rohden e Marques da *KU*, onde o primeiro, que é o autor das notas da tradução citada, menciona que referente ao termo *Rührung*, o dicionário dos irmãos Grimm cita o termo no contexto do sublime em Kant para explicar o sentido dele como um “mover interiormente, *commovere*”. Nessa perspectiva, sugere-se que aqui comoção seja entendida como uma “emoção violenta” e não simplesmente uma “emoção”. Cf. ROHDEN *in* KANT, I. *KU*. Tradução brasileira de 2010, p. 69. Ao tratar do sublime, Kant menciona: “o ânimo sente-se *movido*, já que em seu juízo estético sobre o belo ele está em tranqüila contemplação. Este movimento pode ser comparado (principalmente no seu início) a um abalo” (*KU* 05: 258).

²³ [...] “que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, [...] a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?” (*GMS* 04: 446 - 447).

Como *vontade determinada*, há uma relação com o *sentimento de prazer e desprazer*. Contudo, no caso da comprazimento no bom, Kant faz a ressalva de que trata de uma “modificação particular e peculiar” do sentimento de prazer e desprazer, que não concorda “nem com o prazer nem com o desprazer que obtemos de objetos empíricos” (KU 05: 222). Entendo que a essa modificação peculiar do sentimento de prazer nesse caso Kant chamou de *respeito* pela lei moral, que seria um incentivo (não um motivo) para a ação, um sentimento “que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão” (GMS 04: 401), o respeito sendo dado pela lei em si.

O §4 da KU é intitulado “o comprazimento *no bom* é ligado a interesse” (KU 05: 207) e nele encontra-se a consideração de que não só o *comprazimento no bom* é ligado a *interesse* mas que o bom em si comporta o máximo interesse (o *útil* e o *agradável* também comportam algum interesse). Ao fim desse parágrafo, Kant menciona que há ligação entre o *bom em si* e o interesse no objeto “pois o bom é o objeto da vontade (isto é, de uma faculdade de apetição determinada pela razão)” (KU 05: 209). Em outra passagem, no §12, Kant menciona que “o estado de ânimo de uma vontade determinada por qualquer coisa é em si já um sentimento de prazer e idêntico a ele” (KU 05: 222). Retornando ao fim do §4 encontra-se uma vinculação entre a faculdade apetitiva, o comprazimento na existência do objeto representado e o interesse: “querer alguma coisa e ter comprazimento na sua existência, isto é, tomar um interesse por ela, é idêntico” (KU 05: 209). Nessa perspectiva, por ser objeto de uma faculdade de apetição determinada, o bom (tanto o bom em si quanto o útil e também o agradável, mas, nesse caso, como mencionei, interessa-me o bom em si por sua relação com a liberdade) está relacionado ao prazer. Além disso, há a compatibilidade entre a *faculdade apetitiva*, entre o *interesse* na realização do objeto representado e também entre o *comprazimento* na *existência* do objeto.

Já na *Introdução à Metafísica dos Costumes* Kant havia mencionado a relação entre a faculdade apetitiva e o prazer: “liga-se ao desejo e à aversão sempre *prazer e desprazer*” (MS 06: 211), ressaltando, no entanto, que “nem sempre o prazer ou o desprazer com o objeto do desejo precede o desejo” (MS 06: 211). Rohden salienta que “à faculdade apetitiva importa [...] que o objeto representado como bom seja realizado ou *exista*” (Rohden 2011, p. 181). Assim entendida, a rigor, a relação entre a faculdade apetitiva fundada na liberdade e essa espécie de prazer implica um agir, implica realizar a existência do objeto e não num simples desejo (Anth 07: 251). “E a faculdade apetitiva identifica-se

com essa força realizadora. Essa força tem seu incentivo num comprazer-se com a *existência* e não com a mera possibilidade” (Rohden 2011, p. 181). Essa espécie de sentimento de prazer e desprazer envolvidos no caso do bom corresponde, segundo minha proposta de interpretação, ao *sentimento de vida espiritual*, fundado na liberdade.

Saliento que o modo de sentimento de vida mencionado na *Reflexão 567* como *espiritual*, relacionado ao *bom* e à *liberdade*, entre os três modos de sentimento de vida, parece receber uma importância maior por parte da teoria. Segundo a mesma *Reflexão*, “a suficiência do livre arbítrio é a vida completa. [...] A vontade livre que ao mesmo tempo unifica a vontade de outros com a sua tem a máxima vida” (*Refl 15: 246*). Os demais modos de sentimento de vida, o animal e o humano apenas promovem a vida em parte. Já o caso do *bom*, ou ainda, o *sentimento de vida espiritual* representa o modo mais elevado entre os modos de sentir-se vivo.

Apesar da consideração de que “tudo o que favorece a atividade e o uso de suas forças [...] aumenta ou promove o sentimento de vida” (*Refl 15: 246*), há uma prioridade de um dos modos do sentimento de vida sobre os demais, baseado no tipo de comprazimento inerente às diferentes configurações de relações entre representação, objeto e sujeito. Nesse sentido, saliento uma passagem das *Reflexões sobre Filosofia Moral*, escritas entre 1776 e 1778 que vai em direção à compreensão de prioridade do sentimento de vida espiritual. Na *Reflexão 6870* Kant nos diz que “o uso completo da vida é liberdade” (*Refl 19: 187*). Sendo o uso *completo* da vida o sentimento de vida espiritual, restam aos demais modos de sentimento de vida, o animal e o humano, apenas um uso incompleto da vida, ou, ainda, um *sentimento promovido da vida em parte*.

Como a vida mesmo não pode ser sentida, apenas promoções da vida ou obstáculos a ela, a experiência de modos diminuídos de sentimento de vida baseados em concordância parcial com os *princípios subjetivos da vida* são possíveis, dado a perceber pelo sentimento de prazer e desprazer. Entendo com isso que apesar de serem possíveis outras espécies de prazer e desprazer (tendo-se em vista que todas as representações podem estar relacionadas a prazer e desprazer) e com isso outros modos de sentimento de vida, a mais completa, ou ainda, aquela que está relacionada com a máxima vida é o sentimento de vida espiritual, mas que isso não impossibilita espécies diminuídas de sentimento de vida que concordem parcialmente com as *condições subjetivas da vida*.

Nesse sentido, tendo presente que o sentimento de vida animal se dá no âmbito do

deleite, que o sentimento de vida humano se dá no âmbito dos juízos estéticos e que o sentimento de vida espiritual se dá no âmbito do bom em si, um questionamento que porventura pudesse ser feito a essa discussão seria referente à concordância ou não entre essas três espécies de sentimento de vida, se o sentimento promovido da vida em uma parte contradiz ou não o sentimento promovido da vida no seu todo. Retornando às *Reflexões sobre Antropologia*, tem-se uma resposta a esse questionamento: “o sentimento promovido da vida em uma parte talvez possa, em consequência, estar vinculado com a diminuição da vida no seu todo. Contudo, o sentimento imediato mostra uma vida ampliada” (*Refl* 15: 247).

Essa consideração concorda com a passagem já citada do *O Conflito das Faculdades* e tendo-se em vista a caracterização dos três modos de sentimento de vida é a resposta esperada a esse possível questionamento, uma vez que o sentimento de vida animal seria incompatível com o sentimento de vida espiritual, apesar de ambos serem modos de um mesmo *sentimento*. Tal incompatibilidade não se dá apenas pelo tipo de relação entre representação, objeto e sujeito, mas também tendo-se em vista que no caso do sentimento de vida espiritual, a vivificação se dá no todo do homem²⁴ e, além disso, de forma a remeter a um todo humano universalizável, o que não condiz com um comprazimento inerente ao agradável, que é válido apenas ao sujeito deleitante, nos termos que eu já mencionei. Nesse sentido, cito a respeito da perspectiva universalizável do comprazimento inerente ao sentimento de vida espiritual, a *Reflexão* 567, na qual se lê que “quanto mais o arbítrio é, segundo sua natureza, concordante consigo mesmo e concordante com a vontade estranha, tanto mais ele é uma razão para unir o arbítrio de outros com o nosso: tanto mais ele concorda com os princípios universais da vida” (*Refl* 15: 246). Em outra passagem das *Reflexões sobre Filosofia Moral*, Kant menciona que “a liberdade é a vida originária e na sua interconexão a condição da concordância de toda vida” (*Refl* 19: 183). A prioridade do sentimento de vida espiritual parece estar relacionada com uma pressuposta concordância universal inerente à faculdade de apetição em seu uso livre.

4. Considerações finais

²⁴ “Toda a vivificação pelo espírito é íntima, e o aumenta no todo; todas as vivificações pelo corpo vivificam somente uma parte” (*Refl* 15: 247).

O que o animal sente ao se sentir vivo? Prazer e dor. Nos momentos em que não está a sentir nem prazer e nem dor o animal pode chegar a ter no máximo consciência de sua existência, mas não estará a se sentir vivo.

O sentimento de vida está relacionado com o prazer e o com a dor. Não se pode falar em termos de sentimento de vida em Kant sem se falar com isso em prazer e em desprazer. Mas, talvez ainda, possa-se dizer mais, que o prazer e o desprazer são tão somente referências à concordância da representação com um plano para além do animal que sente, seja para o aprimoramento de nossas capacidades dadas pela natureza, seja para sobrevivência enquanto indivíduo e enquanto espécie para realizar os propósitos em nós mesmos e em relação à natureza fora de nós, para com os demais de nossa própria espécie e de outras. Há um elemento no mínimo comunitário, mas em alguma medida até mesmo universal envolvido como pano de fundo de nossa própria constituição como seres vivos, bem como em relação também às nossas manifestações, livres ou condicionadas. O sentimento de vida é um *sentir* essa concordância e discordância desse universal.

O ser humano, assim como todo o restante da natureza, está submetido a algo para além dele mesmo, e mesmo para além de sua espécie. O ser humano possui razão, liberdade, para uma causalidade não atrelada ao mecanismo de sua natureza enquanto fenômeno, mas o próprio desenvolvimento de sua razão e a ação livre que combina uma perspectiva causalista e não fisicalista é já parte do plano da natureza. A natureza fará ela mesma o que ela quer, quer queiramos ou não (Giannotti 2011, p. 150), e, surpreendentemente, isso não atentará contra nossa liberdade porque a nossa própria liberdade é parte do que ela quer. O prazer seria essa manifestação da concordância com o todo, expressão da natureza no animal que sente.

O sentimento de vida espiritual integra o ser humano em um todo pela universalização da lei moral. O sentimento de vida humano integra em um todo humano pela universalização e comunicação inerentes ao processo contemplativo. O sentimento de vida animal integra ao meio do qual faz parte o animal desde sua perspectiva metabólica, pela sua necessidade do meio para a própria subsistência e transformação da matéria que lhe serve de alimento, bem como em relação à reprodução, que também implica o outro. Não somente os juízos estéticos e os juízos morais integram o *vivo* no mundo, mas, também, o prazer meramente animal em situação do agradável integra o animal a um todo do qual faz parte.

O animal sente-se vivo inserido num plano maior, o animal se sente vivo nas ocasiões em que a representação concorda e discorda de algo para além de sua efemeridade fenomênica, incluindo-a, no entanto. Falo da natureza pensada como organizada como um sistema, como um organismo. Para manter a prudência kantiana saliente: *como se* ela seguisse um plano, *como se* ela tivesse um propósito²⁵.

Essa abordagem não implica considerar no animal a capacidade de consciência do todo do qual ele faz parte, nem de consciência do que o faz se sentir vivo para que ele possa se sentir vivo ou ainda, do por que ele sente prazer para poder sentir prazer. O ânimo deve tornar-se consciente no sentimento de seu estado, não o animal.

Nos diz Rohden (2009, p. 12), "o sentimento de vida é um sentimento concernente ao *todo*, ao todo do mundo em que vivemos, é um sentir-se bem no todo do mundo". Em outra ocasião, Rohden (2007, p. 115) reitera "o prazer que o ser humano sente *pelos outros e pela natureza* é sempre um prazer na vida. Por esse prazer, *principalmente* pelo prazer estético, o ser humano sente-se bem no mundo". Em meu entender, penso ser coerente considerar a partir disso e do que foi dito, que o comprazimento inerente ao sentimento de vida animal como também parte desse todo do mundo, ainda nessa esfera, mesmo sendo um prazer por definição egoísta, até nisso se concorda com algo para além do mero animal que sente, mesmo nisso se pressupõe um plano maior ainda que oculto da natureza. Não o fosse, a situação lhe seria sentida como um desprazer e não como um prazer. Além do que, "toda promoção da vida, quer seja física ou ideal, só pode ser parcial" (*Refl* 15: 253) e já por isso só pode se realizar enquanto um plano maior, inclusive no ser humano, enquanto espécie. E nesse mesmo sentido, entendo que a distinção de Kant com relação ao sentimento de vida espiritual ser mais elevado do que um sentimento de vida animal se deve em decorrência da maior compatibilidade com o plano da natureza. A nomenclatura mencionada por Kant, aliás, é deveras adequada, uma vez que no primeiro caso trata-se de uma capacidade básica comum aos animais em geral, no segundo de uma capacidade que remete a uma consciência de sua condição enquanto animal e enquanto racional, já no terceiro, se faz uma referência direta ao espírito que "designa neste caso a razão prática pura ou a vontade livre" (Beckenkamp 2012, p. 223).

Interessa-me em especial destacar a perspectiva integral de ser humano que essa

²⁵ "Quando nós pensamos como se a natureza tivesse um propósito é então possível dar algum tipo de explicação sobre como seres organizados são possíveis. A vida emerge porque a natureza tem um propósito e o propósito da natureza é criar vida [...] e, especialmente, criar vida racional" (Nahra 2016, 199 - 200).

discussão propicia, e, ainda, para além de um reservar ao corpo somente uma perspectiva de demérito em relação ao racional. Nesse sentido, por exemplo, Rohden (2005, p. 234), menciona que "na beleza o homem sente-se inteiramente homem, porque ela reintegra alma e corpo, animal e racional; só nela o homem sente-se bem no mundo". Oroño (2014, p. 208) também destaca essa relação, que também no caso do sublime se revela. É o revelar da "existência humana como um complexo sensível e suprassensível; corporal e espiritual; finito e infinito"²⁶. Numa abordagem que amplia ainda mais essa discussão em Kant, Ugarte (2010, p. 110) sugere que “a vida e a corporalidade do sujeito devem ser interpretados como a condição *subjetiva e material* de toda experiência possível, *ao menos entre nós homens*”.

Para encerrar este artigo faço ainda uma última citação, apesar de longa, que entendo complementar o que até o presente momento foi dito. Trata-se de parte da *Reflexão 6862*:

No fim, tudo depende da vida; o que vivifica (ou o sentimento de promoção da vida) é agradável. A vida é unidade: assim todo gosto tem como princípio a unidade das sensações que vivificam. A liberdade é a vida originária e em sua conexão [encontra-se] a condição de concordância de toda a vida; por isso aquilo que promove o aumento do sentimento da vida universal ou o sentimento de promoção da vida universal causa um prazer. Mas sentimos-nos bem na vida universal? A universalidade faz com que todos os nossos sentimentos se harmonizem, mesmo que nenhum tipo particular de sensação preceda esta universalidade. É a forma do consensus (*Refl 19: 183*).²⁷

Referências

- Beckenkamp, J. (2012), “Tinha Kant um conceito de espírito?”, *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 1, n. 32, pp. 205-224.
- Deleuze, G. (2009), *A Filosofia Crítica de Kant*, trad. de Germiniano Franco, Edições 70, Lisboa.
- Dörflinger, B. (2012), “A ideia de Kant de um sentimento intuitivo no contexto de sua teoria do organismo”, em U. R. de A. Marques (org.), *Kant e a biologia*. Editora Barcarolla, São Paulo, pp. 213 – 234.

²⁶ “[...] la impotencia sensible – ligada a la dimensión corporal – es una condición necesaria para juzgar estéticamente nuestra potencia ilimitada. Ambas dimensiones son partes del mismo sujeto. De allí, que podamos afirmar que lo sublime revela la existencia humana como un complejo sensible y suprasensible; corporal y espiritual; finito e infinito; sin que podemos prescindir de ninguno de estos aspectos al juzgar nuestra condición humana desde un punto de vista estético tal como se da en el juicio de lo sublime. Ello se debe a que sólo podemos ser conscientes de nuestra infinitud suprasensible, gracias a nuestra finitud y corporalidad” (Oroño 2014, p. 208).

²⁷ Tradução provisória de Bruno Cunha.

Falduto, A. (2014), *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, De Gruyter (Kantstudien- Ergänzungshefte), Berlín/Boston.

Ferreira, M. (1993), “O prazer como expressão do absoluto em Kant”, en *Pensar a Cultura Portuguesa: Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Colibri/Dep. de Filosofia da FLUL, Lisboa, pp. 391-402.

Giannotti, J. A. (2011), “Kant e o espaço da história universal”, en I. Kant/R. Terra (org.). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 3ª ed. Editora WMF Martins Fontes, São Paulo, pp. 107 - 171.

Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

Lebrun, G. (2002), *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. Editora Martins Fontes, São Paulo.

Marques, A. (2001), “Kant's Third Critique: What the Concept of 'Gemüt' Brings to the Concept of Reason”, en V. Gerhardt, R.P. Horstmann e R. Schumacher (orgs.). *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin, vol. III, 580-588.

Marques, A. (1987), *Organismo e sistema em Kant*, Editorial Presença, Lisboa.

Martins, C. (2012), “Organismo no *Opus Postumum*”, en U. R. de A. Marques (org.), *Kant e a biologia*. Editora Barcarolla, São Paulo, pp. 183 – 212.

Molina, E. (2015), “Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant”, *Anuario filosófico* 48/3– Universidad de Navarra, Navarra, pp. 493 - 514.

Molina, E. (2010), “Kant and the Concept of Life”. *The New Centennial Review*, vol. 10, n. 3, Life. Michigan State University Press, pp. 21-36.

Nahra, C. L. (2016), “A Vida, os propósitos da natureza e por que as coisas no mundo existem”, *Principios*, vol. 23, pp. 193 – 205.

Oroño, M. (2014), “Cuerpo, mente y espíritu en el enfoque crítico acerca de lo sublime”, en M. Caimi (org.), *Temas kantianos*. Prometeo Libros, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, pp. 203 - 229.

Rocha, L. J; Silva, L. C. da; Bazzanela, S. L. (2018), “A vida em Kant, em Schopenhauer e em Nietzsche”, *Revista Lampejo*, vol. 6, nº 2, Fortaleza, pp. 07 - 34.

Rocha, L. J. (2017), “Implicações possíveis do termo Wohlgefallen na Crítica da Faculdade do Juízo”, *Aufklärung, revista de filosofia*, vol. 4, nº 3, João Pessoa, pp. 101 – 118.

Rohden, V. (2011), “A força da faculdade apetitiva como prática da virtude em Kant”, en J. Hobuss (org.), *Ética das virtudes*, Editora da UFSC, Florianópolis, pp. 171-185.

Rohden, V. (2010), “As ideias como formas de vida da Razão”, en L. R. dos Santos (coord.) *et al. Was ist der Mensch? Que é o Homem?* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, pp. 337-346.

Rohden, V. (2009), “A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura”, *Kriterion* vol. 50, nº 119, Belo Horizonte, pp. 7-22.

Rohden, V. (2007), “Kant, o ser humano entre natureza e liberdade”, em I. C. M. de Carvalho; M. Grün; R. Trajber (orgs.), *Pensar o Ambiente: bases filosóficas para a Educação Ambiental*, Ministério da Educação, UNESCO, Brasília, pp. 111 – 123.

Rohden, V. (2005), “Viver segundo a idéia de natureza”. In. M. de L. Borges; J. Heck (orgs.), *Kant: liberdade e natureza*, Editora da UFSC, Florianópolis, pp. 233-248.

Rosales, J. R. de. (2002), “La reflexión transcendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling”, en J. R. de Rosales; M. del C. L. Sáenz (coords.), *El cuerpo: perspectivas filosóficas*. UNED: Madrid, pág. 33 - 76.

Rosales, J. R. de. (1998), *Kant: la Critica del Juicio teleológico y la corporalidad del sujeto*. UNED: Madrid.

Santos, L. R. dos. (2012), “A formação do pensamento biológico de Kant”, en U. R. de A. Marques (org.), *Kant e a biologia*. Editora Barcarolla, São Paulo, pp. 17 – 82.

Terra, R. (2003), *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant*, Editora da UFRJ, Rio de Janeiro.

Teruel, P. J. (2008), *Mente, cerebro y antropología en Kant*. Editorial Tecnos: Madrid.

Ugarte, Ó. C. (2010), “Corporalidad y vida en la Filosofía Crítica de Kant”. *Ideas y Valores*, nº 143, Bogotá. pp. 109 - 122.

Zammito, J. H. (2009), “Kant’s Notion of Intrinsic Purposiveness in the Critique of Judgment. A Review Essay (and an Inversion) of Zuckert’s”, en Dietmar Heidemann (ed.). *Kant Yearbook 1 - Teleology*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, pp. 223 - 248.

Zammito, J. H. (1992), *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. University of Chicago Press.



CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 7, Junio 2018, pp. 536-545
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.1299557

**“Sinais que substituem os conceitos das coisas, encontramos-los
nos poetas”**

Kant sobre a faculdade de designação

*“Signs that replace the concepts of things, we find them in the
poets”*

*Translation of excerpts from
Kant’s Lectures on Anthropology*

Tradução de excertos
de Lições de Antropologia de Immanuel Kant

*Translation of excerpts from
Kant’s Lectures on Anthropology*

FERNANDO M. F. SILVA•

Centro de Filosofia, Universidade de Lisboa, Portugal

Da facultate characteristica (1772/1773)¹

• Fernando M. F. Silva. Investigador de Pós-Doutoramento do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Endereço electrónico: fmsilva@yahoo.com.

¹ O presente contributo consiste na tradução para língua portuguesa de excertos de lições de antropologia de Kant; mais concretamente, excertos de lições sobre o tema da faculdade de designação humana. Como em ocasiões anteriores, optámos por fazer uma tradução rente ao texto original, mantendo numerais, expressões latinas, sublinhados, estrangeirismos e tanto quanto possível a pontuação constante na *Akademie-Ausgabe*, entre outras formatações. No corpo do texto fizemos incluir, entre parênteses rectos, a numeração respeitante

Antropologia Collins

(AA 25.1: 126)

[126] O uso dos sinais é um assunto de grande importância. Existem certos sinais que mais não devem fazer do que ser meio para produzir os pensamentos; mas existem também outros que devem substituir a coisa e a falta do conceito. Ao primeiro género pertencem as palavras, mediante as quais a nossa faculdade de imaginação é animada; elas que, de resto, reproduzem em nós representações conjuntas das coisas. Ao segundo género [pertencem] as imagens pictóricas dos poetas; [imagens] de coisas como, por exemplo, a inveja[.] A serenidade do ar, a beleza de um sereno dia de Verão, podem representar a paz de espírito². Se se quiser exprimir em uma outra língua a paz de espírito, tem de se usar uma outra palavra; mas a imagem disto pode manter-se a mesma em uma língua estrangeira. Do mesmo modo, também um mar tempestuoso pode ser uma imagem de um homem inquieto. Por conseguinte, caracteres e símbolos são diferentes. Uma representação cujo lugar uma outra possa tomar, designa-se por um símbolo. Para acompanhamento dos nossos conceitos temos necessidade de palavras, pois mediante os sentidos pode-se conhecer *melhor* as coisas. Se os conceitos são abstractos, então tem de se empregar muitas palavras. Por exemplo, temperança, modéstia, equidade, *brandura*. Mas com respeito às representações que caem nos sentidos, pode-se poupar nas palavras.

Das imagens sensíveis propriamente ditas, ou símbolo (1772/1773)

Antropologia Collins

(AA 25.1: 126-127)

Os homens estão tão dispostos para estas, que só mediante imagens as crianças podem aceder precocemente ao conhecimento. O génio das nações orientais é rico em imagens, a filosofia destas consiste na escolha de boas imagens; daí que os *hieróglifos* [127] dos

à AA. O presente contributo deve ser lido em conjunto com o ensaio “Kant, céptico da linguagem?”, presente neste mesmo número da revista Con-textos Kantianos.

² N. T. A opção aqui tomada, “paz de espírito”, diz respeito a uma expressão comumente cunhada em várias línguas, e por isso facilmente reconhecível no seu significado. A expressão significa, se traduzida literalmente, tranquilidade de ânimo, quietude de espírito [*Ruhe des Gemüths; Gemüths-Ruhe*].

egípcios impressionem tanto. Imagens são sinais da insipiência da nação, pois uma vez que [os orientais] não pensaram a fundo as coisas, então têm de se servir de imagens. A sublimidade do modo de escrever oriental provém das imagens; o entendimento quase não conheceria, se as representações não fossem acompanhadas de símbolos. As imagens têm um grande poder, pois elas representam as próprias coisas. Assim representam títulos, ofícios, distinções, riquezas, etc., o homem que os possui. As vestes, as ordens, tudo isso são símbolos, até mesmo a religião está repleta de símbolos, os quais, porém, não são o espiritual ele mesmo, antes são disso apenas a imagem. Só que, amiúde, procede-se com estes a ponto de se olhar mais aos símbolos do que às coisas elas mesmas, e por fim pensa-se mais no título do que no mérito mediante o qual se deve granjear aquele. Todas as formalidades, solenidades, cerimónias, etc., são representações simbólicas de secreta significação. Para se despedirem de outros que ou desempenharam um grande papel, ou que se notabilizaram, ou que de resto lhes eram caros, homens demonstram isto mediante vestes negras, o dobrar dos sinos, etc. Quanto mais as imagens sensíveis tomarem os sentidos, tanto mais se exige entendimento para descobrir a coisa correcta. Quem fala dos homens e dos deveres destes para com Deus, pode fazê-lo de modo muito rico em imagens, ele pode comparar Deus com um rei e os homens com aqueles que estão sob as suas ordens. Esta representação pode por certo incutir reverência, mas daí podem também nascer muitos erros. Se algo me há-de servir para deste modo, como por um fio, melhor usar o entendimento, isso não posso eu vê-lo como algo semelhante ao conceito. [...]

Dos sinais dos quais o homem se serve (1772/1773)

Antropologia Parow

(AA 25.1: 338-341)

[338] Há certos sinais que são mero meio para atrair representações, e outros que substituem o conceito da coisa. Sinais da primeira espécie são palavras, mediante o uso das quais apenas a nossa faculdade de imaginação é animada. Mas sinais que substituem os conceitos das coisas, encontramos-los nos poetas, e estas são as imagens de que eles se servem: como a imagem da inveja. Assim, a serenidade do ar pode ser vista como um sinal que representa o conceito de paz de espírito de um sábio. Imagens e palavras são por isso muito diferentes, pois, para atrair esse mesmo conceito, as palavras têm de ser alteradas consoante a diferença das línguas, ao passo que uma imagem pode assumir o lugar de um e o mesmo conceito em toda e qualquer nação. Ora, um tal sinal que substitui a

representação de uma coisa, a esse se chama símbolo, o qual se diferencia dos caracteres. Para acompanhamento do conceito precisamos de palavras; quanto mais o conceito residir no sentido, tanto menos se precisa de palavras, mas quanto mais abstractos forem os conceitos, de tanto mais palavras se precisa. Queremos considerar em maior detalhe os símbolos. Os homens têm uma grande inclinação para as imagens, de tal modo que, às crianças, só mediante imagens lhes podem ser veiculados conceitos. Assim é o génio de todos os povos orientais: eles são especialmente ricos em imagens e isto é uma prova de falta de compreensão. No símbolo, coloca-se no lugar das coisas outras, semelhantes [339] imagens sensíveis; mas que as imagens têm um muito grande poder, depreende-se [do facto] de que os homens fazem acompanhar tudo de símbolos. Assim, os títulos são símbolos de estrato [social]. Vestes são símbolos de riqueza, a ordem é um símbolo de graça, aliás, até mesmo nos nossos costumes religiosos exteriores dominam muitos símbolos. O mais triste aqui é isto: que os homens se podem deixar trazer a meramente permanecer colados aos símbolos, e, em favor destes, esquecer a coisa ela mesma. Olha-se apenas ao título sem se ponderar como, e por que méritos, alguém pôde tornar-se digno de este ou aquele estrato [social]. Assim, todos os símbolos e solenidades são representações de secreta significação; por exemplo, o luto. Por isto se depreende, pois, que para penetrar no véu dos símbolos é exigida grande razão, tanto mais, quanto mais os símbolos tomarem os sentidos. Para além disso, estes símbolos trazem ao homem um conjunto de erros. Por exemplo, Deus é representado como um príncipe e os homens como súbditos; este símbolo é bom, só que o homem comum esquece que o príncipe tem necessidade dos súbditos, e estes daquele, e que o príncipe *não consegue perscrutar o coração dos súbditos, razão por que* o homem se habitua a servir Deus apenas exteriormente, ainda que no coração ele pense de modo completamente diferente. Por conseguinte, há que precaver que não se tome a imagem sensível por uma semelhança *na qualidade da determinação*. Um conhecimento é simbólico se, mediante o fio condutor da semelhança, se chegar ao conhecimento; um pregador pode pregar de modo simbolicamente belo, embora o sermão não tenha verdadeira beleza; isto é, embora ele não produza a resolução de um melhoramento. Números são representações simbólicas de grandeza; mas se houverem de ser intuitivos, eles têm de ser aplicados a uma coisa. Ao se pretender tornar compreensível a nativos da Gronelândia a quantidade de habitantes de Londres, não se lhes disse o número, mas sim que havia tantos destes que eles poderiam devorar uma baleia ao pequeno-almoço. Hasselquist, na sua viagem pelo Egipto, constatou que tinha um conceito muito especial das pirâmides [340] antes de viajar para o Egipto, mas que, em vista das mesmas, esqueceu que algum dia soubera [algo] sobre elas. Por vezes, um símbolo serve apenas para nos tornar distinto um outro conceito. O Professor *Keill*, de Cambridge, calculou [o número de] pequenas partículas que de um único espécimen de *assa foetida* ascendem no ar, ainda que o número daí resultante seja muito grande: deste modo, é bom de ver o número. Mas para suscitar admiração, ele elegeu um outro modo de calculação. Ele calculou [o número de] grãos de areia que se encontram no monte Pico, que tem uma milha de altura e 5 milhas de amplitude, e, tendo feito isto, disse que em um espécimen de *assa foetida* estariam tantas pequenas partículas quantos os grãos de areia que existiriam

em 5 montes que fossem tão grandes quanto o Pico. Isto gera assombro. Por vezes, homens podem falar de coisas de tal modo que alguém os entenda integralmente, mas não entenda a coisa ela mesma. Do mesmo modo, homens podem falar de modo sentimental ainda que não tenham nenhum sentimento. Porque os homens muito ouvem louvar virtudes, neles as palavras surgem aliadas a semelhantes frémios, embora eles mesmos não estimem a virtude. As mulheres perguntam mais por aquilo que as pessoas dizem de uma coisa do que pelo valor da coisa ela mesma; por isto se explica que, por simpatia, elas exprimam em certas palavras respeito ou despeito para com uma coisa. Por isso não se pode exigir da mulher aquilo que vai além das suas forças; por exemplo, não se pode exigir delas uma demasiado grande generosidade, pois porque elas não estão constituídas para reunir fortuna, então tão-pouco a poderão dissipar. Meras palavras podem ser ligadas a um homem com sentimento. Por exemplo, se se ler em um escritor inglês que Vulcano forja as flechas de Júpiter, e aí mistura relâmpagos, granizo, trovões e espessa escuridão: então aqui as meras palavras comovem. Se se quiser comover alguém no momento, é bom que se use palavras comoventes. Mas em sermões, tudo depende da própria questão sobre a qual se prega.

Klopstock não é de todo um poeta em sentido próprio, pois ele comove por simpatia, por falar comoventemente; mas se ele for lido com sangue frio, os seus escritos perdem muito. Ele serve-se [341] não raras vezes de uma linguagem extremamente incomum, que por vezes é meio-polaca, ele fala de modo partido, e mostra quão comovido está. Por conseguinte, se se ler algo, há que ver se o que comove é a linguagem ela mesma, ou a imagem na qual a coisa surge representada, ou se são apenas as palavras.

Da facultate característica (1775/1776)

Antropologia Friedländer

(AA 25.1: 536)

[536] Caracteres e símbolos são de diferenciar. Símbolo é uma imagem sensível, caractere é apenas uma designação. Imagem sensível é uma imagem que tem uma semelhança com a coisa ela mesma. Caractere nada significa em si mesmo, antes é apenas um meio para designar algo, como o são, por exemplo, as cifras, as letras. Elas servem para realçar outras representações como que mediante um *custos*. Assim, o nome de um homem é um *custos* desse homem, do qual eu me recordo quando o vejo, ou ao nomear este nome, o qual, segundo a analogia, significa algo imediatamente; por exemplo, Ricardo o Leão. Para os

nossos conhecimentos, enquanto sinais do entendimento, nada se presta tão bem quanto palavras, pois em si elas não significam outra coisa; assim, o entendimento pode associar a isso o devido conceito. Mas quando são imagens, as quais significam outra coisa, o entendimento queda-se confuso, ele tem então 2 imagens, em vez de ter uma. Símbolos só podem ser usados onde as representações não são difíceis[;] todos os símbolos são por isso meio de representação maior. Quem fala mediante símbolos, mostra que lhe falta entendimento. Assim são todos os povos orientais, os quais representam todos os seus conceitos mediante imagens; aí se inscreve a história do Sheik Nadir. Aqueles que nos nossos tempos imitam este modo de escrever fazem grande tortura ao entendimento. Aos povos orientais, é-lhes quase impossível falar mediante conceitos. [Isso] temos a agradecer aos Gregos, que primeiramente se libertaram do caos das imagens.

Dos sinais (1781/82)

Antropologia Menschenkunde

(AA 25.2: 1023-1025)

[1023] Servimo-nos da imaginação e da sua lei de associação de três modos: mediante recordar, mediante predizer e mediante designar. Da memória e da predição falámos já; abordamos agora o designar, na medida em que tratamos a faculdade característica do uso dos sinais. É bom de *ver*: a nossa imaginação *liga* representações, de tal modo que as nossas representações se associam entre si, e, conquanto as tenhamos ligado de múltiplas maneiras, uma serve para a produção da outra. Para isto servem os sinais, os quais existem para designar a existência das coisas: ou [por] *demonstratio*, se eles forem sinais da existência real das coisas no tempo presente, [ou por] *rememoratio*, se eles mostrarem a existência das coisas no tempo passado, ou [por] *prognostica*, os quais são sinais de coisas no tempo futuro. Mas existem também sinais que designam conceitos. Estes sinais são substitutivos, *characteres vicarii*, da sorte que são os sinais numéricos. As cifras substituem *sempre* o conceito, de tal modo que eu procedo com elas como se tivesse o conceito de grandeza. Enquanto eu procedo com os sinais, não penso senão no mero conceito, mas o resultado dá-me *o pensamento* por inteiro. *Sinais concomitantes* são as nossas palavras, as quais eu não posso pôr no lugar do conceito. Assim acompanham as palavras os conceitos, de tal modo que, [1024] se eu tenho [de algo] uma palavra, recebo também do mesmo o conceito. Se se ler algo em uma língua desconhecida, antes se logrará traduzir isso para uma língua conhecida, do que para uma estranha. Pode-se entender prontamente um livro em língua estrangeira, e dizer o que ele significa na nossa língua materna. Mas, a partir da nossa língua materna, não nos será tão fácil traduzir algo para

uma estrangeira; pois, porque a palavra em si nada significa, antes é apenas uma reverberação arbitrária, então ela não pode ser ligada com nada a não ser com o conceito da coisa. Mas porque, quando tenho a coisa, eu não me consigo recordar tão facilmente de uma palavra estrangeira, pois com uma coisa bem poderiam estar ligadas 100 palavras, então eu posso por certo encontrar facilmente as palavras para as coisas na minha língua materna, mas não tão facilmente as traduzirei para uma língua estrangeira; pois aí, eu devo chegar imediatamente da coisa a uma outra palavra, e isto é difícil. A palavra estrangeira, que é um certo sinal arbitrário, não está tão exactamente ligada com o conceito da coisa quanto o está a coisa com a palavra a que eu me habituei na minha língua materna; a reverberação da palavra tem *aí já* conexão com o conceito, e é por isso que não me é tão fácil encontrar para ele uma palavra em língua estrangeira. Palavras são meros sinais concomitantes, e não substituem um conceito, como o fazem os sinais de álgebra e as figuras na matemática. Por vezes, recorre-se a sinais especiais que não têm com a coisa rigorosamente nenhuma semelhança; por exemplo, quando na matemática se quer comprovar a lei da queda *e* da gravidade dos corpos, designa-se o tempo mediante uma linha e a velocidade da queda mediante uma outra, e depois completa-se o triângulo, o qual há-de ser o espaço que descreve um corpo em queda, ainda que um corpo não tenha a mínima semelhança com o espaço que um triângulo descreve. Mas, não obstante, ele é aqui um novo, igualmente substitutivo sinal, e a álgebra é aí em geral excelente; os sinais concomitantes são comumente muito arbitrários, eles são *signa illustrantia*, quando têm de ser um meio para entender melhor a coisa, e têm de estar sempre com a coisa em semelhança. Outrora chamou-se-lhes símbolos, da sorte dos que se encontram nos egípcios. A verdadeira causa dos mesmos parece ter sido a primordial insuficiência da linguagem; eles não [1025] tinham nenhuns sinais linguísticos, e por isso tinham também falta de conceitos abstractos, e tinham de usar para isso outras coisas, as quais, mediante semelhanças remotas, lhes proporcionavam os conceitos. Assim, por exemplo, o deus Anúbis com a cabeça de cão era uma ilustração da vigília; uma serpente enrolada sobre si mesma [era] uma ilustração do ano. A escrita dos chineses consistia originariamente em meros símbolos, como se depreende de muitos dos seus caracteres. Os sinais linguísticos são em geral algo singular, e é uma questão importante, [a que pergunta] como poderá ter sido inventada a primeira escrita por letras. A escrita chinesa é, como alguns afirmam, uma escrita de coisas, pois ela descreve sempre directamente as coisas. Por esta razão, a escrita chinesa é utilizada também pelos seus vizinhos, os quais não entendem uma palavra em chinês. – Mas os chineses têm também um tão monstruoso número de sinais, que o mínimo de que se precisa para a labuta diária são 8000 sinais, e aqueles que vêm a tornar-se letrados, que querem aprender a ler e a escrever, não raras vezes acabam por estudar até à imbecilidade, por força de tantos sinais. Estes são genuínos *litterati*, no verdadeiro significado da palavra. A escrita destes não é nenhuma escrita de letras, antes consiste em muitos caracteres, mas aquele que primeiro fez a invenção de escrever palavras era por certo uma cabeça muito profunda. [...]

A faculdade de designação (1788/1789)

Antropologia Busolt

(AA 25.2: 1473-1474)

[1473] Esta não pertence de todo à determinação do tempo, antes é uma faculdade da imaginação que ocorre mediante a associação (*Association*). – Ela é uma faculdade para ligar representações mediante certos sinais. Um meio de produzir uma representação a partir de uma outra é um sinal. Os sinais são de duas espécies: concomitantes e substitutivos; por exemplo, dos primeiros são as palavras, [1474] dos segundos as imagens de uma língua. Se um sinal é empregue para acompanhamento, mas para além disso significa ainda algo diferente, então ele é um símbolo. Este símbolo é, devido à semelhança, um sinal substitutivo. Palavras podem ser sinais, mas não símbolos das representações. Mediante palavras as representações não podem ser simbolicamente representadas; antes elas são meras companheiras das representações. Elas são o que melhor se *presta* para a *designação* de conceitos, na medida em que visam apenas *associações*, e não semelhanças; mediante palavras que são mera reverberação os pensamentos não se dispersam, daí elas servirem melhor para o pensar.

Dos sinais. *Facultas signatrix vel characteristic* (1791/1792)

Antropologia Dohna

(PH: 129-131)

Servimo-nos da imaginação e da sua lei de associação de três modos – mediante recordar, prever e designar. Da memória e da previsão (*Praesagition*) tratámos já. Debruçamo-nos agora sobre o designar, ou: *Da faculdade do uso dos sinais*.

Os sinais servem para produzir uma representação mediante a outra, e designam ou

1. A existência, ou 2. Os conceitos lógicos da coisa.

Os sinais que visam a existência das coisas são:

1. demonstrativos, se forem sinais da existência real da coisa no tempo presente.

[Quando homens empalidecem, isto é um sinal de medo ou de ira. Quem na ira empalidece, esse é de temer no lugar. Mas aquele que aí ruboresce, tal não é o caso. Pois esse guarda rancor.]

2. rememorativos, se mostrarem a existência da coisa no tempo passado.

3. prognósticos, se representarem a existência da coisa no tempo futuro.

A pulsação é para o médico um sinal demonstrativo da existência ou não de febre. A indumentária é um sinal demonstrativo de condição e riqueza, mas uma ordem [é-o] do mérito de um homem. Sinais rememorativos são, por exemplo, as antigas inscrições, bem como as camadas terrestres, os depósitos coníferos, as fossilizações, estes são sinais rememorativos do antigo estado da terra. Sinais prognósticos são muitas coisas naturais, em especial os prenúncios de tempestade, sobretudo todos os sinais prenunciadores de espécie supersticiosa. [Também, entre outros, a *facies Hippocratica*, isto é, certos traços <na face>, em face dos quais se pode predizer com certeza a morte de um homem. Os médicos ainda acreditam nisto.]

II. Os sinais que designam os conceitos são:

1. Sinais substitutivos. Desta espécie são os sinais numéricos. Os indianos são os verdadeiros inventores das cifras 1, 2, 3 até 9 e 0, mediante o que se está em condição de exprimir os números mais elevados. Os Árabes trouxeram esta importante invenção para a Europa. É de pasmar como, até essa altura, os Romanos lograram com os seus incómodos números fazer de modo tão correcto e exacto os mais difíceis cálculos.

2. Sinais concomitantes são as nossas palavras. Elas devem estar em alguma analogia com as coisas. Enquanto as línguas estão na sua infância, recorre-se aos símbolos, por falta de palavras que designem os conceitos abstractos. Assim, entre os egípcios, o deus Anúbis com a sua cabeça de cão era uma ilustração da vigília. Assim se representou Júpiter Amon como um homem com cabeça de carneiro, pois, supostamente, preferiu-se domesticar a ovelha à vaca, e aquela tornou-se útil ao homem. O templo deste Júpiter Amon deve estar ainda num oásis (deserto) de Barca. Nutre-se ainda esperança de o descobrir. [...]

[Do mesmo modo, também os selvagens <americanos>, que não sabem escrever, têm o hábito de escrever os seus feitos em cortiça, mediante símbolos [...].

Um homem da nação do castor, de seu nome três flechas (do tronco dos ursos), assassinou três homens.

Também a dita crença em fetiches (do português fetisso³, eu enfeitiço), que no fundo é obra de pantomima, e o grilo verde, o qual representa justamente o mesmo em Madagáscar, outras coisas na América e na Índia, peles de marte, e no Industão: isso [...] são símbolos. [...]

³ Kant refere-se naturalmente à palavra portuguesa “feitiço”.

Bibliografia

KANT, Immanuel (1901ff.), *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Akademie-Ausgabe), Berlin: Georg Reimer. (AA)

KANT, Immanuel (1965), *Die Philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*, hrsg. Arnold Kowalewski, Hildesheim: Georg Olms Verlag. (PH)



CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 7, Junio 2018, pp. 546-550
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.1299560

La filosofía política de Kant en el siglo XXI
Kant's Political Philosophy in the 21st. Century

LUCIANA MARTÍNEZ*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Reseña de: Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne (eds.), *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, Cardiff, University of Wales Press, 2018, 244 pp. ISBN: 978-1-78683-180-4.

El libro contiene doce capítulos. En el primero de ellos, Macarena Marey analiza la doctrina kantiana del pacto social. Para la autora, la originalidad de esa doctrina está dada por la consideración de una voluntad general unificada a priori, por medio de la cual el filósofo enfrenta las tensiones de dos nociones modernas: la del derecho natural y la del pacto social. Marey compara esa doctrina con la tradición moderna del pacto social y establece que para Kant una teoría sólida del Estado sólo puede basarse en un punto de partida estrictamente jurídico o político. Este fundamento jurídico substituye el suelo antropológico y prepolítico tradicional. El texto analiza con claridad y orden las tesis del contractualismo tradicional y exhibe los textos kantianos en los que se hace evidente la originalidad de este filósofo. Por último, Marey revisa algunas tendencias en la recepción contemporánea del tema y reafirma la actualidad del pensamiento de Kant en relación con él.

* UBA, UNR, CONICET. Correo electrónico: lucianam@conicet.gov.ar

El segundo capítulo también se ocupa de la relación de Kant con la teoría del contrato social, sólo que en este caso el foco está puesto en el problema de la propiedad. En él, Alice Pinheiro Walla analiza en primer lugar la noción de posesión común de la tierra e indaga los motivos de su necesidad para explicar la propiedad. Para la autora, en pocas palabras, aquella noción no constituye una mera continuidad de Kant con el pensamiento tradicional, sino un requisito conceptual para comprender la asimetría entre el derecho privado a los objetos externos y otras formas de derecho privado que no involucran objetos externos.

El tercer capítulo, de Eric Boot, estudia la perspectiva kantiana acerca de los derechos humanos. En particular, el autor propone establecer la relación entre esos derechos y los deberes de los hombres, con el fin de analizar cuáles son nuestros derechos legítimos. Para ello, estudia la distinción entre los deberes del derecho y los deberes de la virtud. Esta distinción permite establecer un criterio para discernir acerca de los derechos humanos legítimos: hay un derecho legítimo allí donde podemos encontrar el correspondiente deber de derecho. El autor estudia un caso: el del derecho a tener condiciones de vida decentes. Concluye que ese derecho no es legítimo, es decir: que no corresponde a un deber del derecho. Pero esto, desde luego, no anula nuestros deberes de la virtud.

La cuestión de la pobreza también ocupa a Nuria Sánchez Madrid, que es la autora del quinto capítulo. En él, Sánchez Madrid sostiene que nuestra noción de la asistencia social como un derecho básico no concuerda con la respuesta kantiana al problema de la pobreza. Los problemas abordados por el filósofo no son cuestiones concernientes al drama de los individuos, sino aquellos que se presentan como una amenaza para el orden social. La meta de la filosofía política de Kant, indica la autora, no es el bienestar de los individuos particulares, sino un estado fuerte. Y el estado de Kant es un estado de derecho. Es incluso discutible que, en él, haya sitio para la noción de las políticas públicas.

En el sexto capítulo, Larry Krasnoff se ocupa del problema la fundamentación de la asistencia social en el marco de un liberalismo que tiene la libertad individual como el único valor político. La filosofía kantiana se presenta como una respuesta ante la distinción entre el liberalismo de bienestar y el liberalismo clásico. Para Krasnoff es central atender a la conexión establecida por Kant entre la libertad y el derecho. Si bien, desde luego, la libertad moral kantiana es previa al derecho, la libertad políticamente relevante, que es la

libertad exterior, es inconcebible con independencia de la ley. La libertad externa y la ley se implican mutuamente. Las políticas del estado de bienestar no atentan contra una libertad previa de los hombres. Por el contrario, esas políticas son una expresión de que ellos tienen libertad.

Frente a esa noción del estado, en el cuarto capítulo, Masataka Oki se centra en la consideración de Kant según la cual una tarea de la Política consiste en hacer que sus máximas sean conformes a la felicidad de los ciudadanos. Para el autor es necesario analizar cómo, junto con las objeciones al eudemonismo político, cabe encontrar en Kant una relación positiva entre la felicidad y la política que no contradiga esas objeciones. En su texto se sostiene que nuestro interés por actuar libremente en dirección a una condición jurídica en la que se garantice nuestro derecho de buscar la felicidad es el motor de la política kantiana.

En el séptimo capítulo, de Wendy Brockie, se analiza la respuesta de los individuos libres ante un gobierno opresivo, de acuerdo con Kant. La autora señala que la determinación de la legitimidad de ese gobierno parece ser arbitraria y que por este motivo dista de ser evidente en cada caso si la rebelión está justificada. Además, cuando se desobedece la ley, ésta resulta devaluada en su naturaleza. Estas cuestiones eran centrales para el pensamiento político en el contexto de la Revolución Francesa, así como lo son para pensar la Primavera Árabe.

En el capítulo siguiente, Alyssa Bernstein propone una interpretación kantiana de la desobediencia civil. Para esta autora, es posible encontrar elementos en Kant que permiten justificar ese procedimiento de protesta. Este procedimiento, empero, debe cumplir ciertas condiciones. La forma de desobediencia civil que Bernstein propone como consistente con la filosofía práctica de Kant no ofrece resistencia a la ley suprema, es públicamente declarada y no se contradice ni se socava a sí misma.

El capítulo de Milla Emilia Vaha examina el texto *Hacia la paz perpetua*. En él, la autora cuestiona la presunta herencia kantiana de la doctrina liberal de las relaciones internacionales. Para Vaha, en efecto, las pretensiones de esa doctrina referidas al orden internacional deseable no sólo contradicen la noción kantiana de una federación de estados, sino que, más aun, socavan la persona moral de la mayoría de los estados existentes. Vaha

analiza minuciosamente otras tres interpretaciones del tema, propuestas por los exclusionistas liberales, Bernstein y Cavallar, y propone una lectura que reconoce la persona moral de los estados despóticos y niega la posibilidad de intervención en estados, en tanto éstos no se consideren enemigos injustos. En su interpretación de Kant, el estado es una persona moral, y esa noción de estado no se limita a los estados liberales.

En el capítulo siguiente, Sorin Baiasu se ocupa de la cuestión de la fundamentación epistemológica de la garantía provista por la naturaleza para la paz perpetua de los hombres. El problema es cómo explicar esa garantía que es natural e independiente de la voluntad de los hombres. Baiasu propone una interpretación de la paz perpetua como condición jurídica, y no como bien supremo. Esta interpretación hace posible concebirla sin la necesidad de una motivación ética. La naturaleza, independiente de la voluntad de los hombres, ofrece una garantía para ella. El autor recorre los conceptos que Kant desarrolla en la tercera sección del “Canon de la razón pura”, en la Primera Crítica, y concluye que aquella garantía puede ser concebida como un objeto de la fe doctrinal. Éste es su estatus epistémico.

Paula Satne estudia, a continuación, un tema poco desarrollado por Kant, que no obstante atraviesa la vida moral: el tema del perdón. La autora revisa los textos del filósofo y establece una teoría kantiana del perdón, según la cual es un deber imperfecto perdonar a quienes nos ofenden, bajo ciertas circunstancias. En particular, debe haber evidencia del arrepentimiento del malhechor y de su compromiso en un cambio moral. Por otra parte, señala Satne, perdonar no significa renunciar al castigo o eliminar la culpa moral.

En el último capítulo, Jordan Pascoe analiza la concepción kantiana del matrimonio, a la luz de los acontecimientos de su época. En particular, la considera en el contexto de la publicación del código legal prusiano. Además, Pascoe compara esa concepción del matrimonio con la concepción iusnaturalista de Fichte y la concepción del matrimonio como institución jurídica de von Himmel. A partir de esas consideraciones, el autor concluye que la filosofía de Kant puede interesar a quienes pretendan ampliar el derecho de matrimonio, en tanto que las propuestas de sus contemporáneos pueden ser interesantes para revisar los fundamentos mismos y las condiciones de esa institución.

El libro reseñado se titula “La doctrina kantiana del derecho en el siglo XXI”. Creo que hay dos sentidos de ese título de acuerdo con los cuales él constituye una síntesis apropiada de sus contenidos. Por una parte, todos los artículos constituyen contribuciones valiosas en las discusiones contemporáneas del pensamiento práctico de Kant. El carácter polémico de esas intervenciones se hace evidente desde la primera hasta la última página. Por el otro lado, los temas estudiados en cada uno de los capítulos exhiben una vigencia que hacen de esta obra un elemento ineludible para la investigación filosófica contemporánea. Pienso que el libro constituye un recordatorio de la capacidad de interpelarnos que tiene la obra de Kant y una prueba de la riqueza que puede tener su discusión todavía.

**Sinceridad y discurso público, de Kant a la política actual.
Prudencia, moralidad y su relación con la buena voluntad.**

*Sincerity and Public Speech from Kant to Contemporary Politics.
Prudence, Morality and its relation to the good will*

LAURA HERRERO OLIVERA*

Universidad Complutense de Madrid, España

Reseña de: Baiasu, S., Loriaux, S., (ed.), *Sincerity in Politics and International Relations*, Routledge Advances in International Relations and Global Politics, London & New York, Routledge, 2017, 210 pp., ISBN: 978-0-415-70417-5.

Nos dice Cervantes que la verdad anda sobre la mentira como el aceite sobre el agua¹. Frente a tales palabras que podríamos entender como la posibilidad de establecer una clara distinción entre lo que ha de identificarse como verdadero y lo falso, nos encontramos en esta obra editada por Baiasu S, y Loriaux S. minuciosos estudios que muestran la dificultad en el trazado de esa pretendida nítida distinción. Los autores de los doce capítulos proponen análisis originales y establecen las relaciones pertinentes entre conceptos como la sinceridad, la veracidad, la mentira, la hipocresía, la intencionalidad mendaz de las declaraciones o la falsedad, entre otros y, lo que tal vez resulta más atrayente, toman como punto de partida, por un lado, las polémicas palabras kantianas en *Sobre un presente derecho a mentir por filantropía* (1797) y, por otro lado, tratan de aplicar sus análisis a

*Profesora Asociada de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense: lauraher@ucm.es

¹ Cervantes, M., *El Quijote*, Parte II, Capítulo X.

cuestiones relevantes en el panorama político actual, sobre todo en cuestiones de alcance internacional aunque, a la vez, aportan estos textos sugerentes esquemas de interpretación para asuntos de una política más cercana que parece reclamar, cada vez con más premura, una adecuada comprensión de la debida sinceridad en los asuntos públicos.

Por lo que se refiere a la interpretación de las palabras kantianas en la obra mencionada, nos propone Sorin Baiasu una lectura que nos ayudará a reconciliarnos en parte con ese rigorismo que nos exige poner en peligro la vida del amigo: “El ser veraz (sincero) en todas las declaraciones es, pues, un sagrado mandamiento de la razón, incondicionalmente exigido y no limitado por conveniencia alguna” (8, 426)². El capítulo escrito por Baiasu, (*Political Dissimulation à la Kant. Two limits of the sincerity requirement*), apela a dos cuestiones principalmente relevantes para la comprensión de este texto kantiano. En primer lugar, reclama dirigir la atención sobre el significado de la exigida veracidad en los casos en que no se puede eludir una respuesta, limitación repetida por Kant varias veces en el texto; en segundo lugar, propone una interesante relación con el uso público de la razón vinculando la lectura del texto de 1797 con el escrito publicado más de un década antes, *¿Qué es Ilustración?*

La no posibilidad de eludir una respuesta plantea inevitablemente la cuestión acerca de cuál sería la diferencia en el supuesto en que pudiéramos eludir la comunicación. En tanto que no ser sinceros no podría justificarse como máxima de una comunicación no forzosa, únicamente nos queda la opción de mantener silencio. La tesis principal en la primera parte del capítulo de Baiasu se formula como sigue: “El deber a la sinceridad, está limitado por la posibilidad de mantener silencio” (p. 142). El siguiente paso radica en comprender lo que aún nos parece una exigencia desmesurada, pues sigue sin dejarnos salida ante la imposibilidad de evitar una delación forzosa. Para ello se establece primero una definición general de la mentira cuyo rasgo principal es la intencionalidad: Todas las mentiras constituyen una proposición carente de sinceridad con la intención de que sea tomada por verdadera (Cf. p. 143). Y siguiendo la interpretación de James Mahon se establecen tres tipos de mentira. La primera es la mentira en su sentido ético y entre estas mentiras se cuentan aquellas que son formuladas ante la propia conciencia. Ni en este

² Kant, I., *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*, en *Teoría y práctica*, trad. Juan Miguel Palacios, Madrid, Tecnos, 1986, p. 62.

capítulo ni en los restantes encontramos un análisis de la problematicidad de esta afirmación, y, sin embargo, no parece del todo claro cómo el engañarse a uno mismo pueda ser considerado a nuestra conciencia como equivalente a la mentira que se dirige a cualquier otro. El engañarse a uno mismo, si es más que una metáfora, ¿no nos acercaría a la locura quijotesca, a la esquizofrenia del conocimiento, a la imposibilidad de distinguir entre vigilia y sueño? La dificultad en la interpretación de este tipo de mentira se acentúa cuando se afirma también que el engañarse uno mismo no perjudica a la humanidad en general, como sí lo hacen las mentiras proferidas para engañar a alguien en concreto. Las mentiras en sentido ético también incluyen las dos siguientes modalidades que, sin embargo, excluyen de sus respectivas esferas el engañarse a uno mismo.

Un segundo tipo de mentira es la formulada en sentido jurídico, esta es causante de un daño a una persona concreta, por ello puede ser imputada y castigada. La mentira que se formularía en el caso de querer salvar a un amigo escondido en nuestra casa tampoco responde a este criterio, pues con ella no se causaría ningún perjuicio a aquel que me fuerza a realizar una delación que en sí es injusta. Es necesario establecer otro tipo de mentira, la mentira en el sentido del derecho, “es una proposición insincera a otros con la intención de que éstos la tomen por verdadera y de que la humanidad en general sea perjudicada de tal forma” (p. 144). Esta definición sugiere sin embargo la siguiente duda, ¿el que quiere salvar a su amigo de una muerte segura cometida con injusticia, tiene la intención de perjudicar a la humanidad en su conjunto? Esta intencionalidad es explicada como la intención de violar el derecho a entrar y mantener una sociedad. Teniendo en mente esta distinción entendemos que la mentira de la que se trata en el escrito de 1797 es tomada en el sentido del derecho. Realizada esta aclaración, nuestro entendimiento puede sentirse en parte reconfortado por el análisis y orden establecido y, sin embargo, aún no nos daremos por satisfechas por la imposibilidad de salvar a la humanidad en la persona de nuestro amigo.

¿Qué nos dice el texto de 1797 en comparación con *¿Qué es ilustración??* En esta última obra se establece no sólo la posibilidad, sino la necesidad de que se obre en la función pública de acuerdo con las expectativas del cargo que se ocupa, incluso en contra de la propia conciencia. La apelación a la función pública garantiza que no se vuelva al estado de naturaleza “que es más fundamental que una obligación de no formarse una

intención de engañar y perjudicar en tanto que hace posible tal obligación” (p. 150). De tal forma que esta obra habría ofrecido con anterioridad una posibilidad de evitar la transparencia en las declaraciones, así “el encubrimiento es obligatorio cuando la opinión de una persona con un papel institucional va en contra de la decisión de la autoridad” (p. 151). Así, ante la posibilidad de salvar la vida al que se esconde en mi morada podría plantearse si la verdad no desestabilizaría más el orden social al ir en contra de una autoridad establecida que hacen injustas las consecuencias de la delación.

Los requisitos de la sinceridad han de ser pensados en conjunción con las exigencias de la política, lo que nos lleva a una interesante lectura acerca del cinismo criticado por, y atribuido a Barack Obama. La cuestión de la confianza se presenta en casi todos los capítulos de este libro como el necesario aspecto mediador entre ambas realidades, sinceridad y política. La tesis de fondo en todos ellos sería que la sinceridad genera confianza y con ello legitima diversas formas de poder. Lo que se requiere, aceptada esta premisa, será un estudio de cada uno de los conceptos implicados en ella. Una interesante y actual investigación al respecto se ofrece en el capítulo quinto firmado por Anders Berg-Sørensen (*The political rhetoric of administrative ethics. Obama vs. the cynics*). Comienza planteando el dilema acerca de si el cinismo es un rasgo moral psicológico a repudiar, lucha que explícitamente abanderó Barack Obama, o si es inevitable en la vida político administrativa (Cf. p. 77). El cinismo fue presentado en diversos discursos del anterior presidente de los Estados Unidos, como un proceder que con diversas herramientas mina la confianza en un proyecto común, en tanto que juega con el lenguaje creando desesperación, haciendo que sean más las pasiones y, con ello, los intereses privados, los que prevalezcan en la vida política. El cinismo generalizado promueve la desconfianza propia de un individualismo exacerbado que como proyecto político sólo puede proponer un absolutismo gubernamental. Un absolutismo económico que reclama la prioridad del libre mercado; un absolutismo religioso, fundamentalismo cristiano en el caso del discurso que ha de batir la política de Obama; y por último un absolutismo de aquellos que reclaman el poder en nombre de la mayoría (Cf. p. 81). Frente a este orden del cinismo triunfante Obama invoca la tradición y la historia de los principios de la vida política estadounidense como una imaginación moral común a la ciudadanía.

La segunda parte del capítulo se pregunta ¿cómo solventar los problemas políticos presentes? El balance entre el idealismo y el realismo es donde entraría en juego la necesidad de apelar a un pragmatismo que, ante la urgencia de actuar, puede ser tachado de cierto cinismo, un cinismo que en última instancia aparece también como un fantasma en las medidas que fueron necesariamente implementadas por la administración de Obama, pero que tienen su parangón en prácticamente todos los gobiernos como la distancia que separa el ideario político de su incardinación, a veces en oposición a los principios idealizados de un proyecto de vida en común. Así cabe la posibilidad de pensarlo como un vicio ordinario según toma Berg-Sørensen de la propuesta de Shklar en *Ordinary Vices*³. El estudio del vicio ordinario se asienta sobre la vida cotidiana y se aleja en parte del idealismo moral, aunque cabría preguntar si la consideración del vicio y su opuesto la virtud no apelan a cierto esencialismo. Habría que aceptar la presencia del vicio ordinario en la formación del carácter humano y, de esta forma, admitir cierto grado de incertidumbre que es restringida por las leyes aprobadas en un régimen constitucional. Sólo a través del orden establecido por ley no cae la incertidumbre en la desconfianza plena, y esto es algo que podemos descubrir también en los discursos de Obama cuando afirma que la lucha contra Al Qaeda y los talibanes no fue decidida sino que no hubo opción, “fuimos por necesidad” (we went because of necessity) (p. 87), por lo que según Berg-Sørensen “tal decisión es cínica en el sentido de que implica un uso absolutista del poder soberano para combatir a los talibanes y a Al Qaeda, absolutista porque la decisión no puede ser cuestionada” (p. 88). Tomando la crítica de Sloterdijk el capítulo culmina mostrando un cinismo impreso en la propuesta de Obama, en tanto que repudiando el cinismo de sus oponentes entendido como el juego de la desesperación, se aferra a la necesidad de actuar y tomar decisiones inevitables que parecen en cierta forma evadir la asunción de su responsabilidad.

El capítulo séptimo firmado por Esther Abin (*Making sense, The possibility of truthfulness in politics*) es tal vez el que propone una interpretación más pragmatista en el intento por salvar el reclamo de la sinceridad. El capítulo es una presentación de las propuestas más relevantes al respecto de Bernard Williams. La narratividad se presenta como instrumento de orientación y de creación de un sentido, y la racionalidad práctica se convierte con ello en un proceso heurístico. El texto recorre dos propuestas, en primer

³ Shklar, J.N., *Ordinary Vices*. Cambridge, MA: The Belknap Press Of Harvard University Press.

lugar la no identificación entre la sinceridad y la verdad, siendo la primera la exposición sin tapujos del sí mismo, en ocasiones carente de intencionalidad respecto de la verdad; la segunda propuesta pone sobre la mesa que la ficción del estado de naturaleza à la Rousseau sueña con una restauración de la sinceridad originaria sobre el supuesto de que “nadie se puede permitir permanecer en la sinceridad y a la vez rodeado por la sociedad” (p. 110). Incluso el secretismo es un deber en la vida política en tanto que los secretos de estado garantizan la paz y la estabilidad social. Desde la toma de conciencia de la limitación del conocimiento adecuada para la sociedad, se propone una definición de moralidad alejada de obligaciones *a priori*, una moralidad que es, más bien, una actitud y que aúna exigencias epistemológicas y actitudinales, pues “ser moral implica buscar en lo más profundo de uno mismo lo que verazmente se piensa, nuestro impulso más profundo”(p. 113). Pero a la vez ser consciente de que eso que parece lo más profundo queda siempre parcialmente indeterminado, “el razonamiento práctico no ofrece un acceso a la libre voluntad, pues uno está siempre determinado por la condición contingente y subjetiva” (p. 114). Al modo de Spinoza la posibilidad que queda abierta para afirmar la libertad es aceptar el determinismo a través del entendimiento, “el valor de la libertad de cierta política surge de la capacidad de proveer a sus miembros con una reflexión crítica acerca de la necesidad y condiciones mínimas de la libertad” (p. 119). En la misma línea se mueve el capítulo octavo firmado por Simone Cheli (On doubt and otherness. Deconstructing power and dissent); en este caso la narratividad es estudiada como constructo, y de forma muy original propone una genealogía llamando la atención ante la duda como reconocimiento de que algo no es transparente en tanto que sea engañoso, o bien meramente desconocido, es el reconocimiento de los límites propios en la relación con los demás (Cf. p. 124). La sinceridad que se da entre las fronteras del sí mismo y la otredad permite el trazo de las identidades, la propia, y el reconocimiento de la identidad ajena, pues cuando en el otro no es reconocida ni la capacidad de la sinceridad ni de la mentira, sólo la violencia es posible.

De esta forma, el capítulo primero de Glen Newey, que se abre con una propuesta de revisión de las condiciones de sinceridad desde una metodología analítica, deja paso a textos que interpretan las condiciones de los discursos desde las exigencias de una moralidad encarnada, pues tanto la intencionalidad como el contexto en los que se mecen

tanto el hablante como el oyente han de ser tenidos en cuenta. En las páginas que abren la obra encontramos ya la necesidad de apelar a estos ingredientes cuando de una forma tan sugerente se valora la apelación del político a la mala interpretación de sus palabras sacadas de contexto. La afirmación de Kennedy en el Berlín dividido ‘Ich bin ein Berliner’ cobran plena actualidad ante la afirmación de que “lo que yo puedo comunicar por una expresión dada está determinado por lo que mi audiencia entienda que significa” (p. 25). En el ejemplo mencionado no podemos pensar que Kennedy tuviera la intención de engañar, ni siquiera que los oyentes así lo sintieran o que no entendieran el mensaje, pero nos permite pensar en la posibilidad de la mala interpretación y propone como prueba de la verdad del discurso aquello que un oyente imparcial y completamente informado entendería en el momento de escuchar la proposición que el hablante ofrece al receptor de su información. No deja de ser relevante la apelación a este observador imparcial al modo en que Kant lo introduce en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cuando intenta establecer un criterio para las condiciones de la buena voluntad y aquel que merezca la coincidencia de esta voluntad con la felicidad, es decir el observador como criterio de la dignidad del ser feliz. El tercer observador apela a la necesidad de garantizar una neutralidad que poco a poco se va alejando cuando vamos leyendo estas páginas que sin embargo no caen en el desaliento relativista. Así podemos llegar a hacer compatibles discursos que atienden a la naturaleza mendaz del ser humano, con la exigencia incondicional por la verdad kantiana como magistralmente lo explica Pamela Sue Anderson en el capítulo sexto (A Kantian rhetoric of sincerity), que establece sugerentes relaciones entre la *Religión dentro de los límites de la mera razón* y las tareas propias de la Ilustración kantiana. No olvidemos las palabras que en la primera de estas obras, en una de sus complejas notas a pie de página nos encontramos: “¡Oh sinceridad (...) Aquella propiedad del ánimo pedida es una propiedad que está expuesta a muchas tentaciones y cuesta sacrificios, por lo cual exige también fortaleza moral, esto es: virtud (que ha de adquirirse), y que sin embargo ha de ser guardada y cultivada antes que toda otra, porque la propensión opuesta, si se le ha dejado echar raíces es sumamente difícil de extirpar”.

La propuesta habermasiana ofrece en el capítulo final de Catherine Guisan, la clave para la unión de la ética kantiana con unos principios de acción política basados en la lógica discursiva. Será el proceso de comunicación el que pueda legitimar las normas

políticas y, aplicándolo a las instituciones europeas, y su historia es posible explicar su camino de hitos y de fracasos.

Este libro, que ordena sus doce capítulos en tres bloques principales: Publicidad, Retórica e Instituciones, presentan sugerentes análisis del significado de la sinceridad desde el planteamiento más teórico kantiano hasta su aplicabilidad o crítica desde la perspectiva de las condiciones históricas actuales.

Kant a la luz del pensar en escocés
Kant enlightened by Scottish Thought

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR¹

Universidad Complutense de Madrid (UCM), España

Reseña de: Robinson, E., Surprenant, C. W. (eds.) *Kant and the Scottish Enlightenment*, New York&London: Routledge Publishing, 2017, 367 pp. ISBN: 978-1-138-20701-1.

Hablemos de lecturas y lectores. De todos es conocida la pasión por la lectura del filósofo de Königsberg. También que no era pasión sin método y que para él había autores y autores. En este afán, había elegidos y luego preferidos. No es menos sabido que la lista de autores por los que se sintió llamado y que se constata tuvieron una influencia decisiva son menos: entre sus múltiples confesiones al respecto, desde las más ocasionales a las más determinantes, ocupa siempre un papel destacado la necesaria referencia a Rousseau. Referencia ineludible ésta en lo particular quizás porque le hace eludir sin advertirlo sus viejas costumbres a la hora de estirar las piernas, acunado por la bella prosa del francés – material en todo caso para la leyenda este.

Kant lector de Rousseau en primer término. O en los mismos términos que lector de Hume (p. 165). Dato relevante: si la filosofía teórica no puede entenderse sin el escocés, la filosofía práctica germinaría de igual modo y manera desde estas posiciones. Obviamente de Rousseau no cosecha Kant únicamente el embelesamiento esteta de una lectura plácida de sillón, sino ideas fundamentales cuyo destino son sus propia páginas sobre filosofía política y moral. Pero desde Glasgow y Edimburgo le llegaron traducidos al alemán los

¹ Ricardo Gutiérrez Aguilar. Departamento de Lógica y Filosofía Teórica. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid (UCM). ricargut@ucm.es

vientos para despertar del sueño digmático de sus ideas. Antes de Rousseau –antes y al mismo tiempo– reinaron en su Olimpo los escoceses –y un irlandés escotizado, Francis Hutcheson. Cabría decir incluso que esto tanto en sentido cuantitativo –temporal– como en sentido cualitativo –de importancias. Las referencias son más que abundantes. El trabajo colectivo de Routledge que nos ocupa se centra justamente en las tres figuras que decantaron su pensamiento, Hutcheson, Hume y Smith, y los centros de fuerza hacia los que lo dirigieron.

Para Kuehn –al cual está dedicado el presente volumen– lo determinante de la influencia de los pensadores escoceses en la línea generacional que va de Kant a Hegel no puede ser no sólo menospreciado, sino siquiera circunscrito al terreno de la Epistemología y de la Metafísica. Los escoceses habrían llegado los primeros al vergel de la Moral y lo Bello y colocado al menos un par de estacas con las que el agrimensor recién llegado pudiera orientarse sobre el terreno. Olvidémonos de Berkeley por el momento. Ése pulso ya lo libraron los pensadores germanos desde principios del XVIII (p. 11). Para el resto, claro que aquellas delimitaciones fueron esenciales. A juicio de Hegel, pasando factura a la filosofía previa en las páginas de sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, habría habido un declive del pensar filosófico hasta llegar a la Ilustración alemana. Este declive [*Verkommen*, una perversión de hecho] –que le sirve de corredor para explicar el advenimiento del cambio en la filosofía de Kant– no deja de ser aún y su pesar enormemente significativo, pues habría ofrecido la ocasión de proveer de un par de instrumentos hermenéuticos básicos con los que interpretar a una mejor luz los fundamentos de sistema y lo fundamental del sistema kantiano. Pero Hegel escribe aquí en vistas a justificar su propio hacer y motivo. El del sistema. La salvación del representacionismo escocés fue un problema previo y de calado, pero en apariencia dado por resuelto. Confrontados con los orondos pensadores metafísicos inmediatamente anteriores, los filósofos escoceses tienen sobre sí la sospecha de ser poco serios especulativamente hablando (pp. 108 y ss.), poco ambiciosos en sus vuelos, y se suelen decidir en sus escritos por la dictadura de la dieta más magra, que es la de un cierto ayuno metafísico. El *empirismo clásico* no obstante no combatía este ayuno pasando hambre, sino que lo superaba convirtiendo aquello que digería atendiendo a lo más nutricional: el *dato sensorial* y el *sentimiento*. La cantidad mínima y la calidad mínima dan para pasar la cuaresma del sano escepticismo. Una purga lleva a la identificación de unos más sanos

principios sobre los que construir la propia salud intelectual. “Las intuiciones representan la sustancia como algo que persiste en el tiempo [...] Podría ser capaz de determinar por intuición que los dos componentes de un par son diferentes, pero determinar dicha diferencia no es suficiente para determinar cuál va dónde [...] Es esto una cuestión de sentimiento.” (pp. 344 y 345). Los cuidados sensibles y sentimentales producen frutos para el conocimiento y las buenas costumbres, pues *¿qué es una motivación sino cierto tipo de sentimiento?*

Kant habría hallado en las recetas escocesas un consejo muy válido para adelgazar las posibles hechuras del sistema *pero* sin perder el tono muscular metafísico allí donde se hacía necesario. Nótese que la primera *Kritik* es una respuesta directa a Berkeley y a Hume, y al problema bien concreto de la necesidad en el conocimiento. Las deducciones trascendentales no tienen otro motivo. Y es que el reduccionismo de los escoceses estaba para ser aprovechado pero demandaba de igual manera un límite en sus exigencias. Los capítulos dedicados a David Hume en el trabajo reseñado muestran cómo el *dato sensorial*, el *quanto* de la sensación, da para extraer de las consecuencias *a priori* de su recepción la promesa lógica de una *identidad personal (subjetiva)* y su contrapartida *sustantiva (objetiva)* (pp. 235-238). La línea de la constitución de la persona lleva además más allá a la constitución de lo social –desde la unidad mínima del matrimonio a la más compleja de la comunidad política (pp. 181-196). El contrapunto *trascendental* del *idealismo* kantiano por el lado de la sensibilidad [*Empfindlichkeit*] tiene aquí en Edimburgo su raíz como se sabe, pero es que además da la regla de aplicación –el principio de la *costumbre*– que permite el empleo adecuado de las categorías y la construcción del edificio del conocimiento que es posible. Puede que mirando de través cada una de las contribuciones lo que reaparece una y otra vez resaltado y que define mucho mejor la posición del filósofo prusiano, es la persistencia de los escoceses en intentar un tratamiento filosófico de la costumbre primero, y de la convención, segundo. El nexo causal es nada menos que la oportunidad para su descubrimiento. ¿La categoría esencial pues? Y esta oportunidad junto con sus fronteras es presentada por anticipado en las *operaciones* [*operations*] de nuestro intelecto. “Sirva de ejemplo que, cuando *razonamos* de los efectos a sus causas concluimos que nuestras ideas sensibles son efectos de causas de las cuales no disponemos de idea apropiada alguna y que no tienen existencia continuada e independiente de nuestra mente. Al mismo tiempo, no obstante, se nos convence por nuestros *sentidos* de la existencia

continuada e independiente de los objetos externos a nosotros [...] Hume habla de ‘operaciones’ de la mente humana que son ‘directamente contrarias’ la una a la otra pero que son ‘igualmente naturales y necesarias’” (p. 213). La *imaginación* es parasitaria de nuestros sentidos y para nuestras ideas. La originalidad en Kant está en articular la posibilidad de una divergencia de la correspondencia natural uno a uno del *dato*. Una articulación *igualmente natural y necesaria*. Esto es, las *operaciones* en Hume son el precedente a resolver que espejuelea las *antinomias* en Kant. De estas operaciones, sin embargo, el enorme peso que la *imaginación* tiene para el pensador germano separa los caminos de ambos. No habría *imaginación productiva* ni de hecho ni de Derecho –todo lo que produciría son ‘*phantasms*’ y ‘*caprices*’ [*caprichos*] en Hume en el mejor de los casos... (p. 200).

Pero no nos alarmemos, los fantasmas de la imaginación, los caprichos, son el portillo secreto que facilita el camino de salida de la fortaleza de la especulación sin abandonar la vereda de lo razonable: el *common sense* [*sentido común*] traducido desde un Hutcheson muestra como metodológicamente hablando pueden justificarse newtonianamente las deducciones de lo que sea virtud desde lo que sea Derecho *siempre que* se tengan presentes los caminos esperables de las motivaciones, deseos, que son representaciones y, por ello, contienen trazas de razón (pp. 26-27). Hay *moral collisions* [*colisiones morales*]. Inercias. Si la *intuición* sostiene la trascendentalidad en el conocer, podemos aventurar que el *sentir común* prepara la trascendentalidad en el Reino de los Fines. Y no sólo eso, sino que desde la *teleología* se vincula a la posibilidad de *recomendar un carácter (una senda de virtud)*. “De acuerdo con Smith, la filosofía moral se ocupa en último término de dos cuestiones: (1) ‘¿En qué consiste la virtud?’ y (2) ‘¿Por medio de qué poder o facultad de la mente sucede que, este carácter, sea el que quiera ser, se nos recomienda?’” (Smith citado por McHugh en p. 287). Hay *leyes –regularidades– para la motivación*. De la misma manera que la opción escocesa ha sido en algún momento deducida de las inercias del *motu* hacia lo deseado, en vistas a instituirse de Newtons de lo moral, Smith ofrece a Kant las posibilidades de pensar las inercias de los juegos de suma cero. Justamente la lectura newtoniana de una primera ley de la inercia del permanecer inmóvil. Mantenerse en un estado de movimiento o motivación. La distancia que media para Adam Smith entre los *passive feelings* y los *active feelings* reina a la hora del juicio sobre la decisión. No reaccionamos igual a la noticia ajena de que un terremoto ha

engullido el entero imperio del emperador de China que a la decisión propia de hacer con propósito que sea engullido. “El argumento de Smith parece ser que la preferencia auténtica [activa] por el otro, la acción del sacrificio moral propio, no está motivada por una preocupación [*care*, cuidado] para con el otro, como el que se da en la ‘débil chispa de la benevolencia’ o ‘el poder suave de lo humano’” (p. 288). El sentimiento por el sentimiento. Como atracción. Es más bien una acción moral autoinfligida sobre dichos sentimientos para que nos sumen cero. Smith les cambia el paso a Hutcheson y Hume. No menos a Kant, que lee acerca de las bienandanzas del ‘*impartial spectator*’ en la *Theory of Moral Sentiments* del sabio de Glasgow, su ‘*preferido*’ [*liebling*] (p. 304). Ser imparcial es para Smith –y aquí atrapa la atención de Kant– una aventura técnica de orientación en la que uno debe *by means of imagination* [por medio de la imaginación] sacarse de la cuenta de las propias circunstancias no menos que cultivar su razón y su simpatía. El *impartial spectator* de Smith se diferencia en lo sustancial del *judicious spectator* de Hume en que aquél no elabora un juicio, sino que decide *sobre* los juicios elaborados. Para saber hacia dónde se dirigía respecto de aquéllos en su propia navegación moral. El *judicious* se asemeja demasiado al ‘*soft*’ [*suave*] *altruismo psicológico* de un Hutcheson (p. 56). Pero por mucho que *Mr. Hutcheson* se defiende diciendo que dicha benevolencia es justamente la *expresión* [*expression*] de un sentimiento de lo público inherente al ser humano, su traducción a Derecho es más que difícil. Como respuesta, con Smith y con Kant la *imaginación* circunda, sí, la construcción del carácter en tanto *persona* [*personhood*], como *fin en sí* en su traslación cartográfica kantiana, pues si para el primero la ruta la describen los dispersos hechos de la vida social y del carácter de las acciones, para el segundo la imaginación debe ser sintética y pasar de lo técnico a lo sistémico. Debe explicarse en sus operaciones *a priori* (p. 305 y 308). Claro que, “si pensamos en la imaginación como un músculo, Kant nos ha mostrado cómo funciona y lo que hace, pero no cómo hacerlo crecer más fuerte y sano” (p. 309). Es la parte motivacional del *feeling* descartada insistentemente. Hutcheson, Hume, Smith, son de la opinión de que los caminos de la simpatía pueden explicar una Dinámica de las costumbres y, por último de las instituciones humanas. El *faktum* para el de Königsberg es la existencia del hecho –de *conocimiento*, de *moral*, *teleológico*...–, para los escoceses no era necesariamente incompatible con el suyo. Los suyos son *facta* y necesitamos la serie para explicar algo.

Concluycamos con las palabras del pope Hutcheson, que expone de manera inmejorable los postulados básicos de este *historicismo proto-institucional* de escuela que se prometen estos nuestros insulares, de la *simpathy* al *right*: “esto lo vemos confirmado por nuestra Experiencia constante, la Regularidad no surge jamás de Fuerza propia que no vaya acompañada de diseño; y de ello concluimos, que *doquiera exista una regularidad con disposición de Sistema capaz de muchas otras Disposiciones, ha de haber un Diseño en la Causa; y la Fuerza de la Evidencia se incrementa, en relación a la Multiplicidad de las Partes empleadas.*” (Hutcheson citado por Winegar, p. 73)

Kant y el problema de una introducción a la lógica

Kant and the Problem of an Introduction to Logic

LEONARDO MATTANA EREÑO*

Universidad Autónoma de Madrid, España

Reseña de: Riccardo Pozzo, Kant y el problema de una introducción a la lógica, Maia ediciones, Madrid, 2016, 253 pp., ISBN 978-84-92725-62-8.

Es realmente un placer poder reseñar este fundamental volumen para la *Kant-Forschung* y poderlo hacer además en una nueva y reciente edición en lengua castellana cuya traducción está a cargo de Javier Sánchez-Arjona Voser. En efecto, *Kant y el problema de una introducción a la lógica* de Riccardo Pozzo representa un clásico y una referencia para los investigadores que pretenden trabajar sobre uno de los principales núcleos teóricos de la filosofía trascendental y de su legado para la filosofía clásica alemana. El volumen, publicado en alemán en 1989, es fruto de la investigación doctoral en la Universidad de Saar como el propio Pozzo recuerda en el prefacio a la edición española y que inevitablemente nos recuerda a otro texto del mismo autor y de esos mismos años que hemos de citar, si bien de forma extremadamente fugaz, y que se titula *Hegel: Introductio in Philosophiam* (éste publicado en italiano y del cual, por el momento no existe traducción castellana). Ahora bien, sin extendernos más de lo debido sobre un libro que no nos concierne en esta reseña, sí que hay que recordar que su título y dicha expresión nos remiten a un fragmento perteneciente a los cursos de lógica que Hegel impartía en sus primeros años de Jena; como podemos ver entonces el problema del estatuto de la lógica

en relación a la filosofía en su conjunto es algo que siempre ha interesado particularmente a Riccardo Pozzo, para quien este núcleo teórico constituye la clave de bóveda no solamente para comprender determinados problemas de Kant o de Hegel, sino para medir la enorme evolución que se dio a partir de Kant, y que consecuentemente se llevó a cabo con la siguiente filosofía alemana, con respecto a la tradición moderna e incluso tardomedieval. Es decir, la tesis de fondo de este volumen es que la condición de posibilidad para la fundamentación de la filosofía trascendental de Kant consista en una profunda transformación de la relación entre lógica y metafísica tal como se habían articulado a lo largo de la modernidad.

El libro, en tal sentido, no puede ser más completo y más claro en sus propósitos, a pesar de no ser, por ello, un libro de divulgación a causa de la enormidad de fuentes que maneja y de un lenguaje necesariamente técnico. Pero es claro en el sentido de que nos muestra de forma cristalina la retroalimentación entre la intención inicial de explicar la transformación kantiana de la lógica y la capacidad de reconstruir toda una genealogía de ese problema a través de unos autores y textos poco conocidos para nosotros pero fundamentales para Kant. La advertencia, más o menos implícita, que nos hace Pozzo es que realmente no podemos comprender la esencia de la filosofía kantiana si no afrontamos preliminarmente este problema. Y digo *preliminarmente* no de forma casual, tratándose justamente del problema de una introducción a la lógica, algo que implica una disquisición no solamente en torno a la lógica, sino también en torno al concepto y función de la introducción.

El volumen se abre explicando el marco problemático que hemos aquí resumido, con las preguntas fundamentales en torno a qué significa “lógica” para Kant, pero también con alguna certeza, al menos en lo que concierne a la definición del problema y es que «se trata, por tanto, de una cuestión que concierne tanto a los *fundamentos* de la lógica como a la definición de su *naturaleza* y de su *tarea* en el marco del sistema de las ciencias filosóficas: examinar, en definitiva, si la lógica es un mero instrumento o la base por antonomasia de todo el sistema»¹; en otras palabras, antes de poder concebir la arquitectura del proyecto crítico, es necesario aclarar cada una de sus partes y la lógica, como sabemos, es una de ellas. En suma, Pozzo nos plantea una cuestión capital: a saber, ¿la lógica como mero instrumento y la lógica trascendental presente en la primera *Crítica* tienen algo que

¹ Riccardo Pozzo, *Kant y el problema de una introducción a la lógica*, Maia ediciones, Madrid, 2016, p. 9.

compartir? La pregunta exige una respuesta, que sin embargo no aparece explícitamente en Kant, tal como nos indica Pozzo; es más, según cuanto afirma el propio Kant en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura*, considerando la lógica como algo cerrado, autosuficiente y que no ha de ser puesto en entredicho, haciendo referencia, en tal sentido, a Aristóteles. Para nosotros, esta referencia podría parecer no obsoleta, pero sí algo redundante y superflua; es decir, hablando de lógica es menester citar a Aristóteles, aunque nos hayamos distanciado bastante de su lógica y sobre todo de la concepción de su posible aplicación. Sin embargo, para Kant no era así y la referencia a Aristóteles está cargada de implicaciones; en efecto, se podría decir que el volumen de Pozzo se concentra especialmente en la relación entre Kant y el aristotelismo moderno. De hecho, nuestro autor, en el primer capítulo, demuestra, con importantes notas sobre su formación, el conocimiento que Kant tenía de Aristóteles y del aristotelismo, que si bien condicionado por la influencia wolffiana, no era tan escaso como a veces se ha querido transmitir. Además, prueba de ello son los títulos de los capítulos que retoman la partición de la Lógica según Scheibler, un aristotélico del siglo XVII: así la lógica se divide según *De genere, De subjecto, De fine* y *De divisione logicae*. Pero el punto fundamental es comprender que hasta plena época moderna, y siguiendo en gran medida las pautas antiguas y medievales, la lógica es «más *arte* que *ciencia*, porque con su *función instrumental*, constituye “un arte establecido racionalmente para la fundamentación y exposición del saber”»². La lógica no requería una fundamentación propia, sino que permitía organizar y exponer el saber: era principalmente un método, una técnica de carácter puramente propedéutico. Algo empieza a cambiar, nos explica Pozzo, entre el siglo XVII y XVIII, como, por ejemplo, en el caso de Thomasius que acuña el concepto de lógica práctica, esto es, una lógica que sirve para los aspectos concretos; así la lógica deviene «una *introducción a la vida*, y la introducción a la lógica pasa a convertirse, por consiguiente, en la introducción por antonomasia»³. Es cierto que este enfoque sacaba a la lógica de un contexto rígido, pero sin mutar realmente su función ya que no dejaba de ser algo orientado hacia fines externos con respecto a sí o bien, como en el caso de Darjes, coincidiría con algo que podría considerarse como una psicología.

² R. Pozzo, *ibídem*, p. 45. La cita entre comillas dentro de la cita es de Jacobus Zabarella (*Opera lógica*, Coloniae, 1597, I, 17 Sp. 41), otro de los principales referentes indirectos para Kant en relación al problema de introducción a la lógica.

³ R. Pozzo, *ibídem*, p. 58.

A partir de estas referencias históricas, pasemos a los capítulos centrales del libro de Pozzo que se dividen según la articulación de la propia lógica. El primero se ocupa del *genus* (género) de la lógica, esto es, de la definición de su esencia. Pozzo nota que en efecto no encontramos, en tal sentido, una definición explícita en Kant sino que «el problema de la definición de la lógica está claramente ligado a la cuestión tradicional del *habitus*, esto es, de la disposición fundamental del entendimiento»⁴, que puede determinarse de distintas formas, a saber, como *ars*, *scientia*, *prudentia*, *sapientia* o *intelligentia*. Pozzo nos muestra la evolución del *habitus* de la lógica desde época escolástica al siglo XVIII; es justamente a partir del siglo de Kant que empiezan a utilizarse vocablos como “ciencia de la lógica” (*Logik-Wissenschaften*) o “arquitectónica orgánica” (*Organon-Architektonik*), algo que incidirá notablemente en el propio Kant. La idea de la lógica como ciencia representa una evolución con respecto a la lógica práctica o con la idea de una lógica como reglas psicológicas del entendimiento porque, aun representando una herramienta, lo es ahora en el sentido de reglamentación y articulación del saber objetivo. Pero hay algo más: de hecho, «cuando Kant se percató de que la lógica no es simplemente una ciencia, sino, además, crítica y arte, pudo comprenderla en toda su complejidad y utilizarla como punto de partida de su revisión del planteamiento trascendental»⁵. La síntesis de Kant para una determinación de la lógica rechaza el planteamiento crítico y el sistemático, si tomados unilateralmente, para compatibilizarlos en cambio de tal manera que la lógica nos hable de la propia determinación de la filosofía, recuperando también las otras posibles articulaciones del *habitus* tal como eran la *prudentia*, la *sapientia* o la *intelligentia*. Por tanto, con respecto a este punto, «la solución de Kant es más bien ecléctica: un intento de aunar, en una nueva relación sistemática, los enfoques más importantes de la tradición de la lógica moderna (sobre todo del aristotelismo)»⁶.

El siguiente capítulo pretende ocuparse del objeto de la lógica y aquí Pozzo distingue entre los correlatos ontológicos de la lógica y los objetos a los que se aplica la lógica, esto es, entre *subjectum considerationis* y *subjectum operationis*. Pozzo nos indica como Kant no nos ofrece una definición clara y explícita de estos dos aspectos, pero sobre todo no los concibe de forma separada. Al contrario, «con esta combinación de uso y significado, Kant

⁴ R. Pozzo, *ibídem*, pp. 68-69.

⁵ R. Pozzo, *ibídem*, p. 88.

⁶ R. Pozzo, *ibídem*, p. 122.

dio un paso importante en la definición de la lógica y la teoría de la ciencia. Porque con ello se vuelve a replantear tanto la cuestión de los fundamentos de la lógica como la de la delimitación de la lógica respecto a la metafísica y a cada una de las ciencias»⁷. Sin embargo, el enfoque kantiano no es el fruto de una mera ocurrencia, sino que marca un giro consecuente con la evolución que caracteriza este tema en la filosofía precedente, desde Aristóteles hasta Wolff, estableciendo la particularidad del contenido de la lógica y su autonomía con respecto a la metafísica. En tal sentido, Kant introduce el concepto de experiencia como «*substratum* de la lógica» (AAXVI31, 10), en busca de una fundamentación que no implicase la separación de un contenido concreto y que permite a Kant pensar lógica y metafísica como dos momentos de un mismo elemento, a saber, «la *forma del pensamiento* se convierte así en el *subjectum considerationis* de la lógica y, viceversa, en *subjectum operationis* de la metafísica (porque la metafísica precisa de leyes necesarias). La *materia del pensamiento* se convierte en *subjectum considerationis* de la metafísica y, viceversa, en *subjectum operationis* de la lógica (porque la lógica se refiere siempre también a objetos existentes)»⁸. En el cruce entre forma y materia del pensamiento se juega, por tanto, la relación entre lógica y metafísica que requiere una fundamentación común que permita pensar la lógica como algo más que una mera propedéutica: unir experiencia y razón, he ahí el eje sobre el que Kant pretende basar su lógica trascendental, una lógica que pueda ser también considerada como medida para las otras ciencias, un *órganon* «como núcleo metódico (tanto racional como empírico) de cada ciencia particular, esto es, como una teoría orientada al mundo (pragmática), que posibilita la ampliación de nuestros conocimientos»⁹.

Estrechamente vinculada al uso de la lógica, se encuentra su finalidad (*Fine logicae*). Pozzo nos advierte de que la finalidad es sin embargo algo más general con respecto al uso concreto de aplicación, insinuando si acaso «¿no es la lógica, al igual que la *Crítica de la razón pura*, una ciencia a la que se le puede atribuir una finalidad trascendental?»¹⁰. Al igual que en los capítulos y temas precedentes, Pozzo busca la respuesta a esta pregunta a través de la confrontación con los autores con los que Kant dialogaba: en primer lugar, recuerda cómo se distinguía entre fin interno (a la lógica) y fin externo, esto es, la relación

⁷ R. Pozzo, *ibídem*, p. 125.

⁸ R. Pozzo, *ibídem*, p. 145.

⁹ R. Pozzo, *ibídem*, p. 160.

¹⁰ R. Pozzo, *ibídem*, p. 166.

de la lógica con las demás disciplinas y que a menudo (por ejemplo, entre los aristotélicos) ambas perspectivas eran irreconciliables. El esfuerzo kantiano es, por ello, notable ya que permite unir una dimensión propedéutica con una sistemática; es el carácter transversal (y con ello, trascendental) de la lógica lo que le interesa a Kant: «la lógica es primero ejercicio preparatorio y a continuación herramienta sistematizadora»¹¹, primero introducción y luego articulación. Realmente aquí Kant nos habla también de la finalidad de su filosofía crítica: la fundamentación de la lógica procede paralelamente a la determinación de la razón en la arquitectura kantiana. Pero aquí nos topamos con un problema; y es que pedir que un sistema con una finalidad interna fundamente y articule las demás ciencias puede ser algo contradictorio. De hecho, concluyendo el capítulo, Pozzo afirma que «el asunto de la finalidad de la lógica en Kant se cuenta, sin duda, entre las cuestiones más aporéticas de los estudios kantianos»¹², dejando abierta solamente la posibilidad, desde un punto de vista teórico, de una determinación negativa, como crítica, pero no capaz como tal de producir verdad, argumentos o pruebas.

Finalmente, Pozzo se concentra en la estructura (en la *Divisio*) de la lógica que, a la luz de lo visto anteriormente, no es un asunto menor. Ante todo, se destaca que las estructuraciones de la lógica en la época se basaban generalmente en pares de conceptos, opuestos entre ellos. Por ejemplo, en el primer caso tenemos la oposición *entre logica naturalis y logica artificialis*: Kant toma aquí partido contra Wolff, según Pozzo, al considerar que toda lógica es ya artificial y que además es irreconciliable con la idea de una lógica como mera disposición natural de la leyes del entendimiento. En relación a la división entre *logica universalis y logica specialis*, «Kant presenta, por un lado, a la *logica universalis* como *ciencia (arte)* independiente, fundada en sí misma, que, además sólo puede ser única por su objeto y finalidad; por otro lado, presenta la *logica specialis* no como disciplina única, sino más bien como el prototipo de todas las *doctrinas metodológicas* que constituyen el núcleo científico teórico de las ciencias particulares»¹³; podemos ver como vuelve el problema que ya se presentaba en relación al objeto de la lógica. También a esa misma raíz, si bien con algunas variaciones, se remiten las siguientes divisiones entre *logica theoretica y logica practica*, por un lado, *logica objectiva y logica*

¹¹ R. Rozzo, ibídem, p. 178.

¹² R. Pozzo, ibídem, p. 191.

¹³ R. Pozzo, ibídem, p. 205.

subjectiva, por otro, y finalmente, *logica pura* y *logica applicata* que siguen un esquema análogo: al igual que se muestra más bien duro con la *logica practica*, también considera que cuando «lo subjetivo ocupa el lugar de lo objetivo, entonces aparecería en el lugar de la “lógica de la verdad” una “lógica de la apariencia”¹⁴». Igualmente, la lógica pura sería aquella que se rige por principios a priori, mientras la aplicada está entremezclada con conceptos empíricos. Como vemos a lo largo de todas las distinciones, Kant establece un criterio coherente y que se rige, simplificando la más detallada explicación de Pozzo, por la división entre un uso a priori de la lógica y un uso aplicado a cosas empíricas. Sin embargo, Kant añade dos divisiones más que revelan realmente sus propósitos: *logica formalis* y *logica trascendentalis*, por un lado, y *analytica* y *dialectica*, por otro. La propuesta kantiana, en tal sentido, aparece particularmente clara en la *Crítica de la razón pura* y, en cuanto atañe a la primera distinción, tiene por objetivo «lograr una ampliación y una delimitación frente a la lógica tradicional»¹⁵, para lo cual se sirve principalmente de la lógica trascendental; sin embargo, la división entre analítica y dialéctica ha de considerarse interna tanto la lógica formal como la trascendental, aunque luego es cierto que, en la primera *Crítica*, la distinción se dé principalmente en el ámbito de lo trascendental. En todo caso, la cuestión principal en este caso concierne a la posibilidad de establecer criterios de verdad y, en tal sentido, Kant mantiene una concepción de la dialéctica que mantiene un cierto eco aristotélico, como nos recuerda Pozzo, ya que «aristotélica es sin duda la diferenciación de *analytica* como ciencia de las leyes objetivas del pensamiento y *dialectica* como ciencia de las opiniones subjetivas»¹⁶. De este modo, podemos ver cómo, a pesar de la importancia de la dialéctica trascendental en el proyecto kantiano, la reconstrucción de la *divisione logicae* nos recuerda su genealogía, como también sus riesgos y la necesidad de atribuirle un estatuto adecuado que no ha de excederse con respecto a su ámbito de aplicación. En la filosofía de Kant, se pretende renovar las pautas de un complejo debate en torno al estatuto de la lógica; en palabras de Pozzo: «de esta manera se hace patente la diversidad de significados de la lógica entendida como ‘ciencia’». Resolver esta cuestión es también la tarea de la crítica de la razón pura, lo que constituye

¹⁴ R. Pozzo, *ibídem*, p. 215.

¹⁵ R. Pozzo, *ibídem*, p. 222.

¹⁶ R. Pozzo, *ibídem*, p. 235.

una prueba adicional de que para Kant y los kantianos la lógica formal y la trascendental son inseparables en el caso del problema de la introducción»¹⁷.

En conclusión, el volumen de Pozzo no pretende establecer una doctrina coherente y completa de Kant en relación a este problema: al contrario, el autor constata que tal doctrina sería imposible y se limita a observar como Kant toma elementos de la tradición precedente para incorporarlos en su transformación de todo el aparato del saber; sin embargo, además de las numerosas y valiosas fuentes que nos proporciona, Pozzo nos ofrece una clave de lectura formidable que nos permite ahondar, con método y rigor, en la novedosa articulación kantiana, cuyos «enfoques se comprenden realmente cuando se los compara con las concepciones tradicionales que tratan las cuestiones de *genere, subjecto, fine et divisione logicae*»¹⁸.

¹⁷ R. Pozzo, *ibídem*, p. 252.

¹⁸ R. Pozzo, *ibídem*, p. 253.

**Un aporte kantiano a debates
contemporáneos de la filosofía política**

*A Kantian contribution on contemporaries
debates of political philosophy*

FIORELLA TOMASSINI*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Reseña de: Caranti, L., *Kant's Political Legacy. Human Rights, Peace, Progress, Wales*, University of Wales Press, 2017, 320 pp. ISBN: 978-178-3169795.

En *Kant's Political Legacy. Human Rights, Peace, Progress*, Luigi Caranti parte de la idea de que el proyecto filosófico de Kant es capaz de brindar respuestas a problemas políticos del mundo contemporáneo. Dentro de ellos, el autor se concentra en tres: la fundamentación de los derechos humanos, la promoción de la paz en un mundo propenso a la guerra y las reformas políticas y la definición de cursos de acción para los distintos actores políticos. Según afirma el autor en el prefacio, su propuesta intenta evitar insertar principios normativos kantianos de manera aislada en una teoría política propia y propone sustentar el enfoque kantiano de las cuestiones políticas contemporáneas en una exégesis cuidada de los textos fuente.

La primera parte del texto, “Derechos humanos”, comienza por rastrear en las fuentes kantianas una teoría de los derechos humanos. El texto pertinente para realizar esa tarea es la *Metafísica de las costumbres*, en particular, la “Introducción a la doctrina del derecho”. Allí Kant afirma que existe un derecho innato que corresponde a cada uno en virtud de su humanidad. Caranti analiza esta afirmación prestando especial atención al giro “en virtud de su humanidad” y la definición que brinda Kant de este último concepto como la capacidad de proponerse fines. El concepto de humanidad es vinculado, de manera ulterior, con una noción central de la filosofía práctica kantiana, a saber, la libertad como autonomía. Una vez bosquejada la teoría kantiana de los derechos humanos, se analiza el debate contemporáneo en

torno a esta cuestión. Los derechos humanos juegan un papel fundamental en la política contemporánea porque permiten tipificar la violencia política y encontrar algún tipo de

*UBA-CONICET, fiorellatomassini@gmail.com

consenso internacional sobre cómo se debe tratar a las personas, más allá de las distintas creencias religiosas, metafísicas y morales. En cuanto a su fundamentación, existen diferentes teorías que se pueden clasificar en tres grupos distintos: a) justificaciones instrumentales, b) justificaciones no instrumentales y c) justificaciones basadas en la práctica. Caranti sostiene que ninguna de ellas provee una fundamentación convincente de los derechos humanos y propone una alternativa a ellas basada en el concepto de dignidad. El argumento toma como punto de partida la idea de que los seres humanos son seres autónomos. Esta idea no solo es central en la filosofía de Kant sino que puede ser defendida desde el sentido común y presenta el rasgo de ser compartida por todas las tradiciones culturales y religiosas. La autonomía, esto es, la capacidad de actuar según normas autoimpuestas, nos confiere un valor y nos hace merecer respeto. En este marco, el aporte fundamental que puede hacer la filosofía al campo de los derechos humanos es responder a la pregunta de por qué los seres humanos tienen dignidad.

Para responder esta pregunta, Caranti presenta una noción de autonomía y dignidad que va más allá de la filosofía de Kant. Este giro es necesario para que la fundamentación de los derechos humanos propuesta pueda ser recibida y aceptada por otros enfoques de la moralidad distintos al deontológico, como, por ejemplo, el utilitarismo, la ética de la virtud

y el sentimentalismo moral. En primer lugar, la conducta moralmente correcta no solo se restringe a cumplir con el imperativo categórico, sino que también son admitidos otros principios morales. Uno puede actuar según una concepción auténtica del deber incluso cuando adopta reflexivamente principios como la regla de oro o mandatos que provienen de una fuente externa (v.g. mandatos divinos). La facultad autónoma en la que reside nuestro valor se expresa, en definitiva, en la capacidad de *actuar por deber*. En segundo lugar, el autor sostiene que la agencia moral (si entendemos la moralidad como la capacidad de obrar conforme a ciertos estándares o normas imparciales) no se restringe a los seres humanos, sino que es compartida con otras especies. Esto no implica, por ejemplo, que a otros mamíferos se les deba atribuir necesariamente el mismo valor y los mismos derechos que las personas, porque hay una diferencia de grado en el ejercicio de la agencia moral en las distintas especies. Respecto de la justificación de la vinculación directa entre dignidad y autonomía, Caranti argumenta desde la tesis kantiana acerca del *factum* de la razón. En esa tesis, está en juego una noción de autonomía ligada al modo en que el sentido común considera a los seres humanos y que podría ser aceptada de manera transcultural. La autonomía, en este sentido, refiere a la habilidad de decidir diferentes cursos de acción, teniendo un dominio completo de las propias decisiones. El autor es enfático en cuanto al rechazo de la autonomía sobre la base de la idea de que se trataría de un concepto arraigado en la cultura occidental y, por lo tanto, incapaz de servir de una fuente de normatividad, con aceptación universal, de los derechos humanos. Independientemente del grado de explicitud con el que se formule, “la autonomía individual es reconocida como un ingrediente esencial – en verdad, una condición – de cualquiera experiencia religiosa auténtica.”¹

La segunda parte del libro, “Paz”, se dedica, en primer lugar, a estudiar y reconstruir la doctrina kantiana de la paz. Para ello, el autor considera tres textos diferentes, que son comentados en orden cronológico y en apartados separados: *Idea para una historia universal con un propósito cosmopolita* (1784), *Sobre el dicho esto puede ser correcto en la teoría pero no vale para la práctica* (1793) y *Hacia la paz perpetua* (1795). En este último texto, Kant propone tres reformas institucionales para eliminar la guerra: los Estados tienen que volverse paulatinamente *republicanos*, constituir una liga internacional de pueblos (al modo de las ONU o la Unión Europea y posibilitar la visita de extranjeros a

¹ Caranti, (2017), p. 103

otros Estados. En 1983, inaugurando la teoría de la paz democrática, Michael Doyle publicó “Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs”. Doyle sostiene que la ausencia de hostilidades bélicas entre los Estados democráticos de los dos últimos siglos son un signo de la plausibilidad de la teoría kantiana acerca de la paz.

Caranti reconstruye el debate en torno a la teoría de la paz democrática, incluyendo sus aportes más significativos pero también las críticas que ella recibió y sus puntos más controversiales. La lectura que el autor hace de los textos kantianos se aleja en algunos aspectos significativos de la teoría arriba mencionada. Para comenzar, Caranti distingue el concepto de república de la idea de democracia liberal y sostiene que no pueden ser rápidamente identificados. El republicanismo exige más que elecciones y límites constitucionales. Una república debe incluir además participación activa de los ciudadanos y un poder legislativo que actúe en el espíritu de la constitución, no solo sin contradecir su letra. Además, tiene que presentar un ethos público que ha de ser alcanzado por medio de un proceso de educación de los ciudadanos. En lo que atañe al derecho cosmopolita, el modelo de la teoría de la paz democrática reduce el derecho cosmopolita a un mero intercambio económico y a su promoción. Para Kant, el derecho cosmopolita es un estándar normativo para proteger el derecho de los hombres. Esa protección necesita de una paz duradera, y en segundo lugar, un intercambio económico interestatal. De todos modos, ese intercambio solo promovería la paz si se establece como una relación de cooperación entre las partes de manera equitativa. En lo que atañe al derecho de gentes o internacional, el modelo kantiano defendido por el autor propone una liga de Estados que es abierto a las naciones en general y que no está limitado a las democracias liberales. En este último modelo la dimensión doméstica e internacional de los Estados están vinculadas estrechamente entre sí: sin un marco cosmopolita e interestatal adecuado, una república no podría alcanzar su perfección ni asegurar el derecho de los hombres. Por el contrario, las democracias liberales, en el modelo de Doyle y sus seguidores, son en cierta medida independientes de las condiciones de la política internacional. Otro punto importante que remarca Caranti es que en el internacionalismo de corte liberal se deja espacio para que los Estados liberales violen los derechos humanos en su relación con los Estados no-liberales. Para Kant, los derechos de los hombres no pueden ser violados nunca. En caso de

violaciones severas en Estados despóticos, las repúblicas no están autorizadas a intervenir y entrometerse en cuestiones internas de países ajenos.

La tercera parte del libro, “Progreso”, parte del análisis de una teleología progresiva en el pequeño escrito kantiano *Idea para una historia universal con un propósito cosmopolita*. La idea de progreso que Kant presenta allí puede ser de utilidad para pensar problemas políticos contemporáneos si el mecanismo de “insociable-sociabilidad” es desligado de la noción de “disposiciones naturales” y entendido de manera conjunta con la visión kantiana sobre la naturaleza humana. El progreso hacia una “constitución cosmopolita” sería el resultado esperable de la convergencia de ciertos rasgos de la naturaleza humana (v.g. la benevolencia y la habilidad de determinar el mejor interés a través de la experiencia) y las circunstancias objetivas del mundo (escasez de recursos y la posibilidad de propagarlos mediante la producción y el comercio). Caranti examina la “tesis de la garantía” en *Paz Perpetua* siguiendo la misma línea de lectura explorada en el texto anterior: la teleología de Kant no se reduce a un mero optimismo acerca del progreso sino que consiste en una visión sistémica sobre el mecanismo que gobierna las acciones humanas. Esta visión descansa en una lógica que es aceptada en otras ciencias socio-empíricas como la sociología y la economía, a saber, la lógica de las consecuencias involuntarias. El enfoque kantiano sobre la paz pone de relieve, por otra parte, que el esfuerzo por alcanzar un orden internacional más justo tiene sentido y es, además, obligatorio.

El libro termina con un apartado sobre la teoría kantiana de la agencia política. Los políticos, al menos aquellos interesados en la paz y en la defensa de los derechos humanos, deben actuar inspirados por la ley moral, si bien el ámbito de la práctica política está delimitado del ámbito normativo del derecho y de la ética. Ningunos de esos sistemas normativos provee reglas o preceptos que puedan ser aplicados mecánicamente al ámbito de la acción política, más bien la prudencia y el juicio del político juegan un papel central para direccionar la praxis conforme a los ideales del derecho doméstico e internacional. Un buen político tiene que ser moralmente bueno, erudito y una persona prudente. Además, tiene que tener un conocimiento de los preceptos empíricos relevantes para la toma de decisiones y estar naturalmente dotado para saber cuando aplicar las diversas normas científicas y morales.

En *Kant's Political Legacy*, Caranti presenta una discusión profunda sobre algunos temas de filosofía política actual — principalmente, del ámbito anglosajón — desde una mirada kantiana. Como el autor mismo indica en el prefacio, se trata de un libro no tanto dirigido a una audiencia de especialistas en Kant y dedicados a la exégesis de las fuentes. Más bien, el libro está destinado a un posible lector poco familiarizado con la filosofía de Kant, aunque interesado en cuestiones y debates de la teoría política contemporánea. Este tipo de enfoque requiere ir un poco más allá de las palabras de Kant y modificar algunas tesis para que la propuesta pueda tener lugar en la discusión actual. Muchas veces, eso termina por desdibujar y forzar diversos conceptos e ideas que son centrales en el autor clásico en cuestión. Pero este no es el caso del presente libro: sin renunciar a una lectura cuidada de las fuentes, el autor muestra que el proyecto político kantiano tiene aún hoy mucho que aportar a los debates filosófico actuales.

Los sentidos del amor en la filosofía kantiana

The Senses of Love in Kantian Philosophy

SARA FERREIRO LAGO¹

Universidad Complutense, España

Reseña de: Rinne, Pärttyli, *Kant on love*, Kantstudien Ergänzungshefte, 196, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2018, 189 pp. ISBN 978-3-11-054385-8.

Pärttyli Rinne nos presenta en *Kant on love* el primer estudio sistemático, exegético e integral del concepto de amor de Immanuel Kant. Su objetivo es demostrar que el amor juega un papel mucho más importante en la obra kantiana de lo que comúnmente se supone. El análisis de esta noción tan relevante y compleja nos mostrará que el amor se dice de distintas maneras en la filosofía de Kant. Rinne sostendrá en primer lugar que podemos detectar en su obra una división general del amor según la cual se divide en: “amor de benevolencia” [*Liebe des Wohlwollens*], que es buena voluntad que se dirige al bienestar de su objeto, y “amor de complacencia” [*Liebe des Wohlgefallens*], que es un placer en las perfecciones físicas o morales del objeto, o en su pura existencia, que no tiene un interés sino que, más bien, es una reacción a un encuentro con el objeto. Esta división resulta clave para comprender el amor en Kant. Por otra parte, según Rinne, el amor se dice referido a distintos aspectos: El amor propio, el amor sexual, el amor por Dios, el amor al prójimo y el amor en la amistad. El estudio de cada uno de estos ejes temáticos, y

¹ Personal investigador en formación en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, safferrei@ucm.es.

su relación con la división general del amor, configura los capítulos centrales de este libro. Para Rinne el orden de su trabajo no es arbitrario sino que responde a un ascenso del amor desde los impulsos naturales hacia el bien moral-físico más elevado en forma de amistad cosmopolita. Una jerarquía en el amor que se refiere tanto al nivel subjetivo del desarrollo del carácter de un agente como a la escala comunitaria de la especie.

En el primer capítulo, titulado “Self-Love”, encontramos un análisis sistemático del amor propio en Kant. Esta noción es identificada como una motivación natural de la acción en criaturas racionales imperfectas, que inevitablemente buscan su felicidad subjetiva. Según la interpretación más habitual, en virtud de nuestros deberes morales, debemos mantener el amor propio bajo control y disminuir su influencia, puesto que puede aparecer como egoísmo y en esa medida puede amenazar la libertad y la felicidad de los demás. Pero esta no es una imagen completa del amor propio kantiano según Rinne. Su estudio pretende dar cuenta de que el amor propio es divisible en tres niveles ascendentes de racionalidad. Bajo la amplia y compleja rúbrica del amor propio, encontramos en primer lugar su “nivel bajo”, vinculado a los impulsos más fuertes, rudimentarios y no racionales de la naturaleza humana, a saber: los de auto-preservación (el amor a la vida), los de preservación de la especie (sexualidad y crianza) y los de sociabilidad. Juntos constituyen lo que se denomina el “amor propio mecánico de los animales” que puede entenderse como deseo y, según Kant, constituye una predisposición al bien. En segundo lugar, el autor analiza el que denomina “nivel medio”. Este nivel, según Rinne, se hace más comprensible atendiendo a la división general del amor: el amor de benevolencia y el amor de complacencia. El amor a la benevolencia para uno mismo es querer la propia felicidad o el amor de los demás, lo que es constante y aceptable en la humanidad; la arrogancia, por el contrario, es una complacencia moralmente reprensible. La arrogancia surge cuando uno reclama injustificadamente el respeto de los demás al hacer que la máxima del amor de benevolencia hacia uno mismo sea una ley práctica incondicional. El amor propio racional, por otro lado, se refiere al nivel medio del amor propio bajo condiciones morales: es la prudencia limitada por la moralidad (vinculada al amor de benevolencia) o la autocontención moral (vinculada al amor de complacencia). En tercer lugar, Rinne analiza el “tercer nivel” del amor propio, relacionado con la cuestión del “bien supremo”, pensando en qué sucedería con esta noción en un estado idealmente racional donde el bien

más elevado –la felicidad moral— está lo más cerca posible de realizarse. En este apartado sostendrá que, dado que el fin de la moralidad necesariamente implicará felicidad, se deduce que la benevolencia propia y la autocontención moral estarán presentes en la aproximación infinita hacia el bien supremo. En este análisis quiere llevar al lector a la conclusión de que el amor propio es un aspecto irreductible incluso en las etapas más elevadas de la felicidad moral. Según Rinne, esta conclusión está de acuerdo con la perspectiva de Kant de que no hay razón para deshacernos de las inclinaciones como tales.

A continuación, el capítulo que lleva por título “Sexual Love”, realiza un análisis sobre la sexualidad en Kant específicamente desde la perspectiva del amor. Según Rinne, el amor sexual puede dividirse en estrecho y amplio, de modo que el amor sexual estrecho es simplemente el impulso natural de la procreación mientras que el amor sexual amplio combina la inclinación sexual con el amor moral en el contexto del matrimonio. Esta distinción entre el amor sexual estrecho y amplio le sirve a Rinne para aclarar el papel de la división general del amor en este marco. Defenderá que el amor sexual estrecho permanece fuera del alcance de la división general del amor, entre amor de benevolencia y de complacencia, pero el amor sexual amplio tiene lugar cuando la inclinación sexual se une con el amor moral de la benevolencia hacia otro ser humano. Además de ofrecernos estas y otras consideraciones sobre el amor sexual, resulta interesante que este capítulo ofrezca una evaluación de la propuesta kantiana. El motivo por el que Rinne lleva a cabo una valoración, que no tiene lugar en ningún otro capítulo, es el hecho de que la mayor parte de la bibliografía secundaria sobre la sexualidad en Kant tiene una orientación específicamente feminista. En esta valoración, Rinne defenderá una posición algo intermedia entre la crítica que se limita a señalar lo deplorables que son las opiniones de Kant a este respecto y, por otro lado, las interpretaciones más caritativas que sostienen que la filosofía práctica de Kant puede ser beneficiosa para el feminismo, en la medida en que nos dotaría de herramientas conceptuales emancipadoras para abordar problemas de igualdad. Rinne se apoya en su análisis del amor sexual en Kant para sostener que, a pesar de sus comentarios aparentemente negativos sobre la sexualidad y su aparente conservadurismo en la filosofía sexual, no hay necesidad de rechazar la idea básica de que, para Kant, el amor sexual estrecho es una inclinación necesaria a la procreación y una

predisposición al bien. No obstante, reconoce que en el plano de las restricciones morales, estas permiten a la inclinación operar exclusivamente dentro del matrimonio heterosexual, una unión entre los sexos en la que el marido aparece como líder de facto. Por otra parte, Rinne denuncia cómo se establece la diferencia sexual en la filosofía kantiana, en la que las mujeres tienen un propósito meramente auxiliar en el progreso moral de la humanidad. Aunque aparentemente Kant sostiene que las mujeres tienen las mismas capacidades racionales que los hombres, se oponía a su educación superior y son criaturas domésticas en su teleología sexual, negándoles por ello su desarrollo en la esfera pública. Según Rinne, el estatus de las mujeres como personas legales y morales es ambivalente y limitado en Kant, y en este sentido detecta una inconsistencia o una tensión insoluble entre su igualitarismo moral formal y su filosofía sexual.²

En el tercer capítulo, “Love of God”, Rinne analiza el papel que desempeña el amor en el contexto de las consideraciones de Kant sobre Dios. El amor es un concepto significativo en la religión racional de Kant, en la medida en que se basa en una interpretación filosófica moral de las escrituras cristianas y el amor es una noción fundamental en el cristianismo. Partiendo del hecho de que el amor a/de Dios funciona en dos direcciones diferentes, y puede significar el amor del ser humano a Dios o puede significar el amor de Dios por los seres humanos –de modo que hay una dirección “ascendente” de los seres humanos hacia Dios y una dirección “descendente” de Dios hacia los seres humanos—este capítulo pretende determinar la relación entre estas dos direcciones y en qué medida se distinguen entre sí. Señala que el amor por Dios puede analizarse en términos de una escala, donde el temor a Dios (o el mero respeto a la ley moral) denota el punto inicial del amor a Dios, y el amor por la ley moral es un punto final inalcanzable de amor por Dios, prescrito a través de una interpretación filosófica moral del mandamiento cristiano. El amor real a Dios se encuentra entre ambos puntos y consiste en practicar los deberes morales – vistos como órdenes divinas— gustosamente. Además el autor explica que la división general del amor, de benevolencia y de complacencia, es operativa también en este campo, ya que desde una

² La interpretación de Rinne sobre la jerarquía que establece Kant en las relaciones matrimoniales y sus reflexiones sobre la división sexual resultan sugestivas pero cabe señalar que este análisis puede resultar insuficiente a aquel que busque un estudio minucioso de cómo Kant reproduce –en sus reflexiones en torno del amor sexual— la heterosexualidad obligatoria, la exclusividad sexual y otras cuestiones semejantes ampliamente discutidas en trabajos de índole feminista. No obstante, los fragmentos kantianos recogidos en este capítulo resultan de especial interés para estas posibles problematizaciones.

perspectiva religiosa el motivo de la creación se relaciona con el amor de Dios por la benevolencia, que también fundamenta el deber moral de amar a Dios. Por otra parte, el sujeto puede esperar que su esfuerzo moral por amar a Dios (y la ley moral), entendido en términos de un ascenso moral, se encuentre finalmente con el amor de Dios por la complacencia moral. Por último, Rinne sostiene que si bien resulta evidente que la idea de Dios, en tanto que idea, es un producto de la razón humana que tiene el propósito de asegurar una esperanza en el mayor bien, de esto no se puede concluir que el amor por Dios se equipare con el amor propio moral.

El capítulo siguiente, “Love of Neighbour”, es un análisis de la noción de amor al prójimo en la filosofía moral de Kant. Según Rinne, las interpretaciones precedentes sobre esta cuestión resultan esclarecedoras pero incompletas. De estos estudios resalta la importancia de dar a conocer que: a) aunque los deberes de amor que tenemos hacia otros pueden ser menos fundamentales que los deberes de respeto, son vitales para la ética kantiana; b) el amor práctico kantiano no se reduce a la beneficencia sino que implica el cultivo de actitudes benevolentes; c) el amor en la ética de Kant es al menos en parte un tipo de emoción moral que desempeña un papel secundario y d) una parte del amor al prójimo es una predisposición natural necesaria para la receptividad subjetiva al deber, y esta predisposición es amor de complacencia. Aunque está de acuerdo con estos análisis, Rinne considera que les faltaría a todos ellos prestarle atención a la estructura general subyacente del amor que está detrás de los diversos pasajes en los que se basan. Defender esta estructura subyacente, a través de una interpretación general de la noción del amor al prójimo, es el objetivo del capítulo. A este objetivo se suma dilucidar la compleja relación entre los aspectos emotivos y moral-rationales de la existencia humana en Kant a través del examen del uso de las nociones de amor de complacencia y de benevolencia. En términos generales, el amor al prójimo se divide en un sentimiento de amor y el deber del amor práctico. El resultado de su estudio de cómo se aplica la división general del amor en este contexto, le permite a Rinne defender que el amor al prójimo en Kant está basado en un sentimiento, una acción racionalmente deseada y un cultivo de una disposición moral. Lo que resume en la fórmula “sentimiento-acción-cultivación”. El autor sostiene que el amor al prójimo incluye estos tres componentes pero es irreductible a cualquiera de ellos si se toman aisladamente. Para aclarar el papel que desempeñan estos componentes del amor al prójimo, Rinne estudia con detenimiento su lugar en el deber de beneficencia, de

gratitud y de participación compasiva. En el caso del deber de gratitud, por ejemplo, se interpreta como un deber sagrado de amor hacia otros seres humanos que implica el *sentimiento* de respeto por el benefactor, la prestación *activa* de una ayuda igual siempre que sea posible y *el cultivo* del amor a la benevolencia. Este cultivarse se refiere al esfuerzo por armonizar nuestras facultades emocionales o afectivas con lo que manda el deber, a fin de eliminar los obstáculos cognitivos que dificultan su realización.

Finalmente, el último capítulo, “Love in Friendship”, trata sobre la noción del amor referida a la amistad. Rinne defenderá en este apartado que la amistad cumple un papel mediador en el ascenso de la humanidad hacia la comunidad moral ideal en Kant, ya que cultivando amistades personales y la amistad hacia la humanidad en general, nos esforzamos por crear una comunidad cosmopolita de amor y respeto. Por un lado, se señala que la amistad generalmente se mantiene entre dos personas. En tales relaciones, los amigos se embarcan en un viaje conjunto de progreso moral, compartiendo su personalidad, corrigiendo las fallas de los demás con cautela (mediante el amor a la benevolencia limitada por el respeto) y deleitándose intelectualmente (amor a la complacencia) en los atributos morales que mejoran mutuamente. La amistad y el amor que crece a medida que los amigos progresan, marca un camino hacia el bien supremo entre dos personas. Por otra parte, el amor por la humanidad en general es un amor universal —en parte unilateral— que tiene relación con la benevolencia, ya que apunta a un interés afectivo en el bienestar de todos. Es el estudio de esta clase de amor el que le permite a Rinne hablar de un ascenso hacia una comunidad de "amor cosmopolita" en las reflexiones sobre la amistad de Kant. Esta problemática tiene especial relevancia en la medida en que trata de validar la perspectiva jerárquica que defiende este libro entre los distintos aspectos del amor en Kant. Se argumenta que si se tiene en cuenta el papel sistemático o arquitectónico de la amistad en la filosofía de Kant y se proporciona una interpretación exegética de cómo funciona la palabra "amor" en el contexto de la amistad, se muestra que el amor—acompañado de respeto— marca el camino hacia el bien supremo más elevado en las relaciones humanas iguales y recíprocas: la felicidad moral de todos los seres racionales.

Estos cinco capítulos de *Kant on love*, analizados de manera breve en las líneas precedentes, despiertan en el lector la certeza de que la indagación sobre el concepto del amor en la filosofía kantiana, además de ser interesante por sí misma, es necesaria para una comprensión global de su proyecto ético. Según las consideraciones de Rinne, el respeto es fundamental en la filosofía práctica kantiana, pero el mero respeto no promueve la felicidad de otros seres humanos ya que, por sí mismo, el respeto nunca puede hacernos felices. De esto se concluye que sin amor el camino hacia el bien más elevado no está abierto. Esta perspectiva, que acompaña a Rinne en su obra, le sitúa entre aquellos estudiosos que defienden un Kant más cálido. Una imagen amable de Kant que, sin embargo, es compatible con la fidelidad a su pensamiento, al reconocer que el sentimiento de amor nunca puede ser el fundamento objetivo de la moralidad. Este trabajo exegético, que intenta repensar el lugar que le concede Kant al concepto de amor, sin duda tendrá una buena acogida, dado el creciente interés en las últimas décadas por esta cuestión. La ventaja de este estudio es que nos ofrece una visión global que trata de dar respuesta a lagunas en trabajos precedentes al tiempo que plantea una interpretación del amor en la filosofía práctica kantiana que puede dar lugar a nuevas discusiones y reconfiguraciones.



CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 7, Junio 2018, pp. 586-591
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.1299622

Kant y los empirismos

Kant and the Empiricisms

SARA BARQUINERO DEL TORO*

Universidad Complutense de Madrid, España

Reseña de: VV.AA. (dirigido por Antoine Grandjean) *Kant et les empirismes*, Paris, Classiques Garnier, 2017, 223 pp. ISBN: 978-2-406-05934-9.

Kant et les empirismes se enfrenta al reto de clarificar la relación entre el criticismo kantiano y el empirismo desde un punto de vista más amplio que el mero despertar del “sueño dogmático”. En el prólogo del texto, Antoine Grandjean –director del volumen– señala que dicha interpretación del empirismo induce a “une triple limitation de la pertinence de la référence empiriste por l’intelligence de la philosophie kantienne”.¹ (VVAA, 2017, 10) El primer problema es una falta de *exactitud*, pues pensar que el valor del empirismo recae en el “despertar” podría llevar a pensar que después de esta sacudida hay un alejamiento o superación de aquello que lo provocó. El segundo es tomar al empirismo como algo que mantiene una relación de *exterioridad*: que sacuda al pensamiento del filósofo prusiano no marca necesariamente un patrón de diálogo, como si fuese un

* Doctoranda en la Universidad Complutense de Madrid. E-mail de contacto: sara.bqnr@gmail.com

1 “Una limitación triple de la relevancia del empirismo en la comprensión de la filosofía kantiana”. Todas las traducciones son de la autora de la reseña.

**[Recibido: 30 de abril 2018
Aceptado: 10 de mayo 2018]**

elemento externo. La última de las limitaciones posibles consiste en centrarse en la *singularidad* de una lectura –el hecho particular de Kant leyendo a Hume– y no en la problemática filosófica como tal. Teniendo todo esto en cuenta, este volumen colectivo trata de señalar cómo esta restricción del empirismo le resta relevancia a la importancia de esta corriente en el pensamiento kantiano, al mismo tiempo que ignora el lugar del problema del empirismo dentro de la filosofía kantiana y la cuestión general de la posibilidad del juicio sintético *a priori*.

Restringir la influencia del empirismo a un asunto puntual –la crisis que Hume provoca al cuestionar el principio de causalidad– pasa por no tener en cuenta ni el *efecto* que de hecho tiene este problema dentro de la cuestión crítica, ni la propia trayectoria de Immanuel Kant. El punto de vista de este volumen es que la filosofía crítica se encuentra en permanente discusión con el empirismo y, en cierto modo, comparten el suelo de discurso–sus presuposiciones, preguntas, pautas internas, huellas y conceptos–. El mismo Kant desarrolló su producción en este sentido entre los años 1755-1766, y las comparaciones entre Kant y Hume realizada por sus contemporáneos sobrepasan este periodo.

El punto que *Kant et les empirismes* quiere marcar es, precisamente, la importancia central del empirismo para comprender la filosofía kantiana, en tanto que tiene un carácter central en su conformación y comparte sus problemas. Al mismo tiempo, le gustaría marcar que no debe centrarse la atención únicamente en la filosofía de Hume –aunque su importancia sea central–, sino en las cuestiones que se plantean desde *los empirismos* en general: “Contre l'idée d'un réveil singulier, cet ouvrage entend prendre la mesure certes encore largement incomplète, de la pluralité des empirismes qui non seulement suscitent mais travaillent de l'intérieur la pensée kantienne.”² (*Id.*)

El texto se divide en tres partes diferenciadas que representan distintas formas de abordar la relación entre el criticismo kantiano y el empirismo. La primera de ellas, algo más larga, se centra en las lecturas que Kant hace de distintas tradiciones empiristas y se compone de cuatro artículos. En el primero de ellos, “La politique empiriste de la raison. Anarquisme ou despotisme?” el mismo Antoine Grandjean señala que, para Kant, la

2 “Contra la idea de un despertar singular, este libro intenta tener en cuenta, en la medida de lo posible, de la pluralidad de empirismos que no solo despiertan sino que funcionan dentro del pensamiento kantiano”.

consecuencia del empirismo es un escepticismo, pero que, al mismo tiempo, no es tan distinto del racionalismo –disolviendo una de las oposiciones de la modernidad filosófica– en la medida en que se asienta en el naturalismo y que se presenta al sensualismo empirista como ontología de la representación: “Si l'empirisme ressortit bien à la ,métaphysique rationnelle de par son horizon naturaliste (réduction au moins méthodique de l'être au naturel), il en participe également, d'un point de vue kantien, de par son fondement dans l'assomption d'une corrélation ontologique de la représentation à ses objets.”³ (*Id.*, 31)

Después de este, Pascal Taranto escribe sobre la tensión entre el trascendentalismo kantiano y el empirismo en el campo de la razón práctica, utilizando la figura Joseph Priestley, un teólogo que trató de conciliar razón y fe bajo los presupuestos ilustrados. Lo que Taranto trae a colación en su artículo es la crítica de Hume aplicada a Priestley: para defender la buena causa, debemos considerar a la totalidad como un efecto, pero “ l'idée cosmologique ainsi forgée ne saurait avoir de contenu selon les principes du pur empirisme (comme le montreront les antinomies kantiennes)”⁴, algo que acaba asumiendo Priestley – aunque sea sin ningún uso trascendental en metafísica–, haciendo un *mauvais usage* de la noción de causa. A partir de este ejemplo se ilustra como Kant lidia con ambas peticiones – la necesidad de una “buena causa” y la desconfianza en la noción de causa como una noción trascendental– hacen que el discurso cognoscitivo-científico y el práctico se divorcien irrevocablemente.

En la tercera contribución, Matthieu Haumesser nos habla del entrelazamiento de las facultades en la apercepción empírica comentando las similitudes y las diferencias entre Kant y Locke: en la deducción trascendental, Kant se separa del psicologismo, pero Haumesser trata de mostrar cómo el enfoque empírico de Locke es un complemento necesario para el pensamiento kantiano. En el último de los artículos, François Calori invoca la afectividad como un espacio desde el que pensar la articulación entre lo antropológico y lo trascendental. Para ello se detiene en el pensamiento de Pietro Verri y Edmund Burke –dos filósofos sensualistas de lo estético– y su influencia en Kant. De

3 “Si el empirismo está bien arraigado en la metafísica racional por su horizonte naturalista (al menos a la reducción metódica del ser natural), también participa, desde el punto de vista kantiano, por su base en el asunción de una correlación ontológica de la representación con sus objetos.”

4 “La idea cosmológica, así forjada, no puede tener contenido de acuerdo con los principios del empirismo puro (como lo mostrarán las antinomias kantianas)”

Verri, Kant heredará la concepción de que la vida afectiva es una alternancia de placer y dolor, y que cada placer supone un dolor previo, cómo el cese del dolor es ya un placer y cómo, de hecho, el dolor tiene un papel en la motivación –y así figurará en los párrafos 60 y 61 de la *Antropología*– mientras que de Burke heredará el vocabulario, el uso de la noción “fuerza vital” y la descripción empírica de los sentimientos, como se verá principalmente en la tercera *Crítica*.

La segunda de las partes aborda el problema de la relación entre lo trascendental y lo empírico., a través de cuestiones como la relación entre lo *a priori* y lo *a posteriori* en Kant, su relación con el método científico y el asentamiento de la filosofía kantiana en el empirismo a través de las anticipaciones de la percepción. El primero de los temas lo aborda Günter Zoller en “Possibiliter l'experience. Kant sur la relation entre le transcendantal et le empirique.” Su texto, dividido en seis secciones, trata de dilucidar lo complejo del binomio *a priori-a posteriori*. El punto al que trata de llegar es señalar cómo Kant trata a la experiencia desde un ángulo que vaya más allá de lo empírico y qué relación tiene esto con el experimento científico y con la validez. Además, en la última parte de su texto, Zoller señala que “la relation multiforme et complexe entre l'a priori et l' a posteriori dans la théorie transcendantal d Kant reçoit son expression la plus avancée dans la définition même du transcendantal”⁵ y muestra cómo las dos definiciones de lo trascendental se identifican con la orientación empírica y la no empírica de lo *a priori*, concluyendo que “si la pensée critique de kant représente un quasi empirisme, étant donné sa relation intime - possibilisante- à l'experience, elle est aussi bien un quasi transcendantalisme, étant donné son dépassement radical et originaire de toute expérience.” (*Id.*, 112)⁶

Después, Mai Lequan trata el tema del experimento y cómo el propio Kant se ve obligado a formular hipótesis no verificables en lo relativo a los fenómenos inconmensurables. No obstante, de acuerdo con su trabajo, esta considera que se puede vincular la relación de Kant con el empirismo y sus escritos científicos –además de ser un campo de aplicación del criticismo teórico– pueden enseñarnos a un Kant autor de una reflexión científica original que, a pesar de no poseer conocimiento experimental, lleva a

5 “La relación multifacética y compleja entre el *a priori* y el *a posteriori* en la teoría trascendental de Kant recibe su expresión más avanzada en la definición misma de lo trascendental”.

6 “Si el pensamiento crítico de kant representa casi un empirismo, dada su relación íntima - possibilizante- con la experiencia, también es casi un trascendentalismo, dada su superación radical y originada en toda experiencia.”

cabo un trabajo genuinamente científico; y señala que algunos historiadores franceses del XIX –Wolf y Delanuy– atribuyen a un “astrónomo de Königsberg” ciertos hallazgos (Cfr.*Id.*, 131). Para terminar con esta sección, Michel Malherbe se preocupa de si el suelo de la filosofía trascendental es empirista o no analizando las anticipaciones de la percepción de la *Crítica de la razón pura* señalando que el entendimiento *anticipa* todo fenómeno científico teniendo en cuenta su realidad o presencia, a pesar de que “Il est vrai qu’il faut se donner pour cela une métaphysique qui introduit les notions générales de mouvement et de force lesquelles ne sont pas comprises dans le système transcendantal mais auxquelles ce système s’applique par excellence comme système possible de l’expérience.” (*Id.*, 149) Kant redacta estas nociones en forma de definición en los *Primeros principios*, sin enfrentarse a la cuestión de su origen: esta es la decisión que permite el paso de la matemática a la física y lo que tal vez le separe del empirismo.

El volumen se cierra con unas reflexiones sobre el empirismo subyacente en la filosofía kantiana *a través de* las recepciones del kantismo de autores como Husserl o Hegel. Para empezar Olivier Tindland parte de la crítica de Hegel a Kant en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, y señala cómo este caracteriza a la filosofía crítica como aquella que tiene una doble relación empírica con el pensamiento. Según Tindland, las observaciones de Hegel al respecto de Kant permiten interrogar en profundidad el “l’arrière-plan du dispositif herméneutique hégélien et d’une telle transversalité de ce motif empirique dans l’histoire philosophante de la philosophie moderne” (*Id.*, 171). En el segundo de los artículos, “Approche épistémologique vs. Approche génétique des connaissances a priori”, Raphael Ehrsam afirma que la filosofía kantiana no hace que el empirismo quede obsoleto. Para mostrarlo, pone a debatir a Fries con Kant sobre el conocimiento. Para Fries, las proposiciones trascendentales son mucho más fiables que las empíricas, mientras que, de acuerdo con Kant, no existe una representación innata previa a lo empírico. Por último y para cerrar la sección, Claudia Serban analiza la relación de Husserl con Kant, y cómo Husserl sitúa a Kant por debajo de Descartes y Hume por la ambigüedad de su situación teórica; y trata de hacer dialogar el propósito de Husserl –una lógica sin restricción antropológica– con el pensamiento crítico de la finitud.

Kant et les empirismes constituye un buen recopilatorio de textos sobre la relación entre la filosofía crítica de Kant y la tradición empirista de una manera sofisticada, alejada

de las formas escolares. Este libro es útil tanto en relación a la temática abordada de forma explícita como para comprender mejor el pensamiento de Kant –especialmente– o de otros filósofos como Hegel o Hume y, además, permite relacionar el “problema del empirismo” con cuestiones relevantes al método científico o a problemas epistemológicos que nos siguen preocupando hoy.



CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 7, Junio 2018, pp. 592-599
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.1299625

**Las lecciones kantianas de metafísica: renovación léxica y
novedad de la ontología en el contexto de la filosofía
trascendental**

*Kant's Lectures on Metaphysics: Lexical Renewal and
Ontological Novelty in the Context of Transcendental Philosophy*

ALBA JIMÉNEZ RODRÍGUEZ*

Universidad Complutense de Madrid, España

**Reseña de: Gualtiero Lorini. Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I Corsi di
Metafisica (1762-1795), Edizioni ETS, Pisa, 2017, 270 pp., ISBN: 978-884674738-9**

Desde que la llamada tesis de la doble vida de Kant defendida por autores como Hans Georg Juchem o Emil Arnoldt fue ampliamente revisada tanto en un plano teórico –no han faltado detractores explícitos como Werner Stark o Norbert Hinske– como a través de los hechos, habida cuenta del número creciente de publicaciones y traducciones de los materiales docentes recogidos como apuntes de sus lecciones, estas fuentes se han comenzado a estimar como textos provistos de un insustituible valor para la investigación kantiana. En las últimas décadas, los textos de la edición académica correspondientes a las reflexiones o las *Mitschriften* de las lecciones han dejado de entenderse como meros contextos de génesis en los que rastrear el origen de las tesis de las grandes obras publicadas por el filósofo de Königsberg y han recobrado un significado propio como fuentes a partir de las cuales discutir los grandes problemas antropológicos, metafísicos, lógicos o éticos planteados en el sistema kantiano. El autor de *Fonti e lessico*

**[Recibido: 30 de abril 2018
Aceptado: 10 de mayo 2018]**

dell'ontologia kantiana presenta en esta línea de trabajo un estudio riguroso y exhaustivo del difícil problema del estatuto de la ontología en la obra de Kant, a partir de un recorrido por las lecciones de metafísica desde los años 1762 a 1795, cuyos autores de referencia son Wolff de 1740-54, Baumgarten de 1735/37 al 40 y Meier de 1739/46-47.

Sin duda, el problema de la metafísica es uno de los hilos conductores más claros de la filosofía kantiana. El proyecto crítico también conlleva poder otorgar de una vez por todas un lugar metodológico seguro a la metafísica para que se oriente en el andar a tientas al que le había condenado el dogmatismo en sus diversas maneras, comprendiendo sus límites y posibilidades a través de su vínculo con la protoestructura provista por los juicios sintéticos *a priori*. De este vínculo fundamental desarrollado profusamente por ejemplo por Oesterreich en *Kant und die Metaphysik* nos llegan noticias desde algunos años antes de que el Prólogo de la *Crítica de la Razón Pura* viera la luz. Desde luego el término “metafísica” no goza de un uso ni mucho menos unívoco a lo largo de la obra kantiana. La metafísica se dice por ejemplo como *metaphysica naturalis* o imposibilidad de la razón para dejar de formularse ciertas cuestiones esenciales. Archiconocida declaración crítica que ya se insinúa en las lecciones kantianas, cuando afirma la indispensabilidad de la metafísica como medio de acceso a lo incondicionado. Pero también, tal como aparecerá después en los *Forschritte*, como tránsito al conocimiento suprasensible. Esta idea es de nuevo anticipada en las lecciones de metafísica donde se recuerda que la suprema tarea de la filosofía es precisamente la ascensión de los *sensibilia* a los *intelligibilia*, el salto de los *phenomenis* a los *noumenis* o el acceso, en última instancia, a lo suprasensible. Los apuntes de las lecciones de la versión del conde Dohna Wundlacken, de las que contamos con una traducción al castellano de María Jesús Vázquez Lobeiras, comienzan precisamente recordando la definición de Wolff de metafísica como el concepto de una cosa que no es una nada así como su cuádruple división en ontología, cosmología, psicología y *theologia rationalis* y reconociendo la dificultad de encontrar una palabra alemana que caracterice adecuadamente a la metafísica.

Pensar la diferencia entre la ontología y la metafísica que alcanza hasta nuestros actuales programas de estudio es ya un problema del que la época de Kant es probablemente un espectador privilegiado. La denominación de los tres postulados de la razón formulados en el contexto de la filosofía moral kantiana también parecen evocar inequívocamente el acta

de nacimiento de la ontología, tras la recuperación woffiana del léxico y los problemas de las *Disputaciones Metafísica* de Suárez en la *Prima philosophia sive Ontología* donde la ciencia fundamental recoge de nuevo la tríada repetida sin interrupción y declinada esta vez con la división en física, pneumatología y teología natural.

La contribución de Lorini parte así del reconocimiento de que la preocupación por redefinir el ámbito y el estatuto de la metafísica como ciencia es uno de los hilos rojos, - acentuado tras el giro crítico- más fácilmente reconocibles en el pensamiento kantiano. La identificación entre el nuevo modo kantiano de entender la metafísica y la misión de la filosofía trascendental se deja ver ya en las primeras páginas de las lecciones de metafísica y sus consecuencias son ampliamente debatidas por el autor que dialoga tanto con las tesis de Adickes que vinculan el nacimiento de una cierta metafísica de la conciencia con el establecimiento de la teoría de la doble afección del yo, los argumentos de Heimsoeth, siguiendo la estela de Cassirer y Natorp, las tesis de Paulsen y Adickes en la línea del idealismo objetivo o metafísico o las posiciones de la escuela neokantiana de Marburgo que precisamente rechazaba esta identificación entre la filosofía trascendental y la metafísica, asimilando el problema de lo trascendental, no tanto con un estudio de los límites del conocimiento en cuanto que es posible *a priori*, sino como una exigencia metodológica propia del conocimiento científico. Este diálogo con el neokantismo es densificado por el autor dándole continuidad con el análisis de algunas de las tesis de *Die Logik der Philosophie un die Kategorienlehre* de Emil Lask sobre la ontologización de la lógica. A diferencia de la doctrina metafísica de los dos mundos, el ámbito de la validez lógica aparecía con Lask por primera vez como un *tertium quid* irreductible tanto al espacio de lo sensible como al espacio de lo inteligible, división que constituía a su juicio el verdadero hilo conductor de la *Crítica de la Razón Pura*.

En este exhaustivo cuadro, no podía faltar la confrontación con la tesis heideggeriana del *Kantbuch*, según la cual el programa básico de la *Crítica de la Razón Pura* coincide de pleno con la justificación de la ontología fundamental. La *prima divisio entis* heredada por la filosofía alemana de escuela entre lo finito y lo infinito, cristalizada en la antesala del criticismo desde la diferenciación del escrito de habilitación de 1770 entre un entendimiento arquetípico que procede inmediatamente como las intuiciones matemáticas y un entendimiento simbólico que necesita de la mediación del concepto explica en Kant

cómo el conocimiento, por su carácter constructivo, reclama una apelación de inicio a sus propias condiciones de posibilidad, lo cual significa en clave heideggeriana, decir algo muy parecido a que en Kant, el conocimiento del ente ya está orientado por una previa comprensión del ser. Asimismo, Lorini se hace eco de interpretaciones como la de G. Martin que precisamente, en su periodización de las grandes lecturas de la filosofía kantiana había dado en denominar a la última la “interpretación ontológica” y que se caracterizaban por tratar de conciliar la definición de ontología como filosofía trascendental con la asimilación de la misma desde cierto neokantismo a los patrones metodológicos de la filosofía de la ciencia.

El planteamiento de Lorini logra exitosamente situar el debate sobre la ontología en Kant en relación con el cambio operado respecto del paradigma metafísico de autores como Scoto, Suárez o Wolff, reconociendo el influjo concreto que estos autores ejercieron en la filosofía de escuela alemana. Ciertamente, Kant es el primer autor en definir la ontología como un tipo de lógica del entendimiento que tiene como objeto a los conceptos puros. La definición de lo real a partir de lo posible abierta en las filas de la nueva se prolonga hasta la gramática del Kant crítico. El autor recoge así la genuina resemantización del bagaje léxico de esta no tan nueva filosofía asumiendo la radicalidad de la posición crítica kantiana rastreada en las lecciones de metafísica, tal como habían sugerido antes autores como Lehmann. En este sentido, son fundamentales las interpolaciones y vacilaciones que se producen entre el latín y el alemán (Lorini menciona por ejemplo la oscilación entre el término *Gegenstand* y *Objekt* que encontramos en otras lecciones como las de filosofía moral), las cuales demuestran el progresivo alejamiento teórico de Kant respecto de las fuentes y los textos en cuyo diálogo irrumpe el modo en que establece sus propias posiciones filosóficas.

Por lo demás el libro es sumamente claro tanto en la exposición de los problemas como en su estructura orientada por un orden cronológico que se inicia con el estudio de un primer período inaugurado por los *Gedanken* en la década de los 40. En esta época, conocida por la sucesión de algunas de sus disertaciones académicas en latín más relevantes en el seno de las cuales se presenta a un Kant inmerso en problemas del ámbito de la filosofía natural, plantea el problema de la metafísica todavía estrechamente ligado con el estudio del método matemático, una preocupación que le perseguirá hasta sus últimas obras. El autor

no deja de lado el análisis de esta distinción en el contexto de un estudio sobre *Deutlichkeit* que le permite llevar a cabo un recorrido paralelo con el curso de metafísica del semestre de invierno de 1762-3, conocido como *Metafísica Herder* así como con otras obras de la década de los 60 como el *Beweisgrund*, el *Versuch* o los *Träume*. El *terminus ad quem* de este capítulo es representado por la *Dissertatio* del 70, verdadero hito en la consideración de la metafísica. *Deutlichkeit* representa una obra de gran importancia si pensamos que Kant envía su respuesta a la Academia de las Ciencias de Berlín en 1762, coincidiendo con el manuscrito de Herder sobre las lecciones de metafísica del semestre del invierno de 1762-3. La distinción trazada en las lecciones de metafísica y en *Deutlichkeit* entre el método matemático y el método filosófico o metafísico anticipa la distinción de la Disciplina de la Razón de KrV. El tratamiento del estatuto de la metafísica en *Deutlichkeit*, donde todavía recibe el nombre de *Hauptwissenschaft*, será de vital importancia para entender la fundamentación de la metafísica en la etapa crítica. El escrito trataba sobre el tipo de certeza que corresponde a los principios de la metafísica, de la teología natural y de la moral preguntando si su grado de evidencia puede equipararse con el de la matemática. El Ensayo de *Cosmología* de Maupertius así como el de M. Mendelssohn titulado *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* también trataba de roturar ambos métodos en su diferencia. Mendelssohn había seguido la línea wolffiana contra la que Kant construye su posición, conforme a la cual el método analítico puede extrapolarse a la metafísica o la moral.

La década inaugurada por el escrito de habilitación kantiano, tan silenciosa como reveladora, se estudia en el tercer capítulo. Estos años resultarán cruciales para la elaboración teórica de la primera edición de la KrV. La *Dissertatio* es desde luego un texto crucial en la evolución del pensamiento kantiano en el que se abandona la concepción del espacio y el tiempo como propiedades y relaciones de las cosas en sí y se esboza su formulación como principio formal de la intuición, tal como será desarrollada posteriormente en la *Estética trascendental*. Por otra parte, se anticipa la distinción ontológica fundamental entre la intuición sensible empírica y la intuición pura desligada de las impresiones sensibles, o la diferencia entre el ser y el aparecer, entre el uso lógico y real del entendimiento o entre la receptividad y la espontaneidad o “*intelligentia*” capital para la concepción metafísica del período crítico. El análisis de este texto se completará en

el último tramo del libro con el tratamiento kantiano del concepto de ontología de los *Fortschritte*.

El autor rastrea una verdadera pluralidad de hilos conductores descartando cualquier tipo de lectura unívoca y cerrada desde la que interpretar las transformaciones del pensamiento kantiano, combinando de forma excelente las reflexiones de carácter más especulativo con el enfoque historiográfico, de manera que conforme a las convenciones de la *Kant Forschung* distingue entre un primer período de ascendencia wolffiana que llegaría hasta la mitad de la década de los 60 y un segundo período en el que la influencia de los autores empiristas ingleses mitigaría esta influencia. El análisis de otros textos como los *Gedanken* permite además analizar el estatuto de la metafísica en relación con el problema de la matemática. Esta clave de interpretación resulta especialmente fecunda en tanto que la suerte de la reflexión kantiana sobre la metafísica ha estado ligada a su propia reflexión sobre el método matemático, desde sus primeros escritos hasta los últimos. La distinción entre el método matemático y el metafísico es una estrategia que está presente en Kant ya desde la *Nova DiIucidatio* o la *Psysische Monadologie* en la que se pregunta por el negocio de la metafísica y su relación con la geometría. En *Lebendige Kräfte*, se aborda también la polémica recogida por Lorini entre la discusión entre Descartes y Leibniz a propósito del problema de las fuerzas vivas. Kant tratará de demostrar que el procedimiento matemático no es útil para explicar la naturaleza de las fuerzas vivas, no susceptibles de medirse de acuerdo a un patrón matemático de estimación. El método matemático es por tanto insuficiente en este contexto, pues necesita del auxilio de las explicaciones pertenecientes a la jurisdicción de la metafísica. El autor muestra asimismo la discontinuidad del planteamiento kantiano con las teorías de Crusius poniendo de manifiesto el progresivo acercamiento a Newton y el paralelo distanciamiento respecto de Knutzen. De esta forma, el trabajo enseña cómo los conceptos metafísicos fundamentales de la filosofía pre-crítica provienen no sólo del espacio conceptual heredado de la *Metafísica* de Baumgarten en el que se movía para impartir sus lecciones y de la *Cosmología generalis* o la ontología wolffiana, sino también de la dinámica newtoniana.

El trabajo recoge por lo demás un estudio demorado del influjo fundamental que Kant recibe tanto de la *Metafísica* de Baumgarten como de la *Ontología* de Wolff, que ya en su primer párrafo de los *Prolegomena a la Philosophia prima sive Ontologia* define a la

metafísica como ciencia del ente en general en cuanto ente y como filosofía primera. En el decenio que transcurre desde la publicación de la *Metafísica alemana* a la *Ontología*, Wolff se distancia de la demostración cartesiana del principio de contradicción que rige en el orden del pensamiento, para empezar a apoyarse en una evidencia de naturaleza lógica. En el *Discursus praeliminaris* que aparece como antesala de la *Lógica Latina*, la ontología se asocia ahora al concepto de intuición originaria. Baumgarten, por su parte, cuyas posiciones lee el autor con suma perspicacia en conexión con algunas tesis del Kant de la *Deutlichkeit*, había definido a la ontología como la ciencia de los predicados más generales del ente o como la ciencia de los primeros principios de la conciencia humana. Ambos coinciden sin embargo en definirla como filosofía primera, una denominación a la que Kant posteriormente no parece hacer justicia.

El autor no olvida la crucial referencia de Kant al texto de Crusius, el principal punto de apoyo de Kant para construir su crítica a Wolff: *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, el cual incluía a la ontología como una parte del sistema entre la cosmología, la teología o la pneumatología. En este sentido el concepto de ontología puede entenderse como un basamento preliminar que debe preceder a la metafísica. Frente a las definiciones de Wolff de la existencia como un *complementum possibilitatis* y de Baumgarten como un *complementum essentiae*, Crusius distingue esencia y existencia de un modo del todo original introduciendo el principio del *ubi et quando* que será recogido por Kant en las *Vorlesungen* de metafísica. Esta perspectiva representa a juicio del autor el principal punto de ruptura con la escuela wolffiana y con Baumgarten porque introduce un componente abiertamente empírico en la individuación de la verdad de la razón y prelude la redefinición del significado y el método de la metafísica en la medida en que alude al *principia sensu incompleto* que Kant reconocerá como base de la misma.

La contribución de Crusius al debate se muestra en su absoluta centralidad por cuanto que permite el distanciamiento con la concepción más formalista de la lógica y la creación de las condiciones de posibilidad para una superación del concepto de posibilidad como mera no contradictoriedad. En el libro puede encontrarse asimismo, tanto una valoración del giro empirista característico de la segunda mitad de los años 60, como de la llamada *Umwälzung* de 1769 a través de la influencia recibida de la crítica al deductivismo

wolffiano de Lambert así como de la lectura del *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* de Mendelssohn. El autor se adentra además en la difícil tarea de ayudar a reconstruir la evolución teórica que separa los años de la *Dissertatio* de la *KrV*, apoyándose también en los dos cursos de metafísica impartidos por Kant después de la publicación de la primera edición de *KrV*: la *Met. Mrongovius* (1782-1783) y la *Met Volckmann* (1784-5).

Fonti e lessico dell'ontologia kantiana contribuye en definitiva de forma decisiva a revitalizar el debate sobre el estatuto de la ontología y la radical novedad del proyecto trascendental kantiano presentando un enfoque y un estudio textual muy exhaustivo a partir de una inteligente reconstrucción de los momentos decisivos de la vida docente de Kant.





Boletín informativo CTK 2018 / CTK Newsletter 2018

Ana-Carolina Gutiérrez-Xivillé*

A. Workshops, Encuentros

1. Kant and the Power of Imagination – Das Vermögen der Einbildungskraft bei Kant

24 – 25/07/2017

FU Berlin
Thielallee 43, Seminarraum, Berlín

Organizadores: Dina Edmundts und Jochen Briesen (FU Berlin)

Keynote speakers: Johannes Haag (Uni Potsdam); Rolf-Peter Horstmann (HU Berlin);
Béatrice Longuenesse (NYU)

Descripción:

Textgrundlage sollen die ersten beiden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft und der erste Teil der dritten Kritik (die Ästhetik) sein. Außerdem werden wir uns auf einen Text von Rolf-Peter Horstmann beziehen, in dem Horstmann einige sehr interessante Thesen zu diesen Texten von Kant entwickelt. (Der Text wird auf Anfrage verschickt.) Diese Thesen wird er im Workshop vorstellen und Johannes Haag und Béatrice Longuenesse werden ihre Fragen dazu anführen und ihre eigenen Positionen dazu entwickeln.

Als Leitlinie unserer Diskussion können folgende Fragen dienen:

- Wie bestimmt Kant die Einbildungskraft in der ersten und wie in der zweiten Auflage der ersten Kritik?
- Aus welchen Gründen spielt die Einbildungskraft im Text der zweiten Auflage keine so wichtige Rolle mehr?
- Ist das mit einer inhaltlichen (substanziellen) Änderung der Theorie verbunden?
- Synthetisiert die Einbildungskraft immer nach Regeln oder kann sie auch frei synthetisieren? Sind dies immer Regeln des Verstandes?
- Sind es immer Begriffe?
- Wenn die Einbildungskraft immer (oder nach der B Auflage immer) nach Regeln des Verstandes synthetisiert, was kann es dann heißen, wenn Kant in der Ästhetik die Einbildungskraft als frei charakterisiert?
- Ist sie frei von Begriffen und, wenn ja, von welchen?
- Was ist der Schematismus und welche Rolle spielt er für Kants Theorie?

* Investigadora postdoctoral (Forschungsstipendium, Fritz Thyssen Stiftung), Philipps-Universität Marburg.
E-mail de contacto: gutierrez-xiville[at]protonmail.com.

Thematisch schließt der Workshop an Dina Edmundts [Hauptseminar](#) an. Die Studiereden des Hauptseminars sind besonders willkommen, die Veranstaltung richtet sich aber an alle, die sich mit diesem Thema gerne gründlich auseinandersetzen möchten.

Registro: dina.emundts[at]fu-berlin.de

2. Morality after Kant

8 – 9/12/2017

University of York
York, Reino Unido

Organizadores: Reason Right and Revolution: Practical Philosophy between Kant and Hegel
James Clarke (University of York); Gabriel Gottlieb (Xavier University)

Sponsor: AHRC

Selected speakers: Tim Brownlee (Xavier University); Alix Cohen (University of Edinburgh); Katerina Deligiorgi (University of Sussex); Paul Guyer (Brown University); Wayne Martin (University of Essex); Joe Saunders (University of Sheffield); Owen Ware (University of Toronto); Reed Winegar (Fordham University)

Descripción: <https://www.reasonrightrevolution.com>

Kant's Groundwork and second Critique advanced a radically new conception of morality. The early post-Kantians attempted to develop and, in some cases, challenge the key claims of Kant's account of morality. Among the questions they attempted to answer were: Can an alternative deduction of the categorical imperative be provided? What role, if any, do custom and tradition play in determining our moral obligations? What role do "drives" play in a Kantian conception of morality? Can Kantian ethics provide an adequate account of human freedom? This workshop will look at the answers to such questions, and consider whether they might inform and deepen our understanding of Kant's moral philosophy.

3. Imagination as a source of knowledge

2 – 3/02/2018

CONCEPT, University of Cologne
Colonia, Alemania

Organizadores: Luis Rosa (University of Cologne)

Sponsor: Alexander von Humboldt Foundation

All speakers: Magdalena Balcerak Jackson (University of Miami); John Hawthorne (University of Southern California); Christian Helmut Wenzel (National Taiwan University); Luis Rosa (University of Cologne); Margot Strohminger (Humboldt-Universität zu Berlin); Timothy Williamson (Oxford University); Juhani Yli-Vakkuri (University of Oslo)

Descripción: <http://www.concept-phil.de/36340.html>.

There has been an increasing interest in the epistemic powers (if any) of imagination in the contemporary literature. Many epistemologists now believe that imagination is not just a gateway to art and fantasy, but also (under certain conditions) a source of knowledge. And so, they have been addressing questions such as: Is imagination a good guide to possibility? Or: Are we warranted in judging that certain things are possible on the basis of imagining that they obtain? And, if imagination is indeed a good guide to possibility, what kind of possibility is it a good guide to?

Similarly, it has been argued by some that we can also come to know the truth of counterfactual claims on the basis of imagination. But what conditions must be satisfied in order for imagination to make us warranted in believing that if such-and-such were case then so-and-so would be the case? This workshop will explore these and related questions.

4. Right and Morality

6 - 7/04/2018

Humboldt University, Berlin
Alemania

Organizadores: Reason, Right, and Revolution. Practical Philosophy between Kant and Hegel
University of York; Xavier University; Humboldt Universität zu Berlin

Sponsor: AHRC

Keynote Speakers: Charlotte Baumann (Technische Universität Berlin); James Clarke (York); Gabriel Gottlieb (Xavier); David James (Warwick); Guido Kreis (Aarhus); Douglas Moggach (Ottawa); Michael Nance (UMBC); Carsten Fogh Nielsen (Aarhus); Nedim Nomer (Sabanci); Timothy Quinn (Xavier)

Descripción: <https://www.reasonrightrevolution.com/workshop-2>

This workshop will explore an issue that was central to the attempt to develop a Kantian approach to the philosophy of right—namely, that of whether the fundamental concepts and principles of right (or “law”—Recht) are derivable from, and hence dependent upon, the fundamental concepts and principles of morality as conceived of by Kant. The workshop will consider the work of those philosophers (e.g., Hufeland, Schmid) who sought to derive right from morality as well as the work of those philosophers (e.g., Maimon, Erhard) who maintained that right is in some sense independent of morality. Attention will be paid to the way in which the views of the early post-Kantians on this issue prefigure contemporary positions in legal theory.

For the full programme please click [here](#) and for the event-poster [here](#)

Registro: If you would like to attend, please contact Mike Beaney at [reasonrightrevolution\[at\]gmail.com](mailto:reasonrightrevolution[at]gmail.com).

- (1) an updated interpretation of Kant's concepts of assent (*Fürwahrhalten*), justification (*Rechtfertigung*), cognition (*Erkenntnis*), knowledge (*Wissen*), certainty (*Gewissheit*), and belief or faith (*Glaube*);
- (2) an account of the role that hope (*Hoffnung*) and/or the need to avoid despair (*Verzweiflung*) play in motivating certain moral arguments; and
- (3) a survey of the ways in which these issues in epistemology and moral psychology relate to Kant's critical philosophies of religion and history.

Registro: The Berlin Kant Course is aimed at interested, advanced students and philosophers from Berlin and elsewhere. Because the number of participants is limited, registration is required in order to participate (E-Mail: kantkurs2018[at]gmail.com). Registered participants will receive the readings.

7. 8th International Summer School in German Philosophy

9 – 20/07/2018 Internationales Zentrum für Philosophie NRW, Universität Bonn
Alemania

Organizadores: Michael Forster, Markus Gabriel (Bonn)

Sponsor: ICPH Fellowships:

The International Centre for Philosophy North Rhine-Westphalia will be offering several stipends for foreign graduate students to cover part of their traveling expenses and accommodations. To apply for a stipend, please send a short, separate letter outlining current funding status, financial need and projected travel expenses. Please note that there are no registration or course fees for the summer school.

Keynote Speakers: Stefanie Buchenau (Paris 8); Joseph Cohen (University College Dublin); Sebastian Gardner (UCL, London); Adrian Johnston (University of New Mexico); Andrea Kern (Universität Leipzig); Brian Leiter (Chicago); Yitzhak Melamed (Johns Hopkins)

Descripción: <https://www.philosophy-summer-school.uni-bonn.de/>

This year's international summer school will focus on the issue of naturalism within classical German philosophy. "Naturalism" is a vague concept. As the term is used today it often connotes at least the following (in fact only loosely interrelated) theses: (1) that there are no transcendent objects (e.g. gods or immortal souls); (2) that everything is physical or at least fully describable with the resources of the natural sciences alone; and (3) that human beings are part of the animal kingdom. So understood, "naturalism" was already a central issue in eighteenth- and nineteenth-century philosophy.

In the first week, we will look at various controversies in the 18th century which set the terms of the debate over the prospects of forms of naturalism. The second week will be dedicated to a close reading and reconstruction of Hegel's philosophy of nature in his mature Encyclopedia. In this context, we will also consult the Schellingian background of Hegel's philosophy of nature in order to address the issue of naturalism within the

overall idealist framework of Hegel that traditionally seemed to be in conflict with the naturalism of his successors.

Many of the most explosive debates of the period revolved around one or more aspects of naturalism, including the debate between the Condillac, Rousseau, Süßmilch, and Herder concerning the origin of language; the debate between Haller and La Mettrie concerning the significance of Haller's animal experiments on "irritation"; the Pantheism Controversy between Jacobi and Mendelssohn concerning Spinozism; the Atheism Controversy concerning Fichte's alleged atheism; and the Materialism Controversy that arose in the middle of the nineteenth century. Moreover, virtually all of the major thinkers of the period wrestled with the issue in one way or another, including Kant, Herder, Fichte, Schelling, Hegel, Alexander von Humboldt, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Langer, Helmholtz, and Haeckel.

In the summer school we will look at the German philosophy of the eighteenth and nineteenth centuries through the lens of this issue. Specific topics covered within the seminar and by our keynote speakers will include the debate on the origin of language; Kant, Herder, Hegel, and others on human-animal difference; the Haller-La Mettrie debate and the Materialism Controversy; the role of Spinozism in German philosophy; Kant's anti-naturalist strategies; the philosophy of nature in Schelling, Hegel, and Humboldt; the emergence of philosophical atheism in Feuerbach, Marx, and Nietzsche; and the German contribution to and reception of Darwin's theory of evolution by natural selection.

As always, we will provide all participants with a reader containing the material to be discussed in our seminar meetings and by our keynote speakers.

Solicitud: Deadline: 15/04/2018
philosophy-summer-school[at]uni-bonn.de

- CV of no more than 2 pages
- Statement of intent of no more than 1 page. Please mention in your statement whether you are interested in attending and participating in several seminars on the topic in German, which will be offered should demand warrant.
- Writing sample of no more than 2,000 words in either English, French or German. All students must in addition have at least one degree in philosophy. All texts and discussions will be in English. The course will be open to a maximum of 40 participants.

8. St Andrews Kant Reading Party 2018: Kant and Rawls

16 - 18/07/2018 Department of Philosophy, University of St Andrews
Reino Unido

Organizadores: Janis Schaab, Lucas Sierra Vélez, Prof. Kate Moran, Prof. Jens Timmermann

Sponsor: Aristotelian Society, the British Society for the History of Philosophy, the Centre for Academic, Professional and Organisational Development at the University of St Andrews, the Scots Philosophical Association, and the UK Kant Society

Descripción:

It is our pleasure to invite you to the St Andrews Kant Reading Party 2018: Kant and Rawls. The St Andrews Kant Reading Party is an annual academic retreat aimed at bringing together scholars of various backgrounds and career stages to discuss and compare the works of Immanuel Kant and another prominent philosopher. The eleventh edition of the event will focus on the practical philosophy of Kant and Rawls. It will be held at The Burn in Angus (<http://theburn.goodenough.ac.uk/>) from July 16-19, 2018.

Not only are Kant and Rawls two giants of moral and political philosophy, but their views are also connected in interesting and complicated ways. On the one hand, both are cherished as champions of enlightenment morality and liberal political thought, who wrote on such issues as social justice, the separation of church and state, and the various facets of human freedom. On the other hand, although Rawls repeatedly emphasized the tremendous inspiration he drew from Kant, differences between the two thinkers remain. These differences are reflected both in the two thinkers' choice of philosophical method and in the normative conclusions they reach. At the methodological level, Rawls considered his approach an updated version of Kant's, in the sense that it aims to be less metaphysical and more empirical, and therefore more fit for the scientifically-minded 20th and 21st centuries. Especially in his later works, Rawls emphasized that his theory of justice is addressed only at Western liberal democracies that already assent to the conception of the person as a free and equal rational being. At the substantive normative level, Rawls favours the large-scale redistribution of income and wealth through the state, should this be necessary to meet the conditions for a just distribution stated in his 'difference principle', whereas Kant is wary of such measures. Yet, it is far from settled how far-reaching the differences between Kant and Rawls really are and what we should make of them.

Our aim is to engage with the difficult works of the two philosophers, to illuminate their complex relation to one another, and thereby to gain new and deeper insights into some of the important moral and political issues of our time.

The Kant Reading Party involves a combination of discussion sessions, which are based on pre-circulated readings, and paper sessions, which give graduate students a chance to present work relevant to the theme of the event (see the Call for Abstracts below).

Potential topics for discussion sessions and paper presentations include:

- (1) Constructivism vs. Realism in Political Philosophy, Ethics, and Metaethics
- (2) Practical Reason, Autonomy, and the Justification of Morals
- (3) Reasonable Faith and the Highest Good: Religious or Political?
- (4) Contractualism: Can an Ideal of Interpersonal Justification Ground Kantian Ethics?
- (5) On Who Gets What: Property Rights and Economic Redistribution
- (6) Cosmopolitanism: What Do We Owe to Foreign Nationals?
- (7) The Relation Between Justice and Virtue

Outside the paper and discussion sessions, participants will have the opportunity to attend to their own work and engage in leisure activities in The Burn's drawing room, library and games room, or outdoors. Most likely, we will also organise a hike along one of the surrounding trails for those who are interested.

Cuotas:

Invited speakers will be waived the entire participation fee (see the Call for Abstracts below).

The exact level of fees for everyone else will depend on the outcome of our ongoing fundraising efforts. But, on the basis of our experience from previous Kant Reading Parties, our estimates are as follows.

Faculty members: £140; Students: £70

The fee covers accommodation and full board at The Burn, as well as transportation from St Andrews to The Burn and back.

Padres & Madres:

If you would like to attend, but child care duties make it difficult, please contact Janis Schaab (jds20[at]st-andrews.ac.uk). We will do our best to meet your requests, and a limited amount of funds is available to provide financial support.

Registro: Since the number of places is limited, the registration process is divided into two steps:

1) Informal registration: send an e-mail including your name, institutional affiliation, and a brief expression of interest (2-3 lines) to Janis Schaab (jds20@st-andrews.ac.uk) by the 31st of May.

2) Payment: selected participants will be given instructions on how to make the online fee payment. This counts as a formal registration.

CFP: Deadline: 13/05/2018

Results of acceptance: 31/05/2018

Graduate students are invited to send anonymised abstracts of no longer than 750 words, as well as a separate cover sheet including name, position, institutional affiliation, and e-mail address to Kristina Kersa (kk203[at]st-andrews.ac.uk).

Abstracts will be selected by blind review. Papers should be suitable for a presentation of 40 minutes and related to the conference theme. We particularly welcome submissions that meet at least one of the following criteria: they should

a) illuminate the relationship between Kant's and Rawls's views on any topic in practical philosophy,

b) assess the comparative merits of the two philosophers' views on any topic in practical philosophy,

c) discuss a philosophical idea associated with Rawls (e.g., constructivism, liberal egalitarianism) and its relationship to Kant's philosophy,

d) discuss a philosophical idea associated with Kant (e.g., transcendental idealism, the doctrine of the highest good) and its relationship to Rawls's philosophy, and/or

e) interpret and assess Rawls's reading of Kant's philosophy.

For further guidance, see the list of potential topics for discussion and paper sessions above.

Please also specify if you would like to attend the event in case your abstract is not selected for presentation. If so, please include the information required for informal registration, as specified above.

If you have any questions, please do not hesitate to contact Janis Schaab (jds20[at]st-andrews.ac.uk).

9. The Second Immanuel Kant International Summer School: Kant's Doctrines of Right, Law, and Freedom

29/07 – 5/08/2018

Academia Kantiana, Institute for Humanities
Immanuel Kant Baltic Federal University
Svetlogorsk, Kaliningrado, Rusia

Organizadores: Nina Dmitrieva (Svetlogorsk)
Leonid Kornilaev (Svetlogorsk) academia[at]kantiana.ru

Descripción: <http://www.kant-online.ru/en/?p=920>

Kant's Doctrine of Right retains contemporary relevance, taking an important place in recent philosophical discussions. The main exegetical problems with Kant's Doctrine of Right concern the relations between theoretical and practical philosophy, moral and 'legal' obligation, and the concepts of private and public law. In public law, Kant is unique in that he combines concepts and themes from Hobbes, Locke, and Rousseau.

Target audience: advanced bachelor students, master students, PhD students, recent postdocs (with PhD received not before 2016).

The summer school consists of lectures, seminars, and readings. Within the framework of the summer school there will also be a scientific conference, in which participants will present their own research project on a topic related to Kant's philosophy, and discuss the project with colleagues from different universities of Russia and the world.

At the end of the summer school the participants will be given a certificate of their participation.

Working languages of the school: English, Russian.

The goals and objectives of the Summer school:

- detailed analysis of key ideas and the most difficult concepts of Kant's philosophy of law;
- improvement of the participants' ability to work with primary sources;
- expanding the scientific horizon of young scientists by immersion in the European tradition of research and teaching;
- establishing professional relationships between young scientists.

CFP: Deadline for submission: 10/05/2018

Results of acceptance: 20/05/2018

Scientific Supervisor – Prof. Dr. Heiner F. Klemme (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg). Scientific Assistant – Liudmila Kryshtop, PhD, associate professor at Peoples' Friendship University of Russia, Moscow.

Motivation Letter (in English, 350-400 words).

Abstract on the topic of your own research project related to the philosophy of Kant (in English, 1200-1400 words including references).

School participants are selected on a competitive basis, no more than 20 people. Participation in the summer school is free of charge. Travel to the venue of the school and accommodation in Svetlogorsk is paid individually by the participants. We may be able to reimburse some or all travel and accommodation costs (to be confirmed). The

organizers kindly ask all students and young scholars interested in the costs reimbursement to apply for travel-grants at their home universities.

10. Libori Summer School: Émilie Du Châtelet between Leibniz and Kant: The Eberhard-Kant Controversy

30/07 – 3/08/2018 Center for the History of Women Philosophers and Scientists
Paderborn University
Alemania

Organizadores: Center for the History of Women Philosophers and Scientists
contact[at]historyofwomenphilosophers.org

Lecturers: Hartmut Hecht (Berlin); Ruth Hagenruber (Paderborn); Andrea Reichenberger (Paderborn); Dieter Suisky

Descripción: <http://historyofwomenphilosophers.org/libori-summer-school-2018/>

In these parallel, intensive courses, featuring experts in the specific areas, we challenge the philosophical canon by showing how to incorporate the ideas of women Philosophers and scientists via their texts and discuss new issues and topics in the field.

After the study of space and time in “Du Châtelet Between Leibniz and Newton” we are now moving on to explore “Du Châtelet Between Leibniz and Kant.”

This course will focus on Du Châtelet and the Eberhard-Kant Controversy, including the problems of space and time in Leibniz, Kant and Du Châtelet. In the famous Kant-Eberhard controversy, we learn that Eberhard traces Kant’s roots back to Leibnizian philosophy and its commentators, including Du Châtelet, who he identifies as a key interpreter of Leibniz. This judgement has many interesting implications.

Eberhard tries to prove that Kant’s ideas were not as “original” as he had claimed. If Kant’s ideas can be tied back to Leibniz-Wolffian philosophy, is this also true for Du Châtelet? If this is an invalid claim for an adequate understanding of Kant, is it consequently also inadequate for Du Châtelet? In what sense is Du Châtelet an intermediary between Leibniz and Kant? Can Kant’s claim that his philosophy differs from Leibniz concerning his interpretation of phenomena, the knowledge of their origin and essence, be detected in Du Châtelet’s philosophy as well? How close is Du Châtelet to the philosophy of Leibniz or the ideas of Wolff, and how near is Kant to the ideas of Du Châtelet?

To approach this large field of investigation, we will focus on the following topics:

- The concept of space and time in Leibniz (which was held to be an “idealized” and “logical” concept by Kant).
- The concept of space and time in Kant’s *Critique of Pure Reason* (A edition, 1781)
- The chapter on Space and Time in Du Châtelet’s *Foundations of Physics*.
- Selected passages from Eberhard on Du Châtelet, Wolff and others.

Booklet: Please click [here](#) for the [2018 Libori Summer School Booklet](#).

Certificates: A certificate with a transcript of records indicating the workload and the content of the course will be provided at the end of the Libori Summer School.

Costs: Participation is free. Lunch during the Libori Summer School is provided.

Credits: 3 (attendance) and 6 ECTS points (presentation/paper). Please contact the lecturer of your course. Students from outside of the European ECTS-Cooperation of ERASMUS are strongly advised to contact either their Study Abroad Office or the office in your university that deals with external credit.

CFP: Deadline: 30/06/2018

Notification Date: 15/06/2018, 30/06/2018, 3/07/2018

Graduate students of philosophy, post-docs, and mid-career philosophers are cordially invited to apply for the courses.

Please apply via [contact\[at\]historyofwomenphilosophers.org](mailto:contact@historyofwomenphilosophers.org) by submitting the following documents in a single PDF-file:

- a) a brief curriculum vitae of no more than two page
- b) a letter of motivation of no more than one page
- c) a statement of intent, which two courses would be your preference of attending.

However, we strongly encourage interested students to apply well in advance, as suitable applicants will receive notice of acceptance prior to the final deadline and space is limited.

11. Theory and Practice

Agosto 2018

Xavier University
Cincinnati, Estados Unidos

Organizadores: James Clarke (University of York); Gabriel Gottlieb (Xavier University, Cincinnati, OH)

Sponsor: AHRC

Confirmed speakers include: Daniel Breazeale (University of Kentucky), Benjamin Crowe (Boston University), Rafeeq Hasan (Amherst College), Michael Morris (University of South Florida), Karen Ng (Vanderbilt University)

Descripción: <https://www.reasonrightrevolution.com/workshop-3>

Kant's 1793 essay "Theory and Practice" articulated, and gave further impetus to, a debate about the relationship between theory and practice. This debate centred on the following question: Can the a priori norms and principles of practical reason determine, and be translated into, concrete political practice; or is there a wide gulf between theory and practice, a gulf that can be bridged only by custom, tradition, and accumulated experience? This workshop will examine the accounts of the relationship between theory and practice offered by philosophers such as Fichte, Gentz, Möser, and Rehberg. In examining these accounts, we will consider whether they can illuminate, and be illuminated by, contemporary debates in political theory (e.g., the debate about 'ideal' and 'non-ideal' theory).

12. Kant and the Contemporary World: Philosophy, Science, Politics Multilateral Kant Colloquium - 8th Edition

11 – 13/10/2018 Department of Political and Social Sciences, University of Catania
Catania, Italia

Organizadores: Nunzio Alì (Universidade Federal de Santa Catarina); Luigi Caranti (University of Catania); Denise Celentano (École des hautes études en sciences sociale)

Sponsor: Società Italiana Studi Kantiani

Keynote speakers: Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires - Conicet), Bernd Dörflinger (Universitaet Trier), Luc Foisneau (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris), Paul Guyer (Brown University), Pauline Kleingeld (University of Groningen), Heiner Klemme (Martin Luther Universitaet - Halle Wittenberg), Robert Loudon (University of Southern Maine), Alessandro Pinzani (Universidade Federal de Santa Catarina)

Descripción: <http://www.multilateralkantcolloquium8thedition.weebly.com>

Scholars from all over the world will be involved in presentations and discussions of the most up-to-date research on Kant's philosophy. With the support of the Società Italiana di Studi Kantiani, the conference is part of an annual initiative started in 2008 by an international group of scholars keen on promoting informed debate on the latest developments of Kant scholarships. Previous editions took place in Italy ("Kant Today", Verona and Padua), Portugal ("What is Man? – Was ist der Mensch?", Lisbon 2009), Germany ("Kant and Antinomial Thinking", Mainz 2011; and "Kant and His Critics", Halle 2017), Brazil ("Kant and the Metaphors of Reason", Tiradentes 2013), Spain ("Kant's Short Writings – Kleine Schriften", Madrid 2014), and the United States ("Kant on Violence, Revolution, and Progress", Hempstead, NY 2016). The current edition aims at highlighting the relevance of Kantian thought with respect to the contemporary world, which becomes increasingly acknowledged in a wide number of issues crosscutting both the theoretical and practical sides of his work.

The Colloquium is addressed to scholars at an advanced stage of their career as well as junior researchers with an interest in Kantian philosophy. Participants will find the ideal context for high quality feedback on their ongoing work and challenging discussions. Over three days, the conference will be structured around 10 invited talks and presentations selected through this call for papers.

The official language is English.

CFP: Deadline: 1/02/2018

Results of acceptance: 1/03/2018

The theme is to be intended in the broadest possible sense, as involving any aspect of Kant's philosophy with an impact on issues debated in contemporary philosophy and science, as well as relevant for the most pressing political problems of our time.

The official language is English, but participants can submit and present their papers in Italian, German, Portuguese, Spanish or French. If papers are not written in English,

an English version of the texts should be made available at the moment of the presentation. An international committee chaired by Prof. Luigi Caranti will select the papers.

Abstracts should be prepared for blind review and be confined between 600 and 800 words. Each presentation will last 30 minutes, followed by 15 minutes for questions and debate. Please send abstracts to: denise.celentano@lehess.fr.

13. 3. Internationaler Doktoranden-Workshop der Kant-Gesellschaft

11 – 13/10/2018

Karl-Franzens-Universität Graz
Austria

Organizadores: Udo Thiel; Giuseppe Motta (Graz)

Keynote speaker: Udo Thiel (Graz); Dietmar Heidemann (Luxembourg); Camilla Serck-Hanssen (Oslo); Günter Zöller (München)

Descripción: <https://kant-in-graz.uni-graz.at/>

Ziel des Workshops ist es, in Arbeit befindliche Dissertationen über die Philosophie Immanuel Kants zu diskutieren und den wissenschaftlichen Austausch zwischen Doktorandinnen und Doktoranden und bereits etablierten Kant-Forscherinnen und Kant-Forschern anzuregen und zu fördern.

CFP: Deadline: 1/02/2018

Die Einladungen zum Workshop erfolgen Ende März/Anfang April.

Abstracts (max. 700 Wörter) und Informationen in einer separaten Datei über das jeweilige Dissertationsprojekt (max. 300 Wörter) können per E-Mail (udo.thiel@uni-graz.at; giuseppe.motta@uni-graz.at) eingereicht werden. Die Sprachen des Workshops sind Deutsch und Englisch. Die Auswahl der Vorträge (welche eine Länge von 30 Minuten plus 30 Minuten Diskussion haben werden) erfolgt durch eine vom Institut für Philosophie der Universität Graz und von der internationalen Kant-Gesellschaft ernannte Kommission. Die Konferenz zahlt die Unterbringung in Graz und – so weit möglich – auch die Reisekosten. Zehn Doktoranden werden eingeladen. Die Teilnahme an dem Workshop steht darüber hinaus allen Interessierten offen.

14. Reason, Revolution and Rights

Diciembre 2018

University of York
Reino Unido

Organizadores: Reason Right and Revolution: Practical Philosophy between Kant and Hegel
University of York; Xavier University

Sponsor: AHRC

Descripción: <https://www.reasonrightrevolution.com/workshop-4>

The French Revolution and the resulting declarations of the rights of man and of the citizen posed two important questions to the early post-Kantians—namely, Is a right to revolution entailed or precluded by the principles of Kantian ethics?; Do the principles of Kantian ethics entail a commitment to human rights, or might one endorse aspects of Kant's moral theory while denying the existence of human rights? This workshop considers the attempts by the early post-Kantians to answer these questions. It also considers the early post-Kantians' positions on race and on the rights of women and non-Europeans. Although these issues played only a peripheral role in the practical philosophy of the early post-Kantians, their treatment of them raises important questions about the critical potential of their moral and political theories.

B. Congresos y Conferencias

1. Die Aktualität des Geistes: Klassische Positionen nach Kant und ihre Relevanz in der Moderne

4 - 5/08/2017

Ludwig-Maximilians-Universität München

München, Alemania

Organizadores: Thomas Zwenger; Jörg Noller (joerg.noller@lrz.uni-muenchen.de)

Keynote Speakers: Thomas Buchheim (Ludwig-Maximilians-Universität München); Christoph Demmerling ((Friedrich-Schiller-Universität Jena); Volker Gerhardt (Humboldt-Universität zu Berlin); Anton Friedrich Koch (Rupprecht-Karls-Universität Heidelberg); Jörg Noller (Ludwig-Maximilians-Universität München); Birgit Recki (Universität Hamburg); Melanie Riedel (Universität Bonn); Violetta Waibel (Universität Wien); Thomas Wyrwich (Ludwig-Maximilians-Universität München); Thomas Zwenger (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Descripción: www.aktualitaet-des-geistes.de

<http://www.geist2017.philosophie.uni-muenchen.de/programm>

Das Ziel der Tagung ist ein doppeltes: Zum einen soll die begriffliche Komplexität der Geist-Konzeptionen in klassischen Bereichen idealistischen und nachidealistischen Philosophierens beleuchtet werden, wobei auf die Dimensionen von Theorie und Praxis, Subjektivität und Intersubjektivität, Epistemologie, Ästhetik, Metaphysik und Theologie näher eingegangen wird. Zum andern soll kritisch untersucht werden, welche systematische Relevanz diesen Konzeptionen angesichts der Moderne noch innewohnt. Die Tagung wird so einen interdisziplinären Charakter erhalten und für Teilnehmer aus den Bereichen Philosophie, Theologie, Psychologie und Ästhetik gleichermaßen von Interesse sein.

Registro online: Deadline: 1/08/2017

2. North American Neo-Kantian Society

28/03 – 1/04/2018

APA Pacific Division
San Diego, Estados Unidos

Organizadores: Lydia Patton (Virginia Tech); Nicholas Stang (University of Toronto); Clinton Tolley (University of California, San Diego)

Descripción: <http://www.nanks.org>

CFP: Deadline: 5/09/2017

Submissions on any topic related to neo-Kantianism will be considered. Proposals of more than one paper by colleagues, and proposals of author-meets-critics sessions, will be considered as well. Submit your paper proposal to [critique\[at\]vt\[dot\]edu](mailto:critique[at]vt[dot]edu). Please submit a title, name and affiliation of the speaker or speakers, and a 500 word abstract.

3. North American Kant Society 4th Biennial Conference

18 – 20/05/2018

Department of Philosophy, Simon Fraser University Vancouver
Canadá

Organizadores: NAKS

Keynote speakers: Onora O'Neill (University of Cambridge); Sally Sedgwick (University of Illinois, Chicago); Michael Friedman (Stanford University)

Stephen Darwall (Yale University); Barbara Herman (University of California, Los Angeles); Jessica Leech (King's College London); James Messina (University of Wisconsin – Madison); Sasha Mudd (University of Southampton); Nicholas Stang (University of Toronto); Eric Watkins (University of California, San Diego); Ariel Zylberman (UCLA)

Descripción: <https://philcomm.wixsite.com/naks2018>.

CFP: Deadline: 1/01/2018

<https://philcomm.wixsite.com/naks2018/papers>.

To submit a proposal, please submit (in .doc, .docx, or .pdf form):

1. a cover page, including the title of the paper, word count, author's name, brief bio, and contact information;
2. either a 3000-word paper, including notes, prepared for blind review, accompanied by a 200-word abstract, or a detailed abstract, prepared for blind review, of 750 – 1000 words.

Please email all documents to: [naksbiennial2018\[at\]gmail.com](mailto:naksbiennial2018[at]gmail.com).

- All papers should be suitable for presentation in 20 minutes.
- All submissions will be anonymously reviewed; identifying information should be included only on the cover page.

We especially encourage graduate student submissions. Graduate students should identify themselves as such on the cover page, which is a required component of the submission.

A \$200 travel award will be provided for the best graduate student paper and the author will be considered as a candidate for the annual Markus Herz Prize.

4. Leuven Kant Conference

31/05 – 1/06/2018

Institute of Philosophy, University of Leuven
Lovaina, Bélgica

Organizadores: Karin de Boer; Arnaud Pelletier; Simon Truwant; Dennis Vanden Auweele

[leuvenkantconference\[at\]kuleuven.be](mailto:leuvenkantconference[at]kuleuven.be)

Keynote speakers: Mario Caimi (University of Buenos Aires); Alix Cohen (University of Edinburgh); Rachel Zuckert (Northwestern University, Chicago)

Descripción: <https://hiw.kuleuven.be/eng/events/leuvenkantconference/program>.

Kant is widely recognized as one of the most important figures in the history of modern philosophy. Dealing with almost all areas of research, including metaphysics, epistemology, the natural sciences, mathematics, ethics, aesthetics, theology, history, anthropology, and politics, his works have had a great impact on developments within and outside philosophy in the nineteenth and early twentieth centuries. The Leuven Kant Conference singles out neither a specific topic, nor a specific part of Kant's oeuvre, nor a specific approach to it, but aims to provide a platform that enhances the exchanges and debates between (junior and senior) researchers from all over the world.

CFP: Deadline for submission: 14/01/2018

Results of acceptance: 10/02/2018

The Institute of Philosophy of the University of Leuven invites submissions for the yearly Leuven Kant Conference. Papers are welcome on any aspect of Kant's philosophy. The conference aims at stimulating fruitful exchanges between established scholars, young researchers, and PhD students. Presentation time will be 25 minutes + 20 minutes for discussion.

Abstracts (no more than 500 words) should be sent in word format, as attachment, to [leuvenkantconference\[at\]kuleuven.be](mailto:leuvenkantconference[at]kuleuven.be).

Abstracts, including the title, should be prepared for double-blind review by removing any identification details. The author's name, paper title, institutional position and affiliation, as well as contact information, should be included in the body of the email.

5. Kant's Religion within the Limits of Reason Alone

22 – 24/06/2018

Institut für Philosophie, Universität Leipzig
Alemania

Organizadores: Jim Conant (Leipzig); Eli Friedlander (Tel-Aviv); Johannes Haag (Potsdam); Gilad Nir (Leipzig)

Sponsors: German Israeli Fund (GIF)
University of Chicago Center for German Philosophy
Forschungskolleg Analytic German Idealism (FAGI)
Alexander von Humboldt Stiftung

Keynote Speakers: Stephen Engstrom (University of Pittsburgh); Paul Franks (Yale University); Eli Friedlander (Tel Aviv University); Johannes Haag (Universität Potsdam); Andrea Kern (Universität Leipzig); Julia Peters (unaffiliated)

Descripción: <https://www.fagi.uni-leipzig.de/conferences/kant-religion/>

This conference will explore the importance of Kant's *Religion within the Limits of Reason Alone* for an understanding of (1) local interpretive difficulties that arise within each of Kant's three critiques, (2) the critical philosophy as a whole, and (3) the German-Idealist reception of Kant's philosophy. This conference will have a workshop format: the papers will be distributed in advance and participants will be expected to have read them. To get access to the password protected page on which the materials will be posted, please contact Gilad Nir at [gilad.nir\[at\]uni-leipzig.de](mailto:gilad.nir[at]uni-leipzig.de).

6. Philosophy of Right: Kant, Fichte, Hegel

16 – 18/07/2018

Institut für Philosophie, Universität Leipzig
Alemania

Organizadores: Sebastian Rödl (Leipzig); Matthias Haase (University of Chicago); Dawa Ometto (Universität Erlangen-Nürnberg)
[dawa.ometto\[at\]uni-leipzig.de](mailto:dawa.ometto[at]uni-leipzig.de)

Sponsors: Forschungskolleg Analytic German Idealism (FAGI)
Alexander von Humboldt Stiftung

Keynote Speakers: Rafeeq Hasan & Martin J. Stone (Amherst & Cardozo); Frederick Neuhausser (Columbia University); Japa Pallikkathayil (University of Pittsburgh); Martin J. Stone (Yeshiva University)

Graduate student speakers: Michael Frey (Leipzig); Jenna Zhang (Chicago); Michael Powell (Chicago); Michael Kolodziej; Robert Reimer (Leipzig); Andrew Beddow (Chicago)

Descripción: <https://www.fagi.uni-leipzig.de/conferences/philosophy-of-right/>

This conference is the eighth in a series of Chicago/Leipzig summer Graduiertentagungen. It explores the different conceptions of the Philosophy of Right proposed by Kant, Fichte and Hegel. Each of them, in different ways, grounds the idea of right in the autonomy of practical reason.

CFP: Deadline: 30/04/2018
Results of acceptance: 1/06/2018

Graduate students at the universities of Leipzig and Chicago can apply for giving one of the presentations. In order to do so, please send a paper of up to 10000 words to [dawa.ometto\[at\]uni-leipzig.de](mailto:dawa.ometto@uni-leipzig.de) (for students at Leipzig) or [mathis.koschel\[at\]gmail.com](mailto:mathis.koschel@gmail.com) (for students at Chicago). Submissions will be evaluated by two committees of faculty members — one at Leipzig and one at Chicago respectively. The final decision will be made jointly by both committees.

7. IVº Congreso internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española: La actualidad de la *Crítica de la razón pura*

15 – 19/10/2018

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad de Valencia, España

Organizadores: <http://kant4.blogs.uv.es/organizacion/>

Keynote Speakers: Como ponentes confirmados de las sesiones plenarias se hallan Adela Cortina (Valencia), Claudio La Rocca (Pisa), Heiner F. Klemme (Halle), Onora O'Neill (Cambridge) y Pablo Oyarzún (Santiago de Chile).

En las sesiones semiplenarias intervendrán numerosos ponentes de diferentes países. Entre ellos se encuentran, por orden alfabético, Alba Jiménez (Madrid), Ana Andaluz (Salamanca), Antonio López Molina (Madrid), Bernd Dörflinger (Tréveris), Berta Pérez (Valencia), Catalina González (Bogotá), Claudia Jáuregui (Buenos Aires), Costantino Esposito (Bari), Édgar Maragat (Valencia), Faustino Oncina (Valencia), Fernando Moledo (Buenos Aires), Gustavo Leyva (Ciudad de México), Hernán Pringe (Buenos Aires), Jesús Conill (Valencia), Juan Manuel Navarro (Madrid), Julio del Valle (Lima), Karin de Boer (Lovaina), Manuel Jiménez (Valencia), Margit Ruffing (Maguncia), Mario Caimi (Buenos Aires), Maximiliano Hernández (Salamanca), Pedro Ribas (Madrid), Pedro Stepanenko (Ciudad de México), Salvi Turró (Barcelona), Sergio Sevilla (Valencia) y Vicente Durán (Bogotá).

Descripción: <http://kant4.blogs.uv.es/programa/>
<http://kant4.blogs.uv.es/guia/>

CFP: Deadline prorrogado: 12/04/2018

Comunicación de la aceptación: antes del 30/04/2018

Los autores doctores enviarán título y resumen de la ponencia (hasta un máximo de 100 palabras), junto con sus datos institucionales, a la dirección de correo electrónico [sekle.kant4\[at\]gmail.com](mailto:sekle.kant4@gmail.com). Los autores no doctores remitirán también el texto completo. Las normas relativas a extensión y a citación en este caso son las mismas que se contempla en las [Normas para autores](#) de la Revista de Estudios Kantianos. Cada autor de comunicación contará con un total de media hora para su

intervención, de la cual hasta veinte minutos podrán ser dedicados a la exposición propiamente dicha y hasta diez al diálogo con los asistentes.

Los textos estarán redactados de manera preferente en castellano, pero se admitirá igualmente originales en alemán o inglés. La comunicación de la aceptación tendrá lugar antes del 30 de abril de 2018. A finales de ese mes se enviará a los ponentes el programa actualizado y se informará sobre la posibilidad de publicar los textos en la edición conjunta de los trabajos del congreso.

Inscripción: <http://kant4.blogs.uv.es/inscripcion/>

8. Meeting of the Midwest Study Group of the North American Kant Society

26 – 27/10/2018

University of Wisconsin
Madison, Estados Unidos

Organizadores: North American Kant Society

James Messina (University of Wisconsin, Madison), Corey W. Dyck
(University of Western Ontario)

Keynote speaker: Desmond Hogan (Princeton)

CFP: Deadline: 30/06/2018

Submissions should be prepared for blind review. Please send contact information in a separate document, indicating whether you are a graduate student. Presentation time is limited to 25 minutes and submissions that exceed 20 pages (double-spaced, regular margins) will not be considered.

The selection committee welcomes contributions on all topics of Kantian scholarship (both contemporary and historically-oriented), including discussions of Kant's immediate predecessors and successors. We especially encourage submissions from individuals of groups underrepresented in philosophy and Kant scholarship in particular.

The best graduate student paper will receive a \$200 stipend and be eligible for the Markus Herz Prize awarded by NAKS. Papers already presented at other NAKS study groups or meetings are not eligible for submission. Presenters must be members of NAKS in good standing (though this is not required in order to submit a paper).

Papers should be submitted electronically (in .pdf or .docx format) to the Program Committee Chair, [Corey W. Dyck](#).

C. Revistas

1. *Logical Analysis and History of Philosophy: From Leibniz to Kant* (Special Issue)

Guest Editors: Katherine Dunlop (University of Texas at Austin) [kdunlop\[at\]utexas.edu](mailto:kdunlop[at]utexas.edu)
Samuel Levey (Dartmouth College)
[samuel.s.levey\[at\]dartmouth.edu](mailto:samuel.s.levey[at]dartmouth.edu)

CFP: Deadline: 1/09/2018 → Extended Deadline: 1/10/2018

The legacy of Leibniz's thought has been profound in philosophy and continues today. For the next volume of *Logical Analysis and History of Philosophy* we invite submission of new work on any aspect of Leibniz's philosophy or its reception and influence in the 1700s. We especially encourage scholarship on the influence of Leibnizian philosophy on Kant.



Listado de evaluadores / Reviewers List

Maria de Lourdes Borges Duarte (UFSC, Brazil)
Ricardo Gutiérrez Aguilar (UCM, Spain)
Silvia del Luján (UNSAM, Argentina)
Luciana Martínez (UBA/CONICET, Argentina)
Cinara Nahra (Federal Univ. of Rio Grande do Norte, Brazil)
Antonio Pérez Quintana (Univ. of La Laguna, Spain)
Lubomir Bélas (Univ. Presov, Slovakia)
Andrey Zilber (Univ. Moscow, Russia)
Ana María Andaluz (UPSA, España)
Sandra Zakutná (Univ. Presov, Slovakia)
Fernando Silva (CFUL, Portugal)
Miguel Herszenbaun (CONICET / UBA)
Jozivan Guedes (UFPI, Brazil)
Eva Marta Eleonora Oggioni (Univ. Milano, Italy)
Federica Trentani (Univ. Padua, Italy)
Vadim Chaly (IKFBU, Russia)
Daniel Leite Cabrera (Univ. Cat. de Petrópolis, Brazil)
Alfredo Gatto (Univ. Vita-Salute San Raffaele, Italy)
Laura Herrera Olivera (UCM, Spain)
Leonardo Mattana Ereño (UAM, Spain)
Antonio Pérez Quintana (Univ. de La Laguna, Spain)
Leonel Ribeiro dos Santos (CFUL, Portugal)
Serena Feloj (Univ. of Pavia, Italy)
Cláudia Fidalgo da Silva (Univ. of Oporto, Portugal)
Natalia Lerussi (UBA, Argentina)
Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, Spain)
Nuria Sánchez Madrid (UCM, Spain)



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

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).

