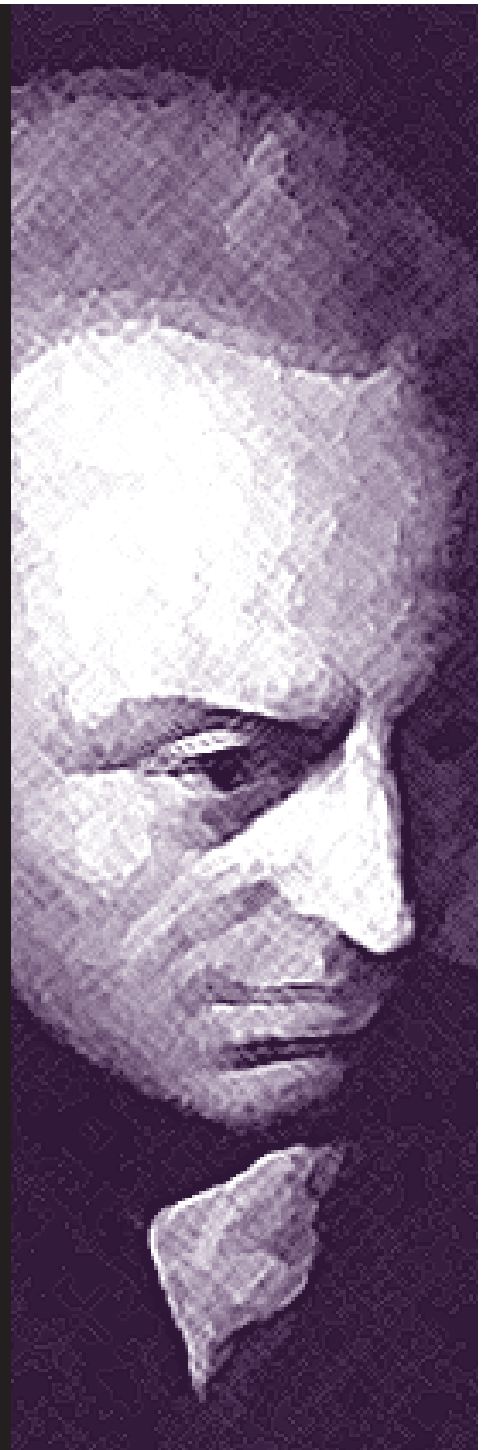


CTK

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



SUMARIO / TABLE OF CONTENTS

[ES] Presentación, *Roberto R. Aramayo* (IFS-CSIC, España)

ENTREVISTAS / INTERVIEWS

[ES] Entrevista a Mario Caimi, *Claudia Jáuregui* (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

ARTÍCULOS/ ARTICLES

[PT] Para todo mal, a cura, *Maria Borges Duarte* (UFSC, Brasil)

[FR] La flexion politique du respect : une lecture foucauldienne de « des mobiles de la raison pure pratique » (*KpV*, AA 05 : 71), *Michèle Cohen-Halimi* (Université de Paris Ouest, France)

[PT] Uma abordagem ao sentimento moral na filosofia kantiana, *Cláudia Maria Fidalgo da Silva* (Universidade do Porto, Portugal)

[DE] Wissenschaft und Weisheit. Kant über die Formen der Metaphysik, *Günter Zöller* (Universität München, Deutschland)

[EN] Kant's understanding of the Enlightenment with reference to his Refutation of Materialism, *Paula Rumore* (University of Turin / Univ. of Halle, Italy/Germany)

NOTAS Y DISCUSIONES / NOTES AND DISCUSSIONS

[FR] Contingence et normativité. Contingence de la pensée, méthode sceptique, travail de deuil, *Monique David-Ménard* (Univ. de Paris VII, France)

[ES] Entre filosofía y psicoanálisis, el arte del bricolaje. Reflexiones a propósito de “Contingencia del pensamiento, método escéptico, trabajo de duelo”, de Monique David-Ménard, *Emma Ingala* (UCM, España)

[ES] La tensión entre la analogía y la descripción en Immanuel Kant, *Carlos Mendiola* (Universidad Iberoamericana de México, México)

TEXTOS Y DOCUMENTOS / MATERIALS AND DOCUMENTS

[ES] Disolución de una disputa matemática que se funda en un equívoco, *Immanuel Kant* (traducción de Rogelio Rovira) (UCM, España)

CRÍTICA DE LIBROS / BOOK REVIEWS

[ES] Mario Caimi, traductor de Kant, *Marcos A. Thisted* (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

[ES] Ilustración, política e historia en el pensamiento kantiano, *Ileana Beade* (Universidad Nacional de Rosario, Argentina). Reseña de Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición, traducción y estudio preliminar por Roberto R. Aramayo. Alianza, Madrid, 2013, pp. 290.

[ES] La autonomía de la voluntad o el retorno de la libertad como ley, *Silvia del Luján di Sanza* (Universidad de San Martín, Argentina). Reseña de Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Versión castellana y estudio preliminar por Roberto R. Aramayo. Alianza Editorial. “El libro de bolsillo”, Madrid. Segunda Edición: 2012, pp. 249.

[ES] La *Crítica de la razón práctica*, obra fundacional de la ética moderna, *Ileana Beade* (Universidad Nacional de Rosario, Argentina). Reseña de Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, edición, traducción y estudio preliminar por Roberto R. Aramayo. Alianza, Madrid, 2013, pp. 391.

[ES] El discernimiento reflexionante: el gozne entre el mecanismo de la naturaleza y la libertad de la especie humana, *Silvia del Luján di Sanza* (Universidad de San Martín, Argentina). Reseña de Kant, Immanuel, *Crítica del Discernimiento (o de la facultad de juzgar)*. Edición, traducción y estudio preliminar por Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Alianza “El libro de bolsillo”, Madrid, 2012, pp. 776.

[ES] Estudios actuales sobre tópicos y desarrollos del kantismo realizados en Argentina, *Juan Carlos Barrasús* (UCM, España). Reseña de Caimi, M. (compilador): *Temas Kantianos*. Buenos Aires, Editorial Prometeo Libros, 2014, 424 pp.

[ES] De la política a la ética: La filosofía práctica de Kant, *Macarena Marey* (UBA, CONICET, GEK, Buenos Aires, Argentina). Reseña de *Ideas y valores. Revista colombiana de filosofía*, volumen LXII, suplemento n ° 1, Kant: filosofía práctica. De la política a la moral, 2013. 216 páginas.

[EN] Kant and Philosophy in a Cosmopolitan Sense. The 11th Kant Congress in Pisa, *Gabriele Gava* (Goethe-Universität Frankfurt am Main, Germany). Reseña de Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca, Margit Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. internationalen Kant-Kongresses*, 5 vols., Berlin/Boston: De Gruyter 2014.

Presentación

El “número cero” de la nueva revista internacional *Con-Textos Kantianos* pretende oficiar simultáneamente como *call for papers* y carta de presentación de este proyecto editorial, donde se visualice materialmente su estructura. La revista procurará alternar los números monográficos y los misceláneos. Todos los números tenderán a contar al menos con una entrevista y un texto kantiano traducido al español, además de con varios artículos, representativos del carácter multilingüístico de la publicación (que acepta manuscritos en español, portugués, alemán, francés, inglés e italiano) y, si es el caso, alguna discusión en torno a un tópico o cuestión relevante del pensamiento kantiano o relacionada con una lectura sobre algún aspecto del mismo.

La crítica de libros priorizará sin duda las traducciones al español del corpus kantiano. Aquí no hemos llegado a tiempo para reseñar publicaciones recientes como *La deducción trascendental y sus inéditos, 1772.1778* (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2014), preparada por Gonzalo Serrano Escallón, o la *Antropología en sentido pragmático* (FCE, México, 2014), donde la traducción de Gaos ha sido revisada por Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storand, con un prólogo del querido Profesor Reinhard Brandt, que reservamos para ulteriores números. Aparecerán igualmente noticias sobre Congresos, coloquios y seminarios internacionales dedicados a distintos aspectos de la obra y pensamiento de Kant.

Muchas cosas quedan pendientes, desde luego, pero estamos muy contentos de que un proyecto publicitado en agosto del año pasado vea ya la luz, en el 210 aniversario del obituario de Kant. La suma de muchas voluntades determinará el destino de *CTK*, por lo que nos felicitamos por su aparente buena recepción en el vasto universo de los tornakantianos o estudiosos del kantismo. A todos cuantos colaboran de una u otra manera en este número piloto queremos reiterarles nuestro más cordial agradecimiento, al igual que a quienes integran los dos Consejos editoriales. Sentimos mucho no haber podido contar en este número con la comprometida colaboración de Ezra Heymann por motivos ajenos a su voluntad y lamentamos profundamente la pérdida de un estudioso tan valioso para los estudios kantianos en Latinoamérica.

El equipo editorial está compuesto por María Julia Bertomeu, Catalina González, Efraín Lazos y Eduardo Molina, que componen una representación de la comunidad iberoamericana (Argentina, Chile, Colombia, España y México). Nuria Sánchez Madrid colabora con el equipo ejecutivo de la revista desempeñando la esencial función de secretaria de redacción. Sin la experiencia, el buen hacer y la sinergia de los miembros de este equipo internacional, hubiese sido inviable poner en marcha un proyecto como *Con-Textos Kantianos*.

Ojalá sepamos contribuir a estrechar las relaciones entre los distintos grupos ya consolidados desde hace tiempo dentro del ámbito iberoamericano y capaces de dialogar en pie de igualdad con cualesquiera otros del orbe.

Por último, queremos expresar nuestra gratitud al decisivo apoyo técnico que nos han prestado Javier Davó y Ricardo Gutiérrez Aguilar, sin los que nos hubieran faltado ciertas condiciones de posibilidad imprescindibles para la accesibilidad y difusión de esta publicación periódica internacional en OJS.

Roberto R. Aramayo
Editor Principal de *CTK*
Madrid, Noviembre de 2014
contextoskantianos@gmail.com
www.con-textoskantianos.net

Entrevista a Mario Caimi

Interview with Mario Caimi

CLAUDIA JÁUREGUI*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Mario Caimi nació en Buenos Aires en 1947. Se graduó en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires en 1974, y se doctoró en la Universidad de Mainz en 1982. Fue Profesor de Filosofía Moderna en la Universidad de Buenos Aires desde 1985 hasta 2012. Actualmente es Investigador del CONICET¹. Recibió en 2010 el Premio Internacional Kant otorgado por la Sociedad Internacional Kant y por la Fundación Fritz Thyssen, de Alemania. Se ha desempeñado como Profesor Invitado a cargo de diversos cursos en universidades de Alemania, Bélgica, Brasil, España, Francia y Venezuela. Tradujo varias obras kantianas al español, entre ellas: la *Crítica de la razón pura*, los *Prolegómenos*, los *Progresos de la metafísica* y la *Antropología en sentido pragmático*. Es autor de *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los progresos de la Metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff"* (Buenos Aires, EUDEBA, 1989) y de *Leçons sur Kant. La déduction transcendantale dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure* (París, Publications de la Sorbonne, 2007). Ha publicado asimismo numerosos trabajos de exposición y de interpretación de la filosofía kantiana en libros y en prestigiosas revistas especializadas.

- *Conociendo su larga y reconocida trayectoria a nivel internacional, es casi inevitable sentir curiosidad por saber cuáles fueron las motivaciones que lo llevaron a emprender ese recorrido. ¿Por qué dedicar la vida a la reflexión filosófica? Se suele decir que lo que nos empuja a esta actividad es la búsqueda de la verdad. Pero alguien podría legítimamente preguntar por qué no aproximarse a la verdad siguiendo otros caminos como, por ejemplo, el de la ciencia o el de la religión.*

No sé bien qué es lo que me llevó a dedicarme a la filosofía. Me inclino a decir que fue una de esas cosas inexplicables que después, con el correr del tiempo, resultan misteriosamente acertadas. Tal vez la segunda parte de la pregunta pueda servir para responder mejor a la primera. ¿Por qué la filosofía y no la religión o la ciencia? Deberíamos incluir también a la poesía en este grupo. La filosofía reúne la indagación rigurosa propia de la ciencia, la perplejidad ante el universo y también la belleza poética

* Profesora de la Universidad Buenos Aires (Argentina). E-mail de contacto: claujaure@yahoo.com.ar

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

de los textos. Tanto la religión como la ciencia ofrecen certezas que no alcanzan a abarcar esos tres motivos juntos. Aunque por otra parte habría que reconocer que no es posible trazar límites rigurosos entre filosofía, ciencia, religión y poesía. Son límites más bien porosos. Abundan los puentes que van de una a otra.

- Aun así, dedicarse al estudio de la Historia de la Filosofía es una manera particular de hacer filosofía. ¿Por qué elegir esa alternativa en lugar de otras?

No puedo dar una respuesta de validez universal. Sólo puedo responder esta pregunta refiriéndome a mi punto de vista personal. Como me faltan la fuerza espiritual y el talento necesarios para alcanzar yo mismo grandes y profundas visiones filosóficas, trato de apropiarme de las obras y de las intuiciones de los autores que sí poseen genio, a quienes, por eso mismo, la historia ha preservado del olvido. Como bien lo ha expresado Bernhard de Chartres, al estudiar la historia de la filosofía uno se sube a los hombros de gigantes, para poder contemplar desde allí panoramas que jamás hubiera podido ver por sí mismo. La historia de la filosofía nos permite suplir así nuestra poquedad. Pero además, la gran variedad de autores geniales y profundos y sutiles nos permite abarcar incluso más de lo que cada uno de ellos alcanzó individualmente. Y si uno se acerca a ellos con cierta humildad, no para interpelarlos, sino para escucharlos y para tratar de entenderlos, recibe en recompensa riquezas inmensas.

Me gustaría referir aquí un hecho que tiene relación con lo que estamos comentando. Una vez, en uno de esos encuentros de orientación para estudiantes del colegio secundario, unos alumnos de último año me preguntaron: ¿qué investigan los investigadores de filosofía del CONICET? Les respondí con una descripción vaga de mi trabajo; una respuesta enteramente insatisfactoria. Desde aquel día pienso que debí haberles dicho que investigamos el sentido del universo. Eso es lo que en verdad hace el estudioso de la filosofía. Sólo que quien hace eso pronto se da cuenta de que sus fuerzas son insuficientes para plantear y resolver ese problema inmenso. Entonces encuentra las obras de filósofos geniales, mucho más inteligentes que él mismo. En ellas está planteado el mismo problema, y está resuelto de varias maneras, según el filósofo de que se trate.

El estudioso se pone entonces a leer a esos pensadores extraordinarios. Pronto se da cuenta de que en sus obras hay pasajes difíciles de entender. Cada una de ellas es

como el relato de una expedición osada en busca de ese sentido que nosotros también buscábamos; pero algunas de las peripecias de esa expedición nos dejan perplejos; algunos de los pasajes de los textos hablan de cosas misteriosas que sólo el autor ha visto y que resultan incomprensibles para quienes sólo leen el relato del viaje. El estudioso se aplica a investigar el sentido de esos pasajes enigmáticos. Allí es donde comienza la investigación de características más académicas, que incluye la consulta de lo que otros investigadores han escrito sobre el tema. Cuando cree que ha entendido esos pasajes o algún punto de ellos (muchas veces gracias a la ayuda de otros que también los estudiaron) el investigador publica su trabajo.

Hay quienes toman este aspecto del trabajo de investigación filosófica como lo único importante. Se olvidan del problema original, que dio sentido y razón de ser a toda la actividad. De ellos dice Descartes en uno de los prólogos a las *Meditaciones* que quienes se limiten a estudiar fragmentos de los argumentos y sólo busquen en ellos las contradicciones o las dificultades, no entenderán nada ni ganarán nada con sus esfuerzos. Creo que es más enriquecedora la actitud de quien lee, no para criticar al autor, sino para enterarse de lo que el autor verdaderamente dijo. Sólo si se guarda esa consideración al autor puede uno tener una expectativa razonable de alcanzar a ver eso que él vio, acerca de lo cual informa en sus obras. Eso es lo que hace el estudioso de la historia de la filosofía. Todos los períodos y todos los autores guardan riquezas y maravillas. Y en el caso especial de la filosofía moderna, ella ha puesto además las bases de nuestro pensamiento actual. También es cierto que en algunas de las obras de los grandes modernos (Descartes, Leibniz, Spinoza, entre muchos otros) hay una belleza que es muy comparable con la que se encuentra en Rembrandt, en Bach, en Vermeer, en Velázquez. En verdad, esa comparación ya fue hecha por los especialistas, en el caso de Spinoza y Rembrandt. Es una belleza que no se origina en la retórica, sino en el serio y fundamental compromiso con los temas investigados.

- Ha mencionado recién su actividad como investigador del CONICET. Pero Ud. no se ha dedicado sólo a la investigación, sino que ejerce también, desde hace muchos años, la docencia. ¿Enseñar filosofía nos vuelve mejores filósofos?

La filosofía tiene un aspecto o un componente de diálogo. No sé si se podrá hacer filosofía en completa soledad, sin el propósito de confrontar el propio

pensamiento con el de otras personas. Si, además, esa confrontación se produce en el aula, obliga a un esfuerzo muy grande por alcanzar claridad y distinción de pensamiento; cualquier auto-indulgencia se vuelve imposible; los interlocutores-estudiantes conviven, en la mente del profesor, con interlocutores ideales, y uno se encuentra participando en una conversación que tiene dimensiones mucho mayores que las de la efectiva realidad de una clase universitaria. Algo semejante ocurre cuando se trata de publicar algún trabajo escrito: se lo escribe y se lo publica no solamente para los hipotéticos lectores reales, sino para tener el privilegio de participar en una conversación de alcances inmensos. Así lo vio Maquiavelo cuando, según cuenta él mismo, se ponía las vestiduras de gala para leer a los clásicos.

Para mí, el diálogo con los estudiantes fue extremadamente enriquecedor, y fue a la vez un esfuerzo agotador, ya que no podía ofrecerles nada que no fuese, en la medida de mis posibilidades, sólido, bien fundado, claro, completo.

- La mayor parte de su producción está dedicada al estudio de la filosofía kantiana. ¿Por qué elegir a Kant para transitar ese camino de búsqueda de la verdad? ¿Hasta qué punto podemos decir que aún hoy, después de más de doscientos años, su pensamiento sigue teniendo vigencia?

Quizás elegí a Kant porque presentaba cierto desafío; como si me hubiera dicho a mí mismo que mientras no hubiese entendido las líneas fundamentales de la filosofía trascendental no podría estar seguro de haber conocido la filosofía verdaderamente rigurosa y libre de ilusiones engañosas. La inmensa profundidad del pensamiento kantiano está expresada en textos que, se podría decir, están configurados como concatenaciones de teoremas intrincados. No todos esos teoremas han sido esclarecidos de manera definitiva por los estudiosos. El desafío de internarse en ellos como un explorador, para tratar de entenderlos, junto con la bien fundada sospecha de que en ellos se esconden verdaderos tesoros del pensamiento, prestan al estudio de las obras un atractivo muy fuerte.

Entre los muchísimos temas que aborda la filosofía kantiana, yo me sentí especialmente inclinado a aquellos de la metafísica teórica. No lo hice solamente por inclinación personal, sino también porque creo que es la vigencia del pensamiento kantiano en nuestros días la que justifica mi elección. En efecto, el pensamiento teórico

de Kant consiste principalmente, como es sabido, en una crítica de la razón. Kant emprende esa crítica para examinar la validez de las pretensiones de la metafísica dogmática; pero al hacer eso, su trabajo de crítica tiene por resultado el reconocimiento *general* de los límites de la razón. Al entender la crítica de ese modo, no solamente se advierte la debilidad de las pretensiones de los grandes sistemas metafísicos de la Modernidad, sino que se conoce también la endeblez de todo tipo de ideologías (muchas de ellas florecientes en nuestro tiempo) que pretenden basarse en razonamientos para imponer sus principios. La crítica de la razón muestra que tal imposición es arbitraria. La filosofía crítica prueba que la realidad es muchísimo más rica que los conceptos que podemos formarnos de ella con la sola ayuda de nuestro pensamiento y de nuestras convicciones. Demuestra que es la paciente observación de la realidad la que debe servirnos de maestra, la que corrige continuamente nuestro pensamiento y nos descubre horizontes enteramente inesperados. Obvios ejemplos de ignorancia de la crítica son muchas de las ideologías de tipo político o religioso que algunos iluminados obtusos tratan de imponer haciendo daño a muchísima gente. Un ejemplo menos obvio de las consecuencias de ignorar la crítica es la ideología de cierto realismo ingenuo que sostienen muchos científicos, para quienes absolutamente toda la realidad termina justo allí donde termina su ciencia. Practican de esa manera, sin saberlo, una metafísica pre-kantiana. Y lo mismo hacen aquellos políticos o economistas que creen que lo efectivamente real se identifica con sus propios intereses. Kant nos ha enseñado, en su filosofía teórica, el valor de la cuidadosa prudencia en el uso de la razón, y el valor del respeto por lo que se extiende más allá del alcance de ésta; la conciencia de las limitaciones del sujeto que conoce; la conciencia de la propia finitud y de la relación de ella con lo infinito. Él mismo ha señalado esos resultados de su filosofía teórica cuando indica explícitamente que ésta demuestra que no pueden sostenerse, sin temeridad, ni el espiritualismo ni el materialismo; ni el ateísmo ni la convicción religiosa fanática. Esto está expresado de manera poética en un pasaje del Fausto de Goethe. Un espíritu superior se manifiesta al Dr. Fausto; éste, entusiasmado, le dice algo así como “Espíritu superior, ¡yo soy tu igual!”. A eso, el espíritu responde con sorna: “Eres igual al espíritu que tú puedes entender; no a mí”.

Incluso el reino de la pura teoría encuentra un límite (que es, a la vez, una complementación necesaria) en el reino de la moralidad y de la ley, que tiene una realidad más absoluta que la de la teoría misma. En esa dimensión ulterior de la filosofía

kantiana se hallan respuestas para las preguntas acerca del sentido de la vida. Son respuestas cautelosas, que dejan lugar para que cada cual le dé a su propia vida un sentido propio y diferente; pero trazan las líneas más generales de orientación, que pueden establecerse con certeza y con buen fundamento. Por eso, la filosofía kantiana desemboca en algo que es más que mera ciencia: desemboca en la sabiduría.

Internarse en las profundidades de un pensamiento como el kantiano y trabajar en su interpretación conlleva expectativas de descubrimientos comparables con los de Lord Carnavon en la arqueología. Se cuenta que cuando finalmente abrieron un hueco en el muro de la tumba de Tut Ank Amon, Lord Carnavon se asomó por él, y alguien le preguntó qué veía en el interior. Él respondió con una frase que podría haber dicho cualquier estudioso de la filosofía kantiana: “Cosas maravillosas”.

Para todo mal, a cura

For every evil, the healing

MARIA BORGES*

UFSC, Brasil

Abstract: In this paper, I present Kant's theory of evil. I show three degrees of the propensity to evil (frailty, impurity and perversity) and relate them to affects and passions. I argue that Kant offers many ways to heal evil. I show that the texts *Doctrine of Virtue*, the *Anthropology*, the *Idea* and the *Religion within the boundaries of mere reason* show different ways to overcome evil in society. I also argue that virtue is impotent by itself to overcome the propensity to evil, and that Kant suggests other forms to heal malignity. One of these forms is the construction of an ethical community that I will compare with a juridical-civil society.

Key words: Evil, Kant, Ethical community, Religion

Resumo: Nesse artigo, eu apresento a teoria kantiana do mal. Mostrarei que Kant divide o mal em três níveis: fraqueza, impureza e perversidade, relacionando-os com afetos e paixões. Eu defendo que Kant apresenta várias formas de curar o mal nos diversos textos, tais como *Doutrina da Virtude*, *Antropologia*, *Ideia para uma história universal do ponto de vista cosmopolita* e *Religião nos limites da simples razão*. Eu tentarei mostrar que a virtude é impotente para curar o mal e que Kant apresenta uma comunidade ética para esse fim. Por fim, eu compararei a construção de comunidade ética com o estabelecimento de uma sociedade civil jurídica.

Palavras-chave: mal, Kant, comunidade ética, religião

1. Uma visão sombria

Na *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant nos apresenta uma visão bem mais pessimista do ser humano do que em qualquer de suas obras. Ele afirma, sem nenhuma ressalva, que o ser humano tem uma propensão para o mal. Ainda que ele igualmente admita que exista uma disposição para o bem. A idéia de que os seres humanos tem uma propensão para o mal parece indicar um lado sombrio daqueles cujas disposição seria à moralidade. Aqui, as questões se tornam mais difíceis de serem respondidas e os

* Professora do Departamento de Filosofia da UFSC (Brasil). E-mail de contacto: mariaborges@yahoo.com

ensinamentos kantianos parecem soçobrar num mar de sombras. Não aprendemos com a Fundamentação que a razão nos leva necessariamente à ação moral? Ainda que o homem possa não seguir essa vontade (*Wille*), uma propensão ao mal parece forte demais para seres que, eventualmente, levados pelas suas inclinações, paixões e afetos, possam se desviar eventualmente do caminho indicado pela lei moral. Para o leitor da obra kantiana, não restrita à Fundamentação, uma propensão para o mal parece demasiado. Mesmo para aquele que superou a incompreensão inicial possível, que nos fazia entender que toda ação livre é uma ação moral, compreende que, se ela não é necessariamente moral, a moralidade seria um ponto para o qual nossas ações convergiriam.

Outro ponto que nos causa surpresa é a referência ao mal. Por que não denominar as ações contrárias à lei moral de ações imorais? Alguns autores tentaram mostrar, como Pablo Muchnik (Muchnik, 2009) e Henry Allison (Allison, 2012), que a teoria do mal radical não seria incompatível com a boa vontade. O mal e o bem apareceriam já na Fundamentação, ainda que aquele não fosse explicitamente mencionado. Já para Allen Wood (Wood, 2010), a *Religião* é uma tentativa de mostrar ao público religioso, leia-se luterano, como poder-se-ia conciliar sua teoria com os ensinamentos protestantes. Nesta linha, o mal em Kant seria uma roupagem da filosofia crítica para a ideia de pecado. Mas, conforme o próprio Wood adverte, a Religião acaba deixando descontentes tanto os religiosos, porque Kant racionaliza a fé, quanto os entusiastas do Iluminismo, pois este texto parece ser um passo atrás de uma filosofia do esclarecimento.

Independente de sua motivação, vejamos como Kant apresenta sua teoria do mal.

2. **Fragilitas, impuritas e perversitas**

Kant distingue três graus da propensão para o mal. A fragilidade (*fragilitas*), a impureza (*impuritas, improbitas*) e a malignidade (*vitiositas, pravitas*) ou perversidade (*perversitas*). A fraqueza da vontade é o primeiro momento do mal: o agente incorpora a lei na máxima de sua vontade, mas o que é idealmente um móbil irresistível, é

subjetivamente mais fraco do que as inclinações, no momento em que deve seguir a máxima:

Eu incorporo o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio (*Willkur*), mas esse bem, que é objetiva ou idealmente um móbil irresistível (*in thesis*) é subjetivamente (*in hypothesi*) o mais fraco (em comparação com a inclinação) quando a máxima deve ser seguida. (Rel, AA 06:30).

Na fraqueza, as inclinações, ainda que não incorporadas como motivo, foram mais fortes, no momento de realização da ação, do que a máxima moral adotada racionalmente. A incorporação da inclinação na máxima do arbítrio não ocorre na fraqueza, mas no terceiro momento do mal, qual seja, a perversidade ou malignidade. Como indica Kant, no terceiro grau do mal, as inclinações são incorporadas na máxima, e o mal consiste “na propensão do arbítrio a máximas que subordinam os móveis da lei moral a outros (não morais)” (Rel, AA 06:31). A diferença entre o papel das inclinações no primeiro e terceiro grau do mal fica claro na primeira nota da segunda seção da *Religião*. Ao se referir aos filósofos estóicos que tomam as inclinações como verdadeiros inimigos, Kant opõe-se a esta idéia, afirmando:

O primeiro verdadeiro bem que um homem pode fazer é extirpar o mal, que deve ser encontrado, não nas inclinações, mas nas máximas pervertidas e também na própria liberdade. Essas inclinações apenas tornam mais difíceis a execução das boas máximas que se opõem a estas, enquanto o mal genuíno consiste em nossa vontade não resistir a inclinações quando elas convidam à transgressão, e essa disposição é o verdadeiro inimigo. (Rel, AA 06:59)

Ficam claras aqui duas situações relativas às inclinações. Numa primeira, inclinações podem dificultar e até mesmo impedir a execução de máximas morais; contudo, elas não são más em si, pois não representam nenhuma perversão da razão. Numa segunda, na qual encontramos o verdadeiro mal, inclinações são tomadas nas máximas. É no contexto da primeira situação, que Kant se refere às inclinações como boas em si:

“tomadas em si mesmas, inclinações são boas, ou seja, não repreensíveis, e querer extirpá-las seria não apenas fútil como censurável” (Rel, AA 06:58). Esta citação é muitas vezes confrontada com momentos da *Fundamentação* onde Kant afirma que “inclinações em si, como fontes de desejos, estão tão longe de possuírem um valor absoluto a ponto de fazer-nos desejar possuí-las, que deve ser, ao contrário, o desejo de todo ser racional livrar-se totalmente delas” (GMS, AA 04: 428). Esta diferença entre um e outro texto refere-se à distinção entre a fraqueza moral e o mal propriamente dito. A *Fundamentação* explica que inclinações não podem nos dar móveis confiáveis e muitas vezes opõem-se ao que decidimos por respeito à lei. A *Religião* enfatiza que o fundamento do mal é racional e reside na incorporação do nosso lado sensível como razão para ação.

Certamente, as inclinações apresentam-se, na maioria das vezes, como uma possível força contrária à realização da ação moral. Tal ocorre com os afetos, dentre os quais a raiva é tomada como um exemplo. Se um agente pode não seguir a lei moral, mesmo que assim tenha decidido, temos aí apenas fraqueza; contudo, a fraqueza não é o grande inimigo da moralidade, pois aí não há incorporação da inclinação. Tal situação é significativamente diferente da situação na qual um agente toma a inclinação na sua máxima, como na paixão do ódio ou vingança.

Na crítica aos estóicos, a diferença entre fraqueza e mal fica mais clara. Na opinião kantiana, esses filósofos tomaram, erroneamente, a fraqueza (*Schwäche*) como mal moral do ser humano. Para eles, a causa da transgressão residiria apenas na omissão ao combate às inclinações, sem se pressupor um princípio positivo do mal, isto é, a determinação do arbítrio (*Wilkur*) enquanto arbítrio livre que fundamenta máximas em inclinações (Rel, AA 06:59). Os estóicos, portanto, enganaram-se quanto ao real oponente do bem, o qual não pode ser um erro natural, mas ser baseado na livre deliberação.

O mal baseado na decisão de uma vontade livre é que vemos no terceiro grau da propensão ao mal,

A malignidade (*vitiositas, pravitas*) ou, se se preferir, o estado de corrupção (*corruptio*) do coração humano, é a inclinação do arbítrio para máximas que subordinam o móbil da lei moral à outro, não morais. Pode-se igualmente chamar-se perversidade

(*perversitas*) do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móbeis do livre-arbítrio”. (Rel, AA 06: 31).

A malignidade consiste numa inversão: os móbeis do amor de si, ou do egoísmo, são colocados acima dos móbeis morais. Se mentirmos para nos livrar de apuros, por exemplo, estamos colocando os nossos interesses egoístas à frente dos móbeis morais, enquanto fundamento de determinação da máxima.

A perversidade consiste numa inversão, ela não é causada pela natureza, mas tampouco poderia ser a expressão de uma razão que deseje o mal por si mesmo:

Para fornecer um fundamento do mal moral no homem, a sensibilidade contém demasiado pouco; efetivamente, faz do homem, enquanto remove os motivos que podem proceder da liberdade, um ser simplesmente animal; em contrapartida, porém, uma razão que liberta da lei moral, uma razão de certo modo maligna (uma vontade absolutamente má), contém demasiado, porque assim a oposição à própria lei se elevaria a móbil (já que sem qualquer motivo impulsor se não pode determinar o arbítrio) e, por isso, se faria do sujeito um ser diabólico. (Rel, AA 06: 36).

A nossa propensão ao mal, portanto, se situa entre uma sensibilidade animal e uma razão que desejasse o mal pelo mal. A primeira seria apenas parte da natureza, não podendo servir-lhe de fundamento. Se dissermos que homem é mau por natureza, isso se referiria a instintos e não poderia ser considerado verdadeiramente mal. Por outro lado, Kant não admite uma vontade diabólica, que colocasse a oposição à moralidade como fundamento mesmo de sua máxima.

3. Afetos, paixão e mal

As paixões parecem ser a causa da perversidade ou malignidade, enquanto os afetos seriam responsáveis pela mera fraqueza

Para Kant, tanto os afetos quanto as paixões são prejudiciais à execução das ações morais e ambos são constitutivos do mal; entretanto, os afetos são responsáveis pelo primeiro momento do mal, a fraqueza, enquanto as paixões são a causa da malignidade.

Se os afetos podem levar à não execução das ações morais, isso se dá pela fraqueza. A lei moral é tomada como motivo e há uma decisão pela realização da ação moral, contudo, tomado por uma forte emoção, ainda que passageira, o agente falha em executar a ação pretendida.

As paixões são mais perniciosas, pois elas são tomadas na máxima do agente que decide agir contrariamente à lei moral. Por isso, ela é expressa, metaforicamente, não apenas como uma doença da mente, mas como um câncer da razão. Ela é uma decisão contrária à lei moral, o mal propriamente dito e não se deixa arrefecer com o ânimo.

Kant distingue afetos das paixões, utilizando, em alguns momentos, metáforas relativas aos graus de enfermidade de cada tipo de inclinação em relação à razão prática. Kant explica metaforicamente as diferenças entre afeto e paixão:

O afeto procede como a água que rebenta uma barreira, a paixão como um rio que cava cada vez mais fundo no seu leito. O afeto age sobre a saúde como um ataque de apoplexia, a paixão como uma consumação ou atrofia. O afeto é como um intoxicante que nos faz dormir, ainda que seja seguido, no outro dia, por uma dor de cabeça, mas a paixão deve ser vista como resultado da ingestão de veneno.(Ant, AA 07:252).

Pode-se ver aqui que o afeto difere da paixão quanto à intensidade, duração e grau de periculosidade. O primeiro é mais intenso, porém dura menos e é menos perigoso do que a segunda. Por esta razão, Kant afirma que, onde há muito afeto, há pouca paixão, visto que emoções tempestuosas esgotam-se rapidamente, o que não permite a fria avaliação da situação vivida e a deliberação sobre meios para atingir o fim: “O afeto é sincero e não se deixa dissimular, a paixão geralmente se oculta” (Ant, AA 07:253). Enquanto o afeto é uma genuína explosão de emoções, a paixão pode, por sua vez, coexistir com a dissimulação.

Afetos e paixões são perniciosos para a moralidade; contudo, se os afetos, tal como a raiva, dificultam e impedem a reflexão momentaneamente, a paixão, tal como o ódio, com a calma da reflexão, forma máximas contrárias à lei, fazendo com que tenhamos um vício verdadeiro, o mal que não advém apenas da fraqueza, mas do tomar conscientemente motivos não morais nas máximas. Kant assim explica a relação afeto paixão e reflexão na *Doutrina das Virtudes*:

Afetos pertencem ao sentimento (*Gefühl*) na medida em que, precedendo a reflexão, eles a tornam impossível ou mais difícil(...) A paixão é um desejo sensível (*sinnliche Begierde*) tornado uma permanente inclinação (*bleibende Neigung*) (ex: ódio como oposto à raiva). A calma com a qual se deixa absorver nesta permite a reflexão e permite a mente formar princípios sobre esta e, se a inclinação incide sobre algo oposto à lei, para remoer sobre isto (*uber sie zubrütem*), e aí penetrar profundamente e tomar o mal em sua máxima, temos um mal qualificado, um verdadeiro vício”. (TL, AA 06:408)

Enquanto as paixões e afetos são considerados doenças da mente (*Krankheit des Gemüts*) (Ant, AA 07:251), as paixões são ditas tumores malignos (*Krebschäden*) para a razão pura prática. As paixões são tumores malignos para a razão prática pura e, na sua maior parte, incuráveis, porque o doente não quer ser curado e se subtrai à ação do princípio unicamente por meio do qual isso pode ocorrer. (Ant, AA 07:266).

4.A cura pela virtude

Haveria alguma cura para o mal? A estratégia de superar esse mal é múltipla dentro da obra de Kant. Ela aparece na *Doutrina das Virtudes*, *Antropologia*, na *Idéia para uma História Universal* e na *Religião nos Limites da Simples Razão*. Gostaria de analisar essas várias estratégias de Kant para superar o mal. Procurarei mostrar a seguir em que consistem essas estratégias.

Considero que a primeira alternativa é pensar a cura do mal através da virtude. Conforme saliente Kristi Sweet, “enquanto a virtude requer, primeiramente, que se

escolha o princípio da lei moral como nossa máxima fundamental e princípio de julgamento, ela também requer, em segundo lugar, força para a manutenção da nossa resolução” (Sweet, 2013, p. 84).

A virtude é importante para a razão prática, para que a ação moral não seja randômica e contingente, ou seja, para que não tenhamos contingentemente ações morais seguidas de ações imorais e vice-versa. Nós precisamos uma certa constância nas ações morais. Como nos explica Kristi Sweet: “Nesta visão, a vida moral é essencialmente um caos, cada vez que somos confrontados com a lei moral, nós decidiríamos sim ou não. Não há nesta situação nenhum caráter estável ou forma de discernir porque alguém escolhe o bem ou não nessa descrição (Sweet, 2013, p.76).” Sem virtude, não haveria sentido moral no tempo.

A virtude seria então, uma superação da contingência moral, formando um caráter que nos daria uma constância na ação moral e que requer força contra as inclinações que permanecem, mesmo depois de termos feito uma escolha pela moralidade. Neste sentido, a virtude é um progresso no tempo. A fraqueza, o primeiro grau da propensão para o mal, poderia, nesta visão, ser superada pela virtude. A virtude, enquanto uma força individual, pode agir como cura da fraqueza da vontade, controlando-as no tempo. Como vimos, a virtude significa a escolha da lei moral como nosso princípio que guia a nossas ações, mas implica também força (*fortitudo*) na manutenção dessa nossa resolução. Ela consiste numa força que nos permite lutar contra as inclinações que permanecem.

A virtude poderia, então, resolver um problema relacionado ao mal em Kant: o problema de ações não morais que são realizadas devido à incapacidade momentânea da razão de controlar fortes afetos. Contudo, este é apenas um primeiro momento do mal. Seria a virtude capaz de oferecer uma solução à malignidade?

5. A malignidade e sua origem social

O mal propriamente dito, como foi visto, reside nas paixões e na propensão em formar máximas baseadas em móbeis contrários a lei moral. Para vencer esta batalha contra o mal propriamente dito, a virtude enquanto força individual não é suficiente. Se os seres humanos buscarem as causas ou circunstâncias que os levam à princípios contrários à moral, eles verão que estes não estão ligados à sua natureza bruta, aos seus afetos, mas à escolha de princípios que se baseiam no que Kant denominava de amor-

de-si, ou seu interesse próprio. Além disso, há uma dimensão social do mal que provém da corrupção da vontade que ocorre quando os homens se encontram entre si. Se alguém se considera pobre, ele só o faz

na medida em que se preocupa que outros seres possam considerá-lo pobre e irão desprezá-lo por isso. Inveja, ambição, cobiça e as inclinações malignas associadas com essas assaltam a natureza humana, que por si é moderada, logo que se encontre no meio dos homens. Nem sequer é necessário pressupor que eles estejam mergulhados no mal; é suficiente que eles estejam lá, que eles o rodeiem, que eles irão mutualmente corromper suas disposições morais e tornarão um ao outro mal. (Rel, AA 06: 94)

Aqui Kant parece atribuir à associação de homens a origem do mal, ao afirmar que as paixões tomam de assalto a natureza humana, originariamente moderada, tão logo eles se encontrem com outros seres humanos. Apenas a associação dos seres humanos pode produzir o puro mal.

6. A cura na História Universal: o remédio republicano

A concepção de insociável sociabilidade tem um papel importante na *Ideia para uma história universal do ponto de vista cosmopolita*, como uma explicação da forma como as paixões podem engendrar um resultado moral. A insociável sociabilidade, Kant afirma, “ é a resistência que desperta todos os poderes do ser humano, e o leva a superar sua propensão à indolência e, levado pela ambição, tirania e ganância, a obter para si um lugar entre seus semelhantes, os quais ele não suporta, mas não pode abandonar” (Ideia, 4ª proposição, AA 08: 21).

Kant é bastante otimista em relação às paixões humanas. A primeira vista, elas pareceriam perversas, mas são elas que levam ao desenvolvimento das disposições racionais. Se não fosse pela paixões, os seres humanos seriam como as ovelhas que pastam serenamente sem visar algo maior. As paixões mostram, ao contrário do que a

primeira impressão possa nos indicar, a ação de um criador sábio e não de um espírito mau (Ideia, 4ª proposição, AA 08:21).

Esse produto positivo e autocontraditório das paixões só seria assegurado numa constituição perfeitamente justa, qual seja, uma constituição republicana. Na *Ideia para uma história universal*, Kant afirma, na *Quinta proposição*, que o grande problema e desafio da espécie humana é conseguir construir uma sociedade civil, que consiga administrar o direito de forma universal (Ideia, 5ª proposição, AA 08: 22). O fim mais alto da natureza humana só será realizado através de uma constituição civil perfeitamente justa, na qual existirá a mais completa liberdade, desde que assegurado seu limite para que esta liberdade possa coexistir com a mais completa liberdade dos outros. Neste texto, a destinação do ser humano, enquanto espécie, será atingida nesta constituição, que faz com que o cerceamento da liberdade acabe por engendrar um progresso que não seria atingido num estado de natureza. Tal é ilustrado com a bem conhecida metáfora da árvore: árvores que são plantadas próximas umas das outras, acabam por disciplinar seus galhos e crescem em direção à luz, assim atingindo uma grande altura; enquanto aquelas que tem espaço para se desenvolver, crescem desordenadamente e não atingem uma altura considerável.

O remédio republicano parece dar conta, neste texto, do mal advindo das paixões; ou bem elas engendram bons resultados, ou bem elas serão disciplinadas pela insociável sociabilidade, dentro de um Estado que permite a máxima liberdade compatível com uma liberdade similar para os outros. Este remédio também é ‘receitado’ para atingirmos a paz entre as nações, pois Estados republicanos tenderiam a não entrar em guerra.

7. A cura na Antropologia: a cultura

Na Antropologia, Kant nos fala de uma destinação do homem, que consiste em moralizar-se e cultivar-se.

O resumo do que a antropologia prática tem a dizer sobre a vocação (*Bestimmung*) do ser humano é que ele é destinado (*bestimmt*) através de sua razão a viver numa sociedade de seres humanos, e nessa sociedade, através da arte e das ciências, a cultivar-se, civilizar-se e moralizar-se. (Ant, AA 07: 324)

Reinhardt Brandt (Brandt, 2003) esclarece qual a concepção kantiana de destinação, comparando-a com duas outras visões sobre o ser humano. Uma dessas visões seria que o homem se distingue dos animais por ser um ser deficiente. Essa concepção encontra-se já no mito de Epimeteu do Protágoras de Platão. Epimeteu teria dado muitos presentes aos animais para que esse pudessem garantir sua sobrevivência e nenhum presente sobrou para os homens. A vocação do ser humano, sua destinação, seria a gradual emancipação da natureza através da auto determinação, isto é, da autonomia.

Além da visão da deficiência, Kant se oporia à concepção do homem como indeterminação. O homem, na visão kantiana, não seria indeterminado, mas teria uma destinação como espécie, que consistiria numa gradual emancipação de sua naturalidade em direção à autonomia racional. Esta destinação, na *Antropologia*, será finalmente realizada através de uma sociedade que cultive as artes, a cultura e ciência.

Na *Antropologia*, Kant não apresenta uma visão tão otimista das paixões humanas como é o caso na *Ideia para uma história universal*. Enquanto na *Ideia*, as paixões, através da insociável sociabilidade, por si só, engendraram o contrário de si, na *Antropologia*, elas são consideradas feridas da razão pura, constituindo-se numa tendência de fazer o que é imoral, sabendo que é imoral.

8. A cura na Religião: a cura através de uma comunidade ética.

Na *Religião*, Kant defende que única forma de superar o mal seria construir uma sociedade que possa se contrapor às paixões, regida por um princípio de virtude. Esta sociedade não é uma sociedade civil jurídica, mas uma comunidade ética, que se opõe a um estado de natureza ético.

O estado civil ético, afirma Kant, diferencia-se de um estado civil político ou de uma comunidade política:

Numa comunidade política já existente, todos os cidadãos políticos como tais se encontram, no entanto, no estado de natureza ético e estão autorizados a nele permanecer; com efeito, seria uma contradição (*in adjecto*) que a comunidade política tivesse de forçar seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, pois esta última já no

seu conceito traz consigo a liberdade quanto a toda a coação. (Rel, AA 06: 96).

Um estado civil jurídico não é suficiente para extinguir o mal enquanto perversidade, ainda que seja uma condição necessária para tal. O remédio republicano para o mal não é suficiente, ainda que possa ser considerado necessário. A extirpação do mal não pode ser feita individualmente, tampouco juridicamente. Além do Estado de direito, seria necessária a consciência da comunidade, enquanto coletividade, quanto à exigência racional de atos virtuosos e conforme à moralidade.

9. Comunidade ética: um passos atrás no esclarecimento?

Gostaria agora de refletir sobre a proposta da construção de uma sociedade civil ética para a erradicação do mal. Essa sociedade é necessariamente religiosa?

Goethe está entre os vários autores que se escandalizara pela proposta de Kant na Religião, por considerá-la um passo atrás na proposta do *Aufklärung*. Allen Wood comenta no seu último artigo sobre o mal em Kant que enquanto “cristãos e pessoas religiosas em geral normalmente o acusam de diminuir a fé, os filósofos seculares vêm a *Religião* como uma prova que a ética kantiana está na base de nada menos do que uma superstição tradicional” (Wood, 2010, p. 244)

Uma primeira ressalva que enfraqueceria essa visão dos filósofos seculares que pensavam ser a Religião uma concessão à superstição religiosa tradicional é que *Aufklärung* não significa necessariamente ateísmo. Neste sentido, a tentativa kantiana foi trazer a fé para dentro dos limites da razão, mostrando que a prática religiosa, que era uma realidade (e ainda é) poderia ser reconciliada com o pensamento racional.

Historicamente, Kant foi mais criticado e punido por ter trazido a religião à racionalidade do que o contrário. Prova disso foram as frequentes cartas que ele recebia do encarregado dos assuntos religiosos do governo de que ele não deveria mais escrever sobre *Religião*. Kant insistia e acabava escrevendo novamente. Para os censores da época, teria sido melhor seu silêncio.

Por outro lado, é razoável questionar se algumas categorias que estão aí presentes não são apenas categorias religiosas. O mais importante e relevante exemplo

disso é a categoria de mal. Pode-se, na verdade, estudar Kant por décadas sem nunca ter lido essa palavra.

Tem havido tentativas de mostrar que a idéia de mal não é incoerente com o sistema kantiano, as mais completas feitas por Allison e Muchnik. Contudo, ainda que não haja incoerência, talvez fosse prudente continuar a pensá-la apenas como um categoria religiosa - de uma religião racional, certamente - mas não como categoria moral.

Referências bibliográficas

Allison, H. (2012), "On the very idea of propensity to evil". In: *Essays on Kant*, Oxford University Press, Oxford.

Anderson Gold, S./ Muchnik , P. (2010), *Kant's anatomy of evil*, Cambridge University Press, New York.

Anderson Gold, S. (2001), *Unnecessary evil*. Albany, State University of New York Press, New York.

Brandt, R. (2003), "The guiding idea of Kant's Anthropology and the vocation of the human being", In: Jacobs & Kain, *Essays in Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kant, I. (1900-), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Kants gesammelte Schriften. Band 7, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin.

_____ (1900-), *Grundlegung der metaphysik der Sitten*, Kants gesammelte Schriften. Band 4, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften Walter de Gruyter & Co., Berlin.

_____ (1900-), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgelicher Absicht*. Kants gesammelte Schriften. Band 8, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin.

_____ (1900-), *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Kants gesammelte Schriften. Band 6, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin.

Muchnik, P. (2009), *Kant theory of evil*, Rowman & Littlefield Publishers Maryland.

Sweet, K. (2013), *Kant on practical life*, Cambridge University Press, Cambridge /New York.

Wood, A. (2010), "The intelligibility of evil", in : Anderson Gold, S./Muchnik, P., *Kant's anatomy of evil*, Cambridge University Press, New York.

La flexion politique du respect : une lecture foucauldienne de « des mobiles de la raison pure pratique » (*KpV*, AA 05 : 71)¹

*The Political Flexion of Respect : a Foucaultien Reading of «On the Motives of the Pure Practical Reason » (*KpV*, AA 05 : 71)*

MICHELE COHEN-HALIMI*

Univ. de Paris Ouest, France

« "Égoïsme" ? Mais personne n'a encore
demandé : quelle sorte d'*ego* ? » (Friedrich Nietzsche,
*F.P.*25 [287] t. X printemps – automne 1884)

Résumé

Dans la *Critique de la raison pratique* (dans « Des mobiles de la raison pure pratique »), Kant entreprend une « archéologie » du Soi moral. Cette archéologie peut s'entendre conformément à la définition de Foucault : ne remontant vers aucune origine, comparant des faits de raison, oeuvrant sur un plan d'immanence strictement rationnel, Kant archéologue livre l'idée d'une « histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée ». Il s'agit de reconstruire les événementialités rationnelles qui séparent et articulent différentes conditions de possibilités d'émergence du Soi moral. Et ces événementialités, portées au jour dans l'écart du présent au passé, dessinent l'horizon d'un possible politique, celui d'une articulation forte entre morale et politique, telle que le « politique moral » déjà l'annonce. Cet article est le premier jalon d'un travail en cours.

Mots clés

Archéologie, Histoire de la raison, Égoïsme, Amitié, Amour de soi, Amour propre, Fait de raison, Loi morale, Politique moral.

Abstract

In the *Critique of practical reason* (in «On the Motives of pure practical reason »), Kant clarifies what an « archeology » of the moral Self could mean. This kantian « archeology » has an « air de famille » with the archeology defined by Foucault : Kant does not propose to take a step back in direction to the origins, he rather proposes to compare together different facts of reason and he never quits the field of rational discursivity. The Kantian discourse aims at proposing a « history from what makes necessary some forms of thinking ». Kant assigns himself the task to reorder rational events and to point out their difference so that the connection between them can be shown and understood as conditions of the emergence of the moral Self. These conditions draw a line between past and present

¹Je remercie vivement Roberto R. Aramayo pour l'attention qu'il a accordé à ce travail qui fut d'abord une conférence donnée, en 2012, à l'Université Complutense de Madrid, à l'invitation des professeurs Juan Manuel Navarro, Nuria Sanchez Madrid et Maria José Callejo, que je remercie également pour tous les progrès que leurs remarques m'ont permis de faire dans la lecture de Kant.

* Professeur du Département de Philosophie de l'Université de Paris Ouest e membre de l'Institut de Recherches Philosophiques (IRePh, EA373). E-mail de contact : cohenhalimi@noos.fr .

and are aimed at setting some deeper articulation between moral and politics. This paper is the first stage of an ongoing reflexion.

Keywords

Archeology, History of Reason, Egoism, Self, Fact of Reason, Moral Law, Moral Politician.

1. *Flexion du Soi moral et réflexion de l'individu*

Nous voudrions montrer qu'une pensée de la communauté, mieux, qu'une réactivation du modèle antique de la communauté des amis est rendue nécessaire par Kant dans le fameux texte « Des mobiles de la raison pure pratique ». C'est *l'histoire de cette nécessité* qui nous intéresse et qui nous conduira à parler, avec Foucault, d'une *archéologie* kantienne du Soi moral.

- 1) Le Soi moral ne se rapporte plus à lui-même et aux autres comme le fait l'individu pris dans le comparatisme des égoïsmes.
- 2) Ce Soi réveille une modalité de la réflexion, qui n'est pas réflexive et que, pour cette raison, nous avons nommée « flexion », mais qu'on pourrait avec Deleuze, lecteur de Foucault, nommer « pli ». En effet, le pli, pour être le résultat du rabattement d'une chose sur une autre, n'existe pourtant pas avant ni en dehors de sa pliure, pliure dont on ne saurait dire si elle commence avant lui ou par lui. Il faut donc penser une réflexion sans sujet pour la conduire. Il s'agit d'envisager un *processus réflexif sans sujet, mais subjectivant*. Or, de même que le Soi chez Foucault ne se détache pas de l'activité qu'il déploie, il faut penser chez Kant un Soi moral indissociable de la communauté que sa propre émergence institue.
- 3) Nous nommons ici *flexion* cette pliure ou ce procès de *double émergence* du Soi moral et de la communauté qui lui est solidaire. Et nous nous interrogeons sur ce qui sépare, d'une part, cette communauté, qui réactive les schèmes antiques de l'amitié, par conséquent, cette archi-communauté – faut-il dire politique ? - des vertueux et, d'autre part, la société (sous contrainte légale) des individus citoyens.

Notre question sera donc celle-ci : peut-on défendre l'idée qu'il y a chez Kant une pensée du politique, que ne subsume ni son concept de politique (développé dans la *Doctrine du droit* et dans le *Projet de paix perpétuelle*) ni son idée d'une histoire universelle. Parler de politique ne se réduit pas, chez Kant, à parler des relations de droit des citoyens et des Etats ni des formes de gouvernements. Et la politique ne s'excepterait de cette réduction qu'en tant qu'elle s'articulerait à la morale ou bien, c'est là mon hypothèse, qu'en tant qu'il y aurait une « morale du maximum »² qu'on ne pourrait pas disjoindre du politique. Cette « morale du maximum » implique de comprendre de quels bouleversements considérables procède l'ipsité morale. Cette « morale du maximum » pourrait peut-être venir à s'éclairer à partir de son

²Nous empruntons à J.-C. Milner cette formule, mais nous la transformons et la détournons de son sens, puisque ce dernier évoque une « éthique du maximum » pour définir une politique du sujet, dans *Constats*, Paris, Gallimard, 1997, p. 59.

incidence sur ce que Kant nomme l'action du « politique moral »³. Contre l'hypothèse d'une morale du jardin clos, d'une morale du minimum, il s'agit de circonscrire le point de nouage du Soi à la communauté. Il s'agit de montrer à quel point l'émergence du *Soi moral* n'est jamais l'émergence d'un *Je individué*. De là suit la question de savoir si l'individualité n'est pas l'empêchement majeur de cette émergence. Nous opposerons ainsi la *flexion* du Soi moral à la *réflexion* de l'individu.

2. Une « archéologie » du Soi moral

Une remarque préjudicielle est nécessaire à l'élucidation du concept d'« archéologie » et à l'usage foucauldien que nous prétendons en faire dans la lecture de Kant.

Commençons par rappeler que, lors d'une polémique avec George Steiner, parue dans la revue *Diacritics* en 1971⁴, Foucault s'est expliqué sur les sources d'inspiration du concept d'« archéologie ». Steiner avait, en effet, assimilé l'usage foucauldien du concept d'« archéologie » à son emploi freudien. Irrité par cet amalgame, Foucault avait alors revendiqué l'inspiration kantienne de ce concept en se référant à un texte étonnant des *Progrès de la métaphysique*⁵ sur lequel nous reviendrons bientôt. La réplique de Foucault à Steiner fut donc la suivante :

« Ce mot [l'archéologie] doit bien se situer quelque part, pense M. Steiner. Attribuons-le à Freud. M. Steiner ignore que Kant utilisait ce mot pour désigner *l'histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée*. J'ai, du reste, parlé de cet usage dans un autre texte. Je ne prétendrai certes pas que M. Steiner doive me lire. Mais il devrait feuilleter Kant. Je sais fort bien, cependant, que Kant n'est pas aussi à la mode que Freud. »⁶

L'« autre texte » où Foucault a parlé de l'archéologie et de l'usage qu'il fait de ce terme est bien sûr *L'Archéologie du savoir*, et son chapitre intitulé « Archéologie et histoire des idées ». Reste que rien de ce « discours de la méthode » ne semble autoriser une référence à Kant. Reprenons. *L'Archéologie du savoir* (1969) est le livre où Foucault thématise la méthode « archéologique », mise en œuvre dans *Les Mots et les Choses* et dans la *Naissance de la clinique*, et clarifie entre autres concepts celui d'*a priori* historique⁷. L'*a priori* historique s'entend comme « condition de réalité des énoncés »⁸ ; il définit les conditions de possibilité des énoncés en tant qu'ils sont « des choses effectivement dites »⁹ ; il se définit comme un principe de sélection œuvrant dans le champ discursif, principe qui en saisissant « les discours dans la loi de leur devenir effectif, doit pouvoir rendre compte du fait que tel discours, à un moment donné, puisse accueillir [...] ou au contraire exclure, oublier ou méconnaître telle ou telle structure formelle. »¹⁰ Foucault conçoit ainsi *ex negativo* son concept d'*a priori* historique en l'opposant à celui de Husserl, qui le premier l'a pourtant

³ *Projet de paix perpétuelle* AA 08 : 370 – 372 ; PIII, 364 – 367.

⁴ Voir M. Foucault, *Dits et écrits* (désormais : DE) t. II, Paris, Gallimard, 1994, pp. 214 – 223.

⁵ AA 20 : 341 ; PIII, 1284.

⁶ DE t. II, p. 221 – 222 (souligné par nous).

⁷ Voir le remarquable travail d'élucidation des figures de l'archéologie foucauldienne accompli par L. Paltrinieri dans *L'Expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, chap. II et III, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.

⁸ *L'Archéologie du savoir* (désormais : AS), Paris, Gallimard, 1969, p. 153.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ AS, p. 168.

inventé comme concept¹¹. Pour Foucault, l'*a priori* historique, élaboré par Husserl dans l'*Origine de la géométrie*¹², est un « *a priori* formel dont la juridiction est sans contingence »¹³. Husserl par son invention conceptuelle cherche à comprendre comment, malgré les sédimentations liées à l'historicité du langage et de la tradition, il est possible de retrouver les « évidences principielles » intuitionnées par le « proto-fondateur » de la géométrie. Le concept d'*a priori* historique permet donc à Husserl de penser à la fois la permanence supra-historique de ces « évidences » et la possibilité de leur réactivation. Le *distinguo* capital entre l'*a priori* historique de Husserl et celui de Foucault tient au fait que celui de Husserl n'est pas véritablement historique puisque, pour Husserl, c'est, au contraire, l'historicité universelle qui a une « structure apriorique »¹⁴, laquelle doit être portée au jour par la méthode phénoménologique. D'où, chez Husserl, la possibilité d'une « compréhension universelle-historique », liée à la mise au jour de l'*a priori* de l'historicité en général¹⁵. En outre, l'*a priori* historique husserlien est formel, il définit une « structure intemporelle », objecte l'*Archéologie du savoir*. En revanche, l'*a priori* historique de Foucault est une « figure purement empirique »¹⁶, qui ne « s'impose pas de l'extérieur » aux éléments qu'il met en relation, mais est « engagé dans cela même qu'il relie », et reste un « ensemble transformable »¹⁷.

De son opposition à Husserl Foucault a donc retiré deux caractéristiques décisives et nouvelles pour l'*a priori* historique : a) celui-ci permet d'analyser les énoncés de manière immanente sans recourir à d'autres relations que celles nommées « discursives » ; on pourrait ainsi considérer que par l'*a priori* historique Foucault applique la différence structuraliste à l'histoire : l'archéologie compare horizontalement des singularités historiques, caractérisées par un ensemble de règles et d'énoncés discursifs ; et b) il permet d'étudier les discours selon leur « type propre d'historicité »¹⁸. L'archéologie rend différentiellement visible la distance qui sépare le présent du passé. Foucault peut ainsi se considérer comme un « positiviste heureux »¹⁹.

Mais que gagne-t-il alors à désigner Kant comme étant la véritable source de son inspiration « archéologique » ? Lisons. Le texte kantien où surgit le concept d'archéologie s'intitule « D'une histoire philosophante de la philosophie », il se trouve dans les suppléments et feuilles volantes des *Progrès de la métaphysique* (XX, 340 – 341). Après avoir rappelé qu'une histoire proprement historique de la philosophie est le récit des manières de philosopher et surtout le récit de la *succession empirique* des manières dont on a philosophé, récit qui ne saurait épuiser le sens du « développement progressif de la raison humaine », et après avoir mis en valeur « le besoin (théorique ou pratique) de la raison » ainsi que ses « fins » comme éléments irréductibles d'une dynamique, que doit nécessairement comprendre toute étude de l'histoire de la raison, Kant en vient à affirmer ceci :

¹¹G. Lebrun rappelle cette origine husserlienne du concept dans « Notes sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses* » in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 48.

¹²L'*Origine de la géométrie* (compris dans le volume intitulé *Crise des sciences européennes*), trad. J. Derrida, Paris, Gallimard, 1976, p. 420.

¹³AS, p. 168.

¹⁴L'*Origine de la géométrie* dans *Crise des sciences européennes*, op. cit., p. 428.

¹⁵*Ibid.*, p. 421.

¹⁶AS, p. 168.

¹⁷*Ibid.*

¹⁸*Ibid.*, p. 215.

¹⁹AS et DE IV, 694.

« Une histoire philosophique de la philosophie n'est pas elle-même historique ou empirique, mais rationnelle, c'est-à-dire possible *a priori*. En effet, bien qu'elle établisse des faits de la raison, elle ne les emprunte pas au récit historique, mais elle les tire de la raison humaine à titre d'archéologie philosophique. Qu'est-ce qui a permis aux penseurs, parmi les hommes, de raisonner sur l'origine, le but et la fin des choses dans le monde ? Fut-ce ce qu'il y a de final dans le monde ou seulement la chaîne des effets et des causes, ou fut-ce la fin de l'humanité elle-même qui constitua leur point de départ ? »

Ce texte énonce deux points très importants : a) l'archéologie kantienne ne remonte vers aucune *archè*, vers aucune origine, elle travaille à comparer, à corrélérer par la raison une diversité de « faits de raison ». Elle œuvre donc sur un plan d'immanence strictement rationnel : la raison étudie pour ainsi dire sa propre effectivité, son « développement progressif », dit Kant. En termes foucaaldiens, on pourrait dire que l'archéologue kantien reconstruit une *rationalité événementielle dans l'histoire de la philosophie*. L'histoire n'a rien à voir avec un contexte ni avec l'étude des conditions empiriques d'émergence du savoir, elle embrasse des règles, des gestes discursifs et leurs puissances structurantes différentes dans l'histoire. La proximité de l'archéologie de Kant avec celle de Foucault est alors saisissante. Et il nous semble qu'il faudrait accorder la plus grande attention à cette réplique apparemment anodine de Foucault à Steiner. b) Reste que Kant ne permet pas pour autant, aux yeux de Foucault, d'isoler une forme non-anthropologique du transcendantal ou du « possible *a priori* », puisque le philosophe critique insiste sur le fait que la raison dont il parle est la « raison humaine », et que c'est d'être humaine et donc de se mouvoir dans l'horizon de la fin de l'humanité qu'elle porte les questions métaphysiques sur l'origine, le but, la fin des choses dans le monde. On pourrait alors penser que Foucault est au plus près de Kant dans une tentative commune pour penser, contrairement à Husserl, une historicité proprement rationnelle et discursive, mais qu'il s'en éloigne pour chercher un avatar non-anthropologique à l'*a priori* historique.

Notre propos n'est pas ici de revenir sur l'interprétation foucauldienne du transcendantal kantien, compris comme miné par l'anthropologie. Ce qui nous semble important, du point de vue de notre propos plus modeste, est que Foucault, de son propre aveu, tire de Kant l'idée d'une « histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée » car c'est bien ainsi qu'on peut comprendre la définition kantienne de l'archéologie. La méthode archéologique fait de Foucault un post-kantien, et un post-kantien qui s'affirme comme tel, en 1971, dans la polémique avec Steiner.

À ce point de notre exposé, nous pouvons donc considérer que faire une lecture foucauldienne du fameux chapitre III de la *KpV*, « Des mobiles de la raison pure pratique » pour y analyser l'histoire de ce qui a rendu nécessaire certaines formes de pensée du Soi moral ne signifie pas faire violence à Kant, puisque sa méthode archéologique et celle de Foucault sont affines. Il s'agira ainsi de reconstruire les événementialités rationnelles qui séparent et articulent différentes conditions de possibilités d'émergence du Soi moral. Pierre Burgelin emploie, lui, les termes de « reconstruction *a priori* » et de « faits-normes »²⁰ pour définir ce qui structure l'analyse non-empirique de l'histoire chez Rousseau, analyse qui ne saurait être « étalé dans la même durée que les faits proprement historiques », et dont « le caractère le plus curieux est de sous-tendre le temps de l'évolution positive. »²¹ Et Burgelin ajoute, toujours à propos de Rousseau, une analyse qui pourrait éclairer l'importance de la

²⁰ P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1956, p. 207 et p. 215.

²¹ *Ibid.* p. 209.

« *teleologia rationis humanae* » (KrVA839/B867) chez Kant, et ce contre les réserves de Foucault :

« Mais "écarter tous les faits" nous semble avoir un sens plus large encore : qu'il s'agisse de l'histoire positive où les hasards auraient joué un grand rôle ou de l'histoire biblique où Dieu a pu, comme le précepteur d'Émile, hâter ou retarder le cours du temps, aucun fait ne nous intéresse vraiment, parce qu'au fond il ne s'agit pas d'histoire, mais de philosophie et plus précisément de l'analyse de l'essence de l'homme.

Les incohérences [...] s'évanouissent, me semble-t-il, si l'on accepte que Rousseau "sans recourir aux témoignages incertains de l'histoire" (*Inég.* I, 91), sans recourir non plus aux interventions divines ni au témoignage de Moïse, essaie *a priori* de retrouver "l'homme abstrait, l'homme exposé à tous les accidents de la vie humaine"... »²²

En un mot, Rousseau est lui aussi un archéologue et un archéologue plus proche encore de Kant que ne l'est Foucault. Nous nous apprêtons donc à nous mouvoir tôt ou tard dans un cercle discursif élargi : Kant, Foucault *et* Rousseau²³. Après cette longue remarque préjudicielle, sans doute nécessaire pour préciser l'usage que nous entendons faire du concept d'« archéologie », venons-en donc au texte des « Mobiles de la raison pure pratique », où se donne donc à lire, selon notre hypothèse, une « archéologie du Soi moral ».

3. Les structures de l'égoïsme (*Selbstsucht*) et leurs transformations par la loi morale

Quel est le Soi du sentiment de respect ? Quelle est cette ipséité que Kant définit comme « amour de soi raisonnable » : « *vernünftige Selbstliebe* » ? Ce rapport à soi se pense-t-il comme « présence à soi », comme « réflexion » (je m'aime moi-même), comme « préférence » (je me préfère aux autres), comme « auto-désignation » et « centration » dans l'amour (c'est moi que j'aime). Nous avons déjà formulé nos réserves relatives aux analyses derridiennes de l'ouïe (hégélienne) comme sens métaphysique de la « présence à soi »²⁴. Kant pense, au contraire, par l'écoute de la loi morale une altérité à soi. L'être raisonnable et fini entend la loi morale comme un commandement inconditionnel, qui le constitue en destinataire d'une adresse de sa propre raison ; mais le destinataire ne saurait se transporter lui-même à la source de cette énonciation injonctive, laquelle ressortit d'une éloquence sans sujet²⁵. L'être raisonnable et fini est interpellé, il reçoit le commandement moral comme une adresse qui lui est exclusivement destinée (« tu dois », « agis ») : il n'y a à proprement parler aucune troisième *personne* (il ou elle) qui l'interpelle, sinon sa propre raison. L'autonomie est ainsi indissociable d'une altérité, qu'il faut comprendre comme altérité à soi. Le Soi moral s'expérimente non pas comme sujet *de* mais plutôt comme sujet *à*. Alors même que sa réceptivité est sans extériorité et son altérité altérité à soi, cette réceptivité et cette altérité restent irréductibles. Le Soi moral est destiné à la subjectivité. Cette subjectivité n'est pas constituée, elle est prise dans un procès de « subjectivation »²⁶, qui est aussi bien un procès de dés-individuation ou de dés-égoïsation.

²² *Ibid.*, p. 201.

²³ Le travail engagé par cet article doit se poursuivre par d'autres analyses où Rousseau constituera une référence fondamentale dans l'approfondissement du rapport du Soi moral à la communauté.

²⁴ Nous nous permettons ici de renvoyer à notre étude « Vie et monde des vertueux ».

²⁵ C'est ce que nous avons voulu démontrer dans *Entendre raison*, Paris, Vrin, 2004.

²⁶ J'emprunte à Foucault ce concept qui surgit relativement tard : dans l'Introduction de *L'Usage des plaisirs*.

Retenons donc par provision cette première caractéristique du Soi moral : il est interpellé par l'éloquence a-personnelle de la raison pure pratique ; cette éloquence, que Kant inscrit dans la tradition de l'éloquence *politique* et pense par analogie avec l'éloquence du législateur rousseauiste, suscite l'émergence d'un sujet à, d'un *Soi dés-individué*, d'un Soi expérimentant d'être-enjoint à comme une modalité injonctive de l'altérité à soi.

Pour éclairer ce procès de dés-individuation lisons maintenant avec attention ce que dit Kant de la manière dont l' « amour de soi raisonnable » (*vernünftige Selbstliebe*) procède de la transformation, par la loi morale, de la *Selbstliebe* et de l'*Eigendünkel*. *Selbstliebe* (ou *Eigenliebe*) et *Eigendünkel* sont les deux composants de l'égoïsme en général, *die Selbstsucht*. La *Selbstsucht* qui définit, sous le titre d'égoïsme, « l'ensemble des inclinations » est traduit, sous la plume de Kant, par le latin *solipsismus* :

« Toutes les inclinations ensemble [*alle Neigungen zusammen*] (qu'on peut bien aussi constituer en un système tenable et dont la satisfaction s'appelle alors le bonheur personnel [*eigene Glückseligkeit*] constituent l'égoïsme [*Selbstsucht*] (*solipsismus*). »²⁷

Ce titre d' « égoïsme » livre une morphologie générale du rapport à soi rassemblant deux formes distinctes. Ce rassemblement est-il conjonctif (et), disjonctif (ou), exclusif (ni) ? Comment ces deux formes distinctes coexistent-elles pour donner figure à l'égoïsme solipsiste ? Il nous faudra revenir sur ce point important, indéterminé, qui participe du sens de l'archéologie kantienne. La première forme de rapport à soi, *Selbstliebe* ou *Eigenliebe*, désigne l'amour de bienveillance (*Wohlwollen*), qui est traduite par le grec *philautia*, tandis que la seconde, qui signifie la « présomption » (*Eigendünkel*), c'est-à-dire l'amour de complaisance (*Wohlgefallen*), trouve pour équivalent le terme latin *arrogantia*.

Soit une ramification de mises en équivalences et de traductions qui peut prendre la forme suivante

Selbstliebe ou *Eigenliebe* = *Wohlwollen* / *philautia*

Selbstsucht / *solipsismus* [

Eigendünkel = *Wohlgefallen* / *arrogantia*

Que vise la traduction kantienne des mots allemands en mots latin et grec, sinon le marquage de « faits de raison » ? Et que sont ces « faits de raison » sinon deux événements rationnels décisifs dans la constitution du Soi moral (l'amitié grecque, l'amour chrétien) ? Les

²⁷KpVAA 05 : 73 ; PII, 697.

mots grec et latin, *philautia* et *arrogantia*, ne signifient plus seulement, ils réfèrent à des strates ou structures historico-rationnelles de l'ipsité morale.

Examinons ces deux structures ou ces deux strates de référence :

4. *Philautia*

La mise en équivalence de *Selbstliebe* et de *Eigenliebe* avec *philautia* réfère à la constitution grecque de l'ipsité. Sur le plan de cette singularité historico-discursive, que Kant porte au jour, le Soi n'est Soi que depuis et par son amour d'une altérité élective, l'ami ; le Soi n'est Soi que depuis et par une communauté d'affinités sélectives nommées amitié. La traduction de *philautia* par amitié réduit considérablement ce que Kant est en train de reconsidérer : l'immense portée d'un rapport à Soi modelé par un rapport tel à l'autre que l'autre est dans le Soi ; plus encore, que l'autre disjoint le Soi de soi-même et ruine par avance tout narcissisme, rend impossible toute constitution séparée du Soi. Se rapporter à soi, dans la philosophie grecque ancienne, ne peut signifier autre chose que se rapporter à un ordre qui n'est pas individuel ni même seulement humain, mais qui est celui de la rationalité présidant à l'ordonnement de la communauté ou à l'ordonnement cosmique (qu'on songe à l'intellect du monde, chez Platon, ou à la Raison universelle des Stoïciens) :

« Le sentiment d'appartenance à un Tout me semble [...] être l'élément essentiel : appartenance au Tout de la communauté humaine, appartenance au Tout cosmique. [...] Or une telle perspective transforme d'une manière radicale le sentiment que l'on peut avoir de soi-même. »²⁸

Kant rouvre ici la mémoire discursive d'un rapport non-réflexif, non-spéculaire à soi. Il fait revenir l'attention philosophique vers ce Soi éthique inséparable de ses corrélats politiques. C'est aussi sur cette strate grecque du rapport à Soi que les deux derniers livres de Foucault, *L'Usage des plaisirs* (1984) et *Le Souci de soi* (1984), réfléchissant sur les modes de subjectivation anciens et contemporains, cherchent à mettre au jour une constitution de soi étrangère au modèle juridique, nomologique, d'une loi générale s'imposant à tous. C'est l'argument récurrent de ces deux livres, la culture de soi grecque n'est pas une morale de la loi et du précepte général, mais une éthique de la pluralité des normes et du choix des modes de vie. Avant et à la différence de la morale chrétienne et moderne et de la conception du pouvoir comme domination, il s'agit pour Foucault de négliger les instances et les institutions d'autorité pour s'intéresser à des pratiques qui révèlent une immanence de la norme. Il devient alors nécessaire à l'archéologue d'abandonner les problématisations des livres précédents, consacrés à l'objectivation du sujet²⁹, pour penser une nouvelle économie des relations de pouvoir, à partir cette fois de la *subjectivation*. À quoi sert alors l'archéologie foucauldienne ? Elle ne sert pas à sauter par-dessus l'ère chrétienne, elle sert à retrouver des problématisations susceptibles de favoriser des pratiques contemporaines. Les doctrines anciennes ouvrent des alternatives fécondes aux présupposés théoriques de « l'hypothèse répressive » du pouvoir. L'archéologie fait surgir des possibilités passées, qui sont autant de conditions de possibilité pour un regard critique sur le présent, mieux, pour une résistance au présent :

²⁸ P. Hadot « Réflexions sur la notion de "culture de soi" » dans *Michel Foucault philosophe*, Le Seuil, 1989, p. 263.

²⁹ Voir M. Foucault, « Deux essais sur le sujet », dans H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique* (1982), Paris, Gallimard, 1985, p. 297 – 321.

« Sans doute le problème philosophique le plus infaillible est-il celui de l'époque présente, de ce que nous sommes à ce moment précis. Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser, ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de "double contrainte" politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. On pourrait dire, pour conclure, que le problème à la fois éthique, politique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'Etat et de ses institutions, mais de nous libérer *nous* de l'Etat et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles. »³⁰

Or, on sait bien que, pour Foucault, Kant est l'initiateur de cette résistance au présent, de ce regard critique qui dit : « Qu'est-ce qui se passe en ce moment ? Qu'est-ce qui nous arrive ? Quel est ce monde, cette période, ce moment précis où nous vivons ? »³¹

Il nous faut donc pointer ceci : l'archéologie kantienne et foucauldienne fait deux choses à la fois ou deux fois la même chose : d'une part, elle décrit l'espace de naissance et de transformation des concepts, sans régresser vers une structure originaire, mais en analysant des structures rationnelles, des « faits de raison », d'autre part, elle analyse les transformations des espaces de possibilités de la pensée, elle introduit dans l'histoire des relations rationnelles, plutôt que des relations causales, et ces « conditions internes de possibilité » sont à comprendre comme des lignes d'actualisation voire comme des lignes de résistance au présent.

À l'instar donc de l'archéologue kantien qui considère les « faits de raison » comme des stases ou des étapes nécessaires du développement de la raison, l'archéologue foucauldien transforme les documents en monuments, il les met en relation, analyse leurs différences, les rend ou non comparables, il les dispose en séries mais, ce faisant, il porte le questionnement critique sur le plan historique. La finitude kantienne de la connaissance s'est en somme historicisée et l'*a priori* lui-même n'échappant plus à l'historicité est devenu, de l'aveu même de Foucault, « un peu barbare »³². Nous formons l'hypothèse que cette « barbarie » peut être heuristique. En effet, à faire émerger la structuration grecque de l'ipséité, Kant rend visible un écart rationnel et historique : l'ipséité grecque, pensée à partir de la *philautia*, nous rend subitement distante notre propre pensée présente de l'ipséité. Kant nous arrache subrepticement à l'ordre de nos familiarités. Il nous dit : il y a d'autres rapports possibles à soi. Mais quelle est cette ipséité de la *philautia* ? Et qu'ajoute Kant, lorsqu'il traduit la *philautia* dans le lexique de la théologie médiévale et la rend synonyme de la « bienveillance » (*Wohllwollen*) ? Dans la *KpV*, Kant semble se contenter de la puissance métonymique de ces vocables, qui font revenir en mémoire des formes passées, révolues du rapport à soi. Mais dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, il estime nécessaire de déterminer l'usage qu'il fait, dans les limites de la simple raison, des concepts théologiques de l'amour de bienveillance et de l'amour de complaisance :

« ... l'amour de soi [*Selbstliebe*] peut se diviser en amour de bienveillance et en amour de complaisance (*benevolentiae* et *complacentiae*) et (comme il va de soi naturellement) l'un et l'autre doivent être raisonnables [*vernünftig*]. Adhérer à la première forme d'amour de soi dans sa maxime est naturel (qui, en effet, ne voudrait que tout se passe bien pour lui ?). [...]

³⁰*Ibid.*, p. 307 – 308.

³¹*Ibid.*, p. 307.

³² AS, p. 175.

La raison n'occupe ici que la place d'une servante de l'inclination naturelle ; mais la maxime à laquelle on adhère pour cela n'a aucune relation avec la moralité. Si de cette maxime on fait le principe inconditionné de l'arbitre, elle devient alors la source d'un grand conflit à perte de vue avec la moralité. [...] Aucun homme, auquel la moralité n'est pas indifférente, ne peut trouver de la complaisance en soi [*Wohlgefallen*] et même ne pas éprouver une amère déplaisance [*Missfallen*] vis-à-vis de lui-même, lorsqu'il a des maximes qui ne sont pas en accord avec la loi morale en lui. On pourrait appeler cet amour l'amour raisonnable de soi [*die Vernunftliebe seiner selbst*] qui s'oppose à ce qu'aux motifs de l'arbitre viennent se mêler d'autres causes de satisfaction [...]. Ceci indique un respect inconditionné pour la loi et dès lors, pourquoi veut-on par l'emploi de l'expression amour raisonnable de soi [*vernünftige Selbstliebe*], moral seulement à la condition indiquée, se rendre inutilement plus difficile la claire compréhension du principe en tournant dans un cercle ? (car on ne peut s'aimer soi-même [*sichselbstlieben*] que moralement, en tant qu'on a conscience de sa maxime qui est de faire du respect de la loi le motif suprême de son arbitre). »³³

Cette longue citation est immensément éclairante. Elle rend plus claire la morphologie générale de l'égoïsme solipsiste. Et elle explique la coexistence des deux formes de cet égoïsme. Il nous semble qu'il faut retenir ceci : les deux formes de l'égoïsme définissent une typologie des maximes de l'arbitre. La maxime se définit comme « le principe subjectif de l'agir »³⁴ ; elle est le principe selon lequel le sujet a conscience d'agir. Ce que Kant définit ainsi est le lieu propre de l'imputabilité : « L'imputation (*imputatio*) au sens moral est le jugement par lequel on regarde quelqu'un comme l'auteur (*causa libera*) d'une action qui s'appelle alors acte (*fatum*) et est soumise à des lois. »³⁵ Autrement dit, les formes de l'égoïsme comprises comme types de maximes rappellent la définition du « cœur » : « l'aptitude de l'arbitre à adhérer ou non à la loi morale dans ses maximes. »³⁶ Le philosophe définit par « cœur », et par les deux formes d'égoïsme qui en procèdent, une manière d'être librement acquise de l'arbitre. Suivre dans sa maxime l'amour de bienveillance consiste donc pour l'arbitre à choisir la maxime du bonheur. Cette visée du bonheur est naturelle. Elle peut s'étendre au bonheur le plus grand et le plus durable, la raison y reste ancillarisée, elle ne fait que servir les inclinations naturelles.

Kant rompt ici avec tout le legs naturaliste de l'éthique. Il décide de mettre fin à « l'égarément majeur de la philosophie depuis les Grecs : la naturalisation de la raison. »³⁷ Il faut penser l'être raisonnable comme un être de droit, comme un être réceptif à la législation de la raison, et non plus comme un animal doué de *logos*.

À quoi sert alors la mise au jour de la *philautia* et de l'amour de bienveillance ? Elle sert à deux choses :

1) d'une part, elle fait émerger la structure d'un rapport à soi non réflexif, d'un rapport à soi toujours étendu à l'autre et impliqué dans l'autre – c'est cela qui retiendra l'attention de Foucault : l'homogénéité de l'individu et du tout, leur coappartenance, sur laquelle Foucault insiste si bien, permet d'échapper à la fiction d'un individu autonome³⁸ et de concevoir de

³³ *La Religion dans les limites de la simple raison*, AA 06 : 45 – 46 ; PIII, 61 – 62 (trad. modifiée).

³⁴ *GMS* AA : 04 : 420 note, R. 97.

³⁵ *Doctrine du droit* AA : 06 : 225 ; PIII, 472.

³⁶ *La Religion* AA 06 : 29 ; PIII, 41.

³⁷ G. Lebrun, *Kant sans kantisme*, Paris, Fayard, 2009, p. 299.

³⁸ *Le Souci de soi*, p. 56 – 57, 67 – 69 et 117.

manière inédite le rapport des individus avec la communauté sociale. C'est du reste la raison pour laquelle Foucault attendait de la lecture des écoles anciennes qu'elle lui permette de substituer au modèle juridique moderne de la conception du pouvoir comme constitution des individus par la loi commune, celui des technologies de gouvernement des conduites, qui est « autant un problème d'auto-gouvernement que celui du gouvernement de la conduite des autres. Deux questions liées qui forment un pôle d'articulation individu-société. »³⁹ Foucault mène sa recherche ultime contre l'individualisme contemporain et contre « cette sorte de "double contrainte" politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. »⁴⁰ Les techniques de soi étaient envisagées par Foucault, au moins de manière prospective, comme le pendant des technologies de gouvernement, et les premières devaient être réunies aux secondes dans un ouvrage qui devait s'intituler *Le gouvernement de soi et des autres*⁴¹. Il nous semble que pour être complexe la position de Kant n'en est pas moins, elle aussi, profondément anti-individualiste, et que la communauté morale kantienne approche l'essai de Foucault, nous y reviendrons.

2) D'autre part, en tant que la structure « philautique » a été porteuse d'une éthique naturaliste, l'éthique grecque, elle est réduite par Kant à l'amoralité et reléguée du côté de la doctrine du bonheur. Le type de maximes défini par la *philautia* n'implique pas de conflit avec la loi morale, mais il est devenu allogène, étranger à la morale. Kant n'appelle pas à la renonciation au désir naturel de bonheur, il veut plutôt porter les maximes du sujet de ce désir hors de la doctrine des mœurs. Voilà pourquoi cette forme de l'égoïsme, conservée comme quasi primordiale mais neutralisée axiologiquement comme amoral, se retrouve « bornée » (*einschränken*), dans l'expérience du respect, à la condition de son accord (*Einstimmung*) avec la loi morale⁴².

Kant fait subir un bouleversement considérable à la corrélation antique de l'ipséité primordiale avec la recherche du bonheur : les maximes naturalistes se voient imposer de s'accorder avec la loi morale (*einstimmen*) et de *borner* leur fin à cet accord. D'où la rupture de la *morale* kantienne avec la préférence du Soi pour son inclination la plus propre, le bonheur. D'où la promotion, en retour, d'une valeur donnée à la vie et d'une dignité à être heureux.

Là où Foucault trouve « l'universalité sans loi d'une esthétique de l'existence »⁴³, Kant, après avoir neutralisé la portée morale de cette « esthétique de l'existence », « borne » celle-ci par la loi : « on ne peut s'aimer soi-même *que moralement* »⁴⁴. L'archéologue kantien, faisant émerger toute la structure de l'ipséité grecque, lui impose une *réduction morale* en même temps qu'étrangement, notons-le, il conserve au caractère non-réflexif, non individué de ce rapport à Soi un nouvel avenir dans « l'amour de soi raisonnable ». Mais avant d'envisager ce nouvel avenir que nous qualifierons plus tard, observons quel traitement Kant réserve à l'autre structure, chrétienne cette fois, de l'ipséité.

³⁹ C. Gautier, « À propos du "gouvernement des conduites" chez Foucault : quelques pistes de lecture » dans J. Chevalier (éd.), *La gouvernabilité*, Paris, PUF, 1996, p. 19 – 33.

⁴⁰ *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, *op. cit.*, p. 308. Voir aussi « La technologie politique des individus » dans DE IV, 827.

⁴¹ Voir la « Chronologie » de D. Defert au début du premier volume des DE p. 61. Les cours sur la *parrhêsia* forment l'introduction et l'esquisse de l'association du gouvernement de soi et de la gouvernementalité (le gouvernement des autres) n'y est pas produite.

⁴² *KpV* AA 05 : 73 ; PII, 697.

⁴³ *Le Souci de soi*, p. 205.

⁴⁴ *La Religion*, AA 05 : 45 – 46 ; PIII, 61 – 62 (précédemment cité, et ici souligné par nous).

5. *Arrogantia*

Le latin, après le grec, participe d'une autre « actualité », il prend part à la logique rationnelle d'une diachronie sans récit, il s'expose à une synchronie hors temps. La structure grecque de l'ipséité nous structure encore mais elle est transformable, puisque Kant va lui donner un nouvel avenir, après avoir imposé une réduction morale drastique à ses fins les plus propres. Quant à la structure chrétienne, elle paraît d'emblée secondarisée. L'amour de complaisance, tourné sur le seul « cher Moi »⁴⁵, est la marque d'une « enflure de l'orgueil » - thème paulinien bien connu – dont la traduction latine par *arrogantia* réveille ici la mémoire rationnelle. Cet amour de complaisance diffère de l'amour de bienveillance en ce qu'il constitue la maxime du bonheur en règle inconditionnelle de détermination et, transformant son in-soumission à la loi morale en principe, produit un apparent conflit de détermination : « [le Soi] s'érige en législateur et en principe pratique inconditionné. »⁴⁶ Ce conflit est pourtant sans suite possible tant il est indubitable que la loi morale est la « donnée » primordiale de toute conscience. La complaisance ne peut donc que se transmuier en « déplaisance » (*Missfallen*), c'est-à-dire en perte d'estime du Soi pour lui-même, et la présomption (*Eigendünkel*) être « complètement terrassée » (*niederschlagen*), « entièrement ruinée » et « humiliée » (*demütigen*)⁴⁷. L'imposition écrasante et néantisante de la loi morale à la présomption reprend les schèmes théologiques de la kénose et de la mise en croix du Christ, tels que Paul les donne à lire dans l'*Epître aux Philippiens* (II, 5 – 9). Que signifie cette reprise ? La perécriture de la Passion inscrit dans l'intelligence kantienne du Soi moral le sacrifice d'un Soi devenu pour lui-même son seul objet de désir : « l'égoïste moral est celui qui rapporte toutes les fins à soi... »⁴⁸ Kant a livré plusieurs portraits de l'égoïste pratique dont la solitude spécifique, incommensurable à l'isolement, est proprement un obstacle à toute co-humanité possible, à toute communauté morale. La phrase prototypique de cet égoïste confronté à la détresse d'autrui est « *was gehts mich an ?* »⁴⁹ : en quoi cela me concerne-t-il ? « Celui auquel ce qui peut arriver à autrui est indifférent, pourvu seulement que tout aille bien pour lui-même, est un égoïste (*solipsista*). »⁵⁰ Le Soi de l'*Eigendünkel* caractérisé par un souci exacerbé de lui-même est aussi – le mot *arrogantia*, qui signifie « anticipation sur les faveurs des autres », le dit assez – un Soi comparatif, qui se projette hors de soi pour revenir toujours plus fort sur lui-même. Sous le titre général de l'amour-propre, Rousseau a produit de remarquables analyses de cette projection du Soi hors de lui-même, projection qui pour n'être que subjective n'en a pas moins des effets concrets : le Soi existe comme être représenté et comme représentation qu'il se fait lui-même de cette représentation. Il devient un « homme factice et fantastique »⁵¹, centré sur son « propre » bonheur, mais ce bonheur s'avère fantasmagorique de prétendre être seulement le sien, alors qu'il perd consistance d'être toujours relatif à la représentation, par le Soi, de la représentation d'autrui.

⁴⁵ *GMS AA 04* : 40 ; 7 R. 79.

⁴⁶ *KpV AA 05* : 74 ; PII, 698.

⁴⁷ *Ibid.* PII, 697.

⁴⁸ *Anthropologie du point de vue pragmatique* § 2 AA 07 : 130 R. 55. Voir Pascal, *Pensées* Br. 100 : « La nature de l'amour propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. » et Bossuet, *Traité de la concupiscence*, chap. XI : « l'amour propre est celui qui désire le propre bien au préjudice du bien commun et universel. »

⁴⁹ *GMS AA 07* : 423 ; R. 100.

⁵⁰ *Doctrine de la vertu* § 26 AA 06 : 450 PIII, 743. Le terme de *solipsismus* a fait son entrée dans le lexique philosophique en 1719, dans les *Vernünfftige Gedanken von Gott* (§ 2) de Wolff.

⁵¹ Rousseau, *Dialogues* I OC I, 728. Voir aussi *Emile* II OC IV, 309 et IV OC IV, 493.

L'anéantissement par la loi morale de la présomption ne rend que plus visible la rémanence du rapport à soi « philautique ». La néantisation du rapport du Soi exclusivement centré sur soi « s'inscrit » en « portant préjudice » (selon le double sens de *Eintrag tun*) ; et cette inscription a lieu au lieu même de la césure entre l'amitié et l'amour, césure produite par le christianisme. Etienne Balibar nomme cette césure une « coupure épistémologique »⁵² parce qu'elle a une importance fondamentale pour la pensée politique : « Peut-être pourrait-on dire qu'elle supporte la *différence politique* comme telle, dans la mesure où elle recoupe les distinctions du privé et du public, de l'espace des relations domestiques et de la *polis*. »⁵³

6. *Die vernünftige Selbstliebe*

Faisons le point. Que pouvons-nous retenir de cette archéologie du Soi moral où le Soi de la *philautia* est conservé pour être transformé et où le Soi de l'*arrogantia* est anéanti ? Il nous semble que Kant énonce deux thèses importantes :

1) la première porte sur l'*Einstimmung* du Soi « philautique » avec la loi morale. Comme la moralité n'implique pas une opposition au bonheur, mais l'impossibilité de le prendre en considération, le Soi de la *philautia* est donc conduit à limiter et accorder sa fin avec la seule loi morale. Cette *Einstimmung*⁵⁴, cette concordance, rend autrement agissante la structure « philautique » du Soi (séparée du legs naturaliste de l'éthique grecque), puisqu'elle innerve d'un *double rapport* à soi et aux autres l'obéissance à la loi. La seconde formule dérivée de l'impératif catégorique rend très lisible ce « double rapport » :

« agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen. »⁵⁵

La première formule dérivée, comme on sait, porte sur la législation morale, qui prescrit de vouloir une « nature » telle que je pourrais la vouloir formellement sans me contredire ; la seconde formule dérivée complète la première en portant sur le législateur : si je traite l'être raisonnable qui est en moi ou en autrui comme un simple moyen, j'instrumentalise la raison, qui cesse d'être législatrice. La *Gemeinschaft* est donc, pour Kant, une structure *a priori* de la conscience morale, par où réapparaît la structure *a priori* historique de la *philautia*. La communauté n'est donc pas un *Faktum* anthropologique ni un aléa de l'histoire. Le philosophe critique a rendu équivalentes l'obéissance à la loi morale et l'appartenance à l'universalité « subjective » de la communauté morale. Cette universalité subjective justifie à elle seule le formalisme du devoir. S'il n'est pas moral de faire une promesse avec l'intention de ne pas la tenir, c'est moins parce que le concept de promesse serait ruiné que parce que la promesse comme lien de communauté serait perdu pour donner lieu à un monde de solipsistes cyniques répétant à l'envi : « *was gehts mich an ?* ». On comprend du même coup que la réalisation de la communauté morale ne dépend pas des philanthropes, puisqu'elle dépend de l'obéissance de chacun (pour lui et pour tous, au titre de législateur pour tous) à la loi morale. Kant comme Rousseau et Foucault trouve chez les Grecs le ressort d'une résistance à la définition individualiste de l'humanité. Rousseau conçoit

⁵² E. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, p. 165.

⁵³ *Ibid.*, p. 165 – 166.

⁵⁴ Derrida écrit qu'il faut s'interroger sur l'*Einstimmung* ou l'*Einklang* des amis, voir *Politique de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 270.

⁵⁵ *GMS AA 04* : 429 R. 108.

même très explicitement la genèse de la conscience à partir d'un « double rapport » à soi-même et aux autres :

« ... si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés, relatifs à son espèce ; car, à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes, au lieu de les rapprocher. Or, *c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience.* »⁵⁶

Difficile de ne pas voir que ce « double rapport », constitutif de la conscience, est la structure *apriori*(historique) de ce que le *Contrat social* (I, 7) nomme le « double rapport » de chacun à chacun et de chacun à tous constituant la communauté politique. Etienne Balibar étend cette « structure de subjectivations différentielles (elle-même d'essence relationnelle) »⁵⁷ à la lecture de *La Nouvelle Héloïse* où s'opère, selon lui, la transmutation à rebours, c'est-à-dire ana-chronique, de l'amour en amitié, et où en conséquence Rousseau expérimente les conditions de constitution d'une communauté en revenant sur la « coupure épistémologique » amitié/amour. Reste qu'il ne suffit pas d'une structure « philautique » de « double rapport » à soi pour penser la génération de la communauté. Kant accorde (*einstimmen*) cette structure à la loi morale (« donnée » pour toute conscience) et Rousseau l'accorde à l'amour du Bien⁵⁸. Chez Rousseau, la « coupure épistémologique » va même se trouver suturée, et la morale devenir inséparable de la politique, alors que chez Kant s'élabore plutôt un pontage ou une articulation. Nous allons bientôt revenir sur ce point complexe du rapport décisif de l'*Emile* au *Contrat social*⁵⁹. Restons encore un instant attentif à la thèse kantienne.

2) Le philosophe critique prend acte de la « coupure épistémologique », il pense la politique *compte tenu* de cette coupure. Dans un monde chrétien, dans le monde de l'humanité individualisée, la politique tente, en produisant les conditions d'un état de droit, d'éviter le chaos, la guerre de tous contre tous et l'incommunicabilité absolue. Kant pense la politique *compte tenu* de ces « certitudes désenchantées »⁶⁰, il la pense compte tenu du « fait de raison » historique que l'intersubjectivité est devenue un problème. Reste à préciser une question qui devra faire bientôt l'objet d'une analyse spécifique ; il s'agit d'une question que María José Callejo nous a soumis avec son acribie et sa force intellectuelles coutumières. La co-humanité telle que Kant la fait apparaître dans le champ moral à partir du Soi « philautique » et de l'« amour de soi raisonnable » est-elle à comprendre comme un modèle de communauté politique qu'on pourrait affilier à une politique de l'amitié (Derrida : Schmitt) ? La réponse est non. Il ne s'agit nullement pour Kant de chercher un paradigme,

⁵⁶*Emile* IV OC IV, 600 (souligné par nous).

⁵⁷*Citoyen sujet, op. cit.*, p. 179.

⁵⁸*Emile* IV OC IV, 600 : « Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer. [...]... c'est ce sentiment qui est inné. »

⁵⁹ Etienne Balibar, à notre avis, sous-estime ce rapport. Négligeant l'*Emile* pour comparer directement le *Contrat social* à *La Nouvelle Héloïse*, l'analyse d'Etienne Balibar, pour passionnante qu'elle soit, prend le risque de reconduire sur un mode positif inversé le diagnostic d'Althusser relatif à la « fuite » de Rousseau dans la littérature. Car faire de la littérature le *locus* éminent de l'expérimentation de la communauté ne suffit pas à expliquer comment la pensée rousseauiste de la communauté éthico-politique surmonte *effectivement* la « coupure épistémologique » amitié/amour. Rousseau a très explicitement formulé l'indissociabilité de tous ses livres : « Tout ce qu'il y a de hardi dans le *Contrat social* était auparavant dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ; tout ce qu'il y a de hardi dans l'*Emile* était auparavant dans la *Julie*. » (*Confessions* IX, 407).

⁶⁰ G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Livre de poche, 2003, p. 570.

mais de discerner des écarts : l'individu égoïste, comparatif, narcissique peut-il encore prendre la mesure de ce que signifie « un double rapport » à soi et aux autres ? Peut-il saisir quel type de décentration requiert l'appartenance à une communauté ? Que l'amitié (et son revers, l'inimitié) ne puisse, chez Kant, servir de modèle politique est certain, il faudra en produire la démonstration⁶¹ ; mais ce qui importe ici, c'est de comprendre que le Soi « philautique » et l'« amour de soi raisonnable », qui réveillent de l'oubli les flexions perdues du Soi, composent le symbole de ce que pourrait signifier être un peuple, appartenir à un peuple pour nos consciences politiques désenchantées. N'oublions pas ce que dit Aristote de cette naissance à soi du peuple démocratique, dans la *Politique* (V, 1301a 19) : ce peuple naît de « s'imaginer », de « croire » à l'égalité et à la liberté. L'imagination, la croyance, le « tenir pour » sont les ressorts du crédit qui supporte la vie politique d'un peuple. Pourquoi les consciences désenchantées de la modernité ne puiseraient-elles pas une force imaginative dans l'évocation de possibilités historiques, qui pour avoir été recouvertes, n'en restent pas moins possibles (fût-ce selon d'autres modalités) ? Loin de permettre de reconduire de nouvelles politiques de l'amitié (Derrida) ou de l'inimitié (Schmitt), Kant nourrirait *ex negativo* un imaginaire communautaire en quête de formes politiques à produire, et non à reproduire.

« L'"individualisme" kantien change de sens s'il est avant tout la reconnaissance que la société est individualisée, que ses membres sont trop profondément séparés pour que la "*Gemeinschaft*" puisse magiquement les unir. C'est au contraire "l'insociable sociabilité" qui donne leur style aux rapports humains, engendrés moins par la méchanceté de l'homme isolé que par l'association des hommes en tant qu'individus. »⁶²

D'où le « décrochage » kantien de la communauté morale par rapport à la société civile, d'où le caractère « essentiellement a-historique, "*ursprünglich*" et non "*uranfänglich*" (DD VI, 251) »⁶³ de l'idée même de contrat juridique. Ce « décrochage » ne traduit pas un abandon de toute communauté politique, il exprime une pensée nouvelle de l'abîme qui sépare désormais la communauté morale et la société civile et, par contrecoup, une pensée également nouvelle de leur rapport : la première devient pour la seconde un idéal, dont l'accomplissement asymptotique a pour champ le déroulement rationnel de l'histoire, champ où le « politique moral » trouve sa véritable fonction agissante :

« ... si [...] il paraît indispensable de combiner cette idée [l'idée du devoir] avec la politique, d'en faire même une condition nécessaire, dès lors il faut convenir de la possibilité de leur unification [*Vereinbarkeit*]. Or je puis très bien me représenter un *politique moral*, c'est-à-dire un homme d'Etat qui n'agisse que d'après des principes compatibles avec la morale [*Prinzipien, die mit der Moral zusammen bestehen können*]. [...] Le politique moral se donnera comme principe : qu'à chaque fois que des défauts sont constatés [...] dans la constitution d'un Etat ou dans les rapports des Etats entre eux, ce soit un devoir, et spécialement pour les chefs d'Etat, de réfléchir à la façon dont, aussitôt que possible, ils pourraient être amendés et rendus conformes au droit naturel tel que, dans l'idée de la raison, il s'offre à nos yeux comme modèle – *quoi qu'il doive en coûter à l'égoïsme* [*Selbstsucht*] de ces hommes. »⁶⁴

⁶¹Nous réservons cette tâche à un prochain travail, où nous relirons *Politiques de l'amitié* de Derrida selon une perspective kantienne.

⁶²*Ibid.*, p. 574.

⁶³*Ibid.*

⁶⁴*Projet de paix perpétuelle* AA 08 : 372 ; PIII, 367 (trad. totalement modifiée)

Le politique moral est l'opérateur d'une décentration nécessaire par rapport à l'égoïsme. Il contribue à donner un sens au concept d'histoire en tant que ce concept impose un changement d'échelle rationnelle, qui met la politique sous la perspective du droit naturel, du « contrat originaire » et donc de la raison pratique pure : « L'histoire de l'humanité est différente de celle des hommes. »⁶⁵ Du point de vue de la raison pratique pure, l'humain excède les hommes, l'humain est surhumain. L'histoire nous apprend au moins une chose : la nécessité de ce changement de regard.

Ces deux thèses kantienne peuvent, nous semble-t-il, permettre de continuer de lire Kant et Foucault ensemble, mais cette fois selon un sens inversé : non pas Kant grâce à Foucault, mais Foucault à partir de Kant.

7. Associer le gouvernement de soi à la gouvernementalité : le projet inaccompli de Foucault

À l'intersection de la question des normes et de celle des subjectivités, le chantier ouvert par l'*Histoire de la sexualité* engage une analyse politique de la subjectivation des normes : « Il y a [...] des sociétés ou des groupes dans lesquels le rapport à soi est intensifié et développé sans que pour autant ni de façon nécessaire les valeurs de l'individualisme ou de la vie privée se trouvent renforcées ; »⁶⁶ Foucault veut étudier la *flexion politique* d'une rationalité du gouvernement de soi, qui ne serait pas dissocié du gouvernement des autres⁶⁷ :

« Voilà ce qu'ont fait les Grecs : [...] ils ont inventé le sujet, mais comme une dérivée, comme le produit d'une "subjectivation". Ils ont découvert l'"existence esthétique", c'est-à-dire la doublure, le rapport à soi, la règle facultative de l'homme libre. »⁶⁸

Force est pourtant de constater que les livres composant l'*Histoire de la sexualité* restent assez programmatiques relativement à l'analyse politique du « gouvernement ». Le gouvernement, annonçait Foucault, enveloppe l'ensemble des « techniques et procédures destinées à diriger la conduite des hommes. »⁶⁹ Or, les recherches qui semblent exclusivement occuper Foucault, à la fin de sa vie, sont consacrées à la seule histoire de la subjectivité. Elles portent sur l'éthique hellénistique (Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle). De cette culture stoïcienne de soi, étudiée par Foucault, Pierre Hadot a déploré l'*unidimensionnalité esthétique* par où s'est perdu « l'élément essentiel » de la subjectivité grecque, son « sentiment d'appartenance à un Tout »⁷⁰ :

« ... il semble que la description que M. Foucault donne de ce que j'avais nommé les "exercices spirituels", et qu'il préfère appeler des "techniques de soi", est précisément beaucoup trop centrée sur le "soi", ou, du moins, sur une certaine conception du soi. »⁷¹

⁶⁵ R. X1499 cité par G. Lebrun dans *Kant et la fin de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 733. « Hegel, ajoute Lebrun, reprendra cette définition anti-individualiste, parce qu'anti-naturaliste, de l'humanité. » (*ibid.*)

⁶⁶ *Le souci de soi*, *op. cit.*, p. 57.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 110. Voir G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 107.

⁶⁸ G. Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, p. 108.

⁶⁹ « Du gouvernement des vivants » dans *Résumé des cours* (du Collège de France), le cours de l'année 1979 – 1980, Paris, Julliard, 1989, p. 123.

⁷⁰ P. Hadot « Réflexions sur la notion de "culture de soi" » dans *Michel Foucault philosophe*, *op. cit.*, p. 263.

⁷¹ *Ibid.*, p. 262.

Pour Hadot, le Soi grec, analysé par Foucault, a perdu sa dimension « philautique » (que Kant avait, lui, reconnue essentielle) pour se réduire à « une nouvelle forme de dandysme, version fin du XX^e siècle. »⁷² Selon ce diagnostic de Pierre Hadot, Foucault ne pouvait qu'échouer à « plier » ensemble les techniques de soi et les techniques du gouvernement. En effet, il avait trop dé-politisé, dé-totalisé, dé-philautisé la subjectivité grecque pour pouvoir y trouver le levier d'une nouvelle résistance à l'atomistique social et à l'égoïsme narcissique des individus.

En revanche, et étrangement, l'archéologue contemporain permet, dans son échec, de reconnaître la singularité du projet de son prédécesseur kantien. On ne saurait dire que Kant a réussi là où Foucault a échoué. Le chiasme serait peu subtil. Mais, dans le croisement et le recoupement des archéologies, Foucault fait peut-être lire Kant mieux qu'il ne l'a lu lui-même. Ou peut-être l'a-t-il lu ainsi, quand, écrivant finalement le fameux texte « Qu'est-ce que les Lumières ? »⁷³, il « plie » ensemble l'*êthos* grec et l'« ontologie critique »⁷⁴ dans une définition nouvelle de la modernité, comprise comme « forme du rapport au présent »⁷⁵ ?

Le rabattement foucauldien de « la nouveauté des Grecs »⁷⁶, selon le mot de Deleuze, sur l'*êthos* de la modernité critique peut se lire sans doute comme un symptôme d'échec – échec à produire dans la pensée du Soi une rupture à hauteur de celle qu'avait produit la gouvernementalité dans la conception répressive et juridique du pouvoir. Et le retour vers Kant se donne à entendre de manière assez fine comme la mise en attente des certitudes politiques, requises pour une autre élaboration du Soi. Le kantisme est bien le lieu de cette attente, mais ce que Foucault donne à lire sans peut-être l'avoir lu lui-même, c'est que, chez Kant, cette attente est déjà mise au travail par la structure « philautique » du Soi moral, et que cette mise au travail apparaît dans l'effort du « politique moral » contrariant les égoïsmes : *signumrememorativum, signumpronosticum...*

Pour conclure sur un point d'inachèvement, nous dirons que la référence qui nous paraît avoir manqué à Foucault pour suturer vraiment la « coupure épistémologique » de l'amitié et de l'amour, et par conséquent pour penser la flexion politique d'un Soi désindividué, c'est Rousseau. La lecture « systématique » de l'*Emile*, du *Contrat social* et de *La Nouvelle Héloïse* est l'opérateur discursif que Foucault aurait peut-être dû privilégier par rapport à Kant. Mais c'est là, sinon une autre histoire, du moins un autre « pli » archéologique...

Bibliographie

- Balibar, É. (2011), *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris.
Burgelin, P. (1956), *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris.
Cohen-Halimi, M. (2004), *Entendre raison*, Vrin, Paris.
Deleuze, G. (1986), *Foucault*, Minuit, Paris.
Derrida, J. (1994), *Politique de l'amitié*, Galilée, Paris.
Foucault, M. (1994), *Dits et écrits*, t. II, Gallimard, Paris.

⁷² *Ibid.*, p. 267.

⁷³ « *What is Enlightenment ?* » dans DE IV, 562 – 578.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 575.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 568.

⁷⁶ G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 107.

- _____ (1985), «Deux essais sur le sujet», dans H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, pp. 297 – 321.
- _____ (1969), *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
- Gautier, C. (1989), «À propos du "gouvernement des conduites" chez Foucault : quelques pistes de lecture», dans J. Chevalier (éd.), *La gouvernabilité*, PUF, Paris.
- Hadot, P. (1989), «Réflexions sur la notion de "culture de soi"», dans *Michel Foucault philosophe*, Le Seuil, Paris.
- Husserl, E. (1979), *Crise des sciences européennes*, trad. J. Derrida, Gallimard, Paris.
- Lebrun, G. (2009), *Kant sans kantisme*, Fayard, Paris.
- _____ (2003), *Kant et la fin de la métaphysique*, Livre de poche, Paris.
- _____ (1989), «Notes sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses*», in *Michel Foucault philosophe*, Le Seuil, Paris.
- Milner, J.C. (1997), *Constats*, Gallimard, Paris.
- Paltrinieri, L. (2012), *L'Expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, Paris.

Uma abordagem ao sentimento moral na filosofia kantiana

An approach to moral feeling in Kantian philosophy

CLÁUDIA MARIA FIDALGO DA SILVA*

Universidade do Porto, Portugal

Resumo

O principal objectivo do presente artigo é apresentar uma abordagem ao sentimento moral <*moralische Gefühl*> na filosofia kantiana.¹ Embora Kant entenda que o ser humano não deva agir considerando o afecto <*Affekt*> e a paixão <*Leidenschaft*>, tal não significa, como por vezes é considerado, que o autor defenda que a acção virtuosa não deva ser acompanhada por qualquer sentimento. Nesta linha, o artigo possui três etapas principais: 1) realçar o que Kant entende por afecto; 2) evidenciar a posição kantiana sobre a paixão; 3) investigar os sentimentos morais apresentados pelo autor, que surgem na “Introdução à doutrina da virtude”: 3.1) sentimento moral; 3.2) consciência moral <*Gewissen*>; 3.3) filantropia <*Philanthropie*>; 3.4) respeito <*Achtung*>. Pretender-se-á apontar para o facto deles, em última análise, se resumirem a um único sentimento, o sentimento de respeito à lei.

Palavras-chave

filosofia kantiana, afecto, paixão, sentimento moral.

Abstract

The main goal of this paper is to present an approach to moral feeling <*moralische Gefühl*> in Kantian philosophy. Although Kant thinks that human beings should not act considering the affect <*Affekt*> and passion <*Leidenschaft*>, it does not mean the author maintains that the virtuous action should not be accompanied by any feeling. In this way, the paper has three main steps: 1) highlight what Kant understands by affect; 2) demonstrate the Kantian position about passion; 3) investigate the moral feelings presented by the author, which appear in the "Introduction to the doctrine of virtue": 3.1) moral feeling; 3.2) moral conscience <*Gewissen*>; 3.3) philanthropy <*Philanthropie*>; 3.4)

*Investigadora doutoranda do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal. Bolsa de Doutoramento atribuída pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia portuguesa (FCT) - SFRH/BD/76655/2011. Os seus interesses de investigação versam principalmente sobre o seguinte: Kant, História da Filosofia, filosofia prática, antropologia, educação. É autora de vários artigos, de entre os quais se poderão destacar: “O conceito de felicidade na filosofia moral kantiana. Principais considerações” (2012); “O conceito de virtude nos Estóicos e em Kant. Uma abordagem ao seu paralelismo” (2013); “Valores e educação: Entre a facticidade e a idealidade” (2013); “A noção de responsabilidade na filosofia moral kantiana” (2014); “A educação como valor intemporal” (2014). E-mail: claudia-silva-07@hotmail.com.

¹O presente artigo foi apresentado, como comunicação, no 1º Congresso Português de Filosofia, organizado pela Sociedade Portuguesa de Filosofia, que decorreu na Fundação Calouste Gulbenkian e na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Portugal, nos dias 5 e 6 de Setembro de 2014.

respect <*Achtung*>. We will try to point to the fact that they, ultimately, are a unique feeling, the feeling of respect for the law.

Key words

Kantian Philosophy; Affect; Passion; Moral Feeling.

Introdução

O principal objectivo do presente artigo é apresentar uma abordagem ao sentimento moral <*moralische Gefühl*> na filosofia kantiana. Ter-se-á como ponto de partida a consideração de que, ainda que Kant defenda que o ser humano não deva guiar a sua conduta tendo em atenção o afecto <*Affekt*> e a paixão <*Leidenschaft*>, tal não significa, como por vezes é entendido, que o autor considere que a acção virtuosa, moral, não deva ser acompanhada por qualquer sentimento.

O trabalho é constituído por três momentos. Inicialmente pretender-se-á apresentar, sumariamente, as principais considerações kantianas sobre o afecto (1). Segundo o autor, o afecto, por fazer com que o espírito perca o império de si mesmo, não deixa o sujeito chegar à reflexão, sendo caracterizado como ausência de virtude. Por sua vez, a paixão (2), brevemente abordada no segundo momento do artigo, é vista como apetite sensível convertido em inclinação permanente, sendo, por isso, mais nociva do que o afecto e, assim, caracterizada de mal qualificado ou vício. Relativamente a estes dois momentos introdutórios, que apenas constituem o ponto de partida para o que aqui se pretende efectivamente demonstrar, ter-se-á especialmente em consideração o Livro III da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, visto ser nesta obra que o autor apresenta, com maior destaque, o que entende por afecto e paixão.

No terceiro momento do artigo, o mais relevante para o nosso presente propósito, pretender-se-á apontar para o facto de, apesar do repúdio kantiano, quer ao afecto, quer à paixão, existe lugar para o sentimento na filosofia moral kantiana (3). Pretender-se-á relevar este mesmo lugar, partindo-se da exploração dos sentimentos morais apresentados pelo autor, que surgem, na “Introdução à doutrina da virtude”, como pré-noções estéticas da receptividade do ânimo para os conceitos do dever em geral: (3.1) sentimento moral, visto como receptividade do livre-arbítrio para ser movido pela razão prática; (3.2) consciência moral <*Gewissen*>, considerada um dever perfeito do homem para consigo mesmo, como juiz

inato de si; (3.3) filantropia <*Philanthropie*>, relacionada com os deveres de virtude para com os outros, em que o amor e o respeito acompanham o seu exercício; (3.4) respeito <*Achtung*>, único sentimento moral genuíno, preceito severo e santo.

Por fim, procurar-se-á evidenciar que o sentimento de respeito reúne os outros, sendo o seu verdadeiro fundamento.

1. O afecto para Kant: ausência de virtude

“O afecto [...] é o sentimento de um prazer ou de um desprazer actual que não deixa o sujeito chegar à reflexão” (Anth, §73, AA 07: 251)², tal como Kant defende na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

Segundo o autor, o afecto, contrariamente à paixão, desenrola-se na precipitação, ou seja, cresce rapidamente, fazendo com que o espírito perca o império de si mesmo e não tem em consideração, desta forma, a reflexão. Também na *Doutrina da virtude* Kant refere que os afectos, contrariamente às paixões, impossibilitam ou tornam mais difícil a reflexão (MS-TL AA 06: 407). Apesar de tudo, o afecto possui uma característica positiva: “a tempestade passa depressa” (MS-TL AA 06: 408); o afecto é “*repentino* ou *brusco*” (MS-TL AA 06: 407).

Quais os exemplos de afecto que Kant apresenta? Alegria exuberante, tristeza, riso, choro, medo, ira, vergonha, por exemplo. Para o autor, quer a alegria *exuberante*, quer a tristeza, se vista como *aflição*, são afectos que prejudicam a saúde. A alegria em si, relacionada com um estado *agradável* no qual o sujeito se encontre não parece ser prejudicial. No entanto, quando é uma alegria *exuberante*, a abertura súbita a uma alegria sem limitação, “o afecto cresce até sufocar” (Anth, §76, AA 07: 255). Por outro lado, a tristeza encontra-se relacionada com um estado *desagradável* no qual o sujeito está. Se nenhuma esperança for capaz de suavizar a tristeza, esta dará lugar à *aflição*. Ora, tais são “os afectos que ameaçam a vida”(Anth, §76, AA 07: 255

²As citações dos textos de Kant referem-se à *Edição da Academia* e a tradução apresentada remete-se às obras indicadas nas referências bibliográficas. As abreviaturas utilizadas foram as seguintes: Anth – *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; GMS – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; IaG – *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; KpV – *Kritik der praktischen Vernunft*; KU – *Kritik der Urteilskraft*; MS-TL – *Die Metaphysik der Sitten – Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*; Päd – *Pädagogik*; RGV - *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*; V-Mo/ Collins – *Moralphilosophie Collins*.

Se é certo que existem afectos que prejudicam a saúde, certo é igualmente existirem outros através dos quais a natureza a favorece mecanicamente.³ De entre estes, poder-se-ão destacar o riso e as lágrimas (Anth, §79, AA 07: 261). O riso, afecto caracteristicamente masculino (Anth, §76, AA 07: 255), “*fortalece* a energia vital através de um movimento benéfico do diafragma” (Anth, §79, AA 07: 262). Tal afecto, pela oscilação que provoca nos músculos da digestão, “favorece-a bem melhor do que a sabedoria de um médico” (Anth, §79, AA 07: 262). Ainda que o riso seja um afecto, Kant enaltece a sua importância, defendendo o riso com ironia e sem ofensa.

O choro, por sua vez, revela “pelo seu papel relaxante, uma preocupação da natureza pela nossa saúde” (Anth, §79, AA 07: 262), tal como quando a viúva chora a morte do seu marido. Contrariamente ao riso que é, por definição, masculino, o choro é, por natureza, feminino.

Relativamente ao medo, como aversão ao perigo, este é entendido por Kant como afecto forte, e possuindo diversos graus, que vão desde a ansiedade até ao terror, passando pela angústia e pelo horror. Curiosamente, e apesar do autor referir que, quando falamos de afecto, falamos em falta de reflexão, Kant considera ser aqui possível a reflexão, que se revela através da coragem. À coragem corresponderá a *intrepidez*, a não fácil atemorização face ao perigo. Um homem que não é corajoso, é cobarde; um homem que não é intrépido, é tímido.

Quanto aos afectos de ira e de vergonha, pode afirmar-se que eles paralisam o fim ao qual se propõem. “Eles são o sentimento repentino de um mal como ofensa, mas a sua violência é incapaz de dissipar este mal” (Anth, §78, AA 07: 260).

A vergonha, contrariamente à ira, suscita uma certa simpatia no ser humano: “Simpatizamos com a vergonha de outro na medida em que ela é uma dor, mas não com a sua ira, se nos *relata* os seus motivos, encontrando-se presentemente no mesmo estado de afecção; pois diante de alguém nesse estado não está seguro nem mesmo aquele que ouve o seu relato” (Anth, §78, AA 07: 260-1). À partida, nem a ira nem a vergonha traz prejuízo à saúde, especialmente se não mantivermos a sua energia, pois, caso contrário, deixarão um

³Note-se que, apesar do repúdio kantiano relativamente aos afectos, alguns são vistos como possuindo aspectos positivos.

ressentimento atrás delas e, assim, sentir-nos-emos feridos por não sermos capazes de lidar adequadamente com uma ofensa.

Poder-se-á afirmar que os afectos causam determinadas expressões faciais e, assim, podemos referir que, por oposição às paixões, são “leais e sinceros” (Anth, §74, AA 07: 252).⁴ Por outras palavras, o ser humano facilmente poderá ser traído por uma expressão facial, mesmo que tente ocultar o afecto.⁵

Por fim, e no que ao afecto respeita, este é considerado apenas *ausência de virtude* (MS-TL AA 06: 408); não um mal qualificado, um verdadeiro vício, como a paixão (MS-TL AA 06: 408).

2. A paixão para Kant: mal qualificado ou vício

Se, por um lado, o afecto é como uma intoxicação que dissipamos quando dormimos, ainda que tal normalmente resulte numa enxaqueca no dia seguinte, a paixão poder-se-á

⁴Contudo, o homem possui também a capacidade de fingir afectos. A este respeito, Kant apresenta-nos o exemplo de um actor que, devido à sua instrução e imaginação, pode até comover melhor através de um afecto simulado do que por um afecto verdadeiro. Ocorre algo semelhante quando o ser humano se encontra apaixonado. Quando está “seriamente apaixonado é embaraçado, desajeitado e pouco sedutor na presença da pessoa que ama. Mas alguém que apenas faz papel de apaixonado, e que tem talento, pode representar de forma tão natural que faz a pobre enganada cair totalmente na sua rede; justamente porque tem um coração despreocupado, a sua mente permanece clara, e ele encontra-se assim em plena posse dos seus meios para simular muito naturalmente a aparência de amante” (Anth, AA 07: 264).

⁵A título de curiosidade, o autor entende que podemos, de certa forma, controlar os nossos afectos. Contudo, o controlo que podemos ter relativamente a eles encontra-se relacionado com o temperamento que cada um de nós possui. É também na *Antropologia* que Kant nos fala dos diferentes temperamentos possíveis. O autor refere-se a uma distinção entre o ponto de vista *fisiológico* do ser humano – no qual marca presença a *constituição* e a *complexão* corporais – e o ponto de vista *psicológico*, em conexão com os temperamentos da *alma* – no qual marca presença especialmente a sua faculdade de sentir e de desejar (Anth AA 07: 286).

Relativamente aos temperamentos que podemos atribuir à alma, pode-se estabelecer uma divisão geral em 1) temperamentos do *sentimento* e 2) temperamentos da *actividade*. Cada um deles pode estar associado a uma intensidade, ou falta dela, da *força vital*. Assim, podemos falar de quatro temperamentos simples, pertencentes aos primeiros ou aos segundos: 1.1) o *sanguinário*; 1.2) o *melancólico*; 2.1) o *colérico*; 2.2) o *fleumático*. O temperamento sanguinário (1.1) distingue-se do temperamento melancólico (1.2) principalmente pelo facto da sensação, no primeiro, encontrar-se ligada a “uma impressão rápida e forte, mas sem marcar profundamente (sem durar); no segundo, a sensação tem menos vigor, mas enraiza-se profundamente” (Anth AA 07: 287). Assim, enquanto o temperamento sanguinário possui *sangue leve*, o temperamento melancólico possui *sangue pesado*.

No que concerne aos temperamentos da actividade (2), o temperamento colérico (2.1) é possuidor de *sangue quente*, pois fica em chamas mais rapidamente do que um fardo de palha, mas “a sua cólera é sem ódio. [...] A sua actividade é rápida, mas não persiste” (Anth AA 07: 289). A sua paixão principal é a ambição e agrada-lhe a aparência. Aprecia ter os outros sob a sua protecção, “não por amor, mas por orgulho: é a ele mesmo que vai, de preferência, o seu amor”(Anth AA 07: 289). O temperamento fleumático (2.2), possuidor de *sangue frio*, é o que se encontra relacionado com a abstenção de *afecto*. O seu temperamento fá-lo ter sabedoria e podemos dele dizer que se trata de um filósofo (Anth AA 07: 289-90).

Finalmente, enquanto o temperamento sanguinário se encontra sujeito ao desenvolvimento de afectos, mas dificilmente de paixões, o temperamento colérico encontra-se exposto, quer ao desenvolvimento de afectos, quer de paixões. Pelo contrário, os temperamentos melancólico e fleumático não são tão susceptíveis aos afectos, mas poderão encontrar-se expostos, em certa medida, à paixão.

assemelhar a um veneno ingerido (Anth, §74, AA 07: 252). Não obstante Kant considerar que, quer o afecto, quer a paixão são doenças da alma (Anth, §73, AA 07: 251)⁶, refere que as paixões são piores, visto serem fingidas e dissimuladas (Anth, §74, AA 07: 252). Desta forma, Kant defende que a paixão é mais nociva que o afecto: “se o afecto é uma *embriaguez*, a paixão é uma doença, que odeia todo e qualquer medicamento, e por isso é muito pior que todos os movimentos passageiros da alma” (Anth, §80, AA 07: 265-6). Enquanto o afecto representa apenas um prejuízo momentâneo à liberdade e ao domínio de si, a paixão renuncia a eles, encontrando o seu prazer e satisfação no servilismo (Anth, §81, AA 07: 267). As paixões deixam-se unir à mais tranquila reflexão, não sendo, por isso, turbulentas e passageiras como os afectos.

A paixão, ao invés do afecto, “dá-se no tempo e, também, é poderosa; ela reflecte para alcançar o seu objectivo” (Anth, §74, AA 07: 252). Idêntica perspectiva é apresentada também na *Doutrina da virtude*: “A tranquilidade com que a ela nos entregamos deixa-nos reflectir e permite ao ânimo forjar-se princípios a tal respeito e, por isso, quando a inclinação induz àquilo que é oposto à lei, permite incubá-los, arreigá-los profundamente e incorporar assim (deliberadamente) o mal na sua máxima – o que é então um mal *qualificado*, isto é, um verdadeiro *vício*” (MS-TL AA 06: 408).

Para o autor, poder-se-ão dividir as paixões, consoante a sua origem: a) paixões relativas às tendências *naturais* (inatas); b) paixões relativas às tendências nascidas na *cultura* humana (adquiridas). As paixões da primeira espécie são: *tendência à liberdade*; *tendência à reprodução*. Estas paixões encontram-se ligadas a um afecto e, certamente por isso, podem ser apelidadas de *paixões quentes*. Pelo contrário, as paixões da segunda espécie, pelo facto de não se encontrarem relacionadas com um afecto, mas com a determinação de uma máxima estabelecida por certos objectivos, são paixões frias: obsessão pela *honra*, *pelo poder*, pela *posse* (Anth, §81, AA 07: 267-8).

Segundo Kant, a relevância da *tendência à liberdade como paixão* tem como prova o facto de, logo à nascença, o ser humano reivindicar a liberdade como direito, algo que mais nenhum outro animal faz: “De forma diversa dos outros animais, a criança que acaba de ser

⁶Lembre-mo-nos, a este propósito, da proximidade entre Kant e os Estóicos e a consideração estóica, por parte do primeiro, do dever de apatia moral (cf., por exemplo, MS-TL AA 06: 408; Anth, §75, AA 07: 253-4).

retirada do ventre materno, entra no mundo acompanhada de um grito, porque vê como coerção a sua incapacidade de se servir dos seus membros: anuncia no mesmo instante o seu direito à liberdade (da qual nenhum outro animal tem uma representação)” (Anth, §82, AA 07: 268-9).

A tendência à liberdade como paixão “é a mais violenta de todas as paixões para o homem de natureza” (Anth, §82, AA 07: 268), já que se regista um conflito entre as suas reivindicações e as dos outros.⁷

Quanto à outra paixão inata – *tendência à reprodução* – diz-nos Kant, na *Doutrina da virtude*, que a finalidade da natureza quanto à coabitação dos sexos é a procriação (MS-TL, §7, AA 06: 426) e que o amor ao sexo determina a conservação da *espécie*, sendo um *fim natural*, tal como o amor à vida determina a conservação da *pessoa* (MS-TL, §7, AA 06: 424). No entanto, à simples voluptuosidade, ao mero prazer carnal, corresponderá, como vício, impudícia e, como virtude referida a tais impulsos sensíveis, a castidade “que aqui se apresentará agora como um dever do homem para consigo mesmo” (MS-TL, §7, AA 06: 424).⁸

Quanto às paixões adquiridas, elas têm em comum o facto de exercerem influência sob os outros homens. Segundo Kant, se possuímos *honra, poder e dinheiro*, ou, pelo menos, dois deles, conseguimos ter influência sobre as pessoas e utilizá-las para os nossos próprios fins, quase como instrumentos da nossa vontade. A paixão pela honra (2.1) em que basta a aparência, é um orgulho que procura forçar os outros a menosprezarem-se em comparação conosco. Quem alimenta esta paixão (2.1) são os lisonjeadores e todo o ser humano que dá com prazer a última palavra a um homem considerado importante (Anth, §85, AA 07: 272).⁹

⁷Lembre-mo-nos, a este respeito, da proximidade entre a liberdade vista como paixão e o conceito kantiano de “sociabilidade insociável” (cf. IaG AA 08: 392).

⁸Para o autor, como é sabido, o abuso da faculdade sexual opõe-se à moralidade: “Que semelhante uso contranatural (portanto, abuso) da própria faculdade sexual viola o dever *para consigo mesmo*, opondo-se, sem dúvida, em sumo grau à moralidade, é evidente para cada um quando nele pensa” (MS-TL, §7, AA 06: 425). No entanto, segundo Kant, apesar de ser difícil provar racionalmente o uso contranatural das próprias faculdades sexuais e o seu uso desprovido de fim como violação do dever para consigo mesmo, poder-se-á falar no *fundamento da prova*, que “consiste, sem dúvida, em que o homem renuncia assim (desdenhosamente) à sua personalidade, ao usar-se apenas como meio para satisfazer os impulsos animais” (MS-TL, §7, AA 06: 425). Quando o homem se entrega totalmente à inclinação animal transforma-se “numa coisa de que se pode gozar, e também numa coisa contrária à natureza, isto é, num objecto repulsivo, despojando-se assim de todo o respeito por si mesmo” (MS-TL, §7, AA 06: 425).

⁹Apesar de considerar que *menosprezar* interiormente os homens em comparação com os outros é, por vezes, uma inevitabilidade, Kant entende que manifestar externamente esse menosprezo é uma ofensa (MS-TL, §39,

Relativamente à paixão pelo poder (2.2)¹⁰, ou, se quisermos, pela dominação dos outros, Kant diz-nos que esta, para além de injusta, também não é hábil. Injusta na medida em que suscita uma oposição geral e é contrária à liberdade. Também não é hábil, pelo facto de provocar resistência. Tal paixão estará relacionada com a disposição do ser humano para a humanidade, tal como Kant no-la apresenta na *Religião nos limites da simples razão*. Esta disposição, que se refere ao amor de si *que compara*, faz com que o ser humano se julgue ditoso ou desditado apenas quando se compara com outrem. “Do amor de si promana a inclinação *para obter para si um valor na opinião dos outros*; e originalmente, claro está, apenas o da *igualdade*: não conceder a ninguém superioridade sobre si, juntamente com um constante receio de que os outros possam a tal aspirar” (RGV AA 06: 27). Desta forma, começa a surgir no ser humano o desejo, ainda que injusto, de ser superior em relação aos outros, como afirma na *Religião* (RGV AA 06: 27). Também na *Antropologia* Kant diz-nos que a paixão pelo poder “começa pelo medo de ser dominado pelos outros, e pensa em colocar-se a tempo em vantagem de poder sobre eles” (Anth, §85, AA 07: 273). É neste momento que a *inveja* e a *rivalidade* contra os outros surgem de uma forma secreta ou aberta, dando origem aos chamados vícios da *cultura*, ou, no grau mais elevado da sua malignidade, aos *vícios diabólicos*, de entre os quais se poderão destacar, por exemplo, a *ingratidão* e a *alegria malvada* (RGV AA 06: 27).

Quanto à paixão pela posse (2.3), o dinheiro é considerado o mais relevante e aquele que o possui supõe possuir igualmente “um poder que se crê que seja suficiente para substituir a falta de qualquer outro” (Anth, §85, AA 07: 274), mesmo que se registre uma renúncia ao seu uso.¹¹ Esta corresponderá, igualmente, a uma renúncia do dever para consigo mesmo,

AA 06: 463). Para o autor, a soberba, ou, se quisermos, a tendência para sobressair em relação aos outros “é um tipo de *ambição* pelo qual exigimos aos demais homens que se desprezem ao comparar-se conosco; é, portanto, um vício que se opõe ao respeito que todo homem pode legitimamente pretender” (MS-TL, §42, AA 06: 465).

¹⁰A título de curiosidade, segundo Kant, a paixão pelo poder encontra-se relacionada com a força, por oposição aos métodos *indirectos* de dominação, de entre os quais o autor destaca a arte das mulheres para utilizar os homens para os seus próprios fins, em virtude do amor que lhes inspiram. Tal método indirecto de dominação “não implica qualquer força, mas saber dominar e cativar as suas vítimas através das próprias inclinações destas” (Anth, §85, AA 07: 273).

¹¹O autor realiza uma distinção entre a *avareza gananciosa* e a *avareza somítica*. A primeira visa ampliar a aquisição dos meios que nos permitem ter uma vida cómoda, ainda que para lá dos limites da nossa verdadeira necessidade, apresentando-se como uma violação do seu dever de beneficência para com os outros. A segunda não é apenas a aquisição, mas também a conservação de todos os meios de uma vida cómoda, tendo em vista

visto que a avareza é considerada “a restrição do *seu* gozo dos meios de vida cómoda abaixo da medida da verdadeira necessidade própria; esta é, em rigor, a avareza que aqui se tem em mente e que se opõe ao dever *para consigo mesmo*” (MS-TL, §10, AA 06: 432). Nas palavras de Kant, “se a primeira das três paixões provoca o *ódio*, a segunda o *medo*, a terceira, ela, provoca o *desprezo*” (Anth, §85, AA 07: 274).¹²

3. Pré-noções estéticas da receptividade do ânimo para os conceitos do dever em geral

Ainda que Kant considere que o ser humano não deva guiar a sua conduta tendo em atenção o afecto e a paixão, como vimos, tal não significa que o autor defenda que a acção virtuosa, moral, não deva ser acompanhada por qualquer sentimento.

Concordando com Leonel Ribeiro dos Santos, temos como certa a seguinte divisa: “o sentimento não é algo estranho à concepção kantiana da filosofia e da moralidade, mas é mesmo exigido como um ingrediente essencial da autêntica vivência moral humana, como sua mola impulsadora” (Ribeiro dos Santos, 1994, p. 85). Algo interessante que Kant destaca na sua “Elucidação crítica da analítica da razão pura prática”¹³ e que aponta, igualmente, para a relevância do sentimento moral na sua filosofia, é a comparação que apresenta entre a razão especulativa e a razão prática. O autor começa por afirmar que, quer a razão prática, quer a razão especulativa são *razão pura*. Em primeiro lugar, a analítica da razão especulativa relacionava-se com o conhecimento dos objectos que podem ser dados ao entendimento, devendo, por isso, começar pela *intuição*, por conseguinte, pela sensibilidade e avançar para os conceitos (dos objectos da intuição), e, posteriormente a este duplo preliminar, era-lhe possível terminar com princípios. Por seu turno, a razão prática não se relaciona com os objectos para os *conhecer*, mas com a sua própria faculdade de *tornar reais* aqueles, ou seja, com uma *vontade* que se assume como causalidade, tendo a razão o seu princípio

simplesmente a sua posse e não o seu gozo, privando-se, assim, do agradável gozo da vida, o que corresponderá a uma oposição do dever para consigo mesmo (MS-TL, §10, AA 06: 432-3).

¹²Sobre as considerações kantianas relativas ao afecto e à paixão, que aqui são apresentadas apenas muito sumariamente, cf, por exemplo, os seguintes artigos: “What can Kant teach us about emotions?” (Borges Duarte, 2004, pp. 140-158); “A life without passions and affects: Kant on the duty of apathy” (Formosa, 2011, pp. 96-111); “Kant e Freud sobre o *Superego*: Apetite de vingança, princípios do direito e sentimento do sublime” (Sánchez, 2012, pp. 203-225).

¹³A este propósito, apresentamos a definição kantiana de elucidação: “Entendo por elucidação crítica de uma ciência, ou de uma secção sua que forma por si mesma um sistema, a investigação e a justificação porque é que deve precisamente ter esta forma sistemática e mais nenhuma outra, quando ela se compara com um outro sistema que tem por fundamento uma faculdade de conhecer análoga” (KpV AA 05: 159).

determinante. Assim sendo, ela não tem que indicar qualquer objecto da intuição, mas *somente uma lei* da mesma. Por esse motivo, na razão prática encontramos-nos perante a ordem inversa à razão pura, em que a sensibilidade, neste contexto, não é vista, como outrora, enquanto capacidade de intuição, mas como sentimento.¹⁴

Embora já em obras anteriores Kant nos tenha falado do conceito de sentimento moral, com especial destaque para a *Crítica da razão prática*, nomeadamente no Capítulo III da “Analítica da razão pura prática”, intitulado “Dos motivos da razão pura prática”, é na sua *Doutrina da virtude* que Kant nos apresenta, de uma forma clara, o que entende por pré-noções estéticas da receptividade do ânimo para os conceitos do dever em geral: “Há certas disposições morais que, se não se possuírem, também não pode haver dever algum de as adquirir. – São elas o *sentimento moral*, a *consciência moral*, o *amor* ao próximo e o *respeito por si mesmo (auto-estima)*” (MS-TL AA: 06, 399). Referindo que a consciência delas não é de origem empírica, o autor refere que apenas pode ter origem na consciência de uma lei moral, como seu efeito sobre o ânimo (MS-TL AA 06: 399).

3.1 Sentimento moral

O que se entende por sentimento moral? “É ele a receptividade para o prazer ou o desprazer, que brota simplesmente da consciência da coincidência ou da discrepância entre a nossa acção e a lei do dever” (MS-TL AA 06: 399). Segundo Kant, não pode haver dever algum de ter ou de adquirir um sentimento moral. Poder-se-á afirmar que todo o ser humano possui sentimento moral, pois, caso contrário, a humanidade daria facilmente lugar à

¹⁴A seguinte passagem kantiana, pelo facto de ser bastante rica e elucidativa quanto a esta questão, merece aqui a sua transcrição: “assim uma crítica da analítica desta razão, na medida em que deve ser razão prática (o que constitui o verdadeiro problema da analítica), tem de começar pela *possibilidade de princípios práticos a priori*. Somente a partir daí podia ela chegar aos *conceitos* dos objectos de uma razão prática, a saber, os de simplesmente bem e mal, para primeiramente os dar, em conformidade com esses princípios (pois não é possível dar tais conceitos como bem e como mal, antes desses princípios, mediante qualquer faculdade de conhecer); e só então é que o último capítulo, a saber, o da relação da razão pura prática à sensibilidade e da sua influência necessária, conhecível *a priori*, sobre a mesma, isto é, do *sentimento moral*, podia terminar esta parte. A analítica da razão pura prática dividia assim de um modo inteiramente análogo ao da razão pura teórica o âmbito completo de todas as condições do seu uso, mas em ordem inversa. A analítica da razão pura teórica foi dividida em estética transcendental e em lógica transcendental, a da prática, pelo contrário, em lógica e em estética da razão pura prática (se me é permitido utilizar aqui estes termos, aliás não adequados, simplesmente em virtude da analogia); a lógica, por seu turno, foi aí dividida em analítica dos conceitos e em analítica dos princípios e, aqui, em analítica dos princípios e em analítica dos conceitos. Além, a estética tinha ainda duas partes devido às duas espécies de uma intuição sensível; aqui, a sensibilidade não é considerada como capacidade de intuição, mas somente como sentimento” (KpV AA 05: 160-1).

animalidade. “Nenhum homem há que careça por completo de sentimento moral; pois, na ausência plena de receptividade para esta sensação, estaria moralmente morto” (MS-TL AA 06: 400). Desta forma, não tendo o ser humano o dever, nem de o ter, nem de o adquirir, tem a obrigação, enquanto ser moral, de o *cultivar*, admirando a sua insondável origem.

3.2 Consciência moral

Poder-se-á afirmar que a consciência moral¹⁵, como sentimento moral, é, acima de tudo, a consciência de um *tribunal interno* ao homem <*das BewusstseineinesinnerenGerichtsoffesimMenschen*>. Segundo Kant, o exame interior de si mesmo, em que o homem nada mais teme do que encontrar-se aos seus próprios olhos perspectivando-se como desprezível e repugnante, “é o melhor, o único vigilante para impedir a irrupção no ânimo de impulsos vulgares e perniciosos” (KpV AA 05: 288). O homem, como ser moral, possui-a originariamente, não podendo fugir dela:

Todo o homem tem consciência moral e se descobre observado, ameaçado e mantido em respeito (respeito unido ao medo) por um juiz interno, e este poder, que nele vela pelas leis, não é algo que ele (arbitrariamente) se *forja*, mas está incorporado no seu ser. Segue-o como a sua sombra, quando pensa fugir. Pode ele, sem dúvida, estontear-se ou adormecer com prazeres e diversões, mas não evitar regressar a si ou despertar, logo que ouve a sua voz temível. Pode até, na sua extrema depravação, chegar a não fazer dela caso algum; mas não pode deixar de a *ouvir*(MS-TL, §13, AA 06: 438).¹⁶

À consciência moral está relacionada a razão que se julga a si mesma, “julga se efectivamente adoptou aquele juízo das acções com toda a precaução (se são justas ou injustas), e estabelece o homem como testemunha, *contra* ou a *favor de si* mesmo, de que tal sucedeu ou não” (RGV AA 06: 186). Como poderá o ser humano julgar se as acções são moralmente boas ou más? A resposta é simples: “Interroga-te a ti mesmo se a acção que projectas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade. Na realidade, é segundo esta regra que cada um julga se as acções são moralmente boas ou más” (KpV AA

¹⁵Estas linhas sobre o conceito de consciência moral na filosofia kantiana seguem um outro artigo nosso, já publicado: “A noção de responsabilidade na filosofia moral kantiana” (2014).

¹⁶Por isso, para Kant, afirmar que um determinado homem *nãotem* consciência moral não faz sentido. Em rigor, poderíamos antes afirmar que um determinado homem não tem em conta a sentença da sua consciência moral; algo diverso. Por essa razão, o autor estabelece uma distinção entre *inconsciência moral* e falta de consciência moral (MS-TL AA 06: 401).

05: 122).

Ora, o ser humano, se, ao seguir a regra supra referida, concluir que a máxima da acção não sustenta a forma de uma lei natural, é porque ela é impossível de um ponto de vista moral. E isso todo o homem é capaz de concluir, até o menos instruído (KpV AA 05: 123).¹⁷

O tribunal interno ao homem, que, como vimos, é a consciência moral, no âmbito da qual há, ou não, a imputação interna de um acto, possui então três etapas principais. Numa primeira etapa, o homem imagina uma consciência moral que *adverte* antes da decisão. De seguida, quando o acto já se encontra concluído, surge na consciência moral, não só o acusador, mas também o advogado, o defensor. A última etapa é constituída pela sua sentença, que, com força de lei, irá *absolver* ou *condenar* o homem, embora Kant note que, mesmo no caso de absolvição, “nunca se pode decretar um *prémio (praemium)*, como ganho de algo que antes não era seu, mas que só se inclui o *regozijo* de se ter subtraído ao perigo de ser considerado culpado; portanto, a ventura, no reconfortante consolo da consciência moral, não é *positiva* (como alegria), mas só *negativa* (o sossego, após a inquietude anterior)” (MS-TL, §13, AA 06: 440).

Findo este processo, “o juiz interior, como pessoa *com poder*, dita a sentença de felicidade ou de miséria, como consequências morais do acto” (MS-TL, §13 AA 06: 440).¹⁸

¹⁷Neste contexto importará referir, ainda que muito brevemente, que Kant considera ser possível cultivar a consciência moral. Segundo o autor, é através da querela que o ser humano poderá cultivar as suas genuínas disposições morais. Se é certo que a anedota e o gracejo suscitam o interesse de várias pessoas, desde as letradas aos homens de negócios, certo é igualmente que a querela, especialmente a querela relativa ao *valor moral* de determinada acção suscita um interesse muito superior (KpV AA 05: 273), afirmando ser possível “mesmo muitas vezes nestas apreciações ver transparecer o carácter das pessoas ajuizando acerca de outras” (KpV AA 05: 273).

Kant afirma que o ser humano deverá, desde cedo, ter esta prática: “Não sei porque é que os educadores da juventude não fizeram já de há muito um uso desta tendência da razão para empreender com prazer o exame mais subtil mesmo em questões práticas levantadas” (KpV AA 05: 275). Se assim fizessem, “activariam o juízo dos seus educandos [...]; descobririam que a primeira juventude, que, aliás, é ainda imatura para toda a especulação, depressa se mostra muito penetrante e não pouco interessada nisso, porque sente o progresso da sua faculdade de julgar; e o que é ainda mais importante, poderão esperar com segurança que o exercício frequente de conhecer a boa conduta em toda a sua pureza e de a aprovar, de notar pelo contrário com pena ou desprezo o mínimo desvio a seu respeito, embora até aí se trate unicamente de um jogo da faculdade de julgar em que as crianças podem competir entre si, deixará no entanto [nelas], por um lado, uma impressão duradoira de estima e, por outro, de repulsa” (KpV AA 05: 275), conforme nos estejamos a referir a acções dignas de aprovação ou de censura. Estas questões, refira-se, encontram-se bastante próximas da noção kantiana de “catecismo de direito” (em que, face a uma situação, se coloca a questão: “isso é justo ou não?”), presente na sua ideia de educação (cf. Päd AA 09: 490).

¹⁸Um aspecto bastante interessante da posição kantiana, parece-nos, é a consideração de uma exigência maior quanto ao julgamento de nós próprios do que relativamente ao julgamento de outros, pois o juízo da nossa acção não deve ter em conta a fraqueza da nossa natureza, muito embora a tenhamos que considerar em relação às

Acima de tudo, é necessário que se conserve a imparcialidade no julgamento de nós próprios, bem como a sinceridade¹⁹ quanto à autoconfissão do seu valor moral interno, ou ausência dele, sendo estes deveres do homem para consigo mesmo (MS-TL, §15, AA 06: 441-2). Assim, o ser humano depara-se com “a autoridade da lei moral e o valor imediato que a pessoa adquire aos seus próprios olhos pela observação desta lei, para sentir a satisfação que há na consciência da sua adequação ao dever” (KpV AA 05: 67), ou, pelo contrário, com “a amargura do remorso, quando se pode censurar a si mesmo pela infracção à lei” (KpV AA 05: 67).²⁰ Também nos seus *Cursos de Ética* surge tal posição, visto Kant afirmar que a consciência moral, que é vista como um instinto, impele-nos, de uma forma involuntária e irresistível, a julgar com a força da lei as nossas acções, transmitindo-nos uma satisfação interna no caso das boas acções e, pelo contrário, uma dor interna no caso das más (V-Mo/ Collins AA 27: 296-7).

Quanto à primeira hipótese, adverte Kant que, ainda que a prática frequente conforme a este princípio determinante consiga efectuarse subjectivamente um sentimento de contentamento consigo mesmo, podendo este ser considerado sentimento moral, o conceito de dever jamais poderá daí derivar-se. Caso contrário, estaríamos a “fazer objecto da sensação aquilo que unicamente pela razão pode ser pensado [...], todo o conceito de dever seria assim suprimido e substituído simplesmente por um jogo mecânico de inclinações mais refinadas” (KpV AA 05: 69).

Quanto ao segundo caso, estamos perante o arrependimento, uma auto-censura, uma

acções dos outros. O princípio que decorre da fraqueza da natureza humana é o seguinte: “as leis morais nunca podem ser estabelecidas de acordo com a fraqueza humana, mas são apresentadas como santas, puras e moralmente perfeitas” (V-Mo/ Collins AA 27: 294). Por outras palavras, o princípio que se relaciona com a fragilidade da natureza humana é o de, quando julgamos uma acção, não devemos ter em consideração esta fragilidade. A lei deve ser entendida como santa, justa, e deve, igualmente, ser aplicada às acções do homem com toda a precisão (cf. V-Mo/ Collins AA 27: 295). “*Fragilitas humana* nunca pode portanto ser um fundamento, *coram foro humano interno*, para diminuir a imputação. O tribunal interno está correcto; ele considera a própria acção, e sem ter em atenção a fragilidade humana [...]” (cf. V-Mo/ Collins AA 27: 295). Relativamente aos outros, Kant diz-nos o seguinte: “*Fragilitas e infirmitas humana* apenas podem ser consideradas quando julgamos acções de outras pessoas; em relação às minhas próprias acções, elas não podem ser tidas em linha de conta, e assim desculpar o que faço. O homem, como legislador pragmático e juiz, deve ter em consideração a *fragilitas* e a *infirmitas humana* quando está a lidar com outros, e lembrar que eles são apenas humanos; mas em relação a si mesmo ele deve proceder com total rigor” (V-Mo/ Collins AA 27: 295).

¹⁹Também n’*A religião nos limites da simples razão*, por exemplo, Kant refere-se à sinceridade, afirmando, aqui, ser o fundamento da consciência moral (cf. RGV AA 06: 190).

²⁰A este propósito convirá referir que, para Kant, a consciência não erra, já que, como afirma, “uma consciência moral *errónea* é um absurdo” (MS-TL AA 06: 401).

repreensão que o homem a si mesmo faz, quer relativamente a uma acção que acabou de levar a cabo neste momento, quer a uma acção já há muito realizada, onde a recordação persiste, bem como um sentimento doloroso produzido pela disposição moral, ainda que praticamente vazio, visto jamais poder anular o acontecido, ainda que seja “um dever não deixar que se desvaneça tal recordação” (MS-TL, §53, AA 06: 485). O arrependimento, como dor, é inteiramente legítimo, já que relativamente à lei da nossa existência inteligível, a lei moral, a razão não reconhece diferença temporal alguma. A nossa vida não se pode pensar como divisível em fases temporais, mas apenas como unidade absoluta como “*unidade temporal*, ou seja, como um *todo*” (RGV AA 06: 70).

No caso de arrependimento, “a rigorosa auto-censura ouvir-se-á nele [homem] como se fosse a voz de um juiz a quem tivesse que prestar contas sobre o que fez” (KU, §86, 416), fazendo com que não seja suportável, para o homem, perspectivar-se como indigno de viver. “Não descobriu às vezes todo o homem, mesmo apenas o medianamente honesto, que se absteve de uma mentira, aliás inofensiva, [...] simplesmente para não ter de se desprezar em segredo aos seus próprios olhos?” (KpV AA 05: 156-7).

3.3 Filantropia

Em relação à filantropia, perspectivada como sentimento moral, Kant estabelece uma distinção entre amar os homens e fazer-lhes bem. Pelo facto do *amor* se relacionar, não com o querer, mas com o *sentimento*, não se pode amar porque se *quer*, nem, muito menos, porque se deve. Não se pode entender o amor como um dever, pois “todo o dever é *coerção*, coacção, embora seja uma autocoacção de acordo com a lei. Ora o que se faz por coacção não se faz por amor” (MS-TL AA 06: 401). Contudo, o fazer bem aos homens, ou seja, a *benevolência* (*amor benevolentiae*), enquanto acção, pode estar sujeita a uma lei do dever (MS-TL AA 06: 402). Não é pelo facto de amarmos que devemos fazer o bem a outrem. Pelo contrário, é pelo facto de fazermos o bem a outro que, num segundo momento, tal suscitará em nós o amor aos homens:

Fazer o bem é um dever. Quem amiúde o pratica e tem êxito no seu propósito benevolente chega, por fim, a amar efectivamente aquele a quem fez o bem. Portanto, quando se diz “deves amar o teu próximo como a ti mesmo”, não significa “deves amar imediatamente (primeiro) e mediante este amor fazer (depois) o bem”, mas “faz o bem ao teu próximo e esta beneficência suscitará em ti o amor aos homens (MS-TL AA 06: 402).

É na segunda parte da “Doutrina Ética Elementar”, da sua *Doutrina da virtude*, que Kant nos apresenta os deveres de virtude para com os outros. O *amor* e o *respeito*, como sentimentos, são aqueles que acompanham o seu exercício. Ainda que se possam examinar em separado, algo que Kant, mais à frente, acaba por realizar, eles encontram-se sempre reciprocamente unidos num dever. O autor apresenta um exemplo disso mesmo. Embora nos reconheçamos obrigados a beneficiar um pobre, devemos poupar-lhe a humilhação, procurando que o respeito por si mesmo se preserve:

Reconhecer-nos-emos, pois, como obrigados a beneficiar um pobre; mas, visto que este favor implica também uma dependência do seu bem-estar relativamente à minha generosidade, que decerto humilha o outro, é um dever poupar a humilhação ao receptor, mediante uma quantia que apresente esta beneficência ou como simples obrigação ou como pequeno obséquio, para nele preservar o seu respeito por si mesmo (MS-TL, § 23, AA06: 448-9).

Para Kant, e no que aos deveres de amor respeita²¹, o conceito de benevolência parece possuir um papel essencial, e como que introdutório, a estes. O autor considera que a máxima da benevolência é um dever de todos os homens entre si, atendendo à lei ética da perfeição: ama o teu próximo como a ti mesmo.

Segundo o autor, no amor universal à humanidade, a benevolência é a maior quanto à *extensão*, mas a menor quanto ao *grau*. O que quer isto dizer? A resposta de Kant é a seguinte: “se eu disser: interesse-me pelo bem deste homem, só em virtude do amor universal aos homens, então o interesse que aqui alcanço é o menor possível. Não sou indiferente em relação a ele; e é tudo” (MS-TL, §28, AA 06: 451). Mas, bastará à benevolência interessar-se pelo bem de outro homem, sendo indiferente a ele? Para Kant, ter-se-á que realizar uma distinção entre benevolência do *desejo* e benevolência activa. É imperativo, não a mera complacência no bem dos outros, mas a adopção deste bem como fim nosso:

Vê-se imediatamente que aqui se não alude apenas à benevolência do *desejo*, em rigor, simples complacência no bem dos outros, sem para tal ter de contribuir com coisa alguma (cada um por si, Deus por todos nós), mas a uma benevolência activa, prática, que

²¹Lembre-mo-nos da *inveja*, da *ingratidão* e da *alegria pelo mal alheio* como vícios da misantropia directamente opostos à filantropia, no entender de Kant (MS-TL, §36, AA 06: 458).

consiste em se propor como fim o bem e a saúde do outro (fazer o bem) (MS-TL, § 28, AA 06: 452).²²

Os deveres de amor, os quais se relacionam com a benevolência, podem ser divididos, no entender de Kant, em: a) dever de *beneficência*; b) de *gratidão*; c) de *simpatia*. Em primeiro lugar, a beneficência (a). Esta parece possuir uma maior relevância do que a simples benevolência, se vista como benevolência do *desejo*, no seguimento do que vimos há pouco:

A benevolência consiste em comprazer-se na felicidade (no bem-estar) dos outros; mas a beneficência é a máxima de se propor isto mesmo como fim, e o dever correspondente é a coerção do sujeito, mediante a razão, para aceitar esta máxima como lei universal (MS-TL, § 29, AA 06: 452).

A recusa de Kant da máxima do interesse pessoal a este respeito é clara. Todo o homem que se encontra na miséria anseia pela ajuda dos outros. Contudo, se não fosse ele a encontrar-se na miséria mas um outro, e se manifestasse, neste caso, a sua máxima de não querer ajudar o outro, fazendo desta forma uma lei permissiva universal, todos lhe iriam negar igualmente a sua ajuda, quando ele próprio necessitasse, ou, pelo menos, estariam autorizados a fazê-lo. Assim, a máxima do interesse pessoal que Kant recusa veementemente, como se sabe, contradir-se-ia se redundasse em lei universal. Contudo, ainda que, quando ajudo outro que se encontra na miséria, possa esperar que este me ajude se eu algum dia nela me encontrar, tal parece não poder ser visto como móbil da minha acção: “Fazer o bem, isto é, ajudar os outros homens nas necessidades em vista da sua felicidade, segundo a capacidade própria e sem esperar nada em troca, é um dever de cada homem” (MS-TL, §30, AA 06: 453).²³

²²Kant, referindo-se particularmente, e em primeiro lugar, ao dever de amor (filantropia), considera que existem três tipos de homens: 1) o *amigo dos homens*; 2) o *inimigo*; 3) o indiferente aos outros. Aquele que é 1) amigo dos homens é aquele que é *ditoso* quando as coisas correm bem aos outros. Aqui estamos perante o homem filantropo. Por seu turno, o 2) inimigo dos homens, aquele que é considerado misantropo em sentido prático, apenas é feliz quando as coisas correm mal a outros. Por fim, o homem indiferente, visto como *egoísta (solipsista)*, é aquele para o qual, desde que as coisas lhe corram bem, é indiferente ao modo como as coisas possam correr a outros (MS-TL, §26, AA 06: 450).

²³Itálico nosso. Para Kant, o homem rico, aquele cujos *meios* excedem, e muito, a sua própria necessidade, quando ajuda outros deve evitar, a todo o custo, pensar que dessa forma compromete o outro, já que, se tal ocorresse, revelava querer impor-lhe uma obrigação, o que comprometeria claramente a autenticidade do benefício que lhe dispensaria. “Deve, antes, mostrar-se como obrigado ou honrado pela aceitação do outro, portanto, mostrar o dever como uma simples obrigação sua, a não ser que realize o seu acto benéfico em total segredo (o que é melhor)” (MS-TL, §31, AA 06: 453). O benfeitor, sendo forte para assumir em segredo o mal

A máxima da beneficência para com os necessitados, como máxima do interesse comum, é então um dever universal dos homens, na medida em que estes devem ser considerados como congéneres, pois encontram-se unidos pela natureza numa morada com vista à ajuda mútua (MS-TL, §30, AA 06: 453).

A gratidão (b), dever seguinte apresentado por Kant, é vista pelo autor como “a *veneração* por uma pessoa, porque nos concedeu um benefício” (MS-TL, §31, AA 06: 454). Ainda que a gratidão seja considerada pelo autor como um dever de amor, o sentimento unido a este é o sentimento de respeito para com o outro, neste caso, o benfeitor (que o compromete). Contudo, este último, quanto ao receptor, encontra-se apenas numa relação de amor. “A gratidão não é, em rigor, um amor com que o obrigado corresponde ao benfeitor, mas *respeito* por ele” (MS-TL, §35, AA 06: 458). Ainda que no amor em geral a igualdade dos deveres seja imperativa, aqui, no que respeita a gratidão, o obrigado encontra-se um grau abaixo do seu benfeitor (MS-TL, §35, AA 06: 458).

Segundo o autor, a gratidão, como dever, é a coerção imediata exercida pela lei moral. Nesta linha, Kant realiza uma distinção entre *gratidão* e máxima da *prudência* (MS-TL, §32, AA 06: 455). Por outras palavras, o homem não deve ser grato a outro, procurando assim movê-lo a novos benefícios, servindo-se deste apenas como meio para os seus propósitos, mas deve ser grato porque isso corresponde ao dever.

Em terceiro lugar, o autor refere-se à simpatia (c). Em relação ao sentimento de simpatia, perspectivado como um dever, Kant realiza uma distinção essencial entre o que denomina de *humanitaspractica* e *humanitasaesthetica*. Enquanto a primeira se relaciona com uma *comunicação recíproca dos sentimentos*, a segunda baseia-se simplesmente na *receptividade* para o sentimento comum de alegria ou de dor, que a própria natureza fornece ao ser humano. A *humanitaspractica* é livre e consiste em *partilhar*, assentando na razão prática e é a única obrigatória. Pelo contrário, a *humanitasaesthetica* não é livre, podendo ser chamada de *contágio*, como o das enfermidades contagiosas, ou até mesmo de afecção compassiva, visto propagar-se naturalmente entre os homens que vivem juntos (MS-TL, §34,

que evita a outros, poderá ser adjectivado, nas palavras de Kant, como um homem moralmente *rico* (MS-TL, §31, AA 06: 453).

AA 06: 456-7). Também já na *Fundamentação*, o autor parece apontar para esta mesma distinção, quando se refere ao amor *prático* e ao amor *patológico*:

o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de acção e não em compaixão lânguida (GMS AA 04: 399).

Para que o mal no mundo não aumente, fazer o bem *por compaixão* não pode ser visto como um dever: “Na realidade, quando outrem sofre e [...] me deixo contagiar pela sua dor, não podendo, porém, livrá-lo dela, dois são os que sofrem, embora o mal (na natureza) só a um afecte”(MS-TL, §34, AA 06: 457). Por essa mesma razão, Kant concorda inteiramente com o modo como o estóico representa o *sábio*:

desejo um amigo, não para que ele me ajude na pobreza, na enfermidade, no cativeiro, etc., mas para que eu o possa ajudar a ele e possa salvar um homem; e, todavia, quando o seu amigo se não pode salvar, o próprio sábio interroga-se: que me importa? Ou seja, rejeitava a afecção compassiva (MS-TL, §34, AA 06: 457).

Contudo, ainda que não seja um dever sofrer com os outros, a participação activa no seu destino surge como um dever, e o cultivo dos sentimentos compassivos naturais, estéticos, surge, também ele, com especial relevância. Para o autor, o sentimento de simpatia é absolutamente essencial, pois incita-nos a levar a cabo o que a mera representação do dever não consegue:

É, pois, um dever não evitar, mas buscar, os lugares onde se encontram os pobres a quem falta o necessário (...): porque este é, sem dúvida, um dos impulsos que a natureza pôs em nós para fazer aquilo que a representação do dever, só por si, não conseguiria (MS-TL, §35, AA 06: 457).

Como Wood ressalta, ainda que não possa ser visto como um dever ter este amor patológico, tal não significa que ele seja irrelevante para a motivação moral. Porquê? Porque este mesmo amor é *pressuposto* pela moralidade, na medida em que, se não possuíssemos esta susceptibilidade para tais sentimentos, não seríamos de todo agentes morais (Wood, 2000, p. 16).

Contrariamente ao que Kant sugeria na *Fundamentação*, o amor patológico parece afinal ter relevância moral. Qual a razão? Poder-se-á afirmar, de certa forma, que ele auxilia o sujeito no cumprimento do dever, pois, como vimos, a representação do dever nem tudo consegue. Também na *Antropologia* surge tal posição, nomeadamente quando Kant afirma que a natureza colocou em nós um incentivo patológico (sensível), cuja natureza é temporária, até que a razão, ou, se quisermos, a representação do dever, ganhe força suficiente (Anth §75, AA 07: 253). É neste sentido que Nancy Sherman nos diz que tal concepção pode ser vista como moralidade *faute de mieux*, uma moralidade provisória, de um tipo inferior, a moralidade de uma criança que será eventualmente substituída no progresso do indivíduo, sendo apenas um estádio de um processo de desenvolvimento. Assim, a razão, por si só, estaria relacionada com uma moralidade humana que se poderia, essa sim, caracterizar de madura (Sherman, 1990, p. 158).²⁴

Quanto aos deveres de virtude para com os outros homens oriundos do respeito que se lhes deve²⁵, estes encontram-se relacionados com a modéstia, ou seja, com a restrição voluntária do amor a si mesmo que o homem faz ao ter em conta o amor a si dos outros (MS-TL, §37, AA 06: 462). Quando nos encontramos perante a falta de modéstia na exigência de ser respeitado por outros, estamos face à *arrogância*. “Portanto, o *respeito* que tenho por outros ou que outrem me pode exigir é o reconhecimento de uma *dignidade* noutros homens, isto é, de um valor que carece de preço” (MS-TL, §37, AA 06: 462).

²⁴Este ponto que Nancy Sherman apresenta, *faute de mieuxclaim*(1), é apenas uma das características referidas relativas a este assunto. As outras são as seguintes: 2) *afirmação perceptual*- “Alguns tipos de emoções, tais como simpatia, compaixão, e amor, permitem-nos aplicar princípios morais alertando-nos para as circunstâncias que tenham uma dimensão moral e possam requerer a acção moral. De acordo com a minha anterior discussão, as emoções servem como modos perceptuais de resposta. São modos de atender ao que é moralmente relevante” (Sherman, 1990, p. 158); 3) *afirmação de atitude* – “A ênfase agora não está em *localizar* um problema moral através de emoções, mas em *executar* um fim (ou subfim) requerido ou recomendado com o tipo certo de atitude emocional. [...] Parte do que devemos fazer é cultivar certas atitudes e disposições, ie, simpatia mais do que ressentimento ou repulsão pelos doentes; uma alegre prontidão de ajudar e encontrar maneiras pelas quais possamos ajudar” (Sherman, 1990, p. 159); 4) *afirmação estética* – “As emoções são cultivadas essencialmente como ornamentos estéticos que fazem com que a moralidade seja mais atractiva à humanidade” (Sherman, 1990, p. 160); 5) relacionada com as considerações anteriores, está a consideração do dever como um “*constrangimento regulativo* que considera permissível que o sujeito aja baseado nas emoções tais como a compaixão ou a amizade, desde que sejam constrangidas pelo dever. Isto é, as inclinações podem apoiar o agir por dever mas apenas nos limites estabelecidos pelo próprio dever” (Sherman, 1990, p. 161).

²⁵Lembre-mo-nos, a este respeito, da *soberba*, da *maledicência* e da *zombaria* como vícios que violam o dever de respeito para com os outros homens (MS-TL, §42, AA 06: 465).

Por fim, Kant fala-nos na amizade como constituindo a íntima união do amor e do respeito. “A *amizade* [...] é a união de duas pessoas graças a um amor e a um respeito idênticos e recíprocos. – Facilmente se vê que é um ideal de comunicação e de participação no bem de cada um deles” (MS-TL, §46, AA 06: 469). Mais à frente Kant reitera esta sua posição: “A *amizade moral* [...] é a confiança total entre duas pessoas na comunicação recíproca dos seus juízos e sentimentos íntimos [...]” (MS-TL, §47, AA 06: 471). Ainda que seja uma simples ideia, inacessível no exercício, é um dever aspirar a ela e, por isso, digno de honra.²⁶

3.4 Respeito

Relativamente ao sentimento de respeito, propriamente dito, há a notar em primeiro lugar, e como bem referiu Wood, que este é o único sentimento que Kant explora com algum detalhe em escritos anteriores, nomeadamente na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática* (Wood, 2000, p. 15). Centremo-nos, por isso, nessas obras.

Será o respeito um sentimento obscuro arquitetado por Kant, um sentimento *patológico*, recebido por influência? A resposta é clara: Não, como deixa entender na *Crítica da razão prática*. “Ele é de uma espécie tão peculiar que parece estar unicamente à disposição da razão e, sem dúvida, da razão pura prática” (KpV AA 05: 135), como refere o autor na *Crítica da razão prática*. Porém, já na *Fundamentação* Kant parece ter respondido cabalmente a esta questão:

²⁶Qual o motivo que leva Kant a afirmar que a amizade é inacessível no exercício? Parece-nos que é pelo facto da amizade, como o autor refere, possuir várias dificuldades: “De um ponto de vista moral, é decerto um dever que um amigo aponte ao outro as suas faltas; mas isso acontece para seu bem e é, portanto, um dever de amor. Mas a sua outra metade enxerga aqui uma falta do respeito que daquele esperava e em que, sem dúvida, ou o outro já incorreu ou, porque o observa e critica em segredo, está continuamente em perigo de vir a cair; neste caso, o próprio *facto* de ter de ser observado já por si mesmo se lhe afigurará ofensivo” (MS-TL, §46, AA 06: 470). De igual modo, ainda que o ser humano deseje um amigo na dificuldade, é um grande peso a sensação de estar encadeado ao destino de outros e, conseqüentemente, oprimido pela necessidade alheia. “Por conseguinte, a amizade não pode ser uma união tendente à vantagem recíproca, antes deve ser puramente moral, e a assistência, que a cada um dos dois é permitido esperar do outro, não se deve conceber como fim e fundamento para que alguém a ela se determine – perderia assim o respeito da outra parte -, mas apenas como manifestação externa de uma suposta benevolência interior e cordial” (MS-TL, §46, AA 06: 470-1). Uma outra dificuldade surge quando um recebe do outro um *benefício*. Este poderá contar provavelmente com a igualdade no amor, mas não no respeito, pois vê-se a si mesmo num grau inferior. A amizade, se se avizinhar da fusão numa só pessoa é algo muito frágil, especialmente se não houver princípios ou regras recíprocos que previnam a vulgaridade e restrinjam o amor recíproco através das exigências de respeito. Se assim não suceder, estará sempre vulnerável a *rupturas* (MS-TL, §46, AA 06: 471).

Poderiam objectar-me que eu, por detrás da palavra *respeito*, busco apenas refúgio num sentimento obscuro [...]. Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através de um conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro género que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito* (GMS AA 04: 402n).

O sentimento de respeito à lei, como sentimento moral, “é, pois, produzido simplesmente pela razão” (KpV AA 05: 135). Assim, e em virtude da sua origem, não se trata de um efeito patológico, mas *prático*, já que a representação da lei moral, ao privar o amor de si da influência, produz a representação da superioridade da sua lei objectiva relativamente aos impulsos da sensibilidade (KpV AA 05: 134). A este respeito, Kant refere-se, em várias passagens, ao amor de si e à presunção, como constituindo o egoísmo (*Selbstsucht*) (*solipsismus*), afirmando que, enquanto a razão pura prática apenas causa *dano* ao amor-próprio, relativamente à presunção chega mesmo a *aniquilá-la*. Kant entende o amor de si como a “tendência para se fazer a si mesmo em geral princípio determinante objectivo da vontade, segundo os princípios subjectivos de determinação do seu livre arbítrio” (KpV AA 05: 131). Contudo, se este se torna legislador e princípio prático incondicionado, dá lugar à *presunção*. Nesta linha, Kant refere o seguinte:

a lei moral, que é a única a ser verdadeiramente (isto é, a todos os respeitos) objectiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e causa um dano infinito à presunção, que prescreve como leis as condições subjectivas do amor de si. Ora, o que no nosso próprio juízo causa dano à nossa presunção, humilha-a. Por conseguinte, a lei moral humilha inevitavelmente todo o homem quando este compara com essa mesma lei a tendência sensível da sua natureza. Aquilo cuja representação, *enquanto princípio determinante da nossa vontade*, nos humilha na nossa autoconsciência, suscita, na medida em que é positivo e princípio determinante, o *respeito* (KpV AA 05: 131-2).

Para o autor, o respeito pode ser perspectivado, quer de um ponto de vista negativo, quer de um ponto de vista positivo:

é possível discernir *a priori* que a lei moral, ao excluir as inclinações e a tendência para delas fazer a condição prática suprema, isto é, o amor de si, de todo o acesso à legislação suprema, possa exercer um efeito sobre o sentimento, efeito que, por um lado, é simplesmente *negativo* e, por outro, tendo em conta o princípio restritivo da razão pura prática, é *positivo* (KpV AA 05: 132).

Kant refere, mais à frente, que o respeito pode ser considerado efeito *negativo*, visto causar dano sobretudo à actividade do sujeito, quando as suas inclinações são os princípios

determinantes da sua acção. Assim, o efeito desta lei sobre o sentimento será humilhação, ligada à resistência a motivos da sensibilidade. Em contrapartida, o respeito pela lei moral, se visto como efeito positivo, ainda que indirecto, enfraquece a influência impeditiva das inclinações pela humilhação da presunção (KpV AA 05: 139-40).

Poder-se-á afirmar que o sentimento de respeito “produz um *interesse* pela observância dessa lei [lei moral], que denominamos *interesse moral*; da mesma maneira que a capacidade de tomar um tal interesse pela lei (ou o respeito pela própria lei moral) constitui genuinamente o *sentimento moral*” (KpV AA 05: 142).

Kant identifica a consciência de uma *livre* sujeição da vontade à lei, uma coerção, ao respeito pela lei. A acção levada a cabo com a exclusão de todos os princípios determinantes relativos à inclinação, denomina-se *dever*, que estará ligado, por esta mesma exclusão, a um *constrangimento* prático. O sentimento relativo à consciência deste mesmo constrangimento não é patológico, mas prático, pelo facto de ser possível mediante uma determinação objectiva da vontade e uma causalidade da razão. Por um lado, e pelo facto de representar uma *submissão* à lei, que anuncia coerção em virtude do sujeito ser sensivelmente afectado, não encerra qualquer prazer, mas desprazer na acção em si. Por outro lado, ele contém igualmente *elevação*, sendo que o efeito subjectivo sobre o sentimento, em virtude da razão pura prática ser a sua única causa, pode denominar-se *auto-aprovação* (KpV AA 05: 143), ou, se quisermos, *auto-contentamento* (KpV AA 05: 212) em relação a essa elevação. E isto porquê? Porque, nas palavras de Kant, “se reconhece, independentemente de todo o interesse, como determinado a isso apenas pela lei e, doravante, se tem consciência de um interesse totalmente diverso, [...], o qual é puramente prático e *livre*” (KpV AA 05: 144). Este mesmo interesse, para o autor, não se relaciona com qualquer inclinação que nos aconselhe a assumi-lo numa acção conforme ao dever. É, antes, a razão que o ordena absolutamente através da lei prática e que o produz. Precisamente por isso ostenta um nome tão peculiar, o de respeito (KpV AA 05: 144).²⁷

²⁷Várias e interessantes relações poderiam ser estabelecidas entre os conceitos de sentimento moral, ou respeito, e sentimento do sublime, mas, para tal, ser-nos-ia necessário um outro artigo. Contudo, apresentamos algumas passagens kantianas que apontam nesse mesmo sentido: “*Dever!* Nome grande e sublime” (KpV AA 05: 154); “É alguma coisa de muito sublime na natureza humana ser determinado imediatamente a acções por uma pura lei da razão” (KpV AA 05: 210); “A majestade da lei [...] inspira veneração (não timidez que repele, também não encanto que convida à confiança), que desperta *respeito* do subordinado ao seu soberano, mas que neste caso, em

Considerações finais

Do nosso ponto de vista, parece claro que o sentimento possui relevância na filosofia moral kantiana. Ainda que o ser humano não deva guiar a sua conduta considerando o afecto e a paixão, como vimos, tal não significa, como por vezes é erroneamente considerado, que não deva ser acompanhada por qualquer sentimento. Procurando evidenciar tal perspectiva, como apontámos especialmente através da exploração da *Doutrina da virtude*, podemos nos referir a vários sentimentos morais, que Kant considera serem pré-noções estéticas da receptividade do ânimo para os conceitos do dever em geral: sentimento moral, consciência moral, filantropia, respeito.

Na nossa perspectiva, poder-se-á afirmar a existência de uma primazia deste último, do sentimento de respeito, em relação aos restantes. O respeito pelo dever é apresentado por Kant, na *Crítica da razão prática*, como o único sentimento moral genuíno (KpV AA 05: 152). Como vimos, numa obra mais tardia, na *Doutrina da virtude*, Kant parece afinal referir a existência de outros. Tratar-se-á de uma mudança de posição relativamente ao que já havia

virtude de o senhor residir em nós próprios, desperta um *sentimento do sublime* da nossa própria determinação, que nos arrebatava mais do que toda a beleza” (RGV AA 06: 24n); “não se pode muito bem pensar um sentimento para com o sublime da natureza sem ligar a isso uma disposição do ânimo, que é semelhante à disposição para o sentimento moral” (KU §29, AA 05: 116); o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível, mas concerne somente a ideias da razão” (KU §23, AA 05: 77); o sublime “é o que apraz imediatamente pela sua resistência contra o interesse dos sentidos” (KU §29, AA 05: 115). Como estas e outras passagens comprovam, e como bem referiu Beck, a sublimidade da lei moral parece ser para Kant mais do que uma metáfora (Beck, 1960, p. 220).

Seguindo Paulo Tunhas, autor português que se tem debruçado sobre esta relação, e que aponta para a existência do que denomina de “Estética da razão prática”, poder-se-á afirmar que, quer o respeito, quer o sublime são sentimentos e produtos da razão. Em ambos deparamo-nos com uma subordinação ou um sacrifício. Em que medida? No caso do respeito existe a subordinação da minha vontade à lei; no caso do sublime regista-se o sacrifício da imaginação à razão. Contudo, também quanto ao sublime nos deparamos com a *subordinação à lei*, pois, como refere Paulo Tunhas, o verdadeiro objecto do sublime não é o poder da natureza, mas a nossa própria destinação moral, a lei moral que governa a nossa destinação.

Quer quando falamos do respeito, quer quando falamos do sublime podemos nos referir a um *efeito negativo*. Efeito negativo da lei moral sobre o sujeito, no caso do respeito; efeito negativo, indirecto, da lei moral sobre o sujeito, no caso do sublime. A humilhação estará ligada ao respeito, enquanto o medo estará ligado ao sublime. Por isso, e como refere ainda Paulo Tunhas, assim como o respeito é o fundamento não patológico da humilhação, o sublime é o fundamento não patológico do medo. Quanto ao positivo, em relação a ambos os sentimentos podemos falar de contentamento consigo próprio, aprovação de si mesmo, satisfação negativa, contentamento intelectual. Estas considerações foram apresentadas por Paulo Tunhas na conferência “O sublime como estética da razão prática”, organizada pelo grupo de investigação *Aesthetics, Politics and Art* do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal, a 22 de Abril de 2013. A este propósito, ver igualmente, por exemplo, *A razão sensível – Estudos Kantianos* (Ribeiro dos Santos, 1994, pp. 85-98). Sobre a experiência estética em Kant, onde esta temática, bem como outras, são exploradas, cf., por exemplo, *Regresso a Kant – Ética, estética, filosofia política* (Ribeiro dos Santos, 2012, pp. 301-347).

afirmado na *Crítica da razão prática*? Parece-nos que não. Tratam-se, isso sim, de diferentes maneiras, ligadas, não só à aplicação da moral kantiana, bem como à dimensão afectiva do ser humano e, por isso, mais atractivas, de pensar um único sentimento, o sentimento de respeito. Estas diferentes formas de o considerar surgem relacionadas, quer com o sentimento de respeito perspectivado como dever que o ser humano tem perante si próprio – e aqui falamos na consciência moral –, quer como dever perante os outros – e aqui referimo-nos aos deveres oriundos do amor e do respeito que se lhes deve.²⁸

Consideramos que o sentimento moral, visto como sentimento de respeito, pode desta forma ser incluído e abordado no que poderemos denominar, na linha de Robert Louden, de parte impura da ética kantiana (cf. Louden, 2000). Acima de tudo, consideramos ser apenas deste modo que podemos pensar como a moralidade kantiana possa ter eficácia na vida do ser humano, perspectivado, não apenas como racional, mas também como sensível.

Referências bibliográficas

Beck, L. W. (1960), *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago;

Borges Duarte, M. L. (2004), “What can Kant teach us about emotions?”, *The Journal of Philosophy*, vol.101/3, pp. 140-158;

Formosa, P. (2011), “A life without passions and affects: Kant on the duty of apathy”, *Parrhesia* 13, pp. 96-111;

Kant, I. (1995), *Fundamentação da metafísica dos costumes*, introd. Viriato Soromenho-Marques, trad. Paulo Quintela, Porto Editora, Porto;

_____ (1997), *Lectures on Ethics* (1997), trad. Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge;

_____ (1998), *Crítica da faculdade do juízo*, introd. António Marques, trad. e notas António Marques e Valério Rohden, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa;

²⁸Lembre-mo-nos, neste contexto, da *perfeição própria* e da *felicidade alheia*, respectivamente, como fins que, ao mesmo tempo, são deveres (MS-TL AA 06: 385).

_____ (2000), *Réflexion sur l'Éducation*, introduction et traduction de A. Philonenko, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris;

_____ (2001), *Crítica da razão prática*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa;

_____ (2004), *Metafísica dos costumes - Parte II - Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa;

_____ (2006), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trad. Robert B. Louden, Cambridge University Press, Cambridge;

_____ (2008), *A religião nos limites da simples razão*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa;

_____ (2008), “Idea de uma história universal com um propósito cosmopolita”, *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa;

Louden, R. (2000), *Kant's Impure Ethics – From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, Oxford;

Madrid, N. S., “Kant e Freud sobre o *Superego*: Apetite de vingança, princípios do direito e sentimento do sublime”, (2012),

(<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2012v11n3p203/23923>, 03/11/2014).

Ribeiro dos Santos, L. (2012), *Regresso a Kant – Ética, estética, filosofia política*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa;

Ribeiro dos Santos, L. (1994), *A razão sensível – Estudos kantianos*, Edições Colibri, Lisboa;

Sherman, N. (1990), “The Place of emotions in Kantian Morality”, em *Identity, Character and Morality – Essays in Moral Psychology*, ed. Owen Flanagan and Amélie Oksenberg Rorty, MIT Press, Cambridge, pp. 149-70;

Wood, A., “The Final Form of Kant's Practical Philosophy”, (2000), (<http://pt.scribd.com/doc/220674282/Wood-A-The-Final-Form-of-Kant-s-Practical-Philosophy>, 05/19/2014).

Wissenschaft und Weisheit.
Kant über die Formen der Metaphysik
Science and Wisdom. Kant on the Forms of Metaphysics

GÜNTER ZÖLLER*

Universität von München, Deutschland

Zusammenfassung

Der Beitrag eruiert den Metaphysikbegriff Kants in der systematischen Spanne zwischen Wissenschaftslehre und Weisheitslehre. Der erste Abschnitt erörtert das architektonischmethodologische Verhältnis von transzendentaler Kritik und theoretischer Metaphysik beim kritischen Kant, insbesondere in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87). Der zweite Abschnitt präsentiert Kants kritische Konzeption einer limitativen Metaphysik des (psychologischen) Anti-Materialismus, (kosmologischen) Anti-Determinismus und (theologischen) Anti-Fatalismus in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783). Der dritte Abschnitt behandelt Kants kritische Konzeption einer praktisch-dogmatischen Metaphysik des "Übersinnlichen *in* uns, *über* uns und *nach* uns" im Fragment der *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (1793).

Stichwörter

Kant, transzendente Kritik, theoretische Metaphysik, praktisch-dogmatische Metaphysik, Grenze der Vernunft, Fortschritte der Metaphysik.

Abstract

The article explores Kant's conception of metaphysics in its systematic tension between a doctrine of science (*Wissenschaftslehre*) und a doctrine of wisdom (*Weisheitslehre*). The first section analyzes the methodological and architectonic relation between transcendental critique and theoretical metaphysics in Kant's critical philosophy, especially in the *Critique of Pure Reason* (1781/1787). The second section presents Kant's critical conception of a limitative metaphysics of (psychological) antimaterialism, (cosmological) anti-determinism und (theological) anti-fatalism in the *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (1783). The third section deals with Kant's critical conception of a practical dogmatic metaphysics of the "supersensible *in* us, *above* us and *after* us" in the fragmentary *Prize Essay on the Advances of Metaphysics* (1793).

Keywords

Kant, Transcendental Critique, Theoretical Metaphysics, Practical-Dogmatic Metaphysics, Boundaries of Reason, Advances of Metaphysics.

* Professor of Philosophy at the Department of Philosophy, Theorie of Science and Science of Religion of the University of Munich. E-mail for contact : zoeller@lmu.de .

"Noumenorum non datur scientia."¹

Der Beitrag eruiert den Metaphysikbegriff Kants in der systematischen Spanne zwischen Wissenschaftslehre und Weisheitslehre. Der erste Abschnitt erörtert das architektonisch-methodologische Verhältnis von transzendentaler Kritik und theoretischer Metaphysik beim kritischen Kant, insbesondere in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87). Der zweite Abschnitt präsentiert Kants kritische Konzeption einer limitativen Metaphysik des (psychologischen) Anti-Materialismus, (kosmologischen) Anti-Determinismus und (theologischen) Anti-Fatalismus in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783). Der dritte Abschnitt behandelt Kants kritische Konzeption einer praktisch-dogmatischen Metaphysik des "Übersinnlichen *in* uns, *über* uns und *nach* uns" im Fragment der *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (1793).

1. Transzendente Kritik und theoretische Metaphysik.

In den späten 1780er Jahren notiert sich der Göttinger Physiker und Philosoph G. Chr. Lichtenberg in einem der Sudelbücher, die seinen postumen weltliterarischen Ruhm als Aphoristiker und Satiriker begründen sollten, die folgende Beobachtung:

"Ich habe schon lange gedacht, die Philosophie wird sich noch selbst fressen. –
Die Metaphysik hat sich zum Teil schon selbst gefressen."²

Die Prognose des Autophagismus, die Lichtenberg der Philosophie im allgemeinen stellt und die er im Hinblick auf die Metaphysik gar als Diagnose vorträgt,³ verdankt sich nicht genereller Kulturkritik oder allgemeiner Skepsis gegenüber der Philosophie. Vielmehr ist sie Bestandteil von Lichtenbergs gründlicher, kenntnisreicher und produktiver Auseinandersetzung mit der kritischen Philosophie Kants, insbesondere mit der kritischen theoretischen Philosophie der *Kritik der reinen Vernunft*.⁴ Die von Lichtenberg in den Sudelbüchern zusammengetragene Reflexion und Reaktion auf zentrale Konzepte und Doktrinen Kants, allen voran die des transzendentalen Idealismus ("Vorstellung in uns") und die der transzendentalen Einheit der Apperzeption ("es denkt") hat, als sie ab 1800 im

¹ AA 20:277.

² Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, hg. v. Wolfgang Promies (München: Hanser, 1968), 1:742 (J 620).

³ Zur Wiederaufnahme des Topos siehe Jacques Bouveresse, *Le Philosophe chez les autophages*. Paris: Vrin 1984.

⁴ Siehe dazu Günter Zöller "Lichtenberg, Georg Christoph," in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, hg. v. E. Craig, 10 Bde. (London: Routledge, 1998), 5: 622-625 und ders., "Lichtenberg and Kant on the Subject of Thinking," *Journal of the History of Philosophy* 30 (1992), 417-441.

Rahmen der Publikation von Lichtenbergs *Vermischten Schriften* veröffentlicht wurde, sogar auf Kant zurückgewirkt, der im *Opus postumum* den Lichtenberg der *Sudelbücher* neben den Schelling des *System des transzendentalen Idealismus* (1800) unter die Fortführer des kritischen Idealismus rechnet.⁵

Bei der von Lichtenberg so drastisch beschriebenen Tendenz der Philosophie und speziell der Metaphysik zur Selbstdestruktion handelt es sich um eine ungleich radikalere Einschätzung von Kants philosophischer Revolution und revolutionärer Philosophie, als es ihre notorische frühere Einschätzung durch Moses Mendelssohn gewesen war, der den kritischen Kant den "alleszermalmenden" genannt hatte.⁶ Mendelssohns Auffassung vom Omnidemolitor Kant war erfolgt aus der Perspektive der von der *Kritik der reinen Vernunft* methodologisch diskreditierten, konzeptuell desavouierten und doktrinal destruierten Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie, als deren aufgeklärt-populärer Spätrepräsentant Mendelssohn sich verstanden hatte. Lichtenberg dagegen nimmt seine Einschätzung aus der Binnenperspektive der kritischen Philosophie vor, als deren unorthodoxer Anhänger und undoktrinaler Fortsetzer er sich und sein Wirken sieht.

Wenn Lichtenberg die Metaphysik als in Selbstverzehr begriffen ausgibt, dann liegt darin die Behauptung, daß die Metaphysik nicht einem Angriff von außen zum Opfer gefallen ist, sondern durch sich selbst und an sich selbst zugrundegeht. Mit seiner Vorstellung vom reflexiven Kannibalismus nimmt Lichtenberg in grotesker Übertreibung zwar, aber doch in sachlicher Übereinstimmung das Selbstverständnis der *Kritik der reinen Vernunft* als einer Selbstkritik der Vernunft im Hinblick auf deren grundsätzliche Befähigung ("Vermögen") zur rein-apriorischen Gegenstandsbeziehung auf. Lichtenbergs Narrativ von der selbstfresserischen Philosophie und speziell von der suikannibalen Metaphysik präsentiert die von Kant angestrebte Selbstprüfung der Vernunft im Hinblick auf deren Ergebnis als, zumindest partielle ("... zum Teil ...") Selbstaufhebung und Selbstvernichtung.

Auch Kant hat die Metaphysikkritik, als die das Unternehmen einer "Kritik der reinen Vernunft" entwicklungsgeschichtlich beginnt und systemarchitektonisch endet, in ihrer Selbstbezüglichkeit erkannt und gelegentlich mit der Formel von der "Metaphysik von der

⁵ Siehe AA 21:87.

⁶ Siehe Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Der Briefwechsel Mendelssohn – Kant*, hg. v. Dominique Bourel (Stuttgart: Reclam, 1979), 5.

Metaphysik"⁷ namhaft gemacht. Der darin andeutete Status der Kritik als Metametaphysik indiziert zunächst die thematisch-topische Kontinuität von Metaphysik und Kritik, die beide Metempirisches, Apriorisches zum Gegenstand haben. Sodann kommt in Kants duplikativ-rekursiver Einschätzung des Verhältnisses von Kritik und Metaphysik zum Ausdruck, daß die Kritik der Metaphysik ebenso zugrunde liegt wie auf sie zu folgen vermag. Schließlich ist mit der Paarung von Kritik und Metaphysik eine klandestine Kontinuität, ja essentielle Identität zwischen Kritik und Metaphysik angezeigt. Die Kritik löst die Metaphysik nicht nur *auf*; sie löst die Metaphysik auch *ab*. Mit einer Leibniz proto-kritischem Programm für die moderne Metaphysik entlehnten Formel kann von der kritischen Emendation der Metaphysik bei Kant die Rede sein.⁸

Das enge, tendenziell identifikatorische Verhältnis von Kritik und Metaphysik bei Kant hat aber nicht nur doktrinale Gründe, die Kritik und Metaphysik in der Sache zusammenführen. Daß Kant auch das revisionistisch oder sogar revolutionär auf die Metaphysik bezogene Unternehmen der Kritik noch im weiteren, eigens erweiterten Umkreis der Metaphysik ansiedelt, reflektiert auch eine konzeptuell-terminologische Verlegenheit, fehlt doch bei Kant und auch in der nachkantischen Philosophie, speziell im deutschen Idealismus, noch jener disziplinäre Neologismus, mit dem dann die nach-idealistische, neukantianische akademische Philosophie die estimierte Kritik von der inkriminierten Metaphysik sondern sollte – "Erkenntnistheorie". Zu den tentativen Titeln, die der späteren Wortprägung vorgreifen und sie anbahnen, gehören "Traktat von der Methode" (Kant), "Transzendentalphilosophie" (bei Kant, Fichte und Schelling), "Wissenschaftslehre" (bei Fichte und Bolzano) und "Logik" (bei Hegel). Im Vergleich zu den Vorgängerkonzeption, die allesamt noch die Ursprungsprägung und Zielintention der Metaphysik als Erster Philosophie (*prote philosophia, prima philosophia*) aufnehmen, tritt der Begriff 'Erkenntnistheorie' dann gezielt und gewollt spezialisiert, akademisiert und professionalisiert auf.

Doch nicht nur der Kritikbegriff Kants erweist sich als Platzhalter für künftige Konzeptionen. Auch der Begriff der Metaphysik ist bei Kant multidimensional und differenziert angelegt. Er designiert ebenso die durch Kritik revidierte, ja in den Orkus der

⁷ AA 10:269 (Brief an M. Herz, nach dem 11. Mai 1781).

⁸ Siehe dazu Günter Zöller, "Metaphysik nach der Metaphysik. Die limitative Konzeption der Ersten Philosophie bei Kant", in *Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches?* hg. v. Karin Gloy (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004), 231-243.

Philosophiegeschichte relegierte, "alte" Metaphysik, die eben noch in Gestalt der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie eine moderne Spätblüte erlebt hatte, wie die durch Kritik possibilisierte, *per anticipationem* auch schon etablierte, "künftige" Metaphysik, die kritische Errungenschaften in Methode und Selbstverständnis in die verwandelt fortgeführte Bearbeitung der metaphysischen Kernanliegen ("Gott, Seele, Welt") einbringt. Vor allem aber stellt die Kritik die Metaphysik unter die logisch-methodische Erstanforderung der Wissenschaftlichkeit ("Metaphysik als Wissenschaft", wie es in der Titelformulierung der *Prolegomena* lautet), der gegenüber alle früheren Versuche auf dem Gebiet der Metaphysik als methodisch naiv und doktrinal defizient erscheinen und ein für alle mal durch den Doppelstandard von Gewißheit und Wahrheit abgelöst werden sollen.

Doch wird die primäre Perspektive der Kritik auf die "Metaphysik als Wissenschaft" originär wie destinär eingeschränkt durch einen gegenüber der metaphysischen Tradition wie ihrer kritischen Transformation alternativen Metaphysikbegriff. Im Hinblick auf ihren Ursprung gilt die Metaphysik dem kritischen Kant als vorwissenschaftlich-lebensweltliches Fundamentalprojekt menschlicher Vernunft ("Naturanlage", "metaphysica naturalis"),⁹ das mit proto-praktischen Konzepten ("Bedürfnis", "Interesse")¹⁰ begründet und legitimiert wird und die angestrebte wissenschaftliche Metaphysik zum bedingt-notwendigen Instrument und probaten Mittel der essentiellen Selbstverständigung und fundamentalen Weltorientierung endlich-vernünftiger Wesen werden läßt. Doch beinhaltet die Zurückführung der Metaphysik auf eine naturwüchsige Disposition ("Naturanlage") bei Kant nicht etwa die Naturalisierung der Metaphysik, sondern gerade umgekehrt die Namhaftmachung eines supranaturalen, metempirischen Kerns menschlicher Existenz und Lebensführung ("Vernunftnatur"), der das Physische – unter Einschluß des Psychischen – essentiell übersteigt und so den Menschen mit den Mitteln des vernünftigen Denkens über sich selbst aufklärt und auf sich selbst zurückführt.

In der mit dem dispositionellen Ursprung der Metaphysik korrelierten finalen Perspektive entspricht der der Metaphysik als Wissenschaft vorgängigen Metaphysik als Naturanlage die der wissenschaftlichen Metaphysik nachfolgende und aus ihre folgende

⁹ KrV, B 21.

¹⁰ KrV A 583/B 611; AA 4:257.

Metaphysik als gelehrt-gelebter Weisheit ("Weisheitslehre").¹¹ Der ultimative Schritt von der Szienz zur Sapienz in Kants Metaphysikkonzeption nimmt das traditionelle, vor allem für die Antike charakteristische Selbstverständnis der Philosophie als Lebensform (*bios*) auf. Doch während die frühere Philosophie die lebenspraktische Zweckbestimmung der Philosophie überwiegend im Hinblick auf die praktische Philosophie als zweite Philosophie, speziell die Ethik, entwickelt hatte, verortet Kant die Zielform der Philosophie im Ausgang von der Metaphysik als Erster Philosophie und speziell von deren kritischer Neubegründung.

2. Die Grenzbestimmung der reinen Vernunft.

In der Gesamtdisposition der *Kritik der reinen Vernunft* ist die kritische Intention auf Metaphysik nicht nur generell präsent, sondern sogar prominent. Die Abfolge von Transzendentaler Analytik und dreigliedriger Transzendentaler Dialektik (Paralogismen, Antinomie und Transzendentes Ideal der reinen Vernunft) nimmt paßgenau die Einteilung der alt-neuen Schulmetaphysik in generelle Metaphysik oder Ontologie (*metaphysica generalis, ontologia*) und spezielle Metaphysik (*metaphysica specialis*) und die Unterteilung der speziellen Metaphysik nach der Thementrias Seele – Welt – Gott in die rationale Psychologie, die rationale Kosmologie und die rationale Theologie (*psychologia rationalis, cosmologia rationalis* und *theologia rationalis*) auf, die dabei zu Bestandteilen einer reinen Gegenstandslogik ("transzendente Logik") werden.

Durch die der Reallogik der reinen Vernunft architektonisch vorgelagerte und systematisch vorausgesetzte reine Formenlehre der Sinnlichkeit (Transzendente Ästhetik) wird der Ambitus rein-vernünftiger gültiger Gegenstandserkenntnis in der *Kritik der reinen Vernunft* präliminar eingeschränkt. Statt mit den Dingen selbst ("Dinge an sich") hat es die Metaphysik ursprünglich mit deren empirischen Manifestationen ("Erscheinungen") zu tun, die sie auf zweifache Weise fortbestimmen kann. Durch den konstitutiven Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe ("Kategorien") gelangt die Vernunft zu objektiven Gegenstände in Raum und Zeit ("Natur"). Durch den regulativen Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe ("transzendente Ideen") gelangt sie zu idealen gegenständlichen Ausgestaltungen des Unbedingten.

¹¹ AA 20:261, 273, 301.

Für den positiv-kritischen, konstruktiven Theorieteil der Transzendentalen Logik (Transzendente Analytik) spezifiziert Kant selbst das Nachfolgeverhältnis zur generellen Metaphysik schulphilosophischer Prägung mit der Einschätzung, den "stolze[n] Namen der Ontologie"¹² durch den bescheidenen Titel einer "Analytik der Erscheinungen" ersetzt zu haben. In der Begrifflichkeit der Schullogik formuliert, liefert die *Kritik der reinen Vernunft* in ihrem ersten Teil so einen "Kanon des reinen Verstandes",¹³ nach dessen Maßgabe empirische Gegenstandserkenntnis oder die Erkenntnis empirischer Gegenstände zustande kommt. Doch ist der kanonische reine Verstand nicht befähigt, bloß für sich und ohne die Zusatzbedingungen von sinnlicher Anschauung die Funktion eines logischen Instruments der Erkenntniserweiterung ("Organon")¹⁴ zu übernehmen.

Im Hinblick auf den negativ-kritischen, destruktiven Theorieteil der Transzendentalen Logik (Transzendente Dialektik) führt die Kritik des reinen Vernunftvermögens zur Verabschiedung der alten Metaphysik von Seele, Welt und Gott zugunsten einer Rumpfmethaphysik der korrelierten regulativen Ideen zum Zweck des optimierten empirischen Verstandesgebrauchs. Schulphilosophisch formuliert resultiert die Kritik des erfahrungsfreien, reinen Vernunftgebrauchs in dessen gezielter Kontrollierung und planmäßigen Polizierung ("Disziplin der reinen Vernunft"), so daß die Vernunft in ihrem die Erfahrung überschreitenden Gegenstandsbezug weder ein Erkenntnisleistungsmittel ("Kanon") noch ein Erkenntniserweiterungsinstrument ("Organon") zu liefern vermag. Mit ihrer Doppeltheorie des reinen Verstandes und der reinen Vernunft, die deren direkt-konstitutiven bzw. indirekt-regulativen Erfahrungsgegenstandsbezug begründet, verwandelt die *Kritik der reinen Vernunft* die klassische Metaphysik in eine kritische Metaphysik in Gestalt einer nicht-empirischen Theorie der Erfahrung oder einer "metaphysics of experience" (H. J. Paton).

Doch finden sich in der *Kritik der reinen Vernunft*, zusätzlich zur kritischen Aufhebung der Metaphysik in die Kritik der reinen theoretischen Vernunft, auch Hinweise und Verweise sowie Ankündigungen und Planungen, die auf eine allererst zu liefernde Metaphysik Bezug nehmen, welche auf der Grundlage und nach Maßgabe der *Kritik der reinen Vernunft* zustandekommen soll. Mehr noch: die angekündigte Metaphysik ist mehrfach und verschieden skizziert und projiziert. Es sind insbesondere die rahmenden Partien der

¹² KrV A 247/B 303.

¹³ KrV A 796/B 824; s. auch A 131/B 170.

¹⁴ KrV A 12/B 26.

Kritik der reinen Vernunft – die Vorreden und Einleitungen der ersten und zweiten Auflage sowie die unverändert in die zweite Auflage übernommene Transzendente Methodenlehre –, die eine post-kritische Metaphysik skizzieren und projektieren. Dabei kommt es überdies zur Pluralisierung des Metaphysik-Vorhabens im Anschluß an die *Kritik der reinen Vernunft*. Da ist zunächst die geforderte formelle Komplettierung der *Kritik der reinen Vernunft* in einem "System der Transzendentalphilosophie",¹⁵ das die vorerst nur skizzierte, aber im Entwurf schon vollständige "Idee der Transzendental-Philosophie"¹⁶ nach dem Vorbild der schulmetaphysischen Lehrbücher (Baumgarten, *Metaphysica*) liefern soll. Doch unterscheidet sich die systematisch ausgestaltete Transzendentalphilosophie nach Kants eigenem Bekunden nicht wesentlich von den methodischen und doktrinalen Konzepten der *Kritik der reinen Vernunft*, die sie um abgeleitete Begriffe ergänzen soll.

Anders verhält es sich mit der im Anschluß an die *Kritik der reinen Vernunft* zu liefernden Metaphysik, die nicht wie die Transzendentalphilosophie auf alle Arten von Gegenständen ("Gegenstände überhaupt") geht, sondern auf eine spezifische Art von Gegenständen oder von Gegenstandsbereichen. In dieser Perspektive auf eine post-kritische spezielle Metaphysik projiziert die "Architektonik der reinen Vernunft" ein umfassend ganzheitliches und diffizil durchgegliedertes Lehrgebäude von Disziplinen und Teilgebieten der Metaphysik.¹⁷ Maßgeblich für Kants eigene posteriore philosophische Produktion ist dabei die Zweiteilung der Metaphysik nach den komplett-diskjunktiven Gegenstandsgebieten Natur und Freiheit, die zur Doppelkonzeption der Metaphysik als "Metaphysik der Natur" und "Metaphysik der Sitten" führt.¹⁸

Die kritische Fundierung der reinen praktischen Philosophie oder puren Moralphilosophie hat Kant zwischen den beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft* mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) geliefert und nach der zweiten Auflage der ersten Kritik um die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) mit ihrem systematischen Schwerpunkt auf der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft ergänzt. Die ausgeführte Metaphysik der Sitten liefert dann das so betitelte Werk mit seiner Zweiteilung in

¹⁵ KrV A 12/B 25.

¹⁶ KrV A14/B 28.

¹⁷ Siehe KrV A 845f./B 873f.

¹⁸ KrV A 841/B 869.

eine reine Rechtslehre (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*) und eine reine Ethik (*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*). In beiden Fällen beschränkt sich die Metaphysik dabei auf die Herleitung und Aufstellung eines vergleichsweise formalen Inbegriffs apriorischer Prinzipien für eine faktisch vorliegende Domäne vernünftiger Regulation, die dann das positive Recht und die geltenden Sitten grundieren und normieren soll.

Schwieriger gestaltet sich die Zuordnung der projizierten Metaphysik der Natur zu Kants zu naturphilosophischen Produktionen. Zwar erfüllen die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) dieses disziplinäre Desiderat. Doch verweist Kant auch nach deren Publikation, in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787), auf die zusammen mit der "Metaphysik der Sitten" noch ausstehende "Metaphysik der Natur".¹⁹ Einschlägige spätere Werke Kants sind die naturphilosophischen Teile der *Kritik der Urteilskraft* (1790) mit ihrem methodologischen Fokus auf der systematischen Verfaßtheit der Natur im allgemeinen und der selbstorganisiert-selbstorganisierenden Natur ("belebte Materie")²⁰ im besonderen sowie große Teile des sog. *Opus postumum* mit ihrer Aufgabenstellung des Übergangs von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur empirischen Naturwissenschaft ("Physik").

Doch gibt es neben dem projizierten System der Transzendentalphilosophie, der elusiven Metaphysik der Natur und der exekutierten Metaphysik der Sitten noch eine weitere Metaphysikkonzeption beim kritischen Kant. Sie findet sich just in dem Werk, das den Verweis auf eine allererst zu liefernde Metaphysik schon im Titel trägt, den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Über weite Teil ist die Schrift eine alternative Darstellung der kritischen Transzendentalphilosophie – nach regressiver, analytischer Methode – mitmotiviert durch die Fehlverständnisse der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, insbesondere die doppelte Verwechslung des

¹⁹ KrV B XLIII.

²⁰ Siehe dazu Günter Zöllner, "Reflexion und Regulation. Kant über Begriffe und Prinzipien der Vernunft in der Kritik der Urteilskraft", in *Worauf die Philosophie hinaussieht. Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktischer Philosophie*, hg. v. Bernd Dörflinger und Günter Kruck (Hildesheim/New York: Olms, 2012), 31-48.

transzendentalen Idealismus mit dem Berkeleyschen Idealismus und dem Humeschen Skeptizismus.²¹

Allerdings erweist sich das Abzielen der *Prolegomena* auf eine futurische wissenschaftliche Metaphysik als insgesamt problematisch, ja aporetisch. Die positiven Teieteile der *Kritik der reinen Vernunft* erscheinen in der Repräsentation der *Prolegomena* von der Metaphysik und ihrer Grundlegung getrennt und dem transzendentalphilosophischen Unternehmen einer prinzipientheoretischen Fundierung von reiner Mathematik und reiner Naturwissenschaft zugewiesen. Die Behandlung der eigentlichen Metaphysik wiederum reduziert die Metaphysik auf eine Naturanlage, deren Überführung in eine Wissenschaft ("Metaphysik als Wissenschaft") sich aber als unmöglich erweist. Da die *Prolegomena* überdies nur die theoretische Metaphysik im Blick haben, unter Ausschluß der praktischen Metaphysik ("Metaphysik der Sitten"), ist überhaupt nicht abzusehen, welche "künftige(n) Metaphysik als Wissenschaft" mit den Resultaten der *Prolegomena* und darüber hinaus den Ergebnissen der diesen zugrundeliegenden *Kritik der reinen Vernunft* kompatibel wäre. So gesehen tragen die *Prolegomena* einen Titel im irrealen Konditional – eine Darlegung des Wissenschaftstypus, den metaphysische Erkenntnis gleich welcher Art und welchen Ausmaßes zu erfüllen hätte (diskursive synthetische Urteile a priori über erfahrungsjenseitige Gegenstände), von dem aber feststeht, daß er in der theoretischen Metaphysik keinen systematischen Ort hat.²²

Doch erschöpfen sich die *Prolegomena* nicht in Epilogomena auf eine zum Aussterben verurteilte wissenschaftliche Spezies. Im Anschluß an die negativ-destruktive Kritik an einer unmöglichen Metaphysik nach Art der Spezialmetaphysik alten Stils erkundet ein eigener Paragraph der *Prolegomena*, der systemarchitektonisch dem zweiteiligen Anhang zur Transzendentalen Dialektik in der *Kritik der reinen Vernunft* entspricht, die "Grenzbestimmung der reinen Vernunft" (§§ 57-60).²³ Auf der Grundlage der kritischen Konzeption des "Grenzbegriffs"²⁴ als einer Vorstellung, die auf der Grenze zwischen den

²¹ Siehe dazu Editor's Introduction, in Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, hg. v. Günter Zöllner, übers. v. Peter G. Lucas und G. Zöllner. Oxford Philosophical Texts (Oxford: Oxford University Press, 2004), 20f.

²² Siehe dazu Editor's Introduction, in Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, hg. v. Günter Zöllner, übers. v. Peter G. Lucas und G. Zöllner. Oxford Philosophical Texts (Oxford: Oxford University Press, 2004), 26.

²³ AA 4:350-365.

²⁴ KrV A 255/B 310f.

Bereichen des Sinnlichen und des Übersinnlichen zu lokalisieren ist, und unter Heranziehung der epistemologischen Unterscheidung von *Schranken* als Negationen einer Größe und *Grenzen* als selber positiven Raumteilen zwischen von einander getrennten Räumen²⁵ erörtert Kant das Komplementärverhältnis von Wissensbegründung und Wissensbegrenzung.²⁶

Dabei kontrastiert Kant die Beschränkung des Verstandes, genauer: des objektiv-gültigen Verstandesgebrauchs, auf Bedingungen der Sinnlichkeit – und damit auf (mögliche) Gegenstände in Raum und Zeit (Erscheinungen) – um die Begrenzung des so beschränkten Verstandes durch die Vernunft und ihre Ideen des Übersinnlichen. Zwar vermag die Vernunft mit ihren Ideen nicht, das vakante Feld des Übersinnlichen gültig zu besetzen, dort markieren die Vernunftbegriffe gegenüber den applikativ sinnlich-beschränkten Verstandesbegriffen eine Dimension oder Domäne, die sich den Bedingungen der Sinnlichkeit und den auf diese eingeschränkten Verstandesleistungen essentiell entzieht und die den eigentümlichen Gegenstandsbereich einer Ideen-Metaphysik ausmacht, die *limitativ* – durch Abgrenzung von dem, was sie nicht ist und leistet – bestimmt wird.

Kants Absicht hinter der kritischen Rehabilitation der Metaphysik zu Ende der *Prolegomena* ist die Zurückweisung des dogmatischen Skeptizismus, für den die Grenzen der Sinnlichkeit zugleich die Grenzen von Sinn sind. Für Kant dagegen markieren die Einschränkungen des Verstandes zwar den Gegenstandsbereich möglicher Wissenschaft, nicht aber den Gesamtbereich sinnhaften Gegenstandsbezugs. Der spezifische Gehalt der limitativen Metaphysik, die Kant in den *Prolegomena* entwirft, betrifft die Salvierung der metaphysischen Kernthemen Seele, Welt und Gott vor einem Reduktionismus, der den positiven Dogmatismus der Schulmetaphysik durch einen negativen Dogmatismus skeptischer Couleur ersetzt, der in der Seelenlehre den Materialismus, in der Weltlehre den Determinismus und in der Gotteslehre den (atheistischen) Fatalismus vertritt.²⁷

²⁵ AA 4:352.

²⁶ Siehe dazu Günter Zöller, "In der Begrenzung zeigt sich der Meister. Der metaphysische Minimalismus der Kritik der reinen Vernunft", in *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur "Transzendentalen Dialektik" der Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. J. Chotas, J. Karásek und J. Stolzenberg (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008), 19-33 sowie ders., "Der negative und der positive Nutzen der Ideen. Kant über die Grenzbestimmung der reinen Vernunft", in *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, hg. v. Bernd Dörflinger und Günter Kruck (Hildesheim/New York: Olms, 2011), 13-27.

²⁷ AA 4:363.

Die limitative Metaphysikkonzeption begegnet dem skeptizistischen Neo-Dogmatismus in Psychologie, Kosmologie und Theologie mit einem noumenalen Agnostizismus, der im Rückgriff auf die "kritische Unterscheidung" von Ding an sich und Erscheinung *a limine* ausschließt, daß die Seele rein materieller Natur ist, daß die Welt rein naturkausal determiniert ist und daß das Göttlich-Ganze blind regiert ist – ohne dabei eine positiv-direkte Neubestimmung der Natur der drei Gegenstände der speziellen Metaphysik leisten zu können. Der kritische Idealismus in epistemologischen Dingen erweitert sich so in metaphysischer Hinsicht zum psychologischen Anti-Materialismus, kosmologischen Anti-Determinismus und theologischen Anti-Fatalismus.

3. Die praktisch-dogmatische Metaphysik.

Zu der in den *Prolegomena* anvisierten limitativen Metaphysik tritt in Kants kritischen Schriften eine weitere Variante der surrogativ und simulativ restituierten Spezialmetaphysik von Seele, Welt und Gott. Auch dabei besteht der systematische Kontext in der gezielten Ergänzung der auf Erfahrungsermöglichung beschränkten Transzendentalmetaphysik um eine auf Erfahrungsüberschreitung ausgerichtete Transzendenzmetaphysik. Doch ist die alternative Spezialmetaphysik, oder besser: die Alternative zur Spezialmetaphysik, in diesem Fall nicht exklusiv theoretisch begründet, sondern moralisch motiviert und praktisch orientiert. In allen drei *Kritiken* ergänzt Kant nämlich die apriorische Prinzipientheorie, die auf Naturgegenstände, auf freie Handlungen bzw. auf als durch freie Handlungen mögliche Naturgegenstände geht, durch die begründete Bezugnahme auf übersinnliche Gegenstände, die sich dem Wissen und seiner apodiktischen Gewißheit essentiell entziehen, aber über alternative Ressourcen der vernünftigen Ausweisung verfügen. Im Kanon der reinen Vernunft der *Kritik der reinen Vernunft* sind dies die metaphysischen Gegenstände erlaubt-erforderlichen Hoffens auf die Erfolgsbedingungen moralischen Handelns,²⁸ in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft der *Kritik der praktischen Vernunft* die zu postulierenden Gegenstände eines moralisch bestimmten endlich-vernünftigen Willens²⁹ und in der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft in der *Kritik der Urteilskraft* die bedingt-notwendigen Objekte eines frei-willentlichen Fürwahrhaltens.³⁰

²⁸ KrV A 804/B 832-A 819/B 847.

²⁹ AA 5:122-134.

³⁰ AA 5:442-485.

Inhaltlich rekurren die drei spezialmetaphysischen Perspektiven der *Kritiken* auf die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als integrale Bestandteile des "höchsten Gut[s] in der Welt",³¹ d. i. der je individuell zu bemessenden Remuneration von Sittlichkeit durch Sinnlichkeit ("Glückseligkeit"). Doch ist der Eudämonismus in allen drei *Kritiken* nicht Moralprinzip sondern Moralkonsequenz, die dabei unter dem Vorbehalt ihrer Ermöglichung und Verwirklichung durch zusätzliche Bedingungen psychologischer und theologischer Art steht. Für das Metaphysikprojekt im Horizont der Lehre vom höchsten Gut, das sich in allen drei *Kritiken* entwickelt findet, ist es dabei charakteristisch, daß die notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Affirmation der metaphysischen Gegenstände (Gottesexistenz, Seelenunsterblichkeit) in der praktischen Gewißheit moralischer Verpflichtung liegt, während die Materialien für die inhaltliche Ausgestaltung der moralisch-motivierten Metaphysik der theoretischen Philosophie entstammen.

Für das Unternehmen einer Substitution der als unmöglich erwiesenen theoretisch-wissenschaftlichen Metaphysik durch eine moralisch-praktisch fundierte und limitierte Metaphysik erhoffter, geglaubter und erwünschter fremdpersonaler Divinität und eigenpersonaler Immortalität hat Kant im Fragment seiner *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (1793) den Projekttitel einer "praktisch-dogmatisch" begründeten Metaphysik.³² Der doktrinale Anspruch der alten Spezialmetaphysik wird so auf praktischer Grundlage funktional fortgeführt: an die Stelle von Theoremen treten dabei Postulate, das Wissen wird durch den (Vernunft-)Glauben ersetzt, und aus sachlich zwingenden Gründen werden faktisch alternativlose Bedürfnisse.

Mit der Metaphysik alter Intention und Ambition hat die postulatorische Metaphysik den gezielten Überschritt ("Übergang")³³ vom Sinnlichen zum Übersinnlichen gemein, der aber unter Bedingungen kritischen Philosophierens weder auf theoretische Metaphysik im Stil einer "Metaphysik der Natur" noch auf praktische Metaphysik nach Art einer "Metaphysik der Sitten" führt. Statt dessen dient die kritisch-postkritische Metaphysik bei Kant der theoretischen Ermöglichung und der praktischen Verwirklichung des Endzwecks menschlicher Existenz, ihrer "Bestimmung"³⁴ – der Vereinbarung von Sittlichkeit und

³¹ AA 5:125.

³² AA 20:311.

³³ AA 20:260.

³⁴ KrV A 840/B 868 und A 464/B 492.

Sinnlichkeit, von (rein-praktischer) Vernunft und (verdientem) Vergnügen in einer gelungenen Lebensführung, die das antike philosophische Bildungsideal der *sophia* in spezifisch moderner Form fortführt. Statt zum vermeintlichen Wissen suprasensibler Gegenstände zu führen, kulminiert die mögliche Metaphysik in der Weisheit. An die Stelle der Metaphysik als Wissenschaft ("Wissenschaftslehre") tritt so die Metaphysik als "Weisheitslehre".³⁵

Wie paßgenau Kant den philosophiegeschichtlichen Fortschritt von der alten, pseudo-wissenschaftlichen Metaphysik zur neuen weisheitlichen Metaphysik konzipiert, wird deutlich an der Erweiterung der praktisch-dogmatischen Metaphysik über die beiden Postulate der Seelenunsterblichkeit und Gottesexistenz hinaus um den kosmologischen Gegenstand der Spezialmetaphysik, die Freiheit. Die praktisch-dogmatische Metaphysik umfaßt so ein dreifaches Übersinnliches "*in* uns, *über* und *nach* uns", das den Ambitus metaphysischen Denkens in einem Kreisgang ausschreitet, der von der Freiheit über die ihr vorauszusetzende Gottexistenz zur dadurch ermöglichten Seelenunsterblichkeit führt, die wiederum den vernünftigen Gebrauch der Freiheit motiviert.

Die in der metaphysischen Weisheitslehre eigens postulierte Freiheit versteht Kant dabei so, daß sie über die im Moralbewußtsein gewisse Möglichkeit rein vernünftiger Willensbestimmung ("Autonomie") hinausgeht und zusätzlich, aber eben nur postulatorisch die wirkliche Befähigung ("Vermögen") zur Selbstbestimmung zum rein moralischen Wollen und Handeln ("Autokratie") umfaßt.³⁶ Die exekutive moralische Freiheit der Autokratie ist nicht, wie die legislative moralische Freiheit der Autonomie, unmittelbar praktisch gewiß, sondern Gegenstand eines Vernunftglaubens, der unter kontingenten Bedingungen steht ("Bedürfnis") und der wie der Glaube an Gottesexistenz und Seelenunsterblichkeit einem

³⁵ AA 20:261. Siehe dazu Günter Zöller, "'The supersensible ... in us, above us and after us.' The Critical Conception of the Highest Good in Kant's Practico-Dogmatic Metaphysics", erscheint in *The Highest Good in Kant's Philosophy*, hg. v. Thomas Höwing, Florian Marwede und Marcus Willaschek (Berlin and Boston: De Gruyter).

³⁶ Siehe dazu Günter Zöller, "Autocracy. The Psycho-Politics of Self-Rule in Plato and Kant", in *Relations of the Self*, hg. v. Edmondo Balsamão Pires, Burkhard Nonnenmacher und Stefan Büttner-von Stülpnagel (Coimbra: Coimbra University Press, 2010), 385-404, deutsche Fassung unter dem Titel "Autokratie. Die Psycho-Politik der Selbstherrschaft bei Platon und Kant", in *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*, hg. v. Hubertus Busche und Anton Schmitt (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010), 351-377, sowie ders., "Libertas civilis. Zur politischen Prägung von Freiheit und Autonomie bei Kant", in *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, hg. v. Mario Egger (Berlin and Boston: De Gruyter), 329-338 und ders., "Autocracy", erscheint in *The Cambridge Kant Lexicon*, hg. v. Julian Wuerth (Cambridge: Cambridge University Press).

"freien Fürwahrhalten"³⁷ entspringt. Die gewisse Freiheit (Autonomie) und die geglaubte Freiheit (Autokratie) markieren so die architektonische Alternative im Metaphysikbegriff Kants zwischen kritischem Wissensstand und postkritischem Glaubensbedürfnis, aber auch deren Entwicklungsgang ("Fortschritt") von der Wissenschaft zur Weisheit.

³⁷ AA 20:298.

Kant's understanding of the Enlightenment with reference to his Refutation of Materialism

La concepción kantiana de la ilustración desde su refutación del materialismo

PAOLA RUMORE*

University of Turin, Italy

Abstract

The paper focuses on the role of Kant's refutation of materialism in his understanding of the Enlightenment, meant to be the necessary condition that allows human beings to express their proper dignity, i.e. to cultivate the urge for and the vocation of free thought. Sketching the main moments of the German struggle against the threat of materialism, the paper places Kant's refutation within this tradition, and reconstructs the steps of his critique from the very beginning of his reflection – still dealing with the main topics of Wolff's metaphysic – up to the definitive refutation he develops on the basis of the transcendental idealism of the first *Critique*. The shift from the «obscure reasons» pointed out in the *Dreams*, that allow a refutation of materialism on moral grounds, to the statement of the meaninglessness of the question in a transcendental perspective reveals that the attempt to find a solution to the problem of materialism – most of all in its psychological meaning – represents a never-ending challenge within Kant's reflection.

Key words

Enlightenment, Refutation of Materialism, Psychological Materialism, Rational Psychology.

Resumen

El artículo se centra en el papel que la refutación del materialismo de Kant desempeña en su comprensión de la Ilustración, habida cuenta de que se trata de la condición necesaria que permite que los seres humanos expresen su propia dignidad, esto es, que cultiven el deseo y la vocación al libre pensamiento. De la mano de la presentación de los momentos principales del combate alemán contra el materialismo, el artículo sitúa la refutación de Kant dentro de esta tradición y reconstruye los pasos de su crítica desde el comienzo de su reflexión –aún relacionada con las cuestiones principales de la metafísica de Wolff- hasta la refutación definitiva que desarrolla sobre la base del idealismo trascendental de la primera *Crítica*. El desplazamiento desde las “razones oscuras” señaladas en los *Sueños*, que permite basar una refutación del materialismo en fundamentos morales, hasta la afirmación de la falta de significado de la cuestión desde una perspectiva trascendental revela que el intento de encontrar una solución al problema del materialismo –sobre todo en su significado psicológico- representa un reto infinito dentro del pensamiento de Kant.

* Professore Associato dell'Università degli Studi di Torino (Italia). E-mail di contatto: paola.rumore@unito.it .

Palabras clave

Ilustración, refutación del materialismo, materialismo psicológico, psicología racional

1. *German Enlightenment and the threat of materialism*

It is well known that Kant concludes his essay on the Enlightenment with a sincere praise of the «age of Enlightenment» he was living in, the century of Frederick the Great, who had managed to achieve among his citizens the delicate balance between the private and the public use of reason. Kant presents this balance as the unavoidable condition that allows anybody to cultivate «the urge for and the vocation of free thought» (WA, AA 08: 41.34). In the ability to use one's own understanding without another's guidance, and to act freely in any field of reflection – in matters of arts, sciences, and, above all, in religious matters – Kant recognizes the seed that nature has carefully cultivated within the hard core of human beings, that is, their intrinsic value.

Less well known is the fact that, in order to reinforce his conviction, Kant mentions the old, deplorable but in his view outdated opinion of those who reduce human beings to the deterministic realm of natural mechanical laws. «At last free thought – Kant states in the final sentence of his essay – acts even on the fundamentals of government, and the State finds it agreeable to treat man, who is now more than a machine, in accord with his dignity» (WA, AA 08: 41.35-42.2). Considering man as a mere machine – as Kant suggests in these lines – implies at least a misunderstanding, if not a denial, of human value and dignity.

The appeal not to treat persons as 'mere machines' comes out again in a later letter written to Kant by a young physician, Carol Arnold Wilmans, then published by Kant himself in 1798 as an Appendix to the first part of his *Conflict of the Faculties*. The letter, which was enclosed with Wilmans' dissertation on the similitude between pure mysticism and Kant's doctrine of religion, deals with the central issue of critical philosophy, namely with the statement that man – as citizen of two worlds – finds himself between the reign of nature and that of freedom, connecting the two. «I have learned from the Critique of Pure Reason – so Wilmans – that philosophy is not a science of representations, concepts and Ideas, or a science of all the sciences, or anything else of this sort. It is rather a science of man, of his representations, thoughts and actions: it should present all the components of man, both as he is and as he should be – that is, in terms both of his natural functions and of his relations of morality and

freedom» (SF, AA 07: 69.18-24)¹. In order to strengthen his thesis, Wilmans recalls the false conception of those philosophers who «were quite mistaken in the role they assigned man in the world, since they considered him a machine within it, entirely dependent on the world or on external things and circumstances, and so made him an all but passive part of the world» (SF, AA 07: 69.24-70.1). In opposition to machines, which are determined from outside, by natural laws, «man should be determined solely by himself in so far as he has raised himself to his original dignity and independence from everything but the [moral] law» (SF, AA 07: 69.18-24). Here again the focus is on the two main topics, which Kant had already considered in opposition fifteen years earlier, in the passage we have just quoted, i.e. the image of the man-machine and the issue of human dignity. The persistence of such topics confirms once more that towards the end of the 18th century the modern and the early modern mechanical conception of man still survived as a deep-rooted philosophical common view that – even if Kant means it to be outdated – still deserved refutation.

The «man-machine» model in modern philosophy – in the version that dominates since, at least, Descartes' late work on the *Passions of the soul* – starts circulating in Germany with a suspect shadow and a notable force around the middle of the 18th century. While in the first decades of the century the image of the machine was broadly used with an almost neutral meaning to indicate human bodies², the publication of La Mettrie's *L'homme machine* and its claim to extend the machine-model to man in its entirety represents a turning point in the perception of such a figure referring to human beings. The anonymous writing appeared in 1748 – almost four decades before the publication of Kant's pamphlet on the Enlightenment – , in the very same year its persecuted author got generously hosted at Frederick's court in Berlin. Although Frederick never showed a high regard for La Mettrie's philosophical views³, and even if his hospitality can be read – as Wilhelm Dilthey did (Dilthey 1901, pp.

¹ SF, AA 07: 69-70 (Appendix to the first part: *On a Pure Mysticism in Religion*).

² The figure of the body-machine was widespread in the Wolffian realm of German philosophy, without any dangerous significance. Cf., for instance, Wolff 1729, § 2, p. 341; Meier 1751, p. 3: «ich stelle mir demnach einen Gottesacker als eine Werckstat der Natur vor, wo sie die Ueberbleibsel der Menschen klüglich und sparsam zusammenstellt. Sie nimmt die Maschine des menschlichen Körpers an diesem Orte aus einander, und braucht sie zu dem Baue tausend anderer Körper, welche sie auf der Schubühne dieses Erdbodens von neuem aufzustellen willens ist». Problems arise with the shift from the image of the body-machine to the man-machine, i.e. to the reduction of the man as a whole to the mechanical laws that rule the realm of matter. And with the consequent abandonment of the dualistic perspective in favor of a substance monism that excludes a proper space for the spiritual soul.

³ Frederick to Wilhelmine, 21.11.1751 (Frederick 1846-56, XXVII a, 230): «Nous avons perdu le pauvre La Mettrie. Il est mort pour une plaisanterie, en mangeant tout un pâté de faisan; après avoir gagné une terrible

116-117) – as an attempt to show to the entire world how in his Prussia the practice of tolerance was actually unlimited, it is undeniable that, after the early abandonment of the principles of Wolff's metaphysics and the endorsement of the empirical and skeptically oriented view of the *philosophes*, Frederick's opinion about the nature of man and his place in the world changed radically. Although he never came close to La Mettrie's materialistic position, or to Holbach's even more radical claim, defending with Voltaire the faith in God against atheism and, finally (in the 70s), the freedom of will against the fatalism of the *System of nature* (1770)⁴, Frederick's conception of man, and especially of the soul soon veered toward the sensualistic principles of the *philosophes*. In a letter to Voltaire, written in December 1775, he rejects firmly the dualistic idea of human nature: «I am pretty sure – so Frederick – that my nature is not twofold, and I conceive myself as a unitary being. I know, I am a material, animated, organized and thinking animal (un animal matériel, animé, organisé, et qui pense). I conclude therefore that animated matter can think as well as it has the property of being electric (la matière animée peut penser, ainsi qu'elle a la propriété d'être électrique)»⁵. According to the new understanding of animated matter, prevailing among the sensistic fringes of the Berlin Academy of Sciences – and even shared by La Mettrie – Frederick affirms in the same letter his intention to talk about the soul on the ground of experience, and to explain the phenomena of life and thinking by means of physical and mechanical principles: life and thought directly depend on the heat and on the movement of the main components of the animal body, that is, of nerves and blood. «I examine the soul from a medical, rather than from a metaphysical point of view», concludes Frederick – medicine only can provide a sufficient empirical and experimental certainty; metaphysics, on the contrary, leads rather to skeptical ignorance.

The Francophile milieu of Frederick's court was expressive of a naturalistic, mechanical conception of man which was not exceptional but rather widespread in 18th century Germany. The debate on materialism had been introduced in Germany already in the 20s by Heinrich Köhler's translation of the correspondence between Leibniz and Samuel Clarke, where

indigestion, il s'est avisé de se faire saigner, pour prouver aux médecins allemands qu'on pouvait saigner dans une indigestion. Cela lui a mal réussi; il a pris une fièvre violente qui, dégénérée en fièvre putride, l'a emporté. Il est regretté de tous ceux qui l'ont connu. Il était gai, bon diable, bon médecin, et très-mauvais auteur; mais, en ne lisant pas ses livres, il y avait moyen d'en être très-content». Cf. Zeller 1886, p. 30-31.

⁴ Cf. Frederick to Voltaire, 3.12. 1736 (Frederick 1846-56, XXI, p. 23), 5.3.1749 (Frederick 1846-56, XI, p. 155) and 4.12.1775 (Frederick 1846-56, XXIII, p. 404). On Frederick's difficulties in order to conciliate this view with the defence of human freedom cf. Mori 2013, pp. 23-33.

⁵ Frederick to Voltaire, 4.12.1775 (Frederick 1846-56, XXIII, p. 404).

Leibniz hinted explicitly at Locke's hypothesis of thinking matter as a theoretical justification of the materialistic claim⁶. The threat of materialism potentially implied by Locke's hypothesis – and most of all of its epistemic ground, i.e. the impossibility of knowing the real essence of things – is one of the main topics discussed by Wolff and by the pietistic inclined theologian Johann Franz Budde in the context of the notorious struggle against Wolffianism in the middle 20s⁷. About 20 years later, the theme resurfaced in the German debate thanks to Johann Gustav Reinbeck, again a Lutheran theologian, but unlike Budde a supporter of Wolff's philosophy, who published the German translation of a famed anonymous writing about thinking matter – most likely a spurious version of Voltaire's *Letter on Locke* – and its severe refutation according to the principles of the new rational psychology⁸. Reinbeck's translation produced a broad debate about both the theoretical basis of materialism, and its actual dangerousness for the foundation of morals and for religious credo. Georg Friedrich Meier's several and influential writings on the nature of the soul, its relation to the body, and its immortality are only the tip of an iceberg with a much broader base⁹. While the intense debate on the possibility of a rational argument against the materialistic refutation of the simplicity of the soul introduced by Meier came along, the publication of *L'homme machine* rose a harsh controversy which found its most resounding expressions in Albrecht von Haller's campaign against La Mettrie on the «Göttingische gelehrte Anzeigen»¹⁰. In general, until that moment materialism represented in Germany a sort of spectrum against which one could react either condemning it, or trying to contain its dangerous potential. In the first half of the 18th century, German culture did not produce any endogenous relevant form of materialistic philosophy, but tended to import suggestions (as in the case of Locke) or concrete materialistic ideas (as in the case of the *Epistula gallica* or of La Mettrie's writings) from abroad. Only in the 70s the materialistic approach seemed actually to find a proper

⁶ Cf. Köhler 1720; Wolff, who wrote the preface to Köhler's translation (Wolff 1720), introduces the new philosophical category («Materialisten» / «Materialismus») in the preface to the second edition of his *German Metaphysics* in 1721. Instead of being a mere terminological innovation, Wolff's explicit reference to this «philosophical sect» reveals that he sees in the materialistic account a precise ontological commitment (Wolff 1721, p. 18*-19*). On this topic, cf. Rumore 2013, p. 69-85.

⁷ Budde's thesis of the impossibility to know the real essence of things makes it possible to conceive extension and thought as two properties belonging to the same being (in a sort of dogmatic radicalization of Locke's epistemic claim): cf. Wolff 1724; Wolff 1724 a; Budde 1724; Walch 1724; on the topic, cf. Rumore 2013, p. 86-101; Schröpfer 1980.

⁸ The original title of the so-called *Epistula gallica* (*French letter*) was: *Copie d'un Manuscript ou l'on soutient que c'est la matière qui pense*; cf. Reinbeck 1740.

⁹ Meier 1743, 1746, 1748, 1751, 1752; cf. Rumore 2011, 2014.

¹⁰ On this topic cf. Knabe 1978, pp. 121-48; but the reception of La Mettrie goes far beyond the affaire with Haller: an exhaustive reconstruction of this topic is still a *desideratum*.

German expression, as a small group of philosophers in Göttingen – first and foremost Michael Hißmann and Christoph Meiners – successfully attempted to introduce in Germany the physiological conception of man coming from the British scholarship of David Hartley and Joseph Priestley, and stressing specifically its materialistic implications¹¹. Kant's transcendental philosophy exercised its deep influence also on this debate, changing radically the perspective on the topic by calling into question first of all the legitimacy of a materialistic claim. Nevertheless, the attempt to introduce a metaphysical materialistic perspectives in philosophy continued to be emphasized even after Kant's condemnation of such a claim¹². But already during the so called pre-critical period, in the years of the elaboration of his critical philosophy, Kant could not avoid participating in the struggle against the threat of materialism, which was – as I have pointed out – one of the main items of the German philosophical agenda. The discussion on that topic engaged even Kant, who dealt with it from the very beginning of his philosophical career up to his late writings. Kant's explicit hint to the still widespread imagine of the 'man-machine' in his essay on Enlightenment should therefore be understood as a further step along his uninterrupted confrontation with the philosophical view still debated in German culture almost at the end of the age of Enlightenment.

2. Before the first «Critique»: Kant' obscure reasons against materialism

The problem of psychological materialism¹³, i.e. of the material nature of the soul, occupies Kant's reflections from the very beginning of the 50s. The hypothesis of thinking matter was a central item for both Kant's main authors, Alexander Gottlieb Baumgarten and Georg Friedrich Meier. The question as to whether upon an extended, and therefore composed, substance could be entrusted the capacity for thinking was considered a central issue by these

¹¹ On Hißmann, cf. *Klemme et al.* 2012, Wunderlich 2010, Rumore 2013, pp. 188-202; on the debate in Göttingen, Wunderlich 2012.

¹² Cf., for instance, Knoblauch 1787; Rumore 2013, p. 202-208.

¹³ As far as I see the distinction of different species of materialism goes back to Gerog Friedrich Meier: «*A general Materialist (allgemeiner Materialist)* believes that all substances, both finite and infinite, are composed beings, and considers it is absurd to admit simple substances or monads. Materialism can be theological, psychological and cosmological. The first one asserts that God, the infinite substance, is a composite being [...]. The second one asserts that finite spirits, especially human and animal souls, are composite beings [...]. The cosmological materialist asserts that there is no simple substance in the world, since every substance is a composite being. A general materialist is always even a cosmological materialist [...], but the contrary is not always true: one can admit that every [finite] substance in the world is composite, and that only God has a simple nature», Meier 1756, § 361.

authors, who elaborated their reflections within the realm of the Leibnitian metaphysical theory of monads. Baumgarten faced the problem in a central paragraph of his *Metaphysica*¹⁴, whereas Meier – besides dealing with it in his handbooks of logic and metaphysics – already in the 40s devoted at least two specific writings to the refutation of that metaphysical hypothesis¹⁵.

Kant's early reflections on this issue are deeply influenced by the analysis of his authors, even if his investigation moves from a very different metaphysical premise, one rather oriented towards a clear dualistic conception of substance. The *New Elucidation* of 1755 offers a good example of Kant's early position on this topic. Explaining the two principles of metaphysical knowledge that derive from the principle of determining reason, Kant considers the concept of the «simple substance» as the basis of Wolff's metaphysical psychology. According to Wolff, the simple substance has in itself the reason of its own modifications; hence, in his view, the latter develop independently from the relation with other external substances. What this means for the soul, is that the modifications produced by the *vis repraesentativa* have no causal relation with the modifications occurring in the body. On the contrary, in this early writing Kant rejects the hypothesis of the capacity of substance to cause its own internal changes by itself: he opposes to this conception the so called «principle of succession», according to which – as we read in the XII Proposition – «No change can happen to substances except in so far as they are connected with other substances; their reciprocal dependency on each other determines their reciprocal changes of state»¹⁶. According to this principle, the soul gains its representations in so far it is connected with a body: «if the human soul were free from real connections with external things – so Kant – the internal state of the soul would be completely devoid of changes» (PND, AA 01: 412). The statement of an indissoluble nexus between soul and body leads Kant to take precautionary measures against a possible charge of supporting the pernicious opinion of the materialists. Against this charge, he emphasizes the deep difference between the two substances: he does not deprive the soul of its representational state, even though he openly admits that the soul's state would be

¹⁴ Baumgarten 1739, § 742: «Materia cogitans est in mundo impossibilis. Quicquid cogitare potest, aut est substantia, monas, aut totum, cuius substantia, quae cogitare potest, pars sit. Ergo omnis anima est substantia, monas. Quicquid intelligere potest, potest cogitare. Ergo quicquid intelligere potest, aut est substantia, monas, spiritua, aut tutum, cuius spiritus pars est».

¹⁵ Cf. supra, footnote 14.

¹⁶ PND, AA 01: 410: «Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat».

immutable and constantly like itself if it were completely released from external connection (PND, AA 01: 412). The soul and the organic body maintain their different nature, even if they are strictly connected in performing their respective functions. The much discussed hypothesis of thinking matter is here definitively rejected: for philosophers as the «celebrated Crusius» who – in a Lockean way – admit the possibility that God, if he so willed, suspend the law according to which the soul's striving to produce representation is always united with a striving of its substance to produce certain external motions, this would mean to admit «that the nature of the mind would have to be transcreated» (PND, AA 01: 412). According to Kant, both thinking in the soul and movements in bodies derive from the «universal action of spirits on bodies and of bodies on spirits» (PND, AA 01: 415), which he explains with a labored compromise between the harmonical view of the Leibnicians, Baumgarten's ideal influxionism and Martin Knutzen's system of efficient causes. The second metaphysical principle mentioned in the *New Elucidation* (the principle of co-existence) affirms namely that «finite substances do not, in virtue of their existence alone, stand in a relationship with each other, nor are they linked together by any interaction at all, except in so far as the common principle of their existence, namely the divine understanding, maintains them in a state of harmony in their reciprocal relations» (PND, AA 01: 413).

If the necessary relation between the substances assures the existence of the external world, avoiding the danger of idealism (which concerned even Wolff's philosophy), yet, it is not that much efficacious against the threat of materialism, because the heterogeneity of spirit and matter depends here at last on the impossibility of considering the mind a sort of epiphenomenon of the organic body¹⁷. In this writing, Kant does not provide any explanation of the metaphysical difference of the two substances, but approaches the psychophysical problem in a rather naive way without calling metaphysical dualism into question.

This approach persists almost steadily in Kant until the middle of the 60s, when two fortuitous events prompt him to deal again and more carefully with the question: the public refutation of Emanuel Swedenborg's *Arcana Coelestia* (1749-56), and the reading of Mendelssohn's *Phädon* (1767).

In 1766, in the same year of the publication of the *Dreams of a Spirit-seer*, Kant justifies himself with Mendelssohn – who appeared to be deeply irritated by the irreverent tone of Kant's writing – confessing his embarrassment in choosing the right way to deal with such a

¹⁷ On the weakness of this antimaterialistic argument cf. Ameriks 2000, pp. 303-321.

thorny theme without raising derision among the readers. The theme he is referring to is the possibility of rational psychology as a science, and especially the possibility of achieving a grounded knowledge of the nature of the soul, of its presence in the physical world, and of the phenomena of life and death, by means of mere reason, apart from any reference to experience¹⁸. In the dogmatic section of the *Dreams*, Kant shows how the concept of spirit is not an empirical, but rather a «surreptitious», concept, a «product of covert and obscure inferences made in the course of experience». «These concepts then – so Kant – proceed to propagate themselves by attaching themselves to other concepts, without there being any awareness of the experience itself on which they were originally based» (TG, AA 02: 321 note). Nevertheless, although these concepts are in most cases mere illusions of the imagination, they are not always erroneous (TG, AA 02: 321 note). Dealing with them, we are compelled to derive the properties of the beings they refer to by contrast with their opposites provided by experience. In the case of the spirits, it means: by contrast with the properties of material beings in this way one concludes that, for what concerns their internal quality, spirits are beings bestowed with reason; and for what concerns the external qualities, that they are unextended, impenetrable, indivisible, and not subject to mechanical laws (TG, AA 02: 320-21)¹⁹. But, since experience does not provide any positive support to the inferences of the imagination, those qualities are nothing but presupposed; so that Kant conclusion is that we can demonstrate neither the nature of spirits, nor their possibility itself.

Besides refuting one of the stronghold of rational psychology, i.e., the claim of gaining the concept of a spirit in itself, Kant here also attacks another central argument of the Wolffian theory of the soul: the so-called *simplicity argument* presenting the item of the *unity* of consciousness, still considered the necessary condition of thought. Mendelssohn himself in *Phädon* constructed his own demonstration by arguing that if thinking requires a unitary substance, the soul must be simple, and therefore unextended, indivisible and so on (Mijuskovic 1974). «We find in the works of philosophers many good and reliable proofs that everything which thinks must be simple; and that every substance which thinks according to reason, must be a unit of nature; and that the indivisible Ego could not be divided among many connected things which make up a whole. My soul, therefore, must be a simple

¹⁸ Kant to Mendelssohn, 8.4.1766 (Br AA X: 69-73).

¹⁹ TG, AA 02: 319: «A spirit is a being endowed with reason».

substance. But this proof leaves still undecided, whether the soul be of the nature of such things as, united in space, form an expanded and impenetrable whole; whether, therefore, it be material, or whether it be immaterial, and, consequently, a spirit; and, what is more, whether such beings as are called spirits, are possible» (TG, AA 02: 322).

Kant here warns readers against the tendency to consider *the possibility* of what belongs to ordinary experience well *understood*, so that we come to consider impossible in itself what, on the contrary, falls out from our experience. It is precisely what happens in the case of the judgment that «matter offers a resistance in the space which it occupies». In fact we *do recognize* the impenetrability of matter by experience, but we *don't understand its possibility*. Human understanding recognizes the existence of this force of resistance, but does not conceive its possibility. Nothing would prevent the possibility of conceiving different substances that possess forces which differ from the force of resistance whose effect is impenetrability. Those substances would occupy a space as well as matter, even if not by filling it, as matter does (by means of a force of repulsion), rather by being active in space with their proper force (TG, AA 02: 323). This means that we may accept the possibility of immaterial beings without any fear that we shall be refuted, however, there is no hope of our ever being able to establish their possibility by means of rational arguments (TG, AA 02: 323). That's why Kant states that «my soul, in its manner of being present in space, would not differ from any element of matter, and since the power of understanding is an inner property which I cannot perceive in these elements of matter, even if that property were present in all of them, it follows that no valid reason can be adduced for supposing that my soul is not one of the substances which constitute matter, or for supposing that its particular manifestations should not originate exclusively from the place which it occupies in such an ingenious machine as the body of an animal, and in which the confluence of the nerves assures the inner capacity of thought and the power of will» (TG, AA 02: 326).

To this almost accidental inclination towards a materialistic conception of the soul, Kant opposes a very weak objection: «I confess that I am very much inclined to assert the existence of immaterial natures in the world, and to put my soul itself into that class of beings*. * The reason of this, which appears to myself very obscure, and probably will remain so, concerns at the same time that which sensates in animals. Whatever in the world contains a principle of life, seems to be of immaterial nature» (Refl. 5458, AA 28.2: 188, between 1776 and 1778). The statement of a principle of life, i.e. of the capacity of everybody to determine themselves

according their free will and their spontaneity, juxtaposes the realm of immaterial natures to the material world and its strict necessity.

It being understood – and even recently remarked by scholars (Johnson 2002) – that these passages show Kant’s vague sympathy for the materialistic item (and, beside it, Kant’s deep dislike against any abstract speculation), the real sense of the whole discussion emerges however at the end of the writing, in the «Practical conclusion» that contains a brief and sharp treatise on the method of metaphysics, conceived as the «science of the limits of human reason» (TG, AA 02: 368). Given that it is impossible to achieve a grounded knowledge of the soul, neither by means of rational principles, nor by referring to experience, it is evident that the problem should be faced from another (non metaphysical) point of view. In doing so Kant shows the legacy of the empirical drift carried out by the second generation of Wolff scholars, in particular of the opportunity – already asserted by Meier – to solve in a pragmatic perspective those philosophical problems that go beyond the limits of human reason.

Even the difference between *learning* and *wisdom* that Kant mentions in this Practical conclusion reflects the influence of Meier’s pragmatic approach. «To pursue every curiosity and to allow no limits to the thirst for knowledge apart from that of impotence – such zealousness does not ill-become *learning*. But, from among the innumerable tasks which spontaneously offer themselves, to choose that task, the solution of which is of importance to man – such choice is the merit of *wisdom*» (TG, AA 02: 369). A proper philosophical insight in the nature of the soul is impossible; but it belongs can be ascribed to the realm of those knowledges that are unuseful for our life and that we can therefore simply disregard (TG, AA 02: 372). It can be easily imagined that Mendelssohn – still engaged in the demonstration of the immortality of the soul by means of irrefutable rational arguments (Mendelssohn 1767) – become deeply irritated by this claim.

As Meier had done before him, Kant also affirmed that our reason does not allow us to speak a definitive word on the materialistic hypothesis; where reason fails, the «heart of man» with its «immediate moral prescriptions» comes to help: as the thought that, with death, everything at the end cannot be bared at all by human soul, so «it seems more consonant with human nature and moral purity (Reiningkeit der Sitten) to base the expectation of a future world on the sentiments of a nobly constituted soul, than, conversely, to base its noble conduct on the hope of another world» (TG, AA 02: 373). Such is the character of the *moral faith*, whose

simplicity on one hand sweeps away any philosophical sophistry, and on the other leads the man directly to his true purposes (TG, AA 02: 373).

Kant's approach seems to fit perfectly the statement of Max Dessoir, who noticed that German philosophy and psychology maintained all along the permanent inclination not to accept any (eventual) good reason for materialism: German philosophers «basically couldn't come to a pact with the conformity [of human nature] to mechanical laws of the physical world, because in the most hidden wrinkles of their hearts they kept on hoping their souls were better than that» (Dessoir 1902, p. 210).

Kant's abandoning of the path of rational psychology does not imply his surrender against the hope for the immateriality of the soul and its immortality; rather, it must be understood as an attempt to invest his efforts in another human dimension, which he would elaborate more thoroughly in the years to follow, with the transcendental refutation of materialism developed in the *Critique of pure reason*.

3. The first «Critique» and the transcendental refutation of materialism

The deep revolution raised on the philosophical scene by Kant's first *Critique* also concerns the problem of psychological materialism,. Kant analyses it in a very peculiar way, absolutely inconceivable within the former solutions provided by German philosophy. In the Kantian chapter of his *History of materialism* (1873-75), Friedrich Albert Lange acknowledged this radical gap in the history of philosophy: the *Critique of pure reason* represents, according to him, a real break between two eras. Moreover, this was the view Kant himself had about it: the gap between phenomena and noumena, and the tight dependency of phenomena on the transcendental activity of the subject «strike a blow at the root of materialism, fatalism, atheism, free-thinking, fanaticism, and superstition, which are universally injurious» (KrV B XXXIV). A long and substantiate tradition in the history of philosophy – that leads up to Alois Riehl – claims that this path was originally prepared by Locke and Berkeley, namely by their phenomenistic assumption, according to which our knowledge never reaches the things in their real essence, but remains within the field of our ideas (Riehl 1924). Less well-known is the fact that the idea of a divide (*Scheidewand*) between our senses and external things – a divide that hinders us in seeing things as they actually are – comes to Kant via Meier in the form of a «prejudice of empirical knowledge» (Meier 1766, § 29. Rumore 2005, XXXV-XXXVI; Hinske p.156-171). According to Lange, given that Kant's reduction of experience

to phenomena allows a clear defeat of materialism from a metaphysical point of view, it is remarkable that after Kant materialism is sort of resurrected in the epistemological field as the proper methodological item of natural sciences. And it is precisely on this spot that, in Lange's view, Kant's long-lasting credit in the history of materialism must be seen (Lange 1866, II.2).

Even if Lange's analysis shows evident traces of the atmosphere of the return to Kant in a preeminently epistemic perspective, it is undeniable that after Kant materialism loses its metaphysical consistence. Kant's transcendental idealism delegitimizes any further debate on the very nature of material substances and on their independence from mental activity. In the note to the Amphiboly of Concepts of Reflections, Kant states very clearly that «Matter is *substantia fenomenon*» and that any conjecture about its inward nature is nothing but «a phantom (Grille); for matter is not among the objects of pure understanding, and the transcendental object which may be the ground of this appearance that we call matter is a mere something of which we should not understand what it is» (KrV A 277 / B 333). The concept of matter, with its property of extension and impenetrability, does not exceed the boundaries of phenomena; at most, it can be seen as a regulative principle («supreme empirical principle of the unit of appearances»), as Kant does when dealing with the cosmological proof of God's existence (KrV A 618 / B 646).

In the first *Critique*, the refutation of cosmological materialism appears quite hasty. Not so for what concerns psychological materialism, to which Kant devotes – at least in the edition of 1781 – a much more accurate analysis. It is well-known that the first formulation of the chapter on the Paralogisms of pure reason differs radically from the B edition; the A edition can be read as an attempt to demonstrate the inconsistency of materialism, in general, and of every claim to make assertions on the properties of the subject of thought in comparison to those of matter, in particular. The question concerning the homogeneity or heterogeneity of mind and matter cannot be answered: given that matter is nothing but *substantia fenomenon*, there is no way to know if its noumenic constitution really differs from the one of the mind (KrV A 358-60).

«Matter, therefore, does not mean a kind of substance quite distinct and heterogeneous from the object of inner sense (the soul), but only the distinctive nature of those appearance of objects – in themselves unknown to us – the representations of which we call outer as

compares with those which we count as belonging to inner sense, although like all other thoughts these outer representations belong only to the thinking subject» (KrV A 385).

In 1781 Kant condemns rational psychology on the ground that it cannot be used to extend knowledge, although he still insists on its «considerable negative value», if it is meant as nothing more than a critical analysis of the dialectical inferences that arise from our reason. Among those, our item plays a preeminent role:

«Why do we have resort to a doctrine of the soul founded exclusively on pure principles of reason? Beyond all doubt, chiefly in order to secure our thinking self against the danger of materialism». Transcendental idealism does not give any further knowledge of the properties of the thinking self, but it is nevertheless possible that we find cause, on other than mere speculative grounds, to hope for an independent and continuing existence of the thinking nature, throughout all possible changes of our state (KrV A 383). The (negative) utility of rational psychology is stated clearly in the B edition of the Paralogisms chapter, where Kant writes that this one «exists not as a *doctrine* [...] but only as a *discipline*» that keeps us from «throwing ourselves into the arms of a soulless materialism» (KrV A 382-83; cf. KrV B 421). Given the impossibility of rational psychology as a science, the real danger of materialism concerns now the risk to «confine reason in practical respects» (Prol AA 04: 363). From Kant's point of view it does not mean – as it did for Wolff, Mendelssohn and in some respect for Meier – that materialism detracts the grounds of morals and religion; on the very contrary, it denies «the *right* of reason's *need*, as a subjective ground for presupposing and assuming something which reason may not presume to know through objective grounds; and consequently for *orienting* itself in thinking, solely through reason's own need, in that immeasurable space of the supersensible, which for us is filled with dark night» (WDO AA 08: 137).

The need of reason becomes in this way the very instrument of Kant's refutation of materialism. Even in the late writing on *Religion* he comes back to this point: materialism, whether psychological or cosmological is «indeed, very well suited to man's mode of sensuous representation, but most burdensome to reason in its faith regarding the future» (RGV AA 06: 128 note).

The definitive refutation of materialism is played out on the field of practical reason and of its undeniable need, which makes the hypothesis of the spirituality of rational world-beings «more congenial to reason, not only because of the impossibility of making comprehensible a

matter which thinks, but especially because of the contingency to which materialism exposes our existence after death by claiming that such existence depends solely upon the cohering of a certain lump of matter in a certain form, and denying the possibility of thinking that a simple substance can persist based upon its [own] nature» (RGV AA 06: 128 note).

Through pure rational faith Kant manages to provide a transcendental ground to the obscure conviction that lead him in the *Dreams*, i.e. to the statement that in the «scale of understanding», the arm which bears the inscription «Hope for the future» has a clear advantage on the one of speculation (TG AA 02: 349-50). Materialism – and its conception of man-machine – finally threatens the peculiar nature of human beings, its inward value and dignity that, according to Kant, can find its proper expression only in an age of Enlightenment. That's why Frederick, «the man who is himself enlightened, who is not afraid of shadows» should better correct his position regarding this capital philosophical question.

References

- Ameriks, K. (2000), *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford University Press, Oxford.
- Baumgarten, A.G. (1739), *Metaphysica*, Halle (1757⁴; riprod. ed. 1779⁷, Olms, Hildesheim, 1982; 2011, German transl. ed. by G. Gawlick and L. Kreimendahl, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Budde, J.F. (1724), *Bescheidene Antwort auf Hn. Christian Wolffens Anmerckungen über das Buddeische Bedencken, dessen Philosophie betreffend, welches selbst wieder beygefügt worden*, Jena.
- Dessoir, M. (1902), *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Duncker, Berlin (2nd edition).
- Dilthey, W. (1901) (1992), *Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung*, in Id., *Gesammelte Schriften. Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, vol. 3.6, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- Friedrick, J.D.E. (1846-56), *Œuvres de Frédéric le Grand*, ed. by J.D.E. Preuss, 30 voll., Duncker, Berlin.
- Hinske, N. (1999) *Georg Friedrich Meier e il pregiudizio fondamentale della conoscenza empirica. Ancora una fonte trascurata della dottrina kantiana delle antinomie. Sugli impulsi fondamentali della Critica della ragion pura*, in Id., *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Edizioni della Scuola Normale, Pisa.
- Johnson, G. (2002), *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, Swedenborg Foundation, West Chester (PA).
- Klemme, H. et al. (2012), *Michael Hißmann (1752-1784). Ein materialistischer Philosoph der deutschen Aufklärung*, ed. by H.F. Klemme, G. Stiening, F. Wunderlich, Akademie Verlag, Berlin.
- Knabe, P.-E. (1978), *Die Rezeption der französischen Aufklärung in den «Göttingischen*

- Gelehrten Anzeigen*» (1739-1779), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Knoblauch, K. von (1787), «Ueber das Denken der Materie», *Der Teutsche Merkur*, 1787/3, pp. 185-197.
- Köhler, H. (1720), *Merckwürdige Schriften welche [...] zwischen dem Herrn Baron von Leibniz und dem Herrn D. Clarke über besondere Materien der natürlichen Religion in Franzos. und Engli- scher Sprache gewechselt und [...] in teutscher Sprache herausgegeben worden von Heinrich Köhler*, Frankfurt-Leipzig (Jena).
- Lange, F.A. (1866), *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn.
- Meier, G.F. (1743) (1742? 2nd edition 1751), *Beweis: daß keine Materie dencken könne*, Halle Meier 1746; Meier, Georg Friedrich, *Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, Halle (2nd edition 1749; 3rd edition 1762).
- _____ (1748), *Vertheidigung seiner Gedancken vom Zustande der Seele nach dem Tode*, Halle (2nd edition 1754).
- _____ (1751), *Beweis daß die menschliche Seele ewig lebt*, Halle (2nd edition 1754).
- _____ (1752), Meier, Georg Friedrich, *Vertheidigung seines Beweises des ewigen Lebens der Seele und seiner Gedancken von der Religion*, Halle.
- _____ (1756), *Metaphysik*, Halle 1765² (1755-59¹), riprod. Olms, Hildesheim, 2007, vol. III: *Die Cosmologie*.
- _____ (1766), *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen der menschlichen Geschlechts / Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*, Halle, ed. by H.P. Delfosse, N. Hinske and P. Rumore, Ets, Pisa, 2005.
- Mendelssohn, M. (1767), *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen*, Berlin – Stettin (Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972-, vol. III).
- Mijuskovic, B.L. (1974), *The Achilles of Rationalist Arguments. The Simplicity, Unity, and Identity of Thought and Soul from the Cambridge Platonists to Kant: A Study in the History of an Argument*, Nijhoff, The Hague.
- Mori, M. (2013), «Federico II e la cultura illuministica», in E. Tortarolo (ed.), *Stato e cultura in Prussia sotto Federico II*, Esi, Napoli, pp. 23-44.
- Reinbeck, J.G. (1740), *Philosophische Gedancken über die vernünfftige Seele und derselben Unsterblichkeit. Nebst einigen Anmerckungen über ein Frantzösisches Schreiben, darin behauptet werden will, daß die Materie dencke*, Berlin (riprod. Olms, Hildesheim, 2002).
- Riehl, A. (1924), *Der Philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Kröner, Leipzig (2nd edition).
- Rumore, P. (2005), *Un wolffiano diffidente: Georg Friedrich Meier e la sua dottrina dei pregiudizi*, «Introduzione», in Meier 1766.
- _____ (2011), *Meier, Kant e il materialismo psicologico*, in L. Cataldi Madonna, P. Rumore (eds.), *Kant und die Aufklärung*, Olms, Hildesheim, pp. 329-355.
- _____ (2013), *Materia cogitans. L'Aufklärung di fronte al materialismo*, Olms, Hildesheim.
- _____ (2014), *Meiers Theorie der Unsterblichkeit der Seele im zeitgenössischen Kontext*, in G. Stiening et al. (ed.), *Georg Friedrich Meier (1718-1777). Philosophie zwischen populärer Reproduktion und theoretischer Innovation*, de Gruyter, Berlin (forthcoming).
- Schröpfer, H. (1980), «Die Polemik zwischen Christian Wolff und Johann Franz Buddeus – phie», in *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland*, ed. by H.-M. Gerlach, G. Schenk and B. Tahler, Wissenschaftliche Beiträge der Martin

Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle, pp. 93-100.

Walch, J.G. (1724), *Bescheidener Beweis, daß das Buddeische Bedencken noch fest stehe: wieder Hrn. Christian Wolffens nöthige Zugabe aufgesetzt*, Jena (in *Kontroversstücke gegen die Wolffsche Metaphysik*, Olms, Hildesheim, 1990).

Wolff, C. (1720), «Herrn Christian Wolffens [...] Vorrede der erstern Ausgabe der Leibnizischen und Clarkischen Streitschriften vorgefügt», in Köhler 1720.

_____ (1721), *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet* («Deutsche Metaphysik»), Halle, 1721 (1st edition 1719; repr. ed. 1751 Olms, Hildesheim, 1983).

_____ (1724), *Kleine Kontroversschriften mit Joachim Lange und Johann Franz Budde*, Olms, Hildesheim, 1980.

_____ (1724a), *Schützschriften gegen Johann Franz Budde*, Olms, Hildesheim, 1980.

_____ (1729), *Von dem Begriff der Gesundheit*, in *Gesammelte kleine philosophische Schrifften, welche besonders zu der Naturlehre gehören...*, Halle, 1736.

Wunderlich, F. (2010), art. «Hissmann, Michael», in H.F. Klemme, M. Kühn (eds.), *The Dictionary of Eighteenth Century German Philosophers*, Continuum, London, New York, vol. 2, pp. 515-522.

_____ (2012), «Empirismus und Materialismus an der Göttinger Georgia Augusta – Radikalaufklärung im Hörsaal?», *Aufklärung*, 24, p.p. 65-90.

Zeller, E. (1886), *Friedrick der Große als Philosoph*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

Contingence et normativité.

Contingence de la pensée, méthode sceptique, travail de deuil*

Contingence and Normativity.

Contingence of Thought, Skeptical Method, Work of Grief

MONIQUE DAVID-MENARD*

Univ. de Paris VII, France

En philosophie, le contingent est pratiquement toujours défini par des formules négatives, même lorsqu'on en fait l'éloge : est contingent ce qui n'est pas nécessaire ou pas déterminé. J'ai cherché à montrer qu'en psychanalyse, ils n'y a pas d'incompatibilité entre contingence et détermination puisque les éléments contingents retravaillent les matériaux du déterminé, c'est-à-dire de la répétition. Seuls des événements contingents du transfert, inconsciemment « choisis » par les rêves ou qui surviennent dans des scènes de la vie des analysants autres que le transfert, peuvent faire dévier la compulsion de répétition de son cours.

Au lieu de partir, comme dans mon dernier livre¹, des facteurs de contingence indispensables, dans une cure analytique, pour que la répétition de ce qui est déterminé, figé dans les symptômes, dévie de son cours, je vais aujourd'hui faire l'inverse : je pars de la contingence dans la pensée conceptuelle et, en me servant de ce que Kant a nommé « méthode sceptique » dans la dialectique transcendantale, je me demanderai comment une philosophie s'invente en sachant se séparer des illusions préalables qui la hantent et qui forment comme le reste du non philosophique dans le philosophique ou encore l'articulation du fantasme et du concept. Ce reste n'est pas un résidu inutile, il est ce qui définit l'angle d'ouverture d'une problématique. De là nous pourrions confronter ce travail de la pensée en philosophie au travail de deuil ou de séparation dans une analyse.

1. Une philosophie : système et bricolage.

* Texte présenté dans un rencontre de la *Société internationale Psychanalyse/Philosophie* (SIPP/ISPP), Nimègue-Gand 5-8 novembre 2013 .

* Directrice de Recherches et membre du Directoire du Centre d'Études du Vivant de l'Université de Paris Diderot (Paris VII) (France). E-mail de contact : mdm01paris@aol.com .

¹*Eloge des hasards dans la vie sexuelle*, Paris, Hermann Editions 2011

La philosophie est l'art de rendre illisible dans un travail du texte les conditions et les matériaux qui forment les événements à partir desquels s'inventent des concepts. En ce sens, une philosophie se définit toujours comme fondatrice (remontant aux principes de nos pensées et de nos pratiques), ou alors comme universelle par la valeur des propositions qu'elle énonce et qu'elle est capable de présenter sous une forme déductive qui peut négliger les particularités des interlocuteurs. Pédagogie du dialogue qui « remonte » à l'exercice de la pensée hypothétique et, de là, à l'anhypothétique chez Platon, philosophie première chez Aristote, description transcendantale des conditions de possibilité de nos connaissances et de nos pratiques chez Kant, démonstration de la production du réel à partir du rationnel chez Hegel, éthique déployée *more geometrico* par Spinoza, description transcendantale des intentionnalités chez Husserl, logique des mondes chez Alain Badiou qui tente de montrer comment se comble l'écart entre le mathème et le discours de l'événement surnuméraire etc.

Face à la puissance ainsi affirmée de la raison, se dresse le scepticisme qui défait, exemple après exemple, la prétention du concept à atteindre une vérité, philosophie « à coups de marteau » de Nietzsche, prétention de Marx à montrer l'enracinement de la raison dialectique dans des conditions historiques et politiques que l'idéalisme efface, dissémination de la pensée qui questionne l'autonomie du philosophique par rapport au littéraire chez Derrida, la liste est longue, aussi, des critiques de la prétention déductive et fondatrice de la philosophie. Un seul exemple récent se donne pour visée de rendre compatible philosophie et contingence assumée de la pensée, qui ne détruit pas mais renouvelle l'exercice du concept : Deleuze et Guattari définissent la philosophie comme « raison contingente » dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Cet oxymore passionnant est élucidé si, au lieu de partir du présupposé d'un ordre du réel, on construit la différence entre divers usages de la pensée science, philosophie, art, en partant d'un chaos qui n'est jamais substantialisé mais qui est déterminé comme la circulation à vitesse infinie des éléments de pensée ou de réalité que l'art, la science et la philosophie « recourent » chacun par une opération spécifique : une science « ralentit le chaos » en déterminant des fonctions reliant des variables indépendantes convenablement choisies pour créer une raison nécessaire. L'art défait l'apparence stable et finie de nos perceptions en passant par le moment chaotique qui seul rend possible des connexions perceptives inédites : la vitesse infinie à laquelle circulent les mouvements que nous sentons reçoit une intensité nouvelle grâce à ces « blocs de perceptions » qui n'ont jamais été formés avant qu'une œuvre les dispose. L'art est donc capable de condenser l'infini dans des matériaux finis. La philosophie crée autrement : c'est le mode de pensée qui reste le plus près du chaos puisqu'elle détermine des relations qui ne tiennent que par l'acte philosophique de les concevoir ensemble sans nier leur hétérogénéité par l'instauration d'une mesure qui rend homogène l'hétérogène comme le fait une science. Rien ne fonde c'est-à-dire rien ne garantit dans l'être les relations de concepts composant une problématique entre des variables dépendantes et non pas indépendantes comme dans une science. « Variables dépendantes », veut dire que les relations que tissent les concepts (qui se distinguent donc des percepts et des fonctifs) ne tiennent que par l'initiative de pensée du philosophe qui les relie : mettre ensemble le personnage conceptuel de l'enquêteur et la critique de la causalité comme le fait

Hume ne s'appuie sur aucun fondement dans l'être. Ou encore, faire du philosophe un juge en fonction et inventer une nouvelle conception du négatif qui n'a plus rien à voir avec le non-être ; rendre intelligible, grâce à cet instrument logique, la proximité entre l'idéalisme leibnizien et le délire de Swedenborg, redéfinir à partir de là les divers champs de nos expériences, théorique, pratique, esthétique, biologique, juridique, qui dit mieux comme tracé d'une perspective de pensée qui rapproche des champs hétérogènes dont l'intelligibilité partageable ne repose que sur son propre tracé ? Telle est la « raison contingente » selon Deleuze.

Pour avoir signalé, dans un ouvrage collectif sur le chaos², que cette détermination de la raison contingente repose encore trop sur une métaphysique unifiance des intensités de ces mouvements qui circulent à vitesse infinie aussi bien dans la fabrication de nos cerveaux que dans les « blocs de perception » de l'art ou que dans les « fonctifs » de la science, je voudrais proposer une conception de la pensée qui retient l'idée de synthèse disjonctive entre les variables qu'une philosophie relie, mais sans la garantie d'un passage obligé par la l'infinitésimal et l'infini qui a encore, me semble-t-il, la fonction d'un socle commun à la diversité de nos expériences c'est-à-dire d'une métaphysique.

2. L'exemple de Kant (titre d'un livre d'Olivia Custer)

Pour cela, je voudrais relire à partir de *Qu'est-ce que la philosophie?*(1991) ce que je pense avoir établi dans *La Folie dans la raison pure* en 1990, sur l'exemple de Kant avant la parution de cet ouvrage de Deleuze et Guattari. Une philosophie est, en effet, un bricolage inventif entre des composants hétérogènes dont certains sont logiques et d'autres événementiels ou traumatiques, l'invention conceptuelle consistant précisément à pouvoir s'éloigner de ces matériaux qui, cependant, restent présents dans les textes mais comme des éléments que l'on pourrait négliger. C'est l'acte d'écrire et ses règles qui produisent cette relégation de l'événementiel par le conceptuel. Lorsque ces composantes redeviennent lisibles, l'image de la pensée que trace une philosophie change, il faut renoncer à la présentation qu'un système se fait de lui-même en effaçant ce qui le fait penser. Cette lecture apparente la philosophie ainsi redéfinie à un travail de deuil ou d'éloignement d'illusions préalables.

Dans l'exposé de cette conception du philosophique comme raison contingente, Kant me sert à la fois de guide et de symptôme. De guide parce qu'il a lui-même montré comment la redéfinition de la philosophie comme théorie transcendantale de l'objet de connaissance suppose la construction d'une « méthode sceptique », distincte du scepticisme. Comme symptôme aussi, ou terrain d'expérimentation puisqu'on peut lire la succession des trois *Critiques* comme le recouvrement progressif de l'événement qu'a constitué pour lui la « mauvaise rencontre » avec un penseur délirant (*Wahn eines Schwärmers*). Les textes de Swedenborg ont exercé sur Kant une fascination qu'il n'a pu apaiser et réduire qu'en

²*Chaos*, Paris Hermann Editions 2013.

inventant deux rapprochements : entre idéalisme (Leibniz) et délire (Swedenborg) puis entre délire extravagant et délire de la raison (dialectique transcendantale). La proximité dangereuse entre Leibniz et Swedenborg n'a été levée que grâce à une logique non dialectique de la négation : une négation qui donne à la pensée une prise sur un objet qui ait le droit de s'appeler « réel », là où le délire halluciné (*Blendwerk*) gronde. Ce « là où » indique un lieu 'presque' commun au délire et à l'entendement. C'est la dialectique transcendantale qui donne le concept de ce 'presque' ; si on ne pense pas le voisinage dangereux entre la constitution d'objets et le délire de la raison, on saisit mal la portée de la notion kantienne de l'objet. La méthode sceptique consiste à construire une scène sur laquelle se déploient thèses et antithèses dans les raisonnements sur le monde. Le philosophe qui est le metteur en scène de ce *dialektisches Kampfplatzes* ne participe pas au combat. Pourtant, sa visée est d'aboutir à une certitude (*Gewissheit*), il le dit dans l'introduction du chapitre sur l'antinomie de la raison pure et non pas de se complaire dans les jeux par lesquels la thèse détruit l'antithèse et vice-versa. C'est pourquoi la méthode sceptique n'est pas le scepticisme. Cette certitude qui se forme grâce à la mise en scène concerne le concept des objets de la connaissance. Bien des commentateurs (et en particulier Gérard Lebrun) ont noté, après Kant lui-même, que le cœur la *Critique de la raison pure*, c'est la réflexion critique sur l'idée de monde. Mais on dit moins que l'étude sceptique de l'antinomie de la raison pure c'est-à-dire du face à face entre les thèses et les antithèses concernant le monde tient son importance du fait que le concept de l'objet s'en détache, ou pour être fidèle au vocabulaire kantien, s'en distingue au sens actif du terme « se distinguer de ». Kant est explicite sur ce point : l'idée de monde a un privilège sur les deux autres illusions de la raison pure, l'idée de l'âme et l'idée de Dieu ; c'est que, dans ce cas seulement, il n'est pas absurde de considérer que l'objet peut être donné. Entre l'illusion et la pensée de l'objet la différence est seulement d'échelle, mais c'est le même type de synthèse qui est à l'œuvre. La différence, c'est que la synthèse par laquelle nous pensons le monde selon les catégories est « trop grande » pour l'entendement ou - c'est équivalent-, que la synthèse d'entendement par laquelle le travail de pensée peut venir s'ajuster aux conditions de l'intuition est trop petite pour la raison. Pour comprendre donc ce qu'est un objet, il faut comprendre comment l'entendement réussit ce changement d'échelle. Kant nomme cela la « démonstration indirecte de l'idéalisme transcendantal », et il accorde que l'exposé direct, dans le chapitre sur l'esthétique transcendantale pouvait être jugé insatisfaisant (section 7 de l'antinomie). Le 'quelque chose' à connaître est gagné sur le 'rien' à propos duquel les thèses et antithèses sur l'idée de monde se disputent à l'infini. « *dass sie um 'nichts' streiten, und eine gewisser transcendentaler Schein ihnen 'da' eine Wirklichkeit vorgemalt habe, 'wo' keine anzutreffen ist.* » . Ce qui veut dire : il s'agit de comprendre que les deux partis antinomiques « se disputent pour 'rien' et qu'une certaine apparence transcendantale a peint 'là' devant leurs yeux une réalité, 'là où' justement il ne s'en trouve aucune ». Revenons enfin au point de départ, c'est-à-dire à l'invention conceptuelle de la différence entre le délire de la raison et le délire de Swedenborg : à la fin de la section 7, Kant peut dire que la dialectique de la raison est autre chose qu'une hallucination grâce au fait que la méthode sceptique parvient à définir un conflit dialectique (*dialektischer Widerstreit*) par différence

d'avec un conflit analytique qui ne saisit qu'un rien. Alors que la connaissance d'un quelque chose est constituée par un conflit réel (*realer Widerstreit* depuis 1763).

La contingence dans la pensée, c'est donc la liaison d'une logique avec des événements déterminés comme traumatiques et que la logique créée par le penseur n'efface pas complètement de ses textes philosophiques. Dans la première *Critique* ces textes sont :

- le chapitre sur les postulats de la pensée en général qui définit la différence entre le possible et l'impossible, le réel et le non réel (*Dasein/Nichtsein*) le nécessaire et le contingent) ,
- la table des formes du rien qui définit toutes les manières dont la pensée peut rater le « quelque chose »,
- et le chapitre sur l'antinomie de la raison pure qui montre qu'il y a un fil directeur logique des raisonnements illusoirs sur le monde, ce qui permet à ces raisonnements d'être, selon Kant, autre chose qu'un délire et qui définit la différence entre l'idée du monde et les objets susceptibles d'être connus comme un changement d'échelle.

3. *L'invention de concepts comme travail de deuil ?*

Si je reviens à présent vers la psychanalyse, le point commun entre la méthode sceptique et le travail d'une cure, c'est que l'invention d'une transformation pulsionnelle grâce au transfert est gagnée sur la répétition. Et cela suppose des facteurs contingents que le patient prélève dans le champ de l'analyste et qui lui servent à remodeler la proximité entre ce qui a été destructeur pour lui dans l'approche du réel de son désir et les objets « a » qui sont la tentative, non seulement pour couvrir l'horreur du réel comme dit Lacan, mais aussi pour inventer de nouveaux objets fabriqués avec les matériaux même de la répétition mais dans des conditions nouvelles. Il ne s'agit pas d'un changement d'échelle à présent, mais d'une transposition (*Übertragung*) des conditions de la répétition. J'ai essayé de montrer, dans *Eloge des hasards dans la vie sexuelle*, que les éléments contingents qui redéfinissent la structure de désir sont inventés dans des rêves. Dans la cure de la patiente que j'ai appelée Laurence Desproges, c'est grâce à l'objet « enfant bleu » et à sa polysémie, que la patiente peut sortir de son angoisse la plus menaçante en disant à l'analyste : « Vous aussi vous voulez m'empêcher de vivre avec l'homme que je viens de rencontrer. Cet enfant bleu que j'avais dans les bras, du même bleu que le tableau que je vois chez vous, c'est un enfant à qui on interdit de vivre ». Grâce à ce moment quasi délirant ou projectif, l'angoisse de mort qui habitait cette femme peut dériver vers une nouvelle connexion – une nouvelle « synthèse disjonctive » dirait Deleuze (il a lu Kant !) qui rejoint son goût jusque là réprimé des couleurs et des odeurs ; ce goût se trouve activé par une rencontre sexuelle et amoureuse qu'elle peut m'accuser de lui interdire. Je qualifie de contingent, en un sens un peu différent de celui que définissait Kant, ce reste diurne prélevé dans l'espace de la cure : il n'a, de lui-même, aucun rapport avec l'attrait pour la destruction dans la vie de Laurence qui s'est répété plusieurs fois avant l'analyse par des actes violents. Le rêve va chercher cet élément hétérogène pour fabriquer une adresse à l'analyste grâce à une liaison établie entre une

rencontre amoureuse et un goût artistique retrouvé qui convoque l'attrait refoulé pour les matières sales. Il est certain que les jeux du signifiant (enfant bleu) effectuent l'articulation de ces registres hétérogènes et permettent l'adresse à l'analyste, ce qui fait émerger la patiente de son angoisse de mort. Mais le moment de l'objet, inventé et trouvé, c'est l'acte de la liaison contingente entre éléments hétérogènes ; dans l'analyse c'est le moment où la connexion s'effectue entre le poids de la répétition et la possibilité de jouir d'une manière moins destructrice. Possibilité qui se négocie, paradoxalement, comme l'attribution à l'autre analyste de l'interdiction de ce qui émerge.

4. Conclusion : contingence et normativité

Il va de soi que lorsqu'on décrit de cette manière le voisinage entre l'angoisse liée à l'approche du réel du désir et l'invention contingente d'objets, lorsque l'analyste, donc, se prête au processus immanent de cette transposition dangereuse, on s'éloigne d'une écoute normative en psychanalyse. Il n'y a pas de modèle de la transposition, c'est-à-dire pas de modèle du transfert.

Si nous en avons le temps, il faudrait montrer que, même dans les cures de patients « névrosés-normaux », la possibilité d'une transformation subjective tient à des facteurs contingents c'est-à-dire échappant aux normes reconnues, non seulement par les théories analytiques de constitution des sujets désirants mais par la conscience des sujets, analysants et analystes réunis.

On peut dire des normes ce que je formulais en 2009 dans *Les Constructions del'universel*, en revisitant à la fois la complexité, parfois confuse, de l'universel kantien et les formules de la sexualité chez Lacan : ce n'est pas qu'une logique de la sexualité soit incohérente, c'est plutôt qu'elle est inintéressante si on veut comprendre le processus immanent d'une cure. Les normes, comme l'universel, viennent toujours après coup, c'est-à-dire trop tard. En logique, les règles ont pour fonction de parfaire les déductions confuses ou fautives dans les langues communes. A ce titre elles ont une fonction prospective dans les sciences. Mais dans une pratique et un savoir tels que la psychanalyse, l'axiomatique n'a pas cette portée déductive et elle empêche de concevoir le rôle affirmatif du contingent.

**Entre filosofía y psicoanálisis, el arte del bricolaje.
Reflexiones a propósito de “Contingencia del pensamiento,
método escéptico, trabajo de duelo” de Monique David-Ménard**

***Between Philosophy and Psychoanalysis, The Art of Do it yourself.
Reflexions on “Contingency of Thought, Skeptical Method, Work of
Grief” of Monique David-Ménard***

EMMA INGALA GÓMEZ*

UCM, España

En “Contingencia del pensamiento, método escéptico, trabajo de duelo”, Monique David-Ménard ofrece al menos dos definiciones de la filosofía que no solo vertebran las tesis de este artículo, sino que condensan una modalidad de pensamiento que atraviesa toda su producción. En primer lugar, filosofía es el *arte* de tornar ilegibles en un trabajo textual las condiciones y la materia de los acontecimientos que forzaron la invención de ciertos conceptos. La filosofía puede decirse universal y fundadora precisamente cuando es capaz de borrar ese pasado singular y fortuito en el que se originó –ese encuentro contingente con algo otro que constituye un acontecimiento³, y ese azar que lo atraviesa–. En segundo lugar, filosofía es un *bricolaje inventivo* que articula componentes heterogéneos: componentes lógicos o conceptuales y componentes que provienen del acontecimiento, componentes traumáticos, fantasmáticos o antropológicos. La filosofía erigida como universal y fundadora relega lo relativo al acontecimiento en beneficio del concepto, inventa conceptos para alejarse de lo traumático.

El trabajo de Monique David-Ménard se despliega en las coordenadas establecidas por esta doble definición: por un lado, es un estudio minucioso del proceso de borrado u ocultamiento descrito en la primera definición, o lo que es lo mismo, es un recorrido por esa misma trayectoria, pero en sentido inverso, que busca hacer explícitos o traer a la luz los acontecimientos traumáticos, los elementos fantasmáticos y los presupuestos antropológicos que engendran un determinado sistema filosófico⁴. En esta labor de reconstrucción de un

* Profesora Ayudante Doctor del Departamento de Filosofía Teórica de la Facultad de Filosofía de la UCM (España). E-mail de contacto: eingala@ucm.es

³ Por ejemplo, el encuentro de Kant con Swedenborg, que, según la tesis de *La folie dans la raison pure*, es el origen de los conceptos de crítica y de límite. M. David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, Vrin, 1990.

⁴ Este es el modo de proceder de *La folie dans la raison pure*, pero también de sus ediciones del “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza” y de las “Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime”. I. Kant,

crimen que ha hecho desaparecer el cadáver, el aliado de Monique David-Ménard es el psicoanálisis: por medio de la perspectiva psicoanalítica, la filosofía puede reencontrarse con aquello que la fuerza a pensar y que había sido obliterado, puede repensar por tanto la relación entre la fantasía y el concepto; y puede, en tercer lugar, repensar también la contingencia, objeto diario de la praxis analítica⁵. Por otro lado, en relación con la segunda definición pero también como consecuencia de la primera, la investigación de Monique David-Ménard se desarrolla en la intersección entre disciplinas heterogéneas⁶, es un *bricolaje inventivo* entre elementos disimétricos como son el concepto y el fantasma, la filosofía y el psicoanálisis – cabría decir que en este segundo momento el crimen se resuelve, y lo que aparece es un cadáver exquisito–. Puesto que se trata de un bricolaje –una invención, una creación o un arte–, esta intersección no es algo dado sino que debe construirse. Ahora bien, la manera que tiene Monique David-Ménard de construir esa intersección no es plegando especularmente una disciplina sobre la otra ni meramente yuxtaponiéndolas, sino tejiendo su relación a partir de lo que Gilles Deleuze llamó “síntesis disyuntiva”: dos cosas entran en relación no porque hagan abstracción de sus diferencias, no negando sus diferencias, sino precisamente *a través de* sus diferencias, a través de la distancia entre sus diferentes puntos de vista. La síntesis disyuntiva es el proceso por medio del cual la disyunción o la diferencia genera una verdadera síntesis y no ya un análisis que separa⁷.

Aquello que con su bricolaje inventivo de filosofía y psicoanálisis Monique David-Ménard rescata y re-crea de la reflexión filosófica es precisamente el momento inaugural que establece y abre una determinada *problemática*: no un problema particular, sino el ángulo o la matriz que hace pensables un problema particular y una serie de conceptos, la perspectiva que hace posibles ciertas preguntas y ciertas respuestas a esas preguntas⁸. La tesis de Monique David-Ménard es que esta problemática depende de lo que no solo está antes del pensamiento conceptual sino que, con más precisión, lo provoca. La problemática es consecuencia de un acontecimiento o encuentro contingente⁹: gracias a ese encuentro la filosofía inventa ciertos conceptos y la clínica psicoanalítica proporciona las herramientas al paciente para que modifique su situación vital –gracias a este encuentro, también, Monique David-Ménard plantea problemas nuevos en lugar de limitarse a responder a viejas preguntas–.

En este contexto, la noción de contingencia tiene para Monique David-Ménard una importancia central, y su objetivo es depurarla de las connotaciones negativas que la tradición

Essai sur les maladies de la tête, suivi de Observations sur le sentiment du beau et du sublime, ed. trans. M. David-Ménard, Paris, Flammarion, 1999.

⁵ Vid. M. David-Ménard, *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, Paris, Hermann, 2011.

⁶ M. David-Ménard, “Heterogeneous Disciplines: A Non-Ontological Strategy”, in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New York, New School for Social Research, vol. 24, nº 1, 2003, pp. 161-168.

⁷ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 204.

⁸ Para el concepto de problemática, vid. G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, PuF, 1949; *cfr.* G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PuF, 1968, p. 204 y p. 218. La noción de problemática que propone Monique David-Ménard procede de una síntesis disyuntiva entre la concepción filosófica y la praxis clínica, donde el cambio de problemática viene determinado por la capacidad de generar una situación vital nueva –por ejemplo, la elección de un nuevo objeto de deseo– gracias a un encuentro contingente.

⁹ Para la noción de encuentro, *vid.* G. Deleuze, *Différence et répétition*, ed. cit., capítulo III.

le ha atribuido de modo que cese de oponerse contradictoriamente a la necesidad¹⁰. Contingente es el encuentro con aquello que fuerza a pensar y a inventar conceptos, pero también lo son la síntesis disyuntiva y la problemática que resultan de ese encuentro. El texto de Monique David-Ménard –y, en general, todos sus textos– se hace cargo del papel que esta contingencia cumple en la génesis del pensamiento, y no solo lo analiza en las operaciones concretas del psicoanálisis y de la filosofía, sino que además asume como tarea propiciar encuentros contingentes: entre la invención conceptual de la filosofía y la renovación de los objetos de deseo en psicoanálisis; entre la crítica de las ilusiones previas en filosofía y el trabajo de duelo en psicoanálisis.

En el artículo que nos ocupa, Monique David-Ménard estudia *in concreto* e *in vivo* la filosofía de Kant como ejemplo de la contingencia del pensamiento, del arte de borrar las huellas del acontecimiento y del bricolaje inventivo que está en la génesis de un sistema. Es contingente el encuentro de Kant con lo otro que le fuerza a pensar y que se esfuerza por excluir de su pensamiento –los delirios extravagantes de Swedenborg, entre otras cosas–, pero también es contingente el bricolaje de elementos heterogéneos que resulta de ese encuentro: por ejemplo, la puesta en relación de una nueva lógica de la negación con la metafísica dogmática o los delirios extravagantes –en una relación ciertamente particular donde la primera sirve para protegerse de los segundos–, o la función que cumplen las antinomias para constituir el concepto del objeto (de conocimiento) –la función del discutir sobre una “nada” en la determinación del “algo”–. Monique David-Ménard señala las vacilaciones de Kant, rastrea la génesis del edificio crítico en una serie de textos donde las huellas no han sido borradas del todo, y explicita los datos antropológicos y fantasmáticos que apuntalan las invenciones conceptuales kantianas.

En particular, el método escéptico es presentado, a partir de la definición del propio Kant en A 424/B 451, como la puesta en escena de un combate entre dos tesis contrapuestas –heterogéneas– que, lejos de abocar al escepticismo, conduce a una certeza, a una creación conceptual –en el caso de las antinomias, la certeza sobre el concepto de objeto (A 507/B 535)–. En el método escéptico, la contraposición de elementos heterogéneos sirve simultáneamente para hacer frente a lo oscuro del pensamiento –la posibilidad de que la razón sostenga al mismo tiempo una tesis y su contraria; la posibilidad, en definitiva, de la locura–, para conjurarlo –para disolver la antinomia estableciendo que discute sobre una “nada” e iniciar así un proceso de duelo– y para inventar un concepto –el de las cosas en cuanto objetos de los sentidos, de modo que las ideas de la razón sean algo diferente del delirio extravagante–. Monique David-Ménard cierra su artículo con una extrapolación de este método al campo de la clínica psicoanalítica, mostrando cómo la contraposición o el

¹⁰ Contingente, según la tradición aristotélica, se opone bien a necesario bien a causalmente determinado: es por un lado lo que podría no ser, y por otro lo que sucede por azar, sin responder a una cadena causal. En *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, Monique David-Ménard examina la relación sexual y la relación de transferencia en la terapia psicoanalítica como dos situaciones en las que conviven lo contingente –la absoluta singularidad del encuentro con otro ser sexuado– y lo necesario o la determinación –lo que viene determinado por la pulsión de repetición–. Lo contingente, por tanto, se define para ella en relación al dispositivo en el que tiene lugar, y no en términos absolutos. *Vid. Op. cit.*, p. 19.

encuentro contingente con elementos heterogéneos permite al paciente inventar una transformación pulsional. Esta exposición le lleva a concluir la inconveniencia –e incluso la imposibilidad– de operar con normas universales en la terapia –articulada en torno a encuentros y composiciones contingentes–, pues estas, como lo universal de la filosofía, no son sino el producto de una génesis, no son punto de partida sino punto de llegada.

Monique David-Ménard, por tanto, toma un acto parcialmente injustificable –el establecimiento de principios, la creación de conceptos– y, a través de la reconstrucción del proceso de borrado de huellas, trae a la luz los acontecimientos que forzaron ese acto; en otras palabras, toma una pretendida universalidad y demuestra que es un resultado más que un principio¹¹, y un resultado de una posición subjetiva singular. A este respecto, si bien entendemos la inoperancia de normas universales en la clínica psicoanalítica, ¿no cumple la universalidad una función particular en la reflexión filosófica a la que quizás no sería deseable renunciar? ¿No es la universalidad de Kant, además de la garantía de la objetividad del conocimiento y del imperativo moral, el soporte para apuntalar un cosmopolitismo en el terreno político? Si bien la universalidad, tal como ha señalado repetidamente la filosofía del siglo XX, puede erigirse en un *asylum ignorantiae* que en realidad encubre una serie de particularidades excluyentes –varón, blanco, heterosexual, occidental, etc.–, la reivindicación exclusiva de las diferencias y de lo singular puede dificultar la consecución y legitimación de proyectos de cuño universalista¹² –tal como los derechos humanos–. En consecuencia, pese a que la universalidad siempre llega demasiado tarde, como sostiene Monique David-Ménard al final de su artículo, ¿no continúa siendo no obstante necesaria? ¿Es posible sostener una concepción de lo universal como resultado o producto y, a la vez, mantener su validez? ¿Cómo se traduce el encuentro sin normas de la clínica analítica –el encuentro entre el paciente y el analista, análogo al encuentro sexual en ese sentido– al plano político?¹³

Por otra parte, la investigación de Monique David-Ménard sobre la contingencia en Kant, centrada en la *Crítica de la razón pura* y en los escritos pre-críticos preparatorios¹⁴, ¿no hallaría un suplemento fundamental en una consideración de la *Crítica del Juicio*? ¿No sería la *Crítica del Juicio* el lugar donde el propio Kant hace frente a la contingencia, y construye o inventa un principio subjetivo –el principio subjetivo de la conformidad a fin de la naturaleza– que garantiza a la razón que no caerá en la locura, que el cinabrio no será unas veces rojo, otras negro, que los objetos del mundo no se sumergirán en el caos –al precio en

¹¹ *Les constructions de l'universel* pone en paralelo el concepto de universal en filosofía y las posiciones masculina y femenina, los procesos de sexuación, en tanto que resultados y no principios. Vid. M. David-Ménard, *Les constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie*, Paris, PuF, 2009.

¹² La filosofía política contemporánea es consciente de ello cuando, después de la eclosión de las diferencias, vuelve a la necesidad de formular un concepto de lo universal. Vid. por ejemplo J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality*, London, Verso, 2000; o E. Balibar, *Politics and the Other*, London, Verso, 2002.

¹³ En la edición de 2009 de *Les constructions de l'universel*, Monique David-Ménard comienza preguntándose si se puede vivir sin referirse a un valor incondicionado. Si bien lleva a cabo la discusión del concepto de lo universal en el terreno de la moral aplicándolo a la clínica, y si bien precisa que el objetivo no es recusar la universalidad sino entender de dónde viene, la pregunta continúa abierta más allá del espacio de la clínica.

¹⁴ Aunque también aborda la razón práctica en *Les constructions de l'universel*, como mencionamos en la nota anterior.

verdad de introducir una cierta oscuridad en el pensamiento de la mano del principio subjetivo—? ¿No es la *Crítica del Juicio* el establecimiento de un nuevo límite: no ya el que pone a distancia los delirios extravagantes, sino el que conjura la posibilidad del fracaso del concepto, la posibilidad de un mundo empírico que no se deje pensar? ¿Y no sería el establecimiento de este límite también el resultado de una fascinación y un horror semejantes a los que describe Monique David-Ménard a propósito de las fantasmagorías de Swedenborg, pero ahora relativo a un presunto mundo azaroso que no se acomodaría a las exigencias del concepto? ¿No serían al fin y al cabo dos formas de locura? En el §76 de la *Crítica del Juicio*, Kant caracteriza explícitamente lo particular como encerrando algo contingente, es decir, una heterogeneidad y una pluralidad de formas que desafían cada vez que aparecen —bajo una forma diferente— la exigencia de unidad y regularidad de la razón. Frente a ello, Kant no deja de buscar una legalidad propia de lo contingente, aunque no la encuentre más que bajo la forma de un principio subjetivo que no impone ciertamente ninguna norma concreta, sino solo la garantía de que el mundo se dejará pensar conceptualmente. Habría por tanto dos tipos de contingencia a ambos lados del límite en la *Crítica del Juicio*: la contingencia de un mundo caótico y azaroso que no se conformaría a las exigencias del entendimiento —la pesadilla de Kant— y la contingencia de un mundo que pese a ella se somete a la legalidad. El método escéptico en la *Crítica del Juicio* vendría a corregir los defectos e imprecisiones de las leyes de la razón, a, como hacen los buenos jurisconsultos, perfeccionar las leyes para que sean aplicables a todos los casos particulares (A 424/B 452). Más aún, como sostiene Nuria Sánchez Madrid en su estudio introductorio a la *Primera introducción de la Crítica del Juicio*¹⁵, la propia noción de “técnica de la naturaleza”, en tanto que encierra un oxímoron, podría pensarse como resultado de la aplicación del método escéptico —de poner juntas cosas heterogéneas para propiciar una invención conceptual—. Y esta primera introducción sería, además, una prueba más de las vacilaciones de Kant, un testimonio de la operación de borrado que examina Monique David-Ménard¹⁶. Lo que Kant pretende ocultar al no publicar este texto —lo que sin embargo ha tornado legible al escribirlo—, ¿no sería precisamente la exposición demasiado frontal de ese miedo a la locura, a la posibilidad del divorcio entre las palabras y las cosas, a la proliferación delirante de formas en el mundo empírico —es decir, lo que para Monique David-Ménard serían las condiciones y la materia de los acontecimientos que provocan el pensamiento de Kant—?

¹⁵ N. Sánchez Madrid, “Contingencia y trascendentalidad. La *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* y la catábasis reflexiva de la Lógica trascendental”, en I. Kant, *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, introd. ed. crítica y trad. de N. Sánchez Madrid, Madrid, Escolar y Mayo, 2011, p. 78.

¹⁶ Ver a este respecto lo que sostiene Nuria Sánchez Madrid en *Ibidem*, p. 12: «Posiblemente nos estemos refiriendo a uno de esos textos brillantes y potentes, tan ligados a la experiencia del pensamiento que los autores tienden a ocultarlos, a sustituirlos finalmente por versiones de tono más discreto, que estiman más exotéricas y dignas de difusión».

La tensión entre la analogía y la descripción en Immanuel Kant¹

The Tightness Between Analogy and Description in Immanuel Kant

CARLOS MENDIOLA MEJÍA*

Universidad Iberoamericana de México, México

Juntas dos cosas que no se habían juntado antes. Y el mundo cambia. La gente quizá no lo advierte en el momento, pero no importa. El mundo ha cambiado no obstante.

Niveles de vida Julian Barnes

1. El problema: distinguir entre juicio descriptivo y juicio analógico.

El concepto de fenómeno en la obra kantiana depende de que se cumpla una serie de relaciones, las cuales son estructuradas por un juicio descriptivo. Esas relaciones determinan el juicio, porque sólo con ellas puede construirse. El fenómeno es correlato del juicio descriptivo. “Por cierto, que es sorprendente oír que una cosa haya de consistir enteramente en relaciones; pero una cosa tal es mero fenómeno...”² Pero además para poder identificar ese juicio descriptivo tenemos que poder distinguirlos de los juicios analógicos. No sólo tenemos descripciones, también contamos con analogías. Las dos, descripciones y analogías, se presentan con la relación lógica de un juicio, por eso debemos poder distinguirlos. Las relaciones que constituyen un juicio descriptivo son las que determinan directamente el juicio y las que permiten distinguirlo de las

¹ La primera versión de este texto fue una conferencia, mantengo el estilo de dicha versión.

* Profesor de la Universidad Iberoamericana de México (México). E-mail de contacto: carlos.mendiola@uia.mx.

² Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, tr. de Mario Caimi, México D. F., FCE, 2009, p. 310 A285 B341

analogías son relaciones reflexivas que ofrecen el tipo de juicio que tenemos: descripción o analogía.

En lo que sigue quiero exponer este problema como una tensión irresoluble en la obra kantiana. Para ello haré referencia al problema de distinguir entre los relatos de sueños y los relatos de la vigilia. Aunque Kant en su obra nunca lo haya planteado explícitamente de esta forma, pretendo valerme de ello para mostrar la importancia de la distinción. Trataré de separarme de la terminología kantiana, con la pretensión de poner a prueba sus afirmaciones.

Comenzaré haciendo referencia a los sueños del filósofo alemán de escuela de Frankfurt, Theodor W. Adorno, para plantear que el problema de distinguir entre el juicio descriptivo y el analógico está íntimamente ligado a la tensión entre fenómeno, noúmeno y cosa en sí. Esto permitirá plantear la pregunta que seguiremos durante toda la exposición. ¿Cómo podemos distinguir entre relatos de sueños y relatos de vigilia? Ambos los presentaré como correspondientes a los juicios de descripción y juicios analógicos. Por eso hablaré primero de juicios de descripción, los cuales son correlato de los fenómenos. Me preguntaré si los juicios descriptivos son distintos de aquellos donde hablamos de sueños. Después, hablaré del lugar de la cosa en sí y el noúmeno, con el propósito de mostrar que los juicios que hablan del noúmeno son juicios analógicos y nos señalan el límite del conocimiento. Para terminar planteando la tensión entre estos dos juicios como la posibilidad de corrección.

I. Un sueño de Theodor W. Adorno

Theodor W. Adorno tenía el propósito de publicar un libro con sus sueños, por eso en cuanto despertaba los anotaba, luego su esposa Gretel los transcribía y en casos

excepcionales introducía correcciones mínimas o añadía observaciones.³ En uno de los sueños manuscritos, el fechado a “Mediados de septiembre del 58”, el yo del sueño, durante una fiesta organizada porque asumía la dirección musical de su antiguo instituto, baila con un gigantesco dogo en dos patas, de color marrón amarillento y vestido de frac. Un perro como éste Adorno lo había conocido en su infancia. Por supuesto, no hace falta decir que no vestido de frac, ni bailando con él. La narración del sueño sigue. “Yo me dejaba llevar por el dogo y, absolutamente negado para el baile, tenía la sensación de poder bailar por primera vez en mi vida, seguro y desinhibido. A veces nos besábamos, el perro y yo. Me desperté sumamente satisfecho”.⁴

¿Cómo podemos distinguir entre un relato soñado y un relato verídico? ¿Cómo puede aparecer en un sueño aquello que no podemos decir que realmente haya ocurrido? ¿Bailar? ¿Adorno intercambiando arrumacos con un dogo vestido de frac? ¿Cómo puede surgir un pensamiento en donde Adorno baila como nunca lo hizo con este dogo? Quiero presentar el uso que hace Kant entre fenómeno y noúmeno por medio de esta distinción entre un relato de un sueño y un relato de algo vivido despierto. Pretendo mostrar que esta distinción, entre fenómeno y noúmeno, no es una dicotomía sino dos usos del juicio. Además sostendré que mantener esta tensión entre fenómeno y noúmeno entre otras cosas ofrece la condición para poder hacer crítica.

Creo que Adorno consideraba que esta tensión constituía la realidad y por eso Adorno, a diferencia de Walter Benjamín, no consideraba necesario que pasara un lapso después de despertar para escribir o hablar de los sueños. Para Benjamin sólo después del desayuno podemos hablar de los sueños. Sólo de esta manera estamos seguros de estar

³ Cfr. “Epílogo” de Jean Philipp Reemtsma en Theodor W. Adorno. *Sueños*, tr. de Alfredo Brotons, Madrid, Akal, 2008, pp. 93-94.

⁴ Theodor W. Adorno. *Sueños*, tr. de Alfredo Brotons, Madrid, Akal, 2008, p. 70.

despiertos y sólo hablando de sueños. Esta es una especie de ablución que nos permite estar seguros de que estamos despiertos.⁵ En cambio, Adorno escribía sus sueños en cuanto despertaba, ya que para él no existe tal seguridad. Para él siempre nos mantenemos en una tensión entre sueño y vigilia.

2. Los juicios descriptivos.

Comencemos por la manera en que aparece el fenómeno. El fenómeno sólo constituye la referencia, la objetivación del juicio descriptivo. Para Kant esa referencia sólo es posible porque el juicio descriptivo tiene que cumplir con una serie de reglas. Estas reglas determinan la descripción que permite encontrar el objeto en la realidad. Las reglas del juicio descriptivo son correlato en el fenómeno, como marcas que deben encontrarse en el objeto. Estas reglas constituyen la objetividad y la validez del juicio descriptivo. Dicho de otra manera, algunas de estas reglas ofrecen la referencia del objeto y otras la validez del mismo.

a) Las reglas que nos ofrecen la objetividad.

Para poder tener objetividad, para poder encontrar el objeto del que habla el juicio descriptivo, tiene que poder ofrecer las coordenadas espacio temporales en las que se ubica el objeto. La descripción no puede carecer de la información de la ubicación del objeto. Sólo de esta manera tendremos la posibilidad de llegar al objeto. El cuaderno que está en el salón de aquel lado, el primer salón a la izquierda y el cuaderno está encima del escritorio. Sin estas coordenadas no tenemos objeto. No sabemos como llegar a él.

⁵ Cfr. Walter Benjamín. *Dirección única*, tr. de Juan J, del Solar y Mercedes Allende Salazar, Madrid, Alfaguara, pp. 15-16.

De acuerdo con Kant, si el juicio no ofrece la ubicación del objeto, no podríamos considerarlo descriptivo. Kant dice lo anterior de la siguiente manera, “[Al juicio] se le exige la posibilidad de darle un objeto al que se refiera. (...) de no ser así, carecen de toda validez objetiva y se reducen a un juego de la imaginación o del entendimiento con sus respectivas representaciones”.⁶

Podemos aceptar que sin esas coordenadas no podríamos llegar al objeto. Pero si decimos que soñé que un alumno estaba dormido en la primera fila en la clase que imparto de textos modernos. Estoy dando las coordenadas espacio temporales, puedo entender que la clase es el lunes, estaba en el salón donde es la clase y en la fila de adelante, aunque nunca ocurrió. Mis alumnos en esta clase nunca se duermen, ni adelante ni en ningún lado. Pero si decimos que soñé que estaba en “una fiesta organizada porque asumía la dirección musical de mi antiguo instituto.” ¿Que ocurre con aquellos juicios que ofrecen tales coordenadas pero son producto de la imaginación? No es suficiente con identificar estas coordenadas para saber que tenemos un juicio descriptivo que habla de algo que ocurrió y no de un sueño. En el sueño de Adorno se ofrecen estas coordenadas. La narración del sueño dice: “durante una fiesta organizada porque asumía la dirección musical de su antiguo instituto”

La primera relación que se exige para un juicio descriptivo es que ofrezca las coordenadas espacio temporales donde se ubica el objeto. Sin embargo, hemos visto que no es suficiente para distinguir juicios descriptivos y juicios analógicos. Kant también exige una serie de reglas que permiten corregir la validez del juicio descriptivo.

b) La reglas de la validez del juicio

⁶ Immanuel Kant. Op. Cit. p. 276 A239 B298. Traducción modificada.

Este juicio para poder considerarse descriptivo debe contar con la cantidad de objetos de los que habla y las partes de los objetos. Si el juicio no ofrece tal magnitud, siempre podría exigirse. También debe ofrecer las condiciones en que aparece este objeto. Es decir que el juicio descriptivo debe poder ofrecer una escala en la que podamos medir sus cualidades. Por ejemplo en este auditorio hace tantos grados centígrados, el verde del cuaderno podría comprobarse por la medida de la luz, etc. Además el juicio descriptivo debe ofrecer el criterio con el que evaluamos la relación que tiene el objeto consigo mismo, la permanencia del objeto, la relación causal, si hubo una causa que lo llevó ahí y si se mantiene una relación simultánea con los demás objetos, es decir la relación que mantiene con todos los otros objetos. Para ello Kant propone una serie de reglas. Para hablar de permanencia propone la siguiente regla, siempre y no haya habido un cambio, podemos hablar de permanencia. Es decir aquello que perdura en el cambio es lo que permanece. Para hablar de causalidad propone que tendríamos que poder encontrar una relación irreversible, es decir que no pudiéramos pensar la secuencia del evento sin otro orden, primero el antecedente y después el consecuente. Para poder salir del auditorio, primero habrá que levantarse y después salir por la puerta. Si ya estamos adentro, no podemos estar afuera, sin seguir esta secuencia. La tercera regla es la de la simultaneidad. Para hablar de simultaneidad la regla es la opuesta a la de la causalidad, tenemos que poder suponer irreversibilidad. Por último, la regla de la validez del juicio descriptivo mismo. Esta regla nos permite saber cómo podemos verificar el compromiso que se generó en el juicio. Si aquello que se describe es necesario, posible o existente. Y en este caso nos dice que para comprobarlo tendríamos que exigir el cumplimiento de las reglas anteriores en el juicio y después buscarlas como marcas del objeto descrito.

Por supuesto el objeto sólo puede encontrarse bajo las coordenadas exigidas para la objetividad del juicio.

En resumen para corregir el juicio descriptivo tenemos una serie de reglas. Aquellas que nos permiten identificar los objetos descritos, porque nos dice de cuántos objetos hablamos y sus partes y su tamaño. Además nos permite medir sus cualidades, textura, color, etc. Por otra parte, las reglas que permiten hablar de la relación que guarda el objeto consigo mismo, permanece idéntico o cambia, tiene una relación causal o simultánea con otros objetos. Y la forma en que se afirma aquel objeto, como posible, existente o necesario. Estas reglas son las relaciones que tiene que cumplir un juicio para poder describir.

Si el juicio no cumple alguna de estas reglas podríamos decir que no es un juicio descriptivo. Si falta una de dichas reglas no podría describir el objeto y no podríamos encontrarlo. Pero en el sueño se emplean estas reglas. “La distinción entre París visto y soñado, no es una diferencia de las categorías, ver París, sino una diferencia empírica.”⁷

Por ejemplo en el sueño de Adorno se describe el perro con el que baila de la siguiente forma: “baila con un gigantesco dogo en dos patas, de color marrón amarillento y vestido de frac”. Todas las reglas son empleadas. Está hablando de un perro. Su tamaño puede deducirse por el de Adorno ya que parado en dos patas es capaz de bailar con él. Se describe su color y además está vestido de frac. Mantiene una relación de permanencia, está parado en dos patas y de simultaneidad con Adorno con quien baila. Se afirma su existencia y nada más usando las reglas anteriores podríamos comprobarlo. Entonces tenemos que concluir que las reglas de corrección del juicio descriptivo

⁷ Lewis White Beck. “Did the Sage of Königsberg have No Dreams?”, en Lewis White Beck. *Essays on Kant and Hume*, Yale, Yale University Press, 1978, p. 54. Traducción mía.

tampoco nos permiten saber si contamos con un juicio descriptivo o analógico. Quizás el ejemplo del sueño de Adorno no sea convincente, pero espero que el de mi pesadilla donde los alumnos de textos modernos se duermen pueda ser más convincente. Es un alumno quien se duerme en la clase, podría describirlo en cuanto a su tamaño, color de pelo, podría darles su nombre (cosa que no haré porque es un sueño), permanece dormido sin inmutarse a los cambios de mi voz, tiene una relación simultánea con sus compañeros, quienes sufren sus ronquidos y entró por la puerta, se sentó, después se quedó dormido y tendrá que despertar para poder salir por la puerta. Afirmo que existe. Si ustedes no supieran que es un sueño y que nunca ha pasado tal cosa, como que se duerma algún alumno en esta clase, cómo podrían saber que no es una descripción de algo real.

3. La dificultad de distinguir el relato del sueño y el de la vigilia

La distinción entre el relato de un sueño y el de vigilia depende de entender el compromiso de validez que se genera al afirmar el juicio. Aunque aparezca en el juicio la relación de objetividad y validez, si entendemos que se trata de un sueño, liberamos las reglas sin exigir su consistencia. De esta manera lo presenta Peter F. Strawson: “Contando un sueño, el requisito de consistencia se puede evidentemente, dejar de lado, pero el uso de conceptos de la realidad objetiva al hablar de un sueño es un uso secundario, precisamente porque tales conceptos quedan, en esta ocasión, liberados de aquel uso que los hace conceptos de una realidad objetiva.”⁸

Si se diera el caso de que no entendiéramos que nos están contando un sueño, como podría ocurrir con cualquier modo de afirmación, entonces no liberaríamos las reglas y

⁸ Peter F. Strawson. *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, tr. de Carlos Thibaut, Madrid, Revista de Occidente, 1975, p. 28.

exigiríamos su cumplimiento. Nos equivocamos y no distinguimos que se está afirmando algo como necesario, existente o posible. Esto puede ocurrir porque el modo de afirmar no aparece en la estructura del juicio. Kant nos dice en una nota a pie de página de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* que “la modalidad no es, en el juicio, un predicado particular, así tampoco agregan los conceptos modales determinación alguna en las cosas.”⁹ La distinción entre los tres modos de afirmar no depende de nada contenido en el juicio. Para poder distinguir este compromiso al generar el juicio se debe poner atención en la intención y el contexto en que es formulado el juicio.

Lo peculiar de las categorías de modalidad consiste en que, en cuanto determinaciones del objeto, no amplían en lo más mínimo el concepto al que sirven de predicado, sino que expresan simplemente la relación de tal concepto con la facultad cognoscitiva.¹⁰

Estas reglas entablan una relación entre el conocer y lo conocido, en medida que delimita la experiencia posible; la afirmación de posibilidad empírica, la existencia de algo o la necesidad deberá limitarse a las reglas de objetividad y validez. Pero en medida que no está contenida en el juicio, depende de la interpretación de la intención y el contexto, lo cual da cabida a la posibilidad del error. Cada vez que afirmamos algo tiene que ser revisado.

4. Distinción entre fenómeno, noumeno y cosa en sí por medio de los conceptos límite

Kant subraya el problema anterior, haciendo la distinción entre fenómenos y cosa en sí. El peso de esta distinción está en señalar el límite del conocimiento. Nos recuerda que el

⁹ Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, tr. de Mario Caimi, Madrid, Istmo, 199, p. 195.

¹⁰ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit. p. 241, A 219 B266. Traducción modificada.

juicio descriptivo no refiere la realidad en sí, tal como es, sino sólo aquello que constituye la relación de reglas determinantes del juicio. Sólo tenemos fenómenos, aquello que describe el juicio y no podríamos conocer nada fuera de esta descripción. El fenómeno consiste en coordenadas espacio temporales, cuantificadores, escalas para medir la realidad, reglas de relación de los objetos y tendrán que reducirse a posibles, existentes o necesarios. Sólo relaciones que nos permiten construir fenómenos. Las cosas en sí, fuera de estas relaciones, no las podemos conocer. Kant hace esta distinción para delimitar nuestro conocimiento: sólo tenemos juicios y algunos de ellos describen la realidad. De tal manera que nuestro conocimiento se limita a lo que puede ofrecer el juicio descriptivo. Por lo tanto, nuestro conocimiento depende de poder identificar los juicios descriptivos y los juicios analógicos. Y como hemos visto la posibilidad de esta distinción está en las reglas de los modos de afirmar que son susceptibles de error.

a) Conceptos límite.

La manera en que podemos pensar este límite del conocimiento es por medio del noúmeno. Kant considera al noúmeno como un concepto límite (*Grenzbegriff*). Estos conceptos límite expresan el carácter inconcluso de nuestro conocimiento. Kant dice en el capítulo titulado “Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en *phenomena* y *noumena*” de la *Crítica de la razón pura* que el *noúmeno* es un concepto límite (*Grenzbegriff*) en tanto que sólo tiene un uso negativo, ya que no refiere ningún objeto de conocimiento, porque no ofrece las coordenadas espacio temporales para ubicar el objeto ni siquiera puede ser afirmado como posible, sin embargo, puede ser pensado porque está conectado con otros conocimientos, aunque su extensión es vacía en tanto que está más allá de los fenómenos. De esta manera tenemos un entendimiento problemático, ya que cuenta con conceptos que no tienen contradicción, en el sentido en

que no tiene referencia, aunque están interconectados con otros conocimientos. Estos conceptos límite no se inventan caprichosamente porque son coherentes con otros conocimientos.¹¹

Ahora bien, el empleo que debe hacerse de estos conceptos límite es reflexivo. Los límites del conocimiento no pueden pensarse como determinados. Por supuesto, en matemática y en la ciencia de la naturaleza se reconocen limitaciones, pero no límites. El concepto límite funciona como una frontera que marca aquello que conocemos, pudiendo extenderla con mayor conocimiento, pero siempre en esa frontera tendrá que ponerse el límite que señala que no conocemos todo.¹² Podemos conocer más dice Kant, en ese sentido podemos mover las fronteras de nuestro conocimiento, progresar, pero siempre habrá un límite pues nuestro conocimiento sólo está constituido de relaciones, juicios descriptivos.

Los conceptos límite muestran el carácter inconcluso de nuestro conocimiento. Este límite no afirma que no conozcamos, sino que nuestro conocimiento depende de poder ofrecer más descripciones de los fenómenos. La tensión entre los juicios aparece cuando tenemos un juicio con las mismas reglas que los descriptivos, pero pretende hablar de algo que está más allá del límite del conocimiento. Por supuesto el límite lo desconocemos. Sólo contamos con juicios y tenemos que poder identificar aquellos que son descriptivos y los analógicos.

b) Los conceptos límite como juicios analógicos.

¹¹ Cfr. Immanuel Kant. Op. cit., pp. 189-199 A154-155, B310-311.

¹² “¿Quién puede soportar que, con respecto a la naturaleza de nuestra alma, alcancemos una conciencia clara del sujeto y lleguemos al mismo tiempo a la convicción de que los fenómenos de éste no pueden ser explicados de un modo *materialista*, sin preguntar qué es propiamente el alma, y, si ningún concepto de la experiencia alcanza hasta aquí, sin admitir, si es preciso, sólo para este fin, un concepto de la razón (el concepto de un ser inmaterial simple), aunque no podamos demostrar de ningún modo su realidad objetiva?” Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. cit., 1999, pp. 252-255.

Desde el comienzo hemos dicho que esta tensión surge porque nosotros sólo tenemos juicios descriptivos para referir fenómenos. Ahora que hemos introducido los conceptos de cosa en sí y noumenon, sabemos que el concepto de cosa en sí sólo cumple la función de señalar el límite de nuestro conocimiento. Este límite consiste en que no podemos conocer la realidad tal como es en sí, sino solo a través de las relaciones construidas por el juicio descriptivo. El conocimiento está limitado a juicios descriptivos y su correlato el fenómeno. Los conceptos límite aparecen en los juicios analógicos. Los juicios analógicos tratan de hablar de algo que está más allá del límite del conocimiento. Los noumenos aparecen en estos juicios analógicos para señalar aquello que no conocemos. Por eso tenemos que poder distinguir entre juicio descriptivo y juicio analógico. Pero como ya hemos dicho la distinción entre estos dos juicios no podemos hacerla por medio de una regla determinante. Los juicios descriptivos y analógicos se mantienen en una tensión y sólo reflexivamente podemos distinguirlos.

Un ejemplo de la tensión entre el juicio descriptivo y el juicio analógico la encontramos en la afirmación del propio límite del conocimiento. Podríamos pensar que podemos afirmar que la posibilidad de conocer es ilimitada, siempre podemos conocer más, progresar. Pero asumir el concepto de “progresión ilimitada de mi conocimiento” nos lleva a formular una antinomia,¹³ dos argumentos que son opuestos. En relación con el progreso de mi conocimiento de fenómenos. Uno de los argumentos dice: “todos los fenómenos son, en tanto que pertenecientes a mis relaciones construidas por los juicios descriptivos, cognoscibles. Por el otro lado, el otro argumento dice “pero como en la progresión de nuestro conocimiento nunca podemos estar seguros del conjunto de las

¹³ Theodor W. Adorno propone esta antinomia en “El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma” en *Escritos filosóficos tempranos. Obras completas I*, tr. de Vicente Gómez, Madrid, Akal, 2010, p. 131.

relaciones en los juicios descriptivos, no toda la realidad es cognoscible.”¹⁴ Por lo tanto no está permitido hacer afirmaciones sobre una progresión al infinito de la experiencia. Ni sobre la trascendencia de nuestro conocimiento. En sentido estricto lo único que podemos afirmar es que el conocimiento puede ir más allá de cualquier límite positivo. La contradicción surge de interpretar la falta de límite en la progresión de mi conocimiento como la consecuencia de una causa por principio inaccesible y situada fuera del juicio descriptivo. La cosa en sí no debe entenderse como una afirmación de la existencia de algo que no conocemos. Por el contrario sólo señala el límite de nuestro conocimiento.

Nosotros podemos hacer juicios analógicos, los cuales no ofrecen conocimiento, porque no podemos comprobarlos. Una analogía también es un juicio de relación. En este caso relaciona dos conceptos totalmente diferentes.¹⁵ Las relaciones de estos juicios no constituyen ninguna marca en la realidad. Por ejemplo “la silla preferida”, “amor de padre”, “te amaré toda la vida”, “bailar y besar a un dogo”. Estos juicios tienen que distinguirse de los descriptivos, pero no tenemos ninguna regla para poder hacerlo.

Otra vez nuestro problema aparece con el concepto de límite. Si todos los juicios descriptivos están limitados a ofrecer relaciones, cómo distinguir aquellos juicios que pretenden ir más allá de los límites. Podríamos suponer con el uso del concepto límite que, una de las formas en que distinguimos entre juicio descriptivo y juicio analógico consiste en que este último sólo nos aparecen mostrándonos aquello que no esperamos que ocurra: Adorno baila y baila con un perro vestido de frac y además le hace arrumacos. Si estos conceptos nos muestra el límite del conocimiento, entonces nos

¹⁴ Ibid, p. 133.

¹⁵ Cfr. Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, p. 267

señala nuestra ignorancia y en medida que relaciona lo diferente es capaz de sorprendernos.

5. A modo de conclusión. La tensión entre juicio descriptivo y analógico permite la corrección (crítica).

Ambos juicios, el descriptivo y el analógico, ofrecen relaciones y tenemos que distinguir entre ellos. Contamos con los modos de afirmar para ello. Pero estos modos tienen que ser interpretados y no contamos con reglas determinantes para hacerlo, de tal manera que podemos creer que alguien está afirmando algo y sólo sea producto de una mala interpretación. Además, una vez que se haya interpretado cualquier modo de afirmación, tendrá que comprobarse con las demás reglas. Siempre podría caer en un error la afirmación: hacer pasar una analogía por un juicio. Por eso se mantienen ambos juicios en una tensión.

Por lo anterior, esta tensión hace posible que corriamos nuestras afirmaciones. La analogía siempre nos puede sorprender y hacemos cambiar nuestras creencias. Quisiera terminar sugiriendo que en algún caso el juicio analógico nos muestra nuestros prejuicios. En medida que es capaz de relacionar lo diferente, puede confrontarnos en aquellos que nos sentimos totalmente seguros. La literatura como un juicio analógico es capaz de hacer esto.

a) La literatura como juicio analógico.

Theodor W. Adorno dice que la literatura logra un “sobresalto” en el espectador. Él utiliza la misma palabra, “un sobresalto”, tanto en una carta que envía a Thomas Mann para referirse a su novela *La engañada*, como al comentar en las lecciones de filosofía moral kantiana la obra de teatro *El pato salvaje* de Henrik Ibsen. En el primer caso, acerca de *La engañada* dice “La civilización burguesa ha reprimido lo ‘asqueroso’ de la

muerte; o bien lo ha ennoblecido o lo ha capturado con higiene. Se pretende impedir que la infructuosidad de la vida falsa entre en la conciencia, en la medida en que lo bajo se revela en la muerte... pero tampoco es que la muerte sea una vergüenza del hombre que no debería ser celebrada en nombre de lo trágico sino suprimida. El *sobresalto* que provoca su narración rompe con todas estas reglas de juego. En esto hay algo infinitamente liberador”.¹⁶ En el segundo caso, de *El Pato salvaje* dice “Yo quisiera pasar por alto un aspecto problemático de la obra. Esto corresponde al hecho de que Gina haya llevado un hijo ilegítimo al matrimonio –algo, incidental, que Hialmar a supuesto. Este tema refleja las actitudes de 1880, ya que fue tomada muy seriamente en su tiempo, mientras que nosotros estamos menos inclinados a encontrarlo como un terrible *sobresalto*”.

En los dos casos utiliza la misma palabra, un *sobresalto*. Un sobresalto producto de haber invertido el uso acostumbrado de la regla. Sólo quien se mantiene en la tensión puede proponer la posibilidad de una nueva regla, sin pretensiones de objetividad, porque la inversión de la regla señala la no-identidad que pudo captarse en 1880. No es el contenido de lo que se expresa lo que produce el sobresalto, sino la subversión de la regla. Por eso, a Adorno le puede parecer que presentar en una obra un hijo ilegítimo ya no produzca sobresalto.

La penúltima lección, en el curso de filosofía moral kantiana, la dedica al análisis de los problemas morales en esta obra de Ibsen. Nos dice que *El pato salvaje* trata la pregunta cómo un hombre llega a ser inmoral, simplemente por defender la ley moral, o en términos kantianos, al defender el mandato en su pureza. Ya que la obra de teatro

¹⁶ Theodor W. Adorno y Thomas Mann. *Correspondencia 1943-1955*, tr. de Nicolás Gelormini, Buenos Aires, F.C.E., 2006, p. 139.

muestra la destrucción del hombre más valioso del grupo, o en todo caso, de la única persona que no queda atrapada por la culpa que es gradualmente revelada en el curso de la acción. La víctima es una adolescente de catorce años, que precisamente por eso no está implicada en la culpa que desencadenan los eventos. Ibsen sugiere esto con una analogía, la niña hereda una enfermedad incurable, por la que quedará ciega. Pero el sobresalto viene cuando la niña se suicida.

DISOLUCIÓN DE UNA DISPUTA MATEMÁTICA QUE SE FUNDA EN UN EQUÍVOCO

DE IMMANUEL KANT

Traducción de ROGELIO ROVIRA*

UCM, España

NOTA DEL TRADUCTOR.— En el número de mayo de 1796 de la *Revista mensual de Berlín* apareció el ensayo de Kant *Del darse tono que de un tiempo a esta parte prevalece en la filosofía*. En él se refirió, a título de ilustración, a un caso de las llamadas «triadas pitagóricas», esto es, de los tríos de números enteros, a , b , c , cuyos cuadrados satisfacen la relación: $a^2 + b^2 = c^2$, como es la que se verifica entre los tres lados del triángulo rectángulo. En el número de agosto de la citada revista, J. A. H. Reimarus (el hijo del famoso pensador ilustrado y deísta), profesor de historia natural en Hamburgo, publicó un artículo titulado *Sobre las relaciones racionales de los tres lados de un triángulo rectángulo*, en el que criticó lo que respecto del mencionado ejemplo afirmaba Kant. A su objeción respondió el filósofo con el presente escrito, que vio la luz en el número de octubre de la citada *Revista mensual de Berlín*. Sus dos páginas interesarán, sin duda, tanto al filósofo como al matemático. (Sobre esta disputa puede consultarse el artículo de Silvestro Marcucci, «Kant, J. A. H. Reimarus e le “terne” pitagoriche», *Studi Kantiani* XII (1999), pp. 11-20). La traducción, primera, que sepamos, a la lengua española, se basa en el texto publicado en el tomo VIII, pp. 409-410, de la edición canónica de las obras de Kant (*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1902 ss.).

En un artículo de la *Revista mensual de Berlín* (mayo 1796, pp. 395-396), entre otros ejemplos del delirio (*Schwärmerei*) a que pueden conducir los intentos de filosofar sobre objetos matemáticos, había puesto yo también en boca del pitagórico, místico de los números, la cuestión: «¿Qué hace que la relación racional de los tres lados de un triángulo rectángulo sólo pueda ser la de los números 3, 4, 5?» — Yo había aceptado,

* Profesor de Filosofía en el Departamento de Filosofía Teorética de la Facultad de Filosofía de la UCM (España). E-mail de contacto: rovira@ucm.es

por tanto, esta proposición como verdadera; pero el Sr. Doctor y Profesor *Reimarus* la refuta y prueba (*Revista mensual de Berlín*, agosto, nº 6) que otros números más que los citados pueden estar en la relación pensada.

Nada parece ser, por tanto, más claro sino que nos encontramos enredados en una verdadera disputa matemática (de tal clase que, en general, es punto menos que inaudita). Pero en esta divergencia hay un mero equívoco. La expresión se ha tomado por una y otra parte en una significación distinta; por tanto, tan pronto como cada uno haya entendido al otro, la disputa desaparece, y ambas partes tienen razón.— Así, pues, tesis y antítesis están en la relación siguiente:

R. dice (al menos así piensa él su tesis): «En el *conjunto* infinito de todos los números posibles (pensados *separadamente*) hay, por lo que respecta a los lados del triángulo rectángulo, *más* relaciones racionales que la de los números 3, 4, 5».

K. dice (al menos así piensa él la *antítesis*): «En la *serie* infinita de todos los números que progresan en el orden natural (a partir de 0 mediante el aumento continuo de 1) no hay entre los números *inmediatamente consecutivos* (por tanto, pensados *unidos*) más relación racional de esos lados que *sólo* la de los números 3, 4, 5».

Ambas proposiciones tienen pruebas estrictas en su favor; y ninguno de los dos (presuntos) oponentes tiene el mérito de ser el primer inventor de estas pruebas.

Por tanto, sólo se trata de estipular a quién incumbe la culpa del *equívoco*.— Si el tema fuera puramente matemático, entonces K. debería cargar con ella; pues la *tesis* expresa *universalmente* la citada propiedad de los números (sin pensar en su serie). Pero en este caso el tema debe servir tan sólo como *ejemplo* de la extravagancia que la mística pitagórica de los números provoca con la matemática cuando se quiere *filosofar* sobre sus proposiciones; y entonces cabe acaso suponer que se tomará esta *antítesis* en la significación en la que un místico podría creer encontrar algo *singular* y estéticamente notable entre las propiedades de los números: como es una conexión limitada a tres números completamente próximos unos a otros en la serie infinita de los números; aun cuando aquí la matemática no encuentre nada que admirar.

Que, por tanto, el Sr. *Reimarus* se haya esforzado inútilmente con la prueba de una proposición que, hasta donde yo sé, todavía nadie ha puesto en duda, es cosa que espero que no me imputará como culpa.

Mario Caimi, traductor de Kant

Mario Caimi, translator of Kant

MARCOS A. THISTED*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

La recepción de la filosofía de Kant en los países de lengua hispana fue, durante las primeras décadas del siglo XIX, particularmente lenta —especialmente si se compara con Francia, Italia e, inclusive, Inglaterra—¹. Acaso por este motivo, y a pesar de los esporádicos esfuerzos de algunas escasas figuras destacables², hasta mediados de dicho siglo no se encuentra ninguna traducción al español de los principales títulos de la filosofía trascendental. Y, años más tarde, cuando éstas aparecen, se trata —al menos en un primer momento— de traducciones indirectas, provenientes de versiones francesas³. Sólo con el

* Profesor de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). E-mail de contacto: marcosthisted@gmail.com

¹ Sobre la recepción de Kant en España pueden consultarse —además de los primeros trabajos de W. Lutoslawski (“Kant in Spanien”, en: *Kant-Studien* 1, 1897, pp. 217-23) y M. Honecker (“Immanuel Kants Philosophie in den romanischen Ländern”, en: *Philosophisches Jahrbuch* 37, 1924, pp. 108-143)— los siguientes estudios: J. L. Molinuevo, “La recepción de Kant en España”, en: C. Flórez y M. Álvarez (comps.), *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, 1982, pp. 99-114; J. E. Dotti, H. Holz y H. Radermacher (comps.), *Kant in der Hispanidad*, Bern-Frankfurt-New York, Paris, 1988; M. Caimi, “La tradición kantiana”, en: J. L. Villacañas Berlanga (comp.), *La filosofía del siglo XIX*, Enciclopedia Ibero Americana de Filosofía, Nro. 23, Madrid, 2001, pp. 359-380; J. M. Palacios, “La filosofía de Kant en la España del siglo XIX”, en: J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (comps.): *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid, Tecnos, 1989; J. L. Villacañas Berlanga, *Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX*, Madrid, Verbum, 2006. Sobre la recepción de la filosofía de Kant en Argentina, véase J. E. Dotti, *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1992. Respecto del listado de títulos publicados en lengua castellana, véanse J. Palacios, “Kant en español”, en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 9, Nro. 9, Madrid, 1974, pp. 195-202; y D. M. Granja Castro, *Kant en español. Elenco bibliográfico*, México, UNAM, 1997.

² En la primera fase de recepción del kantismo en España se destacan los nombres de Ramón de la Sagra y Toribio Núñez Sesse.

³ En esta segunda fase de recepción se suelen resaltar las figuras de Julián Sanz del Río, José Rey y Heredia y Matías Nieto Serrano. La primera traducción de Kant al español (indirecta, vía las traducciones francesas)

afianzamiento del neokantismo en España, algunas de sus más prominentes plumas comienzan la tarea de traducción directa de Kant al español⁴.

El número de títulos kantianos traducidos al español directamente del alemán fue incrementándose paulatinamente con el correr del siglo XX hasta conformar un limitado aunque aceptable acervo editorial⁵. Este acotado y parcial *corpus* experimenta, desde hace poco más de cuatro décadas, un franco proceso de renovación y ampliación con la traducción de nuevos títulos provenientes de las diversas metrópolis culturales de habla hispana.

Las páginas que siguen contienen una breve reseña de las traducciones de las obras de Kant realizadas por uno de los representantes más reconocidos de esta nueva etapa de asimilación y recepción de la filosofía crítica. Nos referimos a Mario Caimi, quien, como se sabe, ha asumido recientemente la empresa de trasladar a nuestra lengua la obra *insignia* del criticismo, la *Crítica de la razón pura*.

1. Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia

Dos años después de la aparición de la *Crítica de la razón pura* fueron publicados los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Según la conocida tesis de B. Erdmann, el propósito que Kant perseguía con este nuevo trabajo era doble: por un lado, ofrecer una explicación sucinta, en forma de un breve compendio, de la monumental obra recientemente publicada⁶; por otro, defender a la

corresponde a J. Rey y Heredia, quien agrega como apéndice a su *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias* (Madrid, 1865) una serie de fragmentos de la Lógica Transcendental.

⁴ La primera traducción directa del alemán al español de la *Crítica de la razón pura* es la de José García del Perojo (Madrid, Gaspar, 1883) que sólo llega hasta *KrV* B 294.

⁵ El lector encontrará un listado de dichas traducciones en D. M. Granja Castro, *Kant en español, op. cit.*, pp. 23-42. Este “elenco bibliográfico” tiene ya más de quince años y es evidente que debería actualizarse, dada la cantidad de nuevos títulos de Kant traducidos a nuestro idioma.

⁶ A diferencia de la *Crítica de la razón pura*, cuya exposición se basa en el método sintético de exposición, los *Prolegómenos* se basan en el método de exposición analítico.

filosofía trascendental de erróneas y malintencionadas interpretaciones⁷. Éste fue el primer texto kantiano que Mario Caimi tradujo al español⁸.

De la traducción que Mario Caimi hizo de los *Prolegómenos* de Kant existen dos versiones: la original, de 1984, que apareció en Buenos Aires⁹, y una segunda edición revisada, publicada quince años después en Madrid¹⁰. Aquí nos referiremos específicamente a esta última, que reproduce con algunas correcciones menores el texto original de la primera, pero que trae importantes novedades en cuanto a la edición en su conjunto.

Caimi basa su traducción en el texto original de la edición de *Prolegómenos* fijado por Karl Vorländer¹¹. Peculiar de esta segunda edición es que el texto kantiano se presenta en formato bilingüe y que —tanto para la versión española como para la alemana— se agrega la paginación académica.

El texto de *Prolegómenos* está precedido por una breve introducción del propio traductor. Esta introducción se complementa con una serie de análisis y comentarios a ciertos pasajes clave de la obra, intercalados a lo largo del texto de Kant. Dichos comentarios revisten importante valor tanto desde un punto de vista pedagógico (*Prolegómenos* es uno de los textos *de ingreso* a la filosofía de Kant y por lo tanto están destinados al neófito que se adentra por primera vez en el edificio de la filosofía crítica) como erudito (dirigidos al estudioso que desea ahondar en los diversos tópicos del texto).

⁷ B. Erdmann (*Prolegomena*, Leipzig, 1878) subraya, en este sentido, la importancia que tienen las reseñas que Ch. Garve y J. G. Feder hicieron de la primera *Crítica*. La tesis de Erdmann despertó, como se sabe, una rápida polémica en la que intervinieron, entre otros, E. Arnoldt y H. Vaihinger. No podemos detenernos aquí en ese relevante debate de la *Kant-Forschung*.

⁸ De los *Prolegómenos* hay tres traducciones previas: la de Julián Besteiro, publicada en 1912, con epílogo de E. Cassirer (Madrid, Editorial Daniel Jorro); la de Rufino Natal, publicada en 1939 (Buenos Aires, Editorial Tor, 1939); y la de José López y López (Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 1950).

⁹ Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, traducción directa del alemán y notas de Mario Caimi, Buenos Aires, Charcas, 1984.

¹⁰ Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, edición bilingüe, traducción directa del alemán, comentarios y notas por Mario Caimi, epílogo de Norbert Hinske, Madrid, Istmo, 1999.

¹¹ Solingen, 1905 (reeditado en Hamburgo, F. Meiner, 1969). El texto de *Prolegómenos* fue comparado con la edición de B. Erdmann, de W. Weischedel y de K. Schulz. Caimi tuvo en cuenta también las versiones española (Julián Besteiro), italiana (P. Caraballese, Bari, 1925) y francesa (J. Gibelin, París, 1957).

El listado de temas que allí se tratan dan cuenta de su relevancia para la comprensión de la obra: “Juicios analíticos y sintéticos” (pp. 50-53); “Método analítico” (pp. 74-77); “La sensibilidad, facultad de conocimiento” (pp. 110-113); “La posibilidad de la ciencia pura de la naturaleza” (pp. 122-125); “Objetividad” (pp. 130-133); “Relaciones de sensibilidad y entendimiento” (pp. 138-139); “La deducción trascendental en los Prolegómenos. Juicios de percepción y juicios de experiencia” (pp. 148-153); “La posibilidad de la metafísica” (pp. 280-285); “La reseña de Garve y Feder”¹² (pp. 316-325).

La obra contiene, además, un índice analítico sumamente detallado, con las voces españolas y alemanas de los términos técnicos utilizados por Kant¹³.

A modo de epílogo, la segunda edición incorpora un erudito trabajo de Norbert Hinske, cuyo propósito es caracterizar el contexto de la temprana recepción de la filosofía de Kant en el que fue publicada esta obra crítica¹⁴.

Un párrafo aparte merece la interpretación del propio Mario Caimi sobre los *Prolegómenos*. En efecto, tanto en sus comentarios exegéticos e interpretativos de los diversos pasajes de esta obra kantiana —a los que hemos hecho alusión más arriba—, como en diversos trabajos que abordan directa o indirectamente el análisis de algunos pasajes y tópicos característicos de la obra, Caimi se refiere a la problemática distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia¹⁵; y también a la distinción entre *limitación* y *límite* que aparece en la “Conclusión” del texto kantiano. En particular, respecto de esta última cuestión¹⁶ puede colegirse que Caimi encuentra una nueva función de los *Prolegómenos* —

¹² Se trata de la traducción del texto de la reseña de Garve, realizado por el propio Caimi.

¹³ En la nueva edición de las obras kantianas emprendida por FCE esta modalidad de índices ha sido adoptada para beneficio del lector y estudioso español.

¹⁴ En este breve pero fundamental estudio (“La tardía impaciencia de Kant. Un epílogo para los *Prolegómenos* de Kant”, pp. 339-354) Hinske se ocupa específicamente del círculo kantiano de Jena, de su interpretación socrática del concepto de *límite* y de la proyección metafísica que tiene esta noción para la valoración de la actitud de Kant con respecto a la filosofía primera.

¹⁵ “El aire es elástico” en: *Revista de Filosofía*, 3ra. época, nro. 2, Madrid, 1989, pp. 109-126. M. Caimi, “Juicios de percepción: un enfoque idiomático”, en: *Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Río Cuarto, 1994, pp. 505-507.

¹⁶ Véase al respecto especialmente el comentario titulado “La posibilidad de la metafísica”, cuyo apartado “La metafísica en los *Prolegómenos*” desarrolla explícitamente el concepto de una metafísica del límite. Una prolongación de este análisis puede encontrarse en M. Caimi, *La metafísica de Kant*, Buenos Aires, Eudeba,

que se agrega a su rol pedagógico y polémico—. En efecto, según Caimi esta obra tiene un importante valor metafísico, ya que es en su “Conclusión” donde se presenta, en forma programática, la que sería la gran apuesta crítica de Kant: la postulación de una “metafísica del límite”, es decir, de una metafísica que es desarrollada a partir de la restricción que impone la filosofía crítica al uso teórico de la razón pura. De este modo, Caimi pone en conexión dos textos aparentemente distantes entre sí, a saber, los *Prolegómenos* —con su postulación de una metafísica del límite— y los *Progresos de la metafísica* —donde esa metafísica del límite se desarrolla de modo consecuente como *metafísica práctico-dogmática*. Precisamente ésta es la segunda obra del corpus kantiano que ha sido traducida por Caimi.

2. Los *Progresos de la metafísica*

Los *Progresos de la metafísica* representan una de las principales fuentes disponibles para comprender la actitud que Kant mantuvo con respecto a la metafísica luego de que la filosofía crítica alcanzara su madurez filosófica con la publicación de sus tres grandes *Críticas* y antes de comenzar el proceso de revisión de algunas de sus principales categorías en el *Opus postumum*¹⁷. Por ello, a pesar de haber quedado inconcluso y adolecer de numerosas anomalías en su redacción, es un texto de referencia imprescindible para quienes se ocupan del problema de la metafísica crítica. De allí la importancia de la traducción publicada por Mario Caimi, a finales de la década de 1980¹⁸.

1989 y en M. Caimi, “Consideraciones acerca de la metafísica de Kant”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, Vol. XVIII, nº 2, primavera 1992, pp. 259-286.

¹⁷ Los estudiosos de esta obra han señalado como fecha de comienzo de la redacción de los manuscritos el año 1792, y como fecha de posible abandono de la tarea 1795.

¹⁸ La traducción de los *Progresos de la metafísica* realizada por F. Duque (I. Kant, *Sobre el tema del Concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, Madrid, Tecnos, 1987) apareció tan sólo dos años antes que la de M. Caimi. Los lectores en lengua española cuentan, por ello, con un raro privilegio: existen dos excelentes versiones de una misma obra, complementadas

De la traducción que Caimi realizó de este escrito póstumo de Kant hay dos ediciones. La primera de ellas apareció en 1989, publicada por Eudeba¹⁹; la segunda, en 2008, por el Fondo de Cultura Económica²⁰. Si bien en esta segunda versión no hay variaciones en la traducción del texto fuente, en cambio sí hay significativas modificaciones en la edición general de la obra. En efecto, en la edición de Fondo de Cultura Económica el texto de los *Progresos* se presenta en formato bilingüe (contando con la paginación de la edición académica tanto para la versión alemana como para la española)²¹; en segundo término, se incorpora el imprescindible estudio introductorio de Mario Caimi —que en la edición de Eudeba se había publicado como libro aparte²²—, y, por último, se agrega una tabla de correspondencia de los principales términos técnicos²³.

En la versión española del texto de Kant debe destacarse la resolución de numerosos problemas de edición, gramaticales y lexicales que plantea una obra de características tan singulares como los *Progresos*. El traductor opta por mantener la fidelidad al texto original —insistimos, se trata de un escrito inconcluso en el que abundan las omisiones, errores, repeticiones, etc.— sin que por ello se pierda la imprescindible legibilidad que toda obra debe tener.

también con dos trabajos introductorios de notable factura y complementarios entre sí. En efecto mientras que —como veremos— el estudio preliminar de M. Caimi se ocupa del análisis e interpretación de la obra kantiana, el trabajo de F. Duque se demora en el análisis del contexto de la *Aetas Kantiana*, contexto que explica en gran medida las características específicas de los *Progresos de la metafísica*.

¹⁹ Immanuel Kant, *Los progresos de la Metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff*, traducción del alemán y notas por M. Caimi, Buenos Aires, Eudeba, 1989.

²⁰ Immanuel Kant, *Los progresos de la metafísica*, edición bilingüe, estudio preliminar, traducción y notas de Mario Caimi, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

²¹ Siguiendo a la edición académica, luego de la publicación del texto de los *Progresos*, se agrega un anexo en el que figuran una serie de “hojas sueltas” que desde principios del siglo XX se vinculan con este escrito kantiano. Para su traducción, Caimi se basó en el texto de G. Lehmann, publicado en el tomo XX de la edición académica de las obras de Kant. No obstante, Caimi ha tenido el cuidado de contrastar el texto fijado por la Academia con la edición facsimilar original de los *Progresos* y con las ediciones de O. Buek, W. Weischedel y G. Hartenstein, corrigiendo así numerosos defectos que figuran en la edición académica. Para la traducción española, Caimi ha tenido en cuenta las ediciones francesa e italiana.

²² M. Caimi, *La metafísica de Kant*, Buenos Aires, Eudeba, 1989.

²³ En esta tabla de correspondencia se consideran las versiones españolas de M. Caimi y de F. Duque, la francesa de la traducción de L. Guillermit y la italiana de la traducción de P. Manganaro.

Por otra parte, debe subrayarse la relevancia que tiene el estudio introductorio a cargo del traductor. Las casi doscientas páginas que lo componen están dedicadas a dos propósitos fundamentales: por un lado, establecer la estructura argumentativa y analizar sus principales conceptos, señalando sus referencias a las principales obras de Kant; y, por otro, subrayar la importancia que tiene este escrito póstumo de Kant como *factum* filológico que prueba la vigencia y plausibilidad de una metafísica crítica, así como también provee el plano de sus contornos fundamentales.

4. Kant, I.: *La polémica sobre la Crítica de la razón pura*

Suele considerarse que el escrito polémico que Kant escribió como respuesta al ataque proveniente de J. A. Eberhard —cabeza prominente del neo-wolffianismo a finales de la década de 1780— y los *Progresos de la metafísica* conforman una unidad: mientras que esta última obra contiene la respuesta *teórica* del autor de la *Crítica de la razón pura*, aquella —publicada bajo el enigmático título *Sobre un descubrimiento según el cual a toda nueva crítica de la razón pura la torna superflua una anterior*²⁴, y mejor conocida bajo el más asequible *La respuesta de Kant a Eberhard*— presenta el lado polémico de la contienda. Por ello, la traducción de esta última obra completa el ciclo de textos de Kant referidos a su disputa con la polémica de Kant en torno al legado de la filosofía leibniz-wolffiana.

La traducción de Caimi²⁵ permite renovar la antigua edición de Alfonso Castaño Piñán, que data ya de hace más de medio siglo y carece del soporte técnico y bibliográfico que una obra de esta naturaleza requiere²⁶. En efecto, la nueva traducción de la respuesta de

²⁴ *Kant's gesammelte Schirften*, herausgegeben von der Preußisch-Königlichen Akademie der Wissenschaften, Vol. VIII, Berlín, 1912/1923, pp. 185-252 (reediciones de 1968 y 1977).

²⁵ I. Kant, *La polémica sobre la Crítica de la razón pura* (Respuesta a Eberhard), Introducción de Claudio La Rocca; edición, traducción del alemán y notas por M. Caimi, Madrid, editorial Mínimo tránsito/Antonio Machado, 2002.

²⁶ I. Kant, *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura* (respuesta a Eberhard), traducción, prólogo y notas de Alfonso Castaño Piñán, Buenos Aires, Editorial Aguila, 1955 (reimpresión en 1973).

Kant a Eberhard se basa en el texto académico establecido por H. Meier y adopta en sus elecciones lingüísticas el aporte inestimable de las traducciones que de este escrito kantiano hicieron C. La Rocca —al italiano²⁷— y H. Allison —al inglés—²⁸.

Por último, la edición de la traducción de Caimi cuenta con una erudita y pormenorizada “Introducción” de Claudio La Rocca²⁹ y un índice analítico bilingüe. El texto de Kant aparece glosado con numerosas notas sobre posibles variantes de traducción.

5. La *Metafísica Dohna*

La *Metaphysik-Dohna*³⁰ reúne el conjunto de cuadernos de apuntes tomados por el conde Heinrich Adolph de Dohna-Wundlacken *durante*³¹ las lecciones de metafísica que Kant impartía en la Universidad Alberta, en Königsberg. Como es sabido, en estas lecciones seguía Kant para su exposición el texto de la *Metaphysica* de A. G. Baumgarten, permitiéndose hacer, con el correr de los años, correcciones y digresiones cada vez más significativas, sin por ello dejar de exponer la metafísica dogmática de quien consideraba uno de sus más brillantes sistematizadores. La fecha estimada de las clases a las que estos apuntes corresponden sería 1792/1793. Se trata de un dato relevante, ya que coincide con el período en el que Kant habría comenzado la redacción de los manuscritos de los *Progresos de la metafísica*, razón por la cual brinda una importante fuente complementaria para el estudio de la metafísica crítica que ya había sido realizado por Caimi en *Progresos de la metafísica*.

²⁷ I. Kant, *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura*, a cura di Claudio La Rocca, Pisa, 1994.

²⁸ H. Allison, *The Kant-Eberhard Controversy*, an english translation together with supplementary materials and a historical-analytic introduction of Immanuel Kant's *On a Discovery According to which Any New Critique of Pure Reason Has Been Made Superfluous by an Earlier One*, Baltimore and London, 1973.

²⁹ C. La Rocca, “Introducción”, en: I. Kant, *La polémica sobre la Crítica de la razón pura (Op. cit.)*, traducción al español de Mario Prades Vilar, revisión de Faustino Oncina, pp. 9-72.

³⁰ *Lecciones de Metafísica* (la llamada “Metaphysik Dohna”), traducción de Mario Caimi, presentación y estudio conclusivo de M. J. Vázquez Lobeiras, Salamanca, editorial Sígueme, 2006.

³¹ Aparentemente, habrían sido tomados *en el aula*, por lo que su valor testimonial se ve incrementado.

Para la traducción de la *Metafísica Dohna* Caimi se basó en el texto fuente de G. Lehmann, que figura en las obras completas de Kant³². La versión académica ha sido contrastada con la de A. Kowalewski. Por ello, en la traducción aparecen frecuentes referencias a variantes que figuran en esta última y no en aquella. El traductor ha comparado también el texto español con la reciente edición inglesa³³ y con la versión inédita en portugués del Prof. Juan A. Bonaccini.

Las características específicas de la tarea docente de Kant son analizadas en un estudio conclusivo de M. J. Vázquez Lobeiras³⁴. La publicación, realizada por la editorial Sígueme, trae también un completo índice de nombres y analítico bilingüe.

6. Crítica de la razón pura

En 2007 se publicó en Buenos Aires la traducción de la *Crítica de la razón pura*, en cuyo texto Mario Caimi trabajó durante un lustro³⁵. Esta nueva versión española de la primera *Crítica*³⁶ de Kant trae el texto completo de ambas ediciones (1781 y 1787), con las referencias a la paginación original, precedido por una introducción a cargo del propio traductor y un exhaustivo índice de nombres y de términos técnicos.

³² *Kants Gesammelte Werke*, herausgegeben von der Preussischen/Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, a partir de 1902, tomo XXVIII, 2, pp. 614-704.

³³ Immanuel Kant, *Lectures on Metaphysics*, translated and edited by Karl Ameriks and Steve Naragon, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 357-391.

³⁴ “Metafísica y crítica, o, ¿cómo es posible aprender a filosofar?”, en: I. Kant, *Metafísica Dohna*, *op. cit.*, pp. 121-161.

³⁵ Estudio preliminar, traducción y notas de Mario Caimi; índices de Esteban Amador, Mariela Paolucci y Marcos Thisted; Buenos Aires, editorial Colihue, 2007. La segunda edición de Colihue es de 2009.

³⁶ Las principales ediciones de la *Crítica de la razón pura* en español son la ya citada de José García del Perojo (Madrid, Gaspar Editor, 1883); la de M. García Morente (Madrid, Victoriano Suárez, 2 vols. 1928, hasta A 460/B 488; reeditada luego por Espasa-Calpe, Madrid, y por Porrúa, México), la de M. Fernández Núñez (Madrid, Bergua Editor, 2 vols. 1934), y la de P. Ribas (Madrid, Alfaguara, 1978). Un listado completo puede encontrarse en los ya citados textos de J. Palacios y de D. M. Granja Castro.

La traducción del texto de la *Crítica* está acompañada por generoso aparato crítico cuya principal función es informar al lector las diferentes variantes que admite la traducción del texto kantiano y explicitar cuál ha sido la intervención del traductor³⁷. Una segunda edición de esta traducción introdujo algunas correcciones menores al texto original. La tercera edición, realizada en México por el Fondo de Cultura Económica, incorporó el texto original en alemán y una tabla de correspondencias de términos técnicos³⁸. Para su traducción, Caimi se basó en la edición de R. Schmidt³⁹.

En cuanto a las elecciones terminológicas más salientes, se destaca la elección de la voz española “mente” como traducción de “*Gemüt*”⁴⁰; la distinción entre “*realidad efectiva*” —como traducción de “*Wirklichkeit*”— y “realidad” —que corresponde a “*Realität*”—; la expresión “facultad de juzgar” como traducción de “*Urteil*” y “apariencia ilusoria” como traducción de “*Schein*”⁴¹.

No obstante, según sostiene el propio Caimi, la mayor dificultad que encontró en la traducción del texto de la *Crítica de la razón pura* no se refiere a la correcta elección de la voz acertada para ciertos términos técnicos, sino en la construcción gramatical correcta de ciertas frases del texto kantiano. Con el propósito de resolver los casos más difíciles que se

³⁷ El propio traductor se refiere a esta característica específica del aparato crítico que acompaña la *Crítica de la razón pura* en M. Caimi, “Algunos problemas de traducción de la *Crítica de la razón pura* al español”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 31, Buenos Aires, 2013, pp. 97-108.

³⁸ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, estudio preliminar, traducción y notas de M. Caimi; índices de E. Amador, M. Paolucci y M. Thisted; tabla de correspondencias de traducción de términos de D. M. Granja Castro, M. J. Gallardo, E. Aguilar y Ó. Palancares, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

³⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von R. Schmidt, Hamburg, Felix Meiner, 1976.

⁴⁰ Respecto de las dificultades, en general, de la traducción de este término, véase V. Rohden, “O sentido do termo ‘Gemüt’ em Kant” en: *Analytica*, vol. I nro. 1, Rio de Janeiro, 1993, pp. 61-75. La explicación de las razones que M. Caimi da de su elección las desarrolla el propio traductor en el ya citado “Algunos problemas de traducción de la *Crítica de la razón pura* al español”.

⁴¹ Un listado más exhaustivo de este tipo de dificultades señaladas por el traductor se encuentra en el ya citado “Algunos problemas de traducción de la *Crítica de la razón pura* al español”. Es de utilidad consultar también la reseña a la traducción de Caimi realizada por M. J. Vázquez Lobeiras (“Kant, I.: *Crítica de la razón pura*”, en: *Kant-Studien*, 101, Heft 4, 2010, pp. 405-408).

presentaron, el traductor estableció como hipótesis de trabajo la similitud entre la construcción de las frases del alemán de la *Crítica* y de la gramática latina⁴².

La traducción de la *Crítica de la razón pura* realizada por Caimi se soporta en la extensa tarea de investigación desarrollada sobre los diversos capítulos y conceptos de la obra fundamental del criticismo⁴³, tales como la Estética Transcendental⁴⁴, la Analítica Transcendental (Deducción transcendental de los conceptos puros del entendimiento⁴⁵ y Esquematismo Transcendental⁴⁶), la Dialéctica Transcendental⁴⁷, la Doctrina Transcendental del Método⁴⁸.

⁴² Mario Caimi desarrolló esta hipótesis en su “Lateinische Strukturen in Kants Stil. Mit besonderer Berücksichtigung der Erklärung des Begriffes vom Gegenstand in *KrV* A 104”, en: A. Pinzani, V. Rohden (orgs.), *Crítica da razão tradutora. Sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis, NEFIPO, 2010, pp. 109-122.

⁴³ El propio Caimi reconoce la importancia que tiene tal labor investigativa que precede a la traducción de la *Crítica de la razón pura* —y las otras obras de Kant— al señalar que es este conocimiento el que permite reproducir lo más fielmente posible el *objeto* (la *Crítica*) que se quiere trasladar del alemán al español (cf. el ya citado “Algunos problemas de traducción de la *Crítica de la razón pura* al español”).

⁴⁴ M. Caimi, “About the Argumentative Structure of the Transcendental Aesthetic”, en: *Studi Kantiani*, IX, Pisa, Italia, 1996, pp. 27-46.

⁴⁵ Las principales publicaciones de Mario Caimi respecto de la deducción transcendental son las siguientes: “Zum Problem des Zieles einer transzendentalen Deduktion”, en: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001, pp. 48 – 65; “Cuatro claves para la lectura de la Deducción transcendental”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXI nro. 2, Buenos Aires, 2005, pp. 187 – 197; *Leçons sur Kant. La déduction transcendantale dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure*, París, Publications de la Sorbonne, 2007. Luego de traducir la *Crítica*, Caimi publicó los siguientes trabajos: “A Dedução das categorias na primeira edição (A) da *Crítica da razão pura*”, en: J. T. Klein (comp.), *Comentários às obras de Kant. Crítica da razão pura*, Centro de investigações kantianas, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil, 2012; “Se piensa. Sobre la función del ‘yo’ en el principio de la apercepción”, en: M. Caimi (comp.), *Temas kantianos*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, pp. 95-111.

⁴⁶ Las principales publicaciones de Mario Caimi sobre el esquematismo transcendental son las siguientes: “Der Teller, die Rundung, das Schema. Kant über den Begriff der Gleichartigkeit”, en: D. Fonfara (comp.): *Metaphysik als Wissenschaft. Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag*, München, Karl Alber, 2006, pp. 211-220. Luego de traducir la *Crítica*, Caimi publicó sobre el esquematismo transcendental los siguientes trabajos: “The Schema of Quantity”, en: A. Leirfall y T. Sandmel (comps.), *Enhet i mangfold. Festschrift til Johan Arnt Myrstad*, Oslo, Unipub, 2009, pp. 77-95; “Algunas características del concepto de imaginación en la *Crítica de la razón pura*” en: C. Jáuregui (comp.), *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, pp. 217-226; “The Schema of the Category of Existence”, en: G. Van de Vijver y B. Demarest (comps.), *Objectivity after Kant: its meaning, its limitations, its fateful omissions*, Hildesheim - Zürich - New York, Olms, 2013, pp. 209-219; “Das Schema der Qualität bzw. der Realität”, en: D. Hüning, C. Olk y S. Klingner (comps.), *Das Leben der Vernunft*, Berlin, De Gruyter, 2013, pp. 117-130; “Comments on the conception of Imagination in the Critique of Pure Reason” en: *Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 1, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 39-50M; “Der Gegenstand, der nach der Lehre vom Schematismus unter die Kategorien zu subsumieren ist”, en: *Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 1, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 2013, pp. 147-162.

Dos rasgos de la “Introducción” deben destacarse: por un lado, su accesibilidad; por otro, su profundidad y método de exposición. Antes de comenzar la exposición propiamente dicha de la obra, y luego de describir el contexto en el cual fue gestada la *Crítica de la razón pura* y algunos rasgos de la biografía intelectual de Immanuel Kant, Caimi se detiene en la explicitación del significado del título de la obra. La exposición de la estructura y el contenido de la *Crítica de la razón pura* se lleva a cabo de acuerdo con el método según el cual fue compuesta la obra, es decir, según el método sintético. Por ello, el propósito del autor es exponer cada uno de los capítulos de la obra según el método los va descubriendo en su marcha, mostrar las rasgos principales de sus conceptos característicos y explicar su función en vistas al argumento general de la obra.

7. Kant, I: *Antropología desde un punto de vista pragmático*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires, editorial Losada, 2009, 352 páginas.

En el año 2009 fue publicado en Buenos Aires el último título de la obra crítica de Kant traducido por Mario Caimi hasta el presente: la *Antropología desde un punto de vista pragmático*⁴⁹. Dicha traducción se basa en la edición de W. Weischedel⁵⁰ y en la edición

⁴⁷ Las principales publicaciones de Mario Caimi sobre temas correspondientes a la Dialéctica Transcendental son las siguientes: “On a Non-Regulative Function of the Ideal of Pure Reason”, en: H. Robinson (comp): *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995*, vol.I., Milwaukee, Marquette University Press, 1995, pp. 539-549; “Ueber eine wenig beachtete Deduktion der transzendentalen Ideen”, en: *Kant-Studien*, 86, Berlin/New York, 1995, pp. 308-320; “La función regulativa del ideal de la razón pura”, en: *Dianoia*, XLII, México, 1997, pp. 61- 79. Posteriormente a la publicación de la *Crítica* apareció “Zur metaphysischen Deduktion der Ideen in der Kritik der reinen Vernunft”, en *Methodus*, nro. 7, Halle, 2012, pp. 23-41.

⁴⁸ En fecha posterior a la publicación de la *Crítica* aparecieron los siguientes artículos de Mario Caimi dedicados a la Doctrina Transcendental del Método: “Metafilosofía del idealismo transcendental de Kant” en: O. Nudler, M. A. Fierro, G. Satne (comps.): *La filosofía a través del espejo. Estudios metafilosóficos*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2012, pp. 137-151; y “Application of the Doctrine of Method in the critical examination of reason”, en: *Studia Kantiana X*, São Paulo- Rio de Janeiro, 13, 2012, pp. 5-17.

⁴⁹ La *Antropología en sentido pragmático* fue traducida al español por primera vez por José Gaos (Madrid, Revista de Occidente, 1935 y reimpressiones).

⁵⁰ *Kant. Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, tomo 10, pp. 395-690.

académica de la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* a cargo de O. Külpe⁵¹; ambas ediciones siguen el texto de la segunda edición original del año 1800. El texto original fue contrastado con la edición de K. Vorländer y se tuvo en cuenta las indicaciones filológicas de la edición académica de O. Külpe, así como también del reciente comentario de R. Brandt⁵².

Sobre la temática de la *Antropología* hay también diversas publicaciones realizadas por Caimi⁵³.

8. Tres escritos menores

A las seis obras mayores que hemos reseñado deben agregarse estos tres títulos menores traducidos también por Mario Caimi, cuya existencia nos limitamos a indicar: “Sobre un presunto derecho a mentir por amor al prójimo”⁵⁴; el escrito pre-crítico “Nuevas observaciones para una explicación de la teoría de los vientos, con las cuales invita a la vez a asistir a sus lecciones”⁵⁵; y, por último, “Algunas cartas referidas a la Crítica de la Facultad de Juzgar”⁵⁶.

La nueva etapa de traducción y asimilación de la obra kantiana, iniciada hace ya más de cuatro décadas, encuentra así en la tarea de traducción de Mario Caimi — especialmente de la *Crítica de la razón pura*, precedida de significativas obras del acervo crítico, tales como *Prolegómenos* y *Progresos de la metafísica*— una de sus expresiones

⁵¹ *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Berlín, Walter de Gruyter, 1968, tomo VII, pp. 117-335.

⁵² *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hamburg, Meiner, 1998.

⁵³ “El concepto de imaginación en la obra de Kant *Antropología en sentido pragmático*. Estructura del texto y estructura del concepto”, en: R. Rizo-Patrón de Lerner y M. J. Vázquez Lobeiras (comps.), *La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*, Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 2013, pp.29-53.

⁵⁴ *Cuadernos de ética*, Buenos Aires, 1987, pp. 9 – 15

⁵⁵ José Szabón (comp.): *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1993. pp. 121-143

⁵⁶ José Szabón (comp.): *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1993.

más características y acabadas. Es que para esta nueva generación de traductores no se trata únicamente del cabal conocimiento del idioma alemán y del español, sino también el conocimiento lo más preciso posible que la propia época ha alcanzado de las obras del genio, en este caso, de Immanuel Kant.

Ilustración, política e historia en el pensamiento kantiano

Enlightenment, Politics and History in Kant's Thought

ILEANA BEADE*

Univ. Nacional de Rosario, Argentina

Reseña: Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición, traducción y estudio preliminar por Roberto R. Aramayo. Alianza, Madrid, 2013, pp. 290.

Esta compilación de textos fundamentales para el estudio de la filosofía práctica kantiana (traducidos por R. R. Aramayo, en colaboración con C. Roldán Panadero y M. F. Pérez López), es introducida por un *Estudio preliminar* que sintetiza con notable precisión y agudeza tesis centrales de la filosofía ética, política e histórico-filosófica de Kant. En el primer apartado del *Estudio*, Aramayo examina la concepción kantiana de la *Ilustración*, a partir de un análisis de las diversas definiciones del término propuestas en *¿Qué es la Ilustración?* (1784), *¿Qué significa orientarse al pensar?* (1786) y la *Crítica del discernimiento* (1790), textos en los que se establece un vínculo indisoluble entre *ilustración* y *autonomía intelectual*, exaltándose el valor de la razón como criterio último de toda verdad, y contraponiéndose el libre ejercicio crítico racional al prejuicio, la superstición y el fanatismo. Como sabemos, en el marco de las disquisiciones kantianas en torno al proyecto ilustrado se confiere al pensamiento filosófico un papel decisivo: la actitud crítica que es propia y característica de este modo de pensamiento es, en efecto, aquello que permite desafiar el principio de autoridad y trabajar en pos de una emancipación individual y colectiva. La concepción de la *crítica* como actividad o quehacer distintivo de la razón filosófica será un tópico recurrente en diversos escritos kantianos: así como en *¿Qué es la Ilustración?* Kant advierte acerca de los peligros que conlleva la permanencia indefinida bajo una tutela intelectual y exhorta a los individuos al libre *uso público* de la razón, así también en *El conflicto de las Facultades* (1798) invocará el derecho de quienes se dedican a la reflexión filosófica al libre examen crítico de todo tipo de doctrinas (si bien establece allí, por otra parte, la necesidad de que los miembros de las

* Profesora de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). E-mail de contacto: ileanabeade@yahoo.com.ar.

Facultades superiores –Teología, Derecho y Medicina– acaten las prescripciones del gobierno en lo que atañe a la impartición de ciertas doctrinas, cuya pública difusión resulta indispensable a fin de garantizar el orden civil). En el contexto de una reflexión acerca de la disputa académica –y política– entre las Facultades, Kant repone, pues, la distinción entre los *usos público* y *privado* de la razón, formulada, años antes, en el célebre escrito de 1784 acerca de la Ilustración. Aramayo señala que, al igual que otros pensadores ilustrados, Kant parece concebir el *uso público* de la razón como un medio preventivo –un *antídoto*– contra la revolución. En efecto, bajo las premisas del reformismo kantiano, el libre *uso público* de la razón constituye el medio legítimo para impulsar los cambios necesarios en la constitución política. Como sabemos, Kant rechaza enfáticamente todo derecho del pueblo a oponer resistencia activa a los poderes constituidos, aún cuando considere, por otra parte, el *entusiasmo* que la Revolución Francesa despierta entre sus espectadores imparciales como un claro signo de la disposición moral del género humano (ante esta aparente tensión, Aramayo se hace eco de la interpretación propuesta González Vicén, invocando la doble perspectiva bajo la cual Kant considera el fenómeno de la revolución, a saber: la perspectiva *jurídica* –bajo la cual sólo cabe condenarla, habida cuenta del absurdo implicado en la idea misma de un derecho constitucional de resistencia– y la perspectiva *histórico-filosófica*, que hace posible considerar la revolución atendiendo ante todo a los principios y valores políticos en los que se sustenta, y al reconocimiento desinteresado y entusiasta que dichos valores despiertan entre sus espectadores). Pese a esta valoración positiva del proceso revolucionario francés, Kant confía en que la transición hacia una forma republicana de gobierno pueda tener lugar, en el Estado prusiano, sin necesidad de repetir la dolorosa experiencia de la Revolución Francesa, y apuesta así por una reforma política gradual, propiciada a través de la libertad de pensamiento y la libertad de expresión, las cuales serán reivindicadas en sus escritos, como derechos fundamentales del hombre (libertades en las que se cifra, por lo demás, toda posibilidad de un progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección).

El análisis de Aramayo enfatiza el vínculo indisoluble entre la filosofía política y la filosofía moral de Kant. Así señala, por ejemplo, que la distinción kantiana entre los *usos público* y *privado* de la razón repone, en el ámbito político, la estrategia desarrollada en el tratamiento del problema de la libertad en sentido moral: si en tanto *fenómeno* el hombre se halla sujeto a leyes naturales que determinan necesariamente su conducta, considerándose a sí mismo, sin embargo, como un ser libre en virtud de su condición *nouménica* o racional, así también en tanto miembro de la maquinaria estatal el individuo se halla sujeto a límites impuestos por la legislación civil (y es exigido su

comportamiento pasivo o puramente mecánico), mientras que en tanto miembro de la *societas cosmopolita*, puede reclamar plena libertad para el desarrollo del pensamiento crítico. Tanto en el ámbito moral como en el político, la libertad ha de ser articulada con la más estricta obediencia. En tal sentido Kant celebra las medidas impulsadas por Federico II de Prusia en favor de una ampliación de la libertad de opinión y de expresión –tanto en materia religiosa como política–, advirtiendo, por otra parte, que sólo en el contexto de una organización civil estrictamente disciplinada pueden ser garantizada la libertad, de tal modo que ésta no atente contra la estabilidad del orden político.

El segundo apartado del *Estudio preliminar* ofrece valiosas reflexiones para la interpretación de la «filosofía de la historia» –o «historia filosófica»– desarrollada por Kant en importantes escritos incluidos en esta compilación, tales como *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), *Recensiones sobre la obra de Herder: «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad»* (1786), *Probable inicio de la historia humana* (1786), y *En torno al tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* (1793). Estos escritos, junto a *Hacia la paz perpetua* (1795) y la segunda parte de *El conflicto de las Facultades* (1798), constituyen las obras de referencia principales para el análisis de la reflexión kantiana acerca de la historia. Aramayo caracteriza la filosofía kantiana de la historia como una *enruciada* entre el pensamiento moral y político de Kant, “en la que se dan cita la ética, el derecho y una singular teodicea, por no mentar las claves antropológicas que presupone” (p. 45). En el marco de una reconstrucción detallada de la propuesta histórico-filosófica kantiana, considera aspectos fundamentales, tales como la noción de una *insociable sociabilidad* como motor del desarrollo histórico, el concepto de *cosmopolitismo* –que acusa la influencia de las *Lecturas para cosmopolitas* de J. B. Basedow y de su proyecto pedagógico filantrópico–, la re-significación kantiana de la noción estoica de *destino* y su relevancia para la noción de una *Naturaleza providencial* garante del progreso histórico, y otras tesis centrales desarrolladas en el marco del proyecto kantiano de una historia *a priori* del género humano. Como bien señala Aramayo, semejante historia *a priori* sólo es posible cuando su autor se torna artífice de los acontecimientos que vaticina. Kant considera que la confianza en la posibilidad efectiva del progreso de la especie humana hacia una forma de organización política *republicana* (en el plano del derecho político) y *cosmopolita* (en el ámbito de las relaciones interestatales) es un *deber* impuesto por la razón práctica. Así, la tarea propia del filósofo, en lo que respecta a su consideración de los acontecimientos históricos, “es genuinamente ética, pues consiste en modelar el provenir a golpe de utopemas ucrónicos. Ante la defensa del *status quo* característica del político,

el filósofo debe acometer una «revolución asintótica», señalando por ejemplo el horizonte utópico de un Estado cosmopolita, el cual, lejos de ser una quimera, ha de servir como pauta para los principios de gobierno” (p. 68). La constitución republicana, como *idea de la razón pura*, proporciona un modelo arquetípico que nos orienta en el arduo trabajo de un perfeccionamiento gradual (siempre parcial e inconcluso) de las instituciones jurídicas y sociales.

Otras *ideas de la razón pura* regulan, de manera similar, nuestra práctica política. En *Teoría y práctica*, Kant reivindica el valor de la *teoría* –esto es, de los conceptos y principios puros de la razón– en tanto normas orientadoras de aquello que se denomina *práctica*, entendiendo por tal aquella realización de un fin que es concebida como el cumplimiento de principios representados con universalidad. La labor teórico-especulativa de la razón filosófica es reivindicada por Kant tanto en el ámbito de la moralidad como en el ámbito del derecho político y el del derecho cosmopolita (los tres ensayos que componen este escrito tratan acerca de la primacía de la *teoría* sobre la *práctica* en cada uno de estos dominios). Aramayo se refiere, en primer lugar, a las circunstancias que incidieron en la publicación del texto, a saber: el conflicto de Kant con la censura prusiana, y la consiguiente necesidad de sustituir un texto que no pudo ser publicado al no obtener la aprobación de los poderes censores (y se convertiría en el segundo capítulo de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 1793). No es casual, pues, que en el segundo apartado de *Teoría y práctica* se caracterice a la libertad de pluma como el *único paladín de los derechos del pueblo*. El primer apartado expone, de manera sencilla y acotada, las principales tesis del formalismo ético kantiano: sus objeciones a la ética eudemonista, la imposibilidad de fundar una ética en el principio de la felicidad (y la propuesta de interpretar a esta última como una consecuencia o *corolario* necesario de la moralidad), la noción de una *voluntad buena* en términos absolutos, el concepto de *deber*, y otros principios fundamentales de la *teología moral crítica* que Kant propone como sustituto de la moral teológica tradicional. El segundo apartado adelanta tópicos centrales cuyo desarrollo será retomado, años más tarde, en los *Principios metafísicos del derecho* (1797), a saber: la formulación de los principios *a priori* del estado civil (*libertad, igualdad e independencia*), la noción de *contrato*, los argumentos kantianos en contra del llamado *derecho de resistencia* y la ya mencionada reivindicación de la libertad de expresión. Como decíamos, Kant intenta reivindicar en *Teoría y práctica* el papel fundamental de la *teoría* frente a quienes la desdeñan en razón de su presunta falta de utilidad en el dominio de la *práctica*. La posición asumida por el filósofo crítico respecto de las proyecciones políticas implicadas en la reflexión filosófica se halla vinculada a la labor que asigna a los *doctos* o intelectuales: la filosofía no produce

revoluciones, mas no porque sea incapaz de hacerlo, sino porque su propósito no es incitar a la rebelión, sino contribuir, a través de su labor crítica, al perfeccionamiento de las instituciones políticas y jurídicas. El lector advertirá la concordancia entre estas observaciones y aquellas vertidas en *¿Qué es la Ilustración?: la publicidad, el uso público de la razón*, constituye el medio privilegiado a través del cual ha de promoverse la realización gradual de aquellos fines que la razón se impone a sí misma en carácter de *deberes*. El tercer apartado de *Teoría y práctica* aborda, una vez más, esta cuestión fundamental, que será retomada, años después, en la segunda parte de *El conflicto de las Facultades*. El sentido esencialmente normativo de la metafísica práctica kantiana se hace explícito en la reivindicación de las ideas prácticas como principios regulativos de la acción, esto es, como metas utópicas hacia las que debemos orientarnos en un proceso gradual de transformación de las instituciones jurídico-políticas. La metafísica que Kant importa al terreno de lo político no versa, pues, sobre el *ser* sino sobre el *deber ser*, y es en este punto donde se cifra el potencial revolucionario del pensamiento político de Kant: así señala Aramayo que “todo el pensamiento práctico de Kant es esencialmente revolucionario, en cuanto nos marca un horizonte utópico, unas metas prácticas cuya persecución irá remodelando el actual mundo fenoménico según el patrón eidético aplicado” (p. 83). Desde la perspectiva histórico-filosófica asumida por Kant, no hay *práctica* en sentido propio que pueda prescindir de los principios teóricos establecidos por la razón; por su parte, estos principios o *ideas de la razón pura* cobran una insoslayable significación práctica, por cuanto señalan la meta que ha de regular nuestra conducta, tanto en el plano ético como el dominio político.

Esta breve presentación de algunos contenidos temáticos abordados por Aramayo en su *Estudio preliminar* permite constatar que la lectura y análisis de las fuentes compiladas en esta edición resultan ineludibles para el abordaje de la filosofía práctica kantiana. Las valiosas observaciones y reflexiones volcadas en la introducción de Aramayo, junto con la profusa serie de notas que acompañan la traducción, contribuyen significativamente a la interpretación de dichas fuentes. La edición incluye, por otra parte, una *Bibliografía* en la que se consiga una amplia lista de trabajos y estudios críticos de Aramayo y de otros destacados comentaristas de la filosofía kantiana y, finalmente, una *Cronología* en la que se reseñan las traducciones de los escritos kantianos disponibles en lengua española.

La autonomía de la voluntad o el retorno de la libertad como ley

The Autonomy of Will or the Return of Freedom as Law

SILVIA DEL LUJÁN DI SANZA*

Univ. de San Martín, Argentina

Reseña: Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Versión castellana y estudio preliminar por Roberto R. Aramayo. Alianza Editorial. “El libro de bolsillo”, Madrid. Segunda Edición: 2012, pp. 249.

En el Estudio preliminar a la traducción de la obra de Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Roberto Aramayo señala el valor que ella tiene en el conjunto de los escritos de Kant sobre la problemática ética, en particular, por cierto, en su vínculo con la *Crítica de la razón práctica*. Plantea la discusión de la época y la posición de Kant respecto a la popularidad de un escrito filosófico basado en un lenguaje más asequible a todos. Con respecto a la “Populärphilosophie” el autor señala:

“Tanto Garve como Mendelssohn, los dos corresponsales de Kant que le reprochan imprimir escasa o nula popularidad a sus escritos, defendían lo que se dio en llamar una «filosofía popular», la cual tuvo bastante predicamento en el siglo XVIII dentro de Alemania. Sus adeptos estaban empeñados en esquivar los tecnicismos y todas las cuestiones que tuvieran un carácter demasiado especulativo”. (pp. 17-18)

La posición de Kant ha sido clara al respecto, su decisión ha sido siempre la de no esquivar las dificultades del pensar ni cubrir con ingenio el problema, sino trabajar laboriosamente el concepto, aun cuando ese trabajo del pensar ponga de manifiesto su inherente dificultad. La cuestión es que el lenguaje testimonia siempre los avatares del pensamiento. El abordaje filosófico de Kant se orienta a alcanzar un principio puro de la moral, que no se derive de fundamentos empíricos, o sea ni psicológicos ni antropológicos. La índole de la cosa misma no la hace susceptible de una exposición sencilla, que evite el arduo examen a que se somete el concepto. Requiere sin duda un lector esforzado. De todos

* Profesora de la Universidad de San Martín (Argentina). E-mail de contacto: sdisanza@hotmail.com

modos señala Aramayo, que Kant no pierde de vista este modo de filosofar ni a sus seguidores:

“Lo cierto es que Kant discrepaba radicalmente del espíritu enarbolado por los «filósofos populares», pero no dejaba de apreciarlos, y no sólo mantuvo una nutrida correspondencia con ellos o les citó en sus obras, como sucede con Johann Georg Sulzer en una nota de la propia *Fundamentación*, sino que también les convirtió en interlocutores de sus escritos, tal como hizo con Christian Garve y Moses Mendelssohn en *Entorno al tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* (1793), más conocido como *Teoría y práctica*.” (p. 19)

En el caso de la *Fundamentación*, el estilo varía, porque varía el método de exposición, en particular en sus dos primeros capítulos, con respecto a lo que sucede en el tercero y en la *Crítica de la razón práctica*. Kant ha optado allí por un método de exposición analítico a frente al método sintético usado en las *Críticas*. Aramayo compara el método analítico de exposición que ha tenido su lugar en los *Prolegómenos* y el sintético que ha sido el utilizado por Kant en la *Crítica de la razón pura*, con lo que sucede entre la *Fundamentación* y la *Crítica de la razón práctica*, sólo que Kant en este último caso habría comenzado por publicar la primera como preparación para la consideración transcendental de la moral que tendrá lugar en la segunda *Crítica*. Todo este apartado, como así también a todo lo largo del Estudio preliminar, los temas son ilustrados con referencias bibliográficas, de la época de Kant y literatura actual, y con el intercambio epistolar entre Kant y sus contemporáneos.

Dicho Estudio, en sus distintas partes, presenta las cuestiones inherentes a cada uno de los capítulos de la *Fundamentación*, en sus conceptos fundamentales: deber, principio formal del querer y las diversas formulaciones del imperativo.

“Así pues, las acciones no encuentran su valor moral en el propósito que ha de ser alcanzado, sino en la máxima que nos ha determinado a ejecutarlas. El valor moral de nuestros actos estriba en el principio que regula nuestro querer y no en el objeto perseguido por nuestra volición. Los fines y móviles de la voluntad no pueden conferir a las acciones ningún valor moral incondicionado. ¿Dónde puede residir dicho valor, si éste no debe subsistir en la voluntad con relación a su efecto esperado?, se pregunta Kant. Pues en un principio formal del querer”. (p.31)

En ese itinerario de exposición de la obra de Kant, Aramayo marca la relevancia del tercer capítulo de la *Fundamentación*, en el que la problemática está centrada en la libertad como autonomía de la voluntad y sirve de enlace con la *Crítica de la razón práctica*.

Resulta muy útil la referencia de las notas en las que se ilustra la recepción que ha tenido el planteo de la *Fundamentación*, libro tan esperado por colegas, discípulos y

editores de Kant, en particular Hamann, Herder, Garve, entre otros. Aramayo cita la correspondencia y, en ella, la temática y el tono que alcanzó la discusión. El contenido de estos intercambios se mantiene también en el curso de la traducción de la obra, de modo tal que permite ver la propia posición de Aramayo, no sólo como traductor sino también como estudioso de la obra de Kant en esta temática que le ocupa, señalando aspectos de la interpretación de la ética kantiana sobre la base de la obra en sí misma y de la polémica que ella ha generado. Otro aspecto importante de las notas reside en que en ellas se muestran conexiones de los problemas tratados en la “Grundlegung” con otras obras de Kant: la *Crítica de la razón práctica*, la *Metafísica de las costumbres*, las *Lecciones de Ética* y están acompañadas por referencias a las *Reflexiones sobre filosofía moral*. El lector que sigue el Estudio preliminar con sus notas puede ir armando el trayecto del pensamiento ético de Kant. Estas últimas constituyen, aun durante la traducción del texto de la *Fundamentación*, una suerte de continuidad con el Estudio Preliminar y le permite al lector seguir ese camino de referencias que enmarcan la interpretación.

Con respecto a la traducción y, luego de recorrer distintas versiones existentes en castellano y sus fuentes, Aramayo aclara en el apartado: *Observaciones relativas a la presente traducción*, las decisiones que ha tomado en relación a términos que han presentado discrepancias entre los distintos traductores de esta obra. Así, por ejemplo, indica:

“quiero señalar que yo sigo apostando por el término «intención» para traducir *Gesinnung*, que Morente traduce por «disposición de espíritu» y Mardomingo por «actitud».(p.60)

“Gesinnung” es sin duda un término problemático para la traducción, de gran influencia en el idealismo posterior a Kant, que encierra sin agotar las opciones que se mencionan y, tal vez, más. El problema es siempre encontrar el equivalente a ese más.

Lo mismo señala el autor respecto de otros términos, que están necesariamente sujetos a confrontación por los lectores y comentaristas de la obra:

“Para *Triebfederthe* optado por «móvil», mientras que Morente se inclina por «motor» y Mardomingo por «resorte». He reservado «motivación» para traducir *Bewegursache* (traducido como «causa motora» tanto por Morente como por Mardomingo), diferenciándolo así de «motivo» (*Bewegungsgrund*). (p.60)

Más allá del acuerdo o no con la opción efectuada en cada caso, es relevante la selección que el traductor hace de esos términos problemáticos, junto con la actitud expresa de ponerlos de antemano a la vista del lector, puesto que manifiesta el disenso propio de la vida de las traducciones e inscribe su elección entre ellas. En esta línea el Estudio

preliminar presenta, además, un relevamiento de las traducciones que han sido efectuadas en inglés y francés.

Finalmente, la versión castellana de Roberto Aramayo ofrece también, un listado bibliográfico en el que constan, en primer lugar, las versiones alemanas que ha utilizado para el presente trabajo, luego otras obras traducidas por él mismo, a continuación indica obras de Kant sobre filosofía moral y, finalmente, literatura secundaria acerca del pensamiento ético de Kant.

Con la traducción de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Aramayo ofrece al mundo de habla hispana una pieza clave de la filosofía práctica de Kant:

“Ciertamente al escribir esta pequeña gran obra que constituye la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Kant no quiso apelar a ninguna instancia de orden superior, ni tampoco sustentar las normas morales en los rasgos específicos de la naturaleza humana, sino que quiso acuñar un principio ético absolutamente firme «a pesar de no pender del cielo ni apoyarse sobre la tierra» (A 60). (p. 54)

El trabajo de Roberto Aramayo presenta en su índice conceptual las decisiones de traducción de los términos clave del texto, además entrega numerosas referencias en las que se muestra la vinculación histórica de los planteos realizados por Kant, se contextualiza problemas y discusiones dadas en ese momento en la voz de sus actores, a la vez que remite a bibliografía especializada de los temas y conceptos relevantes de la obra.

La *Crítica de la razón práctica*, obra fundacional de la ética moderna

The “*Critique of Practical Reason*”, *Groundwork of Modern Ethics*

ILEANA BEADE*

Univ. Nacional de Rosario, Argentina

Reseña: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, edición, traducción y estudio preliminar por Roberto R. Aramayo. Alianza, Madrid, 2013, pp. 391.

Tal como señala Aramayo en su *Estudio preliminar* a esta nueva edición de la *Crítica de la razón práctica*, se trata aquí de una obra que constituye un referente ineludible para el estudio de la filosofía moral moderna y contemporánea, por cuanto toda teoría ética posterior a la doctrina ética kantiana se ha visto forzada a posicionarse en relación con los principios fundamentales de dicha doctrina (ya sea que se adopte una actitud crítica respecto de los mismos, o bien se intente su recuperación parcial). El estudio introductorio de Aramayo, traductor e investigador de reconocida trayectoria en el ámbito de los estudios kantianos, se refiere en primer lugar a la génesis de la obra, haciendo énfasis en el temprano y recurrente interés de Kant por establecer los principios metafísicos de la moralidad. Como sabemos, la segunda *Crítica* presenta algunos tópicos desarrollados previamente en la *Dialéctica trascendental (Crítica de la razón pura)* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, reformulando dichos tópicos en un marco doctrinal que intenta reproducir la estructura expositiva de la primera *Crítica* (uno de los motivos que permiten explicar la complejidad de la segunda *Crítica* kantiana).

El análisis que Aramayo propone acerca de diversos aspectos conceptuales que configuran el pensamiento ético de Kant, allana el camino para quien incursiona por primera vez en el estudio de esta obra fundamental, por cuanto ofrece un comentario detallado de temas centrales, tales como la conexión entre la libertad y el *Faktum* de la razón pura práctica, la doble perspectiva que posibilita tanto la *explicación* como la *imputación* de las acciones humanas (y su conexión con la distinción crítica fundamental entre el *fenómeno* y la *cosa en sí*), la elocuente metáfora kantiana del *tribunal de la conciencia* como instancia decisiva para la imputabilidad moral, o las críticas kantianas al concepto de *felicidad*. Respecto de este último punto, la descalificación de la *felicidad* como un principio que pueda ser apto para una fundamentación de la moralidad, no impide su recuperación y

* Profesora de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). E-mail de contacto: ileanabeade@yahoo.com.ar.

re-valorización, tal como se lleva a cabo en el marco de la doctrina del *bien supremo*, en la caracterización de aquélla como un *deber indirecto*, o incluso en su re-significación bajo el concepto de autosatisfacción o *contento con uno mismo* (en tal sentido se refiere Aramayo a la concepción kantiana de la felicidad como un *corolario* o consecuencia de la moralidad). Así como la noción de *felicidad* ha de ser interpretada en relación con la doctrina del *sumo bien*, así también la noción de Dios cobra su significado específicamente práctico en relación con dicha doctrina: en efecto, la existencia de Dios es, para Kant, condición del *sumo bien*, tesis usualmente malinterpretada, incluso por los partidarios de la ética kantiana. Al respecto sostiene Aramayo que el postulado kantiano que afirma la existencia de Dios tiene por objeto dar sustento a nuestra convicción acerca de la factibilidad de nuestro proyecto moral.

La segunda parte del *Estudio introductorio* hace explícitas las razones que justifican una nueva traducción de la *Crítica de la razón práctica*, texto vertido al español en numerosas ocasiones previas: en efecto, la obra es traducida en 1876 por A. García Moreno y en 1886 por A. Zozaya (en ambos casos, a partir de una versión francesa); en 1913 es traducida directamente del alemán por E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, versión reimpressa, sucesivamente, en 1963, 1975 y 1995 (pese a manifestar algunos desacuerdos respecto de las decisiones terminológicas de Morente, en 1994 y 1995, J. M. Palacios re-edita esta traducción); contamos, además, con la versión de V. E. Lollini (1939) y de J. Rovira Armengol (1961). La traducción de Aramayo procura volcar el texto kantiano al castellano atendiendo a las particularidades de la lengua española, facilitando así la lectura y comprensión de una prosa filosófica compleja, cual es la kantiana. A diferencia de Morente, Aramayo se inclina por abandonar la excesiva fidelidad al texto original alemán; y las licencias de su versión, en lo que atañe al aspecto sintáctico y a la puntuación, contribuyen notablemente a una lectura más ágil y fluida del texto –sin atentar, desde luego, contra su sentido originario–, posibilitando, en síntesis, una mejor comprensión del mismo (quienes tengan oportunidad de comparar diversas traducciones españolas de la segunda *Crítica*, advertirán, sin duda, las notables ventajas de esta traducción en lo que concierne a la legibilidad y transparencia del texto).

Esta traducción consigna tanto la paginación correspondiente a la primera edición del original alemán, como aquella correspondiente a la Edición Académica de las obras kantianas, lo cual permite una rápida localización de los pasajes y hace posible cotejar el texto en español con los textos originales en las ediciones alemanas de mayor uso entre los especialistas. Debemos destacar asimismo la inclusión de un *Índice de conceptos y temas* en el que se enumeran los vocablos técnicos, indicándose, en los casos pertinentes, los vocablos correspondientes en alemán (en el

Estudio preliminar se aclaran asimismo las decisiones de traducción más relevantes, y se hace referencia a los criterios que se ha seguido en la traducción de conceptos fundamentales que presentan dificultades especiales al momento de su traducción, tales como los de *Vermögen*, *Vorschrift* o *Gesinnung*). Quien desconozca la lengua alemana y deba recurrir necesariamente a una traducción, puede fiarse de una versión cuyas decisiones terminológicas han sido realizadas sobre la base de un conocimiento exhaustivo y profundo del *corpus* filosófico kantiano; al respecto, basta atender a la *Bibliografía*, en la que se detallan los numerosos textos kantianos que han sido traducidos por Aramayo, así como un extenso número de estudios críticos –volcados en libros, artículos y capítulos en volúmenes colectivos– en los que el traductor ha trabajado diversos tópicos específicos de la filosofía práctica de Kant. Este arduo trabajo de traducción y análisis no puede sino enriquecer y consolidar los complejos desafíos que supone la traducción de una fuente filosófica a una lengua ajena. En la *Bibliografía* se consignan además estudios específicos de reconocidos especialistas, y se ofrece una *cronología*, en la que se indican las fechas de publicación de los principales escritos filosóficos de Kant y se detallan asimismo las traducciones españolas disponibles. La edición incluye, finalmente, un índice onomástico y de corrientes filosóficas, de gran utilidad para la localización de conceptos y temas específicos.

Los recientes desarrollos de la filosofía moral ponen en evidencia que todavía tenemos mucho que aprender y reflexionar acerca de los principios de la ética kantiana. La traducción ofrecida por Aramayo contribuye significativamente al estudio de tales principios, facilitando nuestra comprensión del texto kantiano, y orientándonos en la interpretación de sus tópicos más complejos.

**El discernimiento reflexionante: el gozne entre el mecanismo
de la naturaleza y la libertad de la especie humana**

*The Reflective Judgment: the Hinge between the Mechanism of
Nature
and Freedom of Human Species*

SILVIA DEL LUJÁN DI SANZA*

Univ. de San Martín, Argentina

Reseña: Kant, Immanuel, *Crítica del Discernimiento (o de la facultad de juzgar)*.
Edición, traducción y estudio preliminar por Roberto R. Aramayo y Salvador Mas.
Alianza. “El libro de bolsillo”, Madrid, 2012, pp. 776.

La traducción de la “*Kritik der Urteilskraft*” realizada por Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, publicada por Alianza editorial, advierte en su Nota preliminar que estamos ante un proyecto de edición que no constituye una mera revisión de las erratas del texto publicado en el año 2003. La revisión se convirtió para los autores en un trabajo de mayor envergadura, más ambicioso, más desafiante y que insumió mayor dedicación. La propuesta está guiada por la idea de transformar lo que sería una reimpresión corregida en una nueva edición de la obra, esto significa mejorar la traducción anterior después de casi 10 años, con el decantado reflexivo que una década aporta, en recensiones, reseñas y evaluación propia.

Para adentrarnos en el texto tomaremos como hilo conductor una pregunta: ¿Cuál es el punto fuerte de esta traducción que la hace ser un aporte al conjunto de traducciones de esta obra de Kant y no meramente una más?

A nuestro criterio es la atención que pone en que determinados conceptos clave del pensamiento de Kant en la tercera *Crítica* expresen en castellano la carga filosófica que encierran en el idioma alemán. Y esto no es sólo una cuestión de sintaxis, aunque, por cierto, ella es muy necesaria para no obstaculizar el pensamiento del lector, pero la cuestión más creativa y esforzada, en la que se juega no sólo el dominio de las lenguas, es el conocimiento certero del asunto al que se aboca el pensamiento de Kant en esta obra. En esta línea, no menor, podemos pensar los aciertos de la presente traducción.

* Profesora de la Universidad de San Martín (Argentina). E-mail de contacto: sdisanza@hotmail.com.

El título mismo de la “*Kritik der Urteilskraft*” plantea de entrada el primer problema con el que se encuentra quien quiere aventurarse a llevar a su lengua materna aquello que Kant piensa con el término “*Urteilskraft*”. El paréntesis que los traductores han añadido -facultad de juzgar- a la decisión inicial –discernimiento- es un indicador del núcleo problemático del asunto que se trata. Sabemos que la traducción del término “*Urteilskraft*” no es un problema que se presenta sólo cuando se lo quiere volcar al castellano sino que se le ha presentado a cuanto traductor se ha enfrentado con esta cuestión. Se trata de un concepto fundamental de la filosofía trascendental, que da nombre a la tercera *Crítica* y debe ser reflejado en castellano con la mayor cercanía posible al concepto que, por medio de él, es pensado por Kant en alemán.

Aramayo y Mas han recogido el guante de este desafío y tomaron una decisión lúcida y adecuada a la obra de que se trata: “*Urteilskraft*” se dice en castellano “discernimiento”. Este término acoge, guarda y encierra el significado de “*Urteilskraft*” pensado por Kant. En la introducción que acompaña a la traducción se brindan razones históricas, etimológicas y filosóficas que fundamentan la elección. Las fronteras entre ellas no son infranqueables y en la medida en que estas razones se exponen manifiestan su referencialidad filosófica.

Con respecto a la primera de ellas, en su Estudio preliminar los traductores ofrecen un breve e instructivo recorrido histórico de algunas de las opciones de traducción llevadas a cabo en otros idiomas: inglés, francés, italiano y catalán:

“*Critique du Jugement* (Barni, 1846), *Critica del Giudizio* (Garcuolo, 1907), *Critique of Judgment* (Meredith, 1911/1928) y *Crítica del Juicio* (Morente, 1914); mas luego, con el paso del tiempo, estos títulos fueron dejando su lugar a estos otros: *Critique de la faculté de juger* (Philonenko, 1965), *Crítica de la facultad de juzgar* (Oyarzun, 1991) , *Critica della capacità di giudizio* (Amoroso, 1995) y *Critique of the power of judgment* (Guyer, 2000)” . (pp.39-40)

También remiten, en la Nota Preliminar, a la traducción efectuada por Jèssica Jaques Pi: “*l’exercici de la facultat de jutjar*”(p.29). Entre nosotros, los hispanohablantes, aunque no sólo entre nosotros, como se puede ver en la cita anterior, la opción que ha sentado tradición es “Juicio”, escrito con mayúsculas para referirse a la facultad y diferenciarla por medio de la mayúscula del “juicio” como su expresión. Ya desde la primera *Crítica*, sabemos que la facultad de los juicios es el entendimiento y lo que aquí se menciona con “*Urteilskraft*”, en cambio, es la base de esa actividad judicial, la condición que hace posible discriminar elementos, distinguir y mantener enlazadas las diferencias en una unidad. Se trata de una fuerza activa o poder fundamental que hace posible la operación lógica del juicio.

Con respecto a las razones etimológicas, tal fundamentación está en consonancia con la aclaración que hace el mismo Kant en el punto IV de la *Erste Einleitung* (Ak.

XX,211), en el que se refiere a “die reflektierende Urteilskraft” y entre paréntesis agrega en latín: “*facultas diiudicandi*”. Claro está que en filosofía las cuestiones etimológicas exceden ese ámbito y se tornan filosóficas desde sí mismas. Los traductores indican que:

“No faltan las razones etimológicas que avalan esta opción. Después de todo, en alemán (*be)ur-teilen* viene a significar «dividir», «separar los componentes primigenios de algo», y esa misma es la raíz del verbo latino *discerno* («discernir», «distinguir», «separar»). Tampoco es otro el origen del término «crítica», que se deriva del griego arcaico *krínein* («dividir», «separar»); el *kritikós* es el que «distingue» o «enjuicia», y *kritiké* significa «el arte o aptitud del enjuiciamiento».(pp. 39-40)

Por esto mismo, cabe advertir que escribir una mayúscula para referir a la capacidad de juicio es una decisión arbitraria producto de una convención, más que de una penetración en el asunto que con este término se ofrece al pensar. Esta opción tiene a su favor que ha sentado tradición. Sin embargo, sabemos que la tradición tiene tanto el poder de consagrar, como también el de obturar significados. Otro argumento que se esgrime a favor de esta tradición de traducción es que “*Urteilskraft*” y “*Urteil*” tienen la misma raíz y así se justifica la elección de “Juicio” con mayúscula y “juicio” con minúscula, donde no sólo se mantiene el parentesco de la palabra sino la palabra misma en su completa igualdad, excepto por la mayúscula, que es la que decide la diferencia. Sin embargo, siempre se pueden revisar los criterios establecidos, en vez de volverlos argumento de autoridad, en especial cuando se trata de cuestiones que son filosóficas. En este sentido, Aramayo y Mas juegan una carta decisiva en el curso de esa tradición.

Con respecto a las razones filosóficas hemos señalado que los traductores, cuando tienen que hacer frente a esta obra se ven requeridos, dada la índole de la cosa misma y la del propio lenguaje en el cual ella se dice, a indicar una decisión. Por ello, es de destacar que la opción llevada a cabo por Aramayo y Mas abreva en fundamentos filosóficos. En el Estudio introductorio expresan el vínculo filosófico que se establece entre discernimiento y crítica: “En realidad, la *Crítica del discernimiento* no deja de ser una suerte de «Crítica de las críticas» (p.41), puesto que examina las condiciones de una articulación posible entre dos ámbitos de legislación heterogéneos: el entendimiento y la razón y entre sus objetos: naturaleza y libertad. Si consideramos esta cuestión desde la decisión de traducción a ningún lector prevenido se le escapa el ámbito de problemas que se anuncia en esa breve expresión, pues con ella se alude al discernimiento como la capacidad crítica por excelencia. El criterio filosóficamente decisivo es que Kant con esta obra penetra en el significado de “*Urteilskraft*” y ahonda su comprensión hasta poner de manifiesto el hallazgo de una capacidad en el conjunto de las facultades del ánimo que le revela un nuevo principio sistemático. Esta es “die reflektierende Urteilskraft”. Así, el significado de

“Urteilkraft” está en directa relación con la interpretación de su índole propia y de su lugar sistemático. Por eso, los traductores afirman:

“Nuestro ánimo cuenta finalmente en la tónica kantiana con tres capacidades cognoscitivas: el entendimiento, que se ocupa del *conocer*, la razón, que se ocuparía del *desear*, y por último el discernimiento, cuyo ámbito es el del *sentimiento de placer y displacer*.” (p. 41-42).

Esta problemática crítico sistemática queda contenida y expresada en el término “discernimiento”, originaria actividad de negación-enlace. Con esta decisión y con la valentía que se requiere cuando se procura hacer hablar filosóficamente, en este caso al idioma castellano, Aramayo y Mas ofrecen una alternativa legítima y, sin duda, la más adecuada. Con ella se hacen cargo de la diferencia que proponen, respecto a la tradición que canónicamente ha cristalizado la primera de las opciones “Juicio” como la única legítima, aunque con el tiempo se haya admitido “facultad de juzgar” no sin oposiciones, algunas de ellas con base teórica atendible.

“Así pues, *Crítica de la facultad de juzgar* (o enjuiciar) o *capacidad judicial* sería un título atinado para una traducción al castellano, y eso mismo es lo que nosotros queremos decir aquí con *Crítica del discernimiento*”. (p. 40)

Otro problema no menos importante para los traductores por la relevancia que tiene en la tercera *Crítica* es el tratamiento del concepto de “Zweckmäßigkeit”. La distinción de los tipos de finalidad que se afirman en el texto ha sido objeto de análisis de diversos comentaristas de la obra de Kant. La finalidad formal estética responde a la idea de “conformidad a fines”, que Kant expresa con el término “zweckmäßig”, y la finalidad objetiva o material se corresponde con la idea de teleología. Sin embargo es necesario no sólo situar los términos en cada una de las partes de la obra en que aparecen sino también, incluso, dentro de ellas es necesario discriminar en qué caso corresponde decidirse por uno u otro. La atención del traductor requiere distinguir adecuadamente los términos “zweckmäßig”, “Zweckmäßigkeit”, “teleologische” y “Teleologie”, ajustando la traducción a la carga conceptual inherente a los mismos en el contexto en que son presentados por Kant. La importancia de estas opciones radica en que aquello que está en juego con estos términos es la reinterpretación crítica que hace Kant de la idea tradicional de finalidad. Y aunque “conformidad a fines” sea la traducción que corresponde a la *Crítica del discernimiento estético*, ya que expresa la aptitud de la naturaleza para conformar con el proceder del discernimiento y, por él, con las facultades que él mismo pone en relación (*Analítica de lo bello*: imaginación y entendimiento; *Analítica de lo sublime*: imaginación y razón), también es necesario mantener su correspondencia en la *Crítica del discernimiento teleológico*. A su vez, el texto exige marcar la especificidad de los términos “teleología” y “teleológico”, referidos a los productos de la naturaleza que requieren ser pensados desde

un concepto considerado como fin de su organización. Tal como se señala en el Estudio preliminar:

“al discernimiento le toca enjuiciar los objetos propios del arte, así como los de aquella naturaleza orgánica que precisa ser enfocada desde una perspectiva teleológica para completar la explicación causal del mecanicismo cuando ésta se muestra insuficiente”. (p. 42)

Como puede verse, en su instancia fundamental se trata de decisiones filosóficas que los traductores han tomado en cuenta y coordinado en las dos partes de la obra. En este sentido la actual traducción corrige efectivamente este aspecto que no había sido distinguido con eficacia en la edición del año 2003. De este modo, la traducción ha ganado en claridad y sobre todo en fidelidad al pensamiento que Kant despliega en la *Crítica del discernimiento*.

Otro concepto que merece atención es el de “Gemüt”, el que con acierto ha sido traducido por “ánimo” y, con ello, permite marcar su diferencia con “Geist” (espíritu), usado por Kant especialmente en la teoría del genio. A su vez, la decisión de no equipararlo con “psiquis” evita cualquier tentación de interpretación psicologista. Cabe señalar que la opción por “ánimo” responde a la problemática filosófica de la *Crítica del discernimiento*, pues “Gemüt” es propuesto por Kant en relación al problema de la organización sistemática de las facultades y con dicho término remite al conjunto total de ellas, a su integración como facultades totales.

Con la misma efectividad que hemos mencionado anteriormente se han corregido párrafos que habían quedado confusos y en la actual revisión han sido ajustados al texto original y expresados con mayor claridad sintáctica y conceptual. En otros casos se han corregido erratas importantes, que perturbaban la comprensión del texto.

Al final del libro se ofrece una *Cronología* y se señala, en ella, aquellas obras de Kant que han sido traducidas al castellano. También se presenta un índice en el que figuran las ediciones que se han tomado en cuenta para la presente traducción y otro índice de *Literatura secundaria* en la que se consignan libros y artículos que abordan problemas inherentes a la *Crítica del discernimiento*.

Quiénes hemos seguido las dos ediciones realizadas por Roberto Aramayo y Salvador Mas y las hemos confrontado entre ellas y con el original podemos afirmar que el trabajo de revisión del texto ha sido realizado a conciencia y con efectividad en relación a los conceptos nodales de la obra. La presente edición ofrece una traducción pulida que responde a la problemática filosófica de la *Crítica del Discernimiento*, a la vez que atiende a la sintaxis castellana evitando recurrir a añadidos que corren el riesgo de convertirse en una interpretación.

Estudios actuales sobre tópicos y desarrollos del kantismo realizados en Argentina

Actual Studies on Topics and Developments of Kantian Research in Argentina

JUAN CARLOS BARRASÚS*

UCM, España

Reseña: Caimi, M. (compilador): *Temas Kantianos*, Buenos Aires, Editorial Prometeo Libros, 2014, 424 pp.

Temas kantianos es una publicación de carácter colectivo impulsada por el GEK -Grupo de Estudios Kantianos-, grupo de investigación afincado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. En las páginas de este compendio de artículos podemos encontrar trabajos de carácter especializado y pormenorizado sobre tópicos característicos y fundamentales tanto de la filosofía kantiana como de algunos de sus desarrollos posteriores. Los trabajos que componen esta obra publicada en Julio de 2014 y compilada por el doctor Mario Caimi se agrupan en torno a cuatro grandes bloques temáticos: estudios detallados sobre problemáticas concretas identificables de la *Crítica de la Razón Pura*; estudios sobre tópicos medulares aparecidos en la *Crítica del Juicio*; estudios sobre la Filosofía Política y la Filosofía del Derecho kantiana; trabajos sobre problemáticas originadas en las obras de Immanuel Kant posteriormente desarrolladas por autores y corrientes de pensamiento aparecidos en los últimos años de vida o tras la muerte del profesor universitario de Königsberg.

En el primer bloque de escritos dedicado al estudio de problemas concretos de la *KrV* podemos encontrar artículos destinados al intento de aclaración y de explicación de algunas de las tesis fundamentales contenidas en pasos cruciales de la primera de las críticas. Así, encontramos estudios acerca del carácter concordante y “deducible” de las funciones “lógicas” del pensar para con los conceptos puros del entendimiento o categorías. Encontramos también trabajos en los que se

* Doctorando de la Facultad de Filosofía de la UCM (España). E-mail de contacto: jc.barrasus@gmail.com

expone la discusión, parcialmente explícita y parcialmente implícita, acerca del método propio de la metafísica. Discusión entablada por Kant con sus interlocutores intelectuales privilegiados como fueron Wolf o Leibniz., y que podemos encontrar en la disertación de 1763¹. La posición de Kant parece estar más cerca de la tesis defendida por el matemático de Leipzig y no tanto por el filósofo silesio. De igual modo, el lector de este bloque de artículos podrá encontrar algunas páginas dedicadas al tratamiento del peliagudo problema concerniente a la explicación de la existencia de regularidades empíricas, bien sea como regularidades dadas bien como regularidades construidas, en el marco de la epistemología contenida en el idealismo trascendental kantiano.

Los artículos dedicados al estudio de tópicos contenidos en la *KU* se centran en dos temas fundamentales de la crítica de 1790: por una parte, en el intento de unificación de las tesis contenidas en las primeras críticas de Kant en un único sistema de filosofía, esfuerzo titánico de que permitiría dar cuenta del tránsito del dominio de la naturaleza al dominio de la libertad a través de los principios de la reflexión y específicamente a través de la función heurística del “entendimiento intuitivo”. Por otra parte, en el estudio y caracterización de la naturaleza de la experiencia de lo sublime matemático y de lo sublime dinámico, experiencia que solo puede darse en el sujeto sensible, corporal y finito que es el hombre.

El bloque de estudios dedicado a la filosofía práctica kantiana permite al lector acercarse a investigaciones que ubican la filosofía política y jurídica de Kant en el interior y no en el exterior de la problemática contenida en la tradición del contractualismo político moderno, tradición de pensamiento en la que podemos inscribir de manera no forzada las tesis fundamentales de la filosofía jurídica de Kant. De acuerdo con este estudio, el Derecho público y sus doctrinas y formulaciones del “contrato originario” y de la “voluntad general”, ocuparían un lugar preponderante respecto del Derecho Privado y sus principios. Asimismo, podemos encontrar un trabajo centrado en el estudio de la tensión existente entre los elementos pertenecientes a la tradición del iusnaturalismo jurídico y a la tradición del positivismo jurídico, tradiciones de pensamiento contenidas por igual en la filosofía jurídica kantiana. La existencia de ambas tradiciones de pensamiento jurídico contenidas en los textos de Kant dificultaría así la comprensión de la posición sostenida por Kant en torno a la problemática de la legitimidad del derecho de resistencia del pueblo respecto del soberano: la condena kantiana de tal doctrina entra en

¹ “Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y moral”

contradicción con las conclusiones que razonablemente podrían ser extraídas sin violencia alguna de los principios de la filosofía jurídica de Immanuel Kant.

En el último bloque de estudios de esta publicación podemos encontrar, entre otros, un trabajo sobre la recepción y valoración de la tradición de pensamiento neoplatónico en la obra de Kant, recepción de carácter ambivalente y por esta razón mediadora entre el rechazo inequívoco de tal tradición en la filosofía ilustrada y su posterior afirmación en el idealismo filosófico. A pesar del rechazo explícito del neoplatonismo que encontramos en algunos de los textos de Kant, la recuperación de la categoría de lo “suprasensible” abriría la puerta a la rehabilitación de una categoría expulsada por la historiografía ilustrada del canon de filosofía occidental. De manera apresurada y equivocada, la historiografía ilustrada había identificado la tradición neoplatónica con la *Gefühlsphilosophie* de la época. A pesar de que Kant cometa el error de dar por buena esta interpretación de la tradición neoplatónica, el filósofo de Königsberg reconoce *de facto* la legitimidad del uso de la categoría “suprasensible” bajo una fundamentación crítica aunque no neoplatónica.

El lector de *Temas kantianos* podrá encontrar en las páginas de esta compilación de muchos y buenos escritos cuya problemática es de interés crucial para acercarse a algunos tópicos de la filosofía kantiana y de la filosofía en general. Las preguntas rectoras planteadas en los escritos contenidos en esta obra están correctamente delimitadas y las respuestas dadas a tales cuestiones son correctamente razonadas, adecuadamente expuestas y convenientemente documentadas. La claridad en la exposición y el rigor intelectual con el que son tratados las problemáticas incluidas en esta publicación, permiten al lector neófito en el universo kantiano acercarse y familiarizarse con problemas y temas clave de la filosofía kantiana, así como permite al lector más especializado obtener provechosos e iluminadores comentarios aclaratorios respecto de estos asuntos del pensar.

NOTA DE INTERÉS INFORMATIVO SOBRE EL GEK²

El Grupo de Estudios Kantianos dispone de un blog abierto al público en el que cualquier interesado puede informarse tanto de las actividades de investigación y de difusión de la filosofía kantiana que

²Grupo de Estudios Kantianos.

este colectivo impulsa y fomenta, como de otros eventos organizados por grupos de investigación centrados de los estudios kantianos: <http://grupodeestudioskantianos.blogspot.com.es>

La dirección de correo electrónico del grupo es: grupodeestudioskantianos@gmail.com

De la política a la ética: La filosofía práctica de Kant

From Politics to Ethics: Kant's Practical Philosophy

MACARENA MAREY*

UBA, CONICET, GEK, Argentina

Reseña: *Ideas y valores. Revista colombiana de filosofía*, volumen LXII, suplemento n.º 1, *Kant: filosofía práctica. De la política a la moral*, 2013. 216 páginas. (Suplemento: pp. 11-203).

<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/issue/view/Suplemento%20n.º%201/showToc>

“Kant: filosofía práctica. De la política a la moral” es el título del primer volumen de una serie de suplementos que publica la prestigiosa *Ideas y Valores*, revista de filosofía del departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia (sede Bogotá). En él se compilan un conjunto de trabajos, todos ellos sobre la filosofía práctica y política de Kant, que fueron presentados en el Primer Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (realizado entre el 13 y el 16 de noviembre de 2012 en Bogotá). La compilación estuvo a cargo de los editores invitados Catalina Gonzáles (Universidad de los Andes, Colombia) y Lisímaco Parra (Universidad Nacional de Colombia).

El conjunto de artículos compilados resulta en un adecuado panorama del estado actual de los estudios prácticos y políticos de la *Kant-Forschung* e incluye tanto producción filosófica en lengua castellana, a cargo de Roberto Rodríguez Aramayo, Miguel Giusti, Rodolfo Arango, Wilson Herrera, Nuria Sánchez Madrid, Carlos Pereda, Eduardo Molina y Concha Roldán, como traducciones de dos artículos de dos eminentes especialistas kantianos del ámbito alemán, Margit Ruffing y del ámbito italiano, Claudio La Rocca. El

* Profesora de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). E-mail de contacto: macarenamarey@gmail.com

número constituye, así, otro excelente aporte al creciente acervo de producción científica de calidad sobre temas kantianos en nuestra lengua, que sirve para promover no solamente el acceso de los estudiantes de grado y posgrado a un material producido con rigor, sino que es también una contribución a la creciente consolidación de los estudios kantianos en lengua española en el marco de los estudios kantianos internacionales.

Una característica destacable del volumen reseñado es que incluye posturas interpretativas contrapuestas. Por ejemplo, encontramos dos artículos sobre la filosofía política de Kant que representan sendas corrientes marcadamente diferentes. El excelente artículo de Arango, “Republicanismo kantiano”, explora los límites del republicanismo kantiano en su oposición al eticismo del republicanismo cívico. Con lucidez y erudición, Arango analiza la especificidad del republicanismo kantiano en lo relativo a la posibilidad de que los ciudadanos tengan motivaciones republicanas y al mismo tiempo egoístas para la permanencia en el tiempo de la constitución republicana. El abordaje de Arango resalta las ventajas de la propuesta de Kant por sobre otros tipos de republicanismo, pero no deja de indicar lúcidamente sus limitaciones. Una postura diametralmente opuesta a la visión altamente plausible de la filosofía política de Kant presentada por Arango es descrita por Herrera en “Una interpretación constructivista del principio kantiano del derecho y del contrato original”. Su trabajo, de corte más sistemático que basado de hecho en las fuentes kantianas, reproduce la tradicional recepción que hacen de la filosofía kantiana los autores rawlsianos, quizás no tan consistente con el corpus kantiano, pero que suele gozar de cierto atractivo entre algunos círculos de filósofos políticos contemporáneos en los ámbitos anglosajón y latinoamericano. Si bien las lecturas rawlsianas de Kant son más receptivas que interpretativas y por ello no suelen priorizar la fidelidad filológica y asumen una perspectiva de análisis determinada de antemano (a saber, la del liberalismo político), sin dudas la filosofía de Kant puede aportar elementos conceptuales de notable actualidad a ese ámbito de los estudios políticos contemporáneos.

Encontramos también un grupo de artículos que se centran en las reflexiones histórico-políticas de Kant. En “La política y su devenir histórico en el pensamiento de Kant”, Rodríguez Aramayo rastrea la presencia de estas preocupaciones a lo largo de la evolución del pensamiento político y moral de Kant, destaca el rol motor intelectual de la

lectura kantiana de Rousseau y defiende con solidez una tesis a todas luces muy acertada: en su realización histórica, la política debe ser, para Kant, la condición de posibilidad de la vida moral, no un producto subsecuente de ella. Por su parte, en “Zoología ético-política. Nota sobre una metáfora de Kant en *Hacia la paz perpetua*”, Giusti analiza con erudición la doble metáfora zoológica de las serpientes y las palomas con el objetivo de sostener la tesis de que ella descubre una lectura arquetípica del modo en que la naturaleza humana se expresa en los asuntos políticos concretos. A partir del imaginario zoológico arquetípico, el artículo echa claridad sobre la problematización kantiana de la relación entre moral y política. En “Pensar por sí mismo y publicidad”, Ruffing aborda un tópico ineludible de la filosofía política de Kant: el del uso comunitario de la razón como aquel ámbito en el que se pone a prueba y consigue la legitimidad para la verdad de los juicios públicos. La autora consigue mostrar la interconexión inescindible de los tres principios normativos o máximas kantianas del juicio como piedras de toque del “tener por verdad” y nos muestra cómo la concepción kantiana del uso público de la razón en la esfera comunitario-política contrasta con la tergiversación de la opinión pública que modela los juicios de los ciudadanos en las democracias contemporáneas a través de los medios masivos de comunicación como instrumentos de manipulación en manos del poder. El excelente artículo “Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant”, de Roldán, muestra con abundante apoyo textual que no es posible exculpar a Kant por su exclusión de las mujeres de la participación política a causa de la idea de que él fuera un “hijo de su tiempo”. Sin apología ni excusaciones, la autora sostiene que las razones principales de las contradicciones teóricas en las que Kant incurre respecto de las mujeres radican en la separación entre ética y antropología y en las limitaciones de la visión de la mujer en la antropología, acotadas a la fisiología y al reino de la mera sensibilidad. El trasfondo antropológico kantiano, propone Roldán, hace, así, una fuerte mella en el universalismo kantiano, generando un hiato en el pensamiento de Kant que, quizás, permanecerá siempre sin resolverse.

Los artículos de Sánchez Madrid y de Pereda tratan temas que podemos llamar metaéticos. En “Las pasiones y sus destinos. El examen de las emociones en las *Lecciones de antropología* de Kant”, Sánchez Madrid investiga el rol de las pasiones en los textos

antropológicos kantianos, con un novedoso aporte analítico desde la metapsicología freudiana y con el objetivo de establecer cuáles son los efectos perniciosos que la posibilidad siempre constante de que la pasión suplante a la razón en la capacidad de la autoridad moral en lo político. Por su parte, en “La autonomía y sus dos patologías más recurrentes”, Pereda nos ofrece un refinado análisis metaético de la autonomía kantiana, desde la perspectiva de la teoría de la acción y estructurado en ocho premisas y una conclusión. El objetivo del análisis reconstructivo de Pereda, que cumple con creces, es no es solamente el de determinar su especificidad, sino también mostrar la preferibilidad del concepto kantiano de autonomía por sobre dos rivales de apariencia similar, la autenticidad y la independencia moral. El autor ofrece asimismo una lúcida interpretación del argumento kantiano para la determinación de la fuente de normatividad, con evidentes proyecciones sistemáticas para la filosofía práctica contemporánea.

Por último, el número incluye dos artículos cuyos temas son propiamente éticos. Se trata de los aportes de La Rocca, “Conciencia moral y *Gesinnung*”, y de Molina, “Kant y el ideal del sabio”. La Rocca parte de la hipótesis interpretativa de que la psicología moral kantiana cumple un rol importante para el estudio de la moral kantiana en la medida en que permite explicar los conceptos de la moral trascendental. En este marco, la *Gesinnung* desempeña un rol central en la realización de la vida moral, propone el autor, en la medida en que está encargada de llevar adelante el proceso de valoración moral, a pesar de que, a diferencia del *Faktum* de la razón, carece de transparencia. La Rocca propone asimismo un poco explorado campo conceptual a la investigación moral kantiana: la equivalencia entre *Gesinnung* y *Geist*. El trabajo de Molina también se centra en el tópico general de la disposición del agente moral, tema que el autor analiza desde un breve pero detallado estudio comparativo entre Kant y el estoicismo, en el que se resalta la adopción por parte de Kant de un elemento central del ideal del sabio en las éticas estoicas: la apatía de la virtud como fuerza frente a la sensibilidad, no como insensibilidad frente a ella.

En resumen, el volumen compila un número de aportes a los estudios kantianos en lengua española cuya vigencia y actualidad redundarán, sin dudas, en contribuciones de gran valor no solamente para nuestro ámbito de especialización, la filosofía práctica de Kant, sino también para las reflexiones filosóficas contemporáneas en torno al derecho, la

legitimidad, la relación entre política y justicia, la participación política ciudadana en el ámbito de la razón pública, el valor moral y la deliberación práctica, entre otros. Por estos motivos, la aparición de este primer suplemento especializado de la revista *Ideas y Valores* nos da un motivo de celebración y nos autoriza a augurar futuros aportes de la alta calidad del volumen reseñado.

Kant and Philosophy in a Cosmopolitan Sense.

The 11th Kant Congress in Pisa

Kant y la filosofía en sentido cosmopolita.

El 11.º Congreso Kant de Pisa

GABRIELE GAVA *

Goethe-Universität Frankfurt am Main, Germany

Review: Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca, Margit Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. internationalen Kant-Kongresses*, 5 vols., Berlin/Boston: DeGruyter 2014.

The 11th Kant Congress took place in Pisa from the 22nd to the 26th of May 2010 (www.kant2010.it) and was attended by hundreds of registered participants. It was organised on behalf of the Kant-Gesellschaft by the Società Italiana di Studi Kantiani in collaboration with the University of Pisa. The organizers chose Kant's cosmopolitan concept of philosophy as the general topic of the congress. This choice was more than appropriate, insofar as this is a theme which is of central importance for understanding the unity of Kant's thought. The selected topic thus offered an ideal unifying framework for a congress that aimed at representing the state of the art of the research on Kant and Kantian philosophy. This of course does not mean that the contributions were all related to the main theme. They were divided in 14 different sections, which reflected the current research on Kant on a multiplicity of subjects: from metaphysics to ethics, from epistemology to political philosophy, from the philosophy of science to the philosophy of law, from Kant's place in the history of philosophy to the philosophy of religion, etc. The congress counted also 23 keynote addresses (by Henry Allison, Karl Ameriks, Manfred Baum, Rémi Brague, Robert Brandom, Reinhard Brandt, Mario Caimi, Wolfgang Carl, Bernd Dörflinger, Jean Ferrari, Alfredo Ferrarin, Paul Guyer, Barbara Herman, Norbert Hinske, Claudio La Rocca, Béatrice Longuenesse, Eiji Makino, Massimo Mori, Onora O'Neill, Thomas Pogge, Hans Jörg Sandkühler, John Searle and Riccardo Terra), while one section was of course dedicated to Kant's concept of philosophy. The scientific sections were accompanied by some side events organized in Pisa and in neighbouring

* Researcher at the University Goethe of Frankfurt a.M. (Germany). E-mail for contact: gabriele.gava@gmail.com

cities. These included some conferences open to the wider public (one on human right with Thomas Pogge and one on cosmopolitanism) and a presentation of a posthumous collection of some of Silvestro Marcucci's papers. Additionally, the 6th "Siegener Kant-Kurs" (a course focused on the interpretation of relevant passages of Kantian texts) took exceptionally place in Pisa immediately before the congress (www.uni-siegen.de/phil/philosophie/zetik/skk6.html). The guest professors were Dennis Schulting and Niko Strobach. The congress also hosted the assignment of two awards, which were conferred during a special ceremony in the city of Lucca. The Kant-Prize of the Kant-Gesellschaft, sponsored by the Thyssen Foundation, was assigned to Mario Caimi, while the "Kant-Nachwuchspreis" of the Silvestro Marcucci Foundation was conferred to Jens Timmermann. This is just to provide a quick outline of the form and structure of the congress. In order to discuss more in details its contents I will now turn my attention to the published proceedings, which appeared in 2014 by De Gruyter.

The proceedings are divided in five volumes and contain more than 350 contributions in total. Given this size, it is impressive how high is the average level of the articles. The first volume includes the introductory speeches, the speeches given at the prizes ceremony, all the keynote addresses and the papers dedicated to the main topic of the congress, that is, to Kant's concept of philosophy. It offers a multi-layered and interconnected discussion of the latter topic, just as of Kant's account of cosmopolitanism. But we also find excellent contributions in the other four volumes of the proceedings, which contain 14 other sections: Theory of Knowledge and Logic, Ontology and Metaphysics, Philosophy of Religion (Volume 2); Ethics, Law and Justice (volume 3); Aesthetics, Anthropology and Psychology, Politics and History (volume 4); Science, Mathematics and Philosophy of nature, Kant and the Leibnizian Tradition, Kant and the Philosophical Tradition, Kant and Schopenhauer, and Kant's Heritage (volume 5). In what follows, I will focus my attention on the first volume in particular, because it provides an unifying framework for the congress. I will then comment very briefly on the other volumes. Of course I will not be able to discuss all the papers, not even all the good papers, and my choice will inevitably be influenced by my personal interests. However, I will try to give priority to those papers that are particularly noteworthy for their originality and rigour and to those that, being connected to one another, form a relatively systematic discussion of a particular topic.

Turning now to volume 1, I will concentrate my attention on the papers directly related to the main themes of the congress. This means that I cannot but avoid considering many valuable contributions, even among the keynote speeches. I start with the papers on Kant's concept of philosophy. In his article "The Unity of Reason: On Cyclopes, Architects, and the Cosmic

Philosopher's Vision" Alfredo Ferrarin engages in an insightful discussion of Kant's conception of reason and philosophy. He uses the image of a cyclops, an image used by Kant himself, in order to illustrate Kant's understanding of the role of philosophy according to its cosmic concept (this is Ferrarin's preferred translation of *Weltbegriff*). Kant distinguishes between philosophy according to its scholastic concept (*Schulbegriff*) and philosophy according to its cosmic concept (*Weltbegriff*). The latter is characterized by the fact that it takes into consideration the relationship of our cognitions to the essential ends of human reason (cf. KrV A 838-9 B 866-7). What philosophy according to its cosmic concept should thus do is to give us a new perspective to consider our various scientific achievements, a perspective which allows us to see them as belonging to a unitary whole, where every cognition gains a new role in its relationship with the essential ends revealed by philosophy (cf. 225ff.). In this sense philosophy gives back the second eye to cyclopes. Cyclopes are scientists that are immersed in their own field of research without taking into consideration the value of their work for the whole of humanity. Philosophy should give back to science and reason this perspective, which is the only one that can allow us to look at the edifice of science as a systematic whole directed toward a unifying purpose (cf. 215-7). Ferrarin also discusses some problems related to Kant's concept of philosophy, like for example the apparent contrast between the architectonic and the organic metaphors used by Kant for presenting the systematicity of the philosophical perspective (cf. 218ff.), or the problematic role of history in Kant's position (cf. 222ff.). Yet Kant's own characterization of the cosmic concept of philosophy gives us a way out to these problems.

Norbert Hinske's paper "Kants Verankerung der Kritik im Weltbegriff. Einige Anmerkungen zu KrV B 866 ff." also provides important materials for understanding Kant's account of philosophy according to its "*Weltbegriff*". He engages in a textual analysis of the *Critique of Pure Reason* and related lecture notes in order to understand what Kant actually meant by using the Latin expression "*conceptus cosmicus*" to characterize Philosophy according to the "*Weltbegriff*." This task is more difficult than it might appear at first sight, because the appearance of the form "*in sensu cosmico*" in various lecture notes and in the *Jäsche Logic* is probably imputable to the indirect influence of the passage in the *Critique* itself (cf. 268). The fact that Kant understands philosophy according to its *Weltbegriff* as a discipline that "concerns that which necessarily interests everyone" (KrV A 839n. B 867n.) might however suggest that he meant "*conceptus cosmopoliticus*" more than "*cosmicus*" (cf. 270-1). Hinske recommends also a useful distinction between the *Weltbegriff* used in the Dialectic and the one used in the Architectonic (cf. 269ff.). He then places the latter *Weltbegriff* in the context of Kant's contemporaries and suggests

that a possible related use of the concept of world is to be found in Johann Jakob Engel (cf. 272-3). Kant links philosophy according to its *Weltbegriff* to the idea of the “Bestimmung der Menschen” (cf. KrV A 840 B 868). Hinske argues that Kant’s use of this latter notion substantially agrees with Johann Joachim Spaldings’ characterization of it (cf. 273-4). Besides, according to Hinske, Kant’s employment of the word “*Weltbürger*” was influenced by Johann Bernhard Basedow’s pedagogy (cf. 274-5).

The concept of systematicity is of central importance for understanding Kant’s conception of philosophy (according to both the *Schul-* and the *Weltbegriff*) and its methods. In the article “Methode und System in Kants Philosophieauffassung” Claudio La Rocca shows how Kant’s account of the philosophical method is radically original and still relevant for philosophy today. According to Kant, philosophy cannot proceed dogmatically and deductively as the Wolffian school has argued. Strictly speaking it cannot even reach the secure premises that are open to mathematics (cf. 284-6). Philosophy is better understood as the highest expression of the systematic proceeding of reason. Reason is itself a system for Kant, but not in the sense that we can see it as a static structure of interrelated parts. Reason is rather systematic in its procedures. In its inquiries, philosophy is nothing less than a reflexive activity of reason which is teleologically guided by its ultimate ends (cf. 286-92). This procedural understanding of the systematicity of reason and philosophy (and the related priority of the method with respect to a particular set of doctrines) is also reflected in Kant’s claim that we should rather learn to philosophize than apprehend a particular philosophical system (cf. 295-7).

Among the keynote addresses, the contributions of Wolfgang Carl and Paul Guyer should also be mentioned in this context. They do not directly address Kant’s cosmopolitan concept of philosophy, but they analyse two concepts that are relevant for understanding Kant’s own account of philosophical inquiry, that is, the ideas of a Copernican revolution and that of essential ends. In his article “Kants kopernikanische Wende” Carl argues that Kant’s “revolution in the way of thinking” is often misunderstood. It is not something that he proposes for our cognitions in general, but only for metaphysics (cf. 164). When we have understood this, it would also be wrong to think that Kant wants to identify two exhaustive alternatives when he stresses that in our cognition either the object makes the concept possible or vice versa (cf. KrV A 92 B 124). Kant rather introduces a third alternative, according to which representations that are conditions of the possibility of experience determine a priori the *form* of an object (cf. 166ff.). This is very different from arguing that a representation is the cause of an object. Carl then adds a very useful discussion of the distinction between form and matter in the context of Kant’s transcendental standpoint (cf.

168ff.). Turning now to Paul Guyer's contribution, we have seen that the essential ends of humanity are of central importance for philosophy according to its cosmopolitan concept. Guyer has dedicated his article "Freedom and the Essential Ends of Mankind" exactly to Kant's treatment of this notion in the context of his lectures and notes on moral philosophy. One can see how Kant identifies freedom as *the* essential end of mankind, even though his account of freedom as an essential end varies substantially (cf. 230ff.). It goes from conceptions of freedom that seem naturalistic in essence to an account which emphasizes our capacity to autonomously give laws to ourselves. However, it is only around the end of the 1770's that Kant explicitly says that the freedom he is concerned about is the freedom of all human beings (not the personal freedom of single agents) and that this must be treated as the essential end of humanity (cf. 239ff.). This latter view will form the basis for Kant's published writings on morality of the 1780's and 1790's (cf. 242ff.).

Interesting articles on Kant's concept of philosophy are also to be found in the section with contributed papers dedicated to this topic. Here there are various contributions that would deserve to be mentioned, but I must limit myself to just three. Already in our discussion of Hinske's paper, we saw that there is an ambiguity in Kant's use of the term *Weltbegriff* in relation to philosophy, an ambiguity that is sometimes reflected in the translations. Thus, it is not easy to understand if Kant means philosophy according to a *cosmic* or to a *cosmopolitan* concept. In his contribution "Differentiating Worldly and Cosmopolitan Senses of Philosophy in Kant. According to a World-Concept and his Cosmopolitanism" Rudolf Makkreel suggests that both notions play a role in Kant's philosophy. According to him, the cosmopolitan perspective encompasses an anthropological standpoint which focuses on the human species as a whole, while the cosmic point of view concerns individuals in their moral relationships with their humanity (cf. 651-2). In her paper "Zwischen Wissenschaft und Weisheit. Die Hinwendung zum Praktisch-Anthropologischen in Kants Verständnis der Philosophie" María Jesús Vázquez Lobeiras shows how Kant's distinction between the scholastic and the cosmopolitan concepts of philosophy can be better understood in the context of Kant's lectures on logic. By focusing on the latter, one can see how Kant wants to distance himself from Georg Friedrich Meier's understanding of philosophy as "learnedness" (*Gelehrsamkeit*) (cf. 755-9). In contrast to this limited understanding of philosophy, Kant favours an account which combines science and wisdom (cf. 759-60). Another perspective on Kant's two definitions of philosophy in the Architectonic of Pure Reason is provided by Lea Ypi in her paper "The Problem of Systematic Unity in Kant's Two Definitions of Philosophy." In contrast to the other papers on this topic just discussed, Ypi argues that Kant's cosmopolitan concept of

philosophy as it is presented in the first *Critique* has various problems and entails some rationalist assumptions that he only later will abandon. The basic assumption that Ypi attributes to Kant affirms that nature and morality form a unitary and teleological system. This is the only way in which philosophy, according to the conceptual framework of the first *Critique*, could become a system of cognitions unified by their reference to essential human ends. However, for Ypi this is an assumption that we cannot make within Kant's critical philosophy (cf. 780ff.).

Turning now to Kant's cosmopolitanism, which is the second key topic in the first volume, there are 6 keynote papers dedicated to it: Karl Ameriks' "Kant's Ambivalent Cosmopolitanism," Jean Ferrari's "Le cosmopolitisme de Kant et le fins ultimes del la raison humaine," Eiji Makino's "Weltbürgertum und die Kritik an der postkolonialen Vernunft," Massimo Mori's "Reine Vernunft und Weltbürgertum – Recht, Politik und Geschichte in Kants Kosmopolitismus", Onora O'Neill's "Cosmopolitanism Then and Now," Thomas Pogge's "Kants Vision einer gerechten Weltordnung" and Hans Jörg Sandkühler's "Moral, Recht und Staat in weltbürgerlicher Perspektive. Überlegungen im Anschluss an Kant." These papers together offer a nuanced and interesting discussion of this central concept from very different perspectives. For example Karl Ameriks considers some ambiguities in Kant's account of the place of human beings in the world. If in a sense one could claim that Kant's critical philosophy requires a language of total immanence (cf. 56-7), there are also clear hints that Kant regarded the human subjects as partially, but essentially, "outside the world" (cf. 58ff.). A quite different perspective is taken by Massimo Mori who shows how Kant's cosmopolitanism is distinctive for its essential legal character (cf. 340). However, he claims that Kant does not succeed in providing a foundation of cosmopolitanism on only legal grounds. Kant thus integrates his reflections on cosmopolitanism with considerations on politics and history (cf. 342, 347ff.). Onora O'Neill provides a clarification of Kant's account of international and cosmopolitan justice in order to prevent its misuse in contemporary accounts. She claims that for Kant international and cosmopolitan justice should be differentiated. The former concerns the relationships between states (cf. 362f.), the latter the interactions between individuals and states they do not inhabit (cf. 364ff.). She shows how Kant's account of international and cosmopolitan justice is much more circumscribed than many contemporary conceptions of this matter (cf. 364). I must now turn my attention to the other volumes of the proceedings. In this discussion of the first volume I had to overlook many valuable contributions in order to give more attention to the two main topics of the congress. However, I want at least to mention the titles of the other keynote addresses that are included in the volume: Henry Allison's "The Singleness of the Categorical Imperative," Manfred Baum's "Freiheit und Recht bei Kant," Rémi Brague's "Kant e la tentation

gnostique,” Robert Brandom’s “From German Idealism to American Pragmatism – and Back,” Reinhard Brandt’s “Kants ewiger Friede als Natur- und Vernunftzweck,” Mario Caimi’s “Der Gegenstand, der nach der Lehre vom Schematismus unter die Kategorien zu subsumieren ist,” Bernd Dörflinger’s “Eine neuere Religionsaffassung im Licht einer älteren – Habermas und Kant,” Barbara Herman’s “Making Exceptions,” Béatrice Longuenesse’s “Kant and Freud on ‘I,’” John Searle’s “Reconciling the Basic Reality and the Human Reality – Post Kantian Themes” and Riccardo Terra’s “Hat die kantische Vernunft eine Hauptfarbe?” These papers all present relevant material for the understanding of Kant’s thought and for its application to contemporary issues in philosophy.

I will now comment the four remaining volumes of the proceedings. Since it is here difficult to find themes able to associate different articles, I will limit myself to mentioning those papers that I found interesting and helpful. This listing cannot of course be considered exhaustive or objective and it will inevitably overlook various valuable contributions. The papers in the second volume of the proceedings are divided in three sections: Theory of Knowledge and Logic (which is the longest one of the volume), Ontology and Metaphysics, and Philosophy of Religion (which is the shortest). In the first section I found particularly interesting the papers of John Callanan, Mirella Capozzi, Dietmar Heidemann, Camilla Serck-Hanssen, Marcus Willaschek and Falk Wunderlich. In his contribution “Kant on Innate Ideas. Another Look at B 167 – 168” Callanan argues that Kant’s refutation of innatism should not be understood as a rejection of innatism tout court, but as a rejection of a particular kind of innatism. Moreover Kant could be seen as defending a kind of innatism focused on innate capacities (cf. 53ff.). Mirella Capozzi provides a useful discussion of the categories of quantity in her “The Quantity of Judgments and the Categories of Quantity. A problem in the Metaphysical Deduction.” In particular she provides an explanation of the reason why Kant associates universal judgments to the category of unity and singular judgments to that of totality (cf. 65ff.). Dietmar Heidemann takes into consideration a thorny question in the paper “‘Das Ich bin.’ Zu Kants Begriff des reinen Existenzbewusstseins.” He considers whether Kant’s claim that we possess a non-empirical conscience of the *existence* of ourselves as a pure apperception implies the reference to an intellectual intuition, which seems contradictory within Kant’s critical philosophy (cf. 153ff.). The article “The Significance of Infinite Judgment” by Serck-Hanssen convincingly argues that infinite judgments, the third form of the judgments of quality, play a much more central role in Kant’s critical philosophy than it is normally assumed. In particular, they are essential for establishing *boundaries* between different domains of objects, a task which is essential in Kant’s criticism. (cf. 409ff.). In his paper “Kant’s Two Conceptions of (Pure) Reason in the

Critique of Pure Reason” Marcus Willaschek shows that Kant’s distinction between a wider and a narrower sense of reason is not so straightforward as it is normally assumed in the literature. In particular Kant approaches the distinction between reason in general and pure reason in two different ways: one based on the discernment of two kinds of a priori principles (a priori and *purely* a priori), and one based on the identification of two different uses of reason (as providing systematic unity to our cognitions or as generating synthetic a priori principles from mere concepts) (cf. 483ff.). I close my discussion of the section on theory of knowledge and logic by mentioning Falk Wunderlich’s paper “Kant and Hume contra Materialist Theories of the Mind.” He provides a useful comparison of Kant’s and Hume’s criticisms of materialist account of the soul which highlights both similarities and differences between the two (cf. 493ff.). Before turning to volume 3 I want also to briefly consider two papers that are contained in the section on ontology and metaphysics. Dina Emundts “Kant über Wahrheit” provides an helpful consideration of Kant’s account of truth. She asks if Kant could be considered a weak verificationist on truth. A weak verificationist would attribute a truth value only to those statements that are *in principle* verifiable, or, better, that could *in principle* belong to possible experience. There are hints toward a position of this kind in Kant, however a consideration of his claims on things-in-themselves reveals a more realist account of truth. Emundts concludes by suggesting how these two strands can be put together (cf. 563ff.). To finish with my consideration of volume 2 I want also to mention Toni Kannisto’s paper “Modality and Metaphysics in Kant” which provides a reassessment of the importance of Kant’s theory of modality for the understanding of his philosophy and, more generally, for contemporary accounts of modality.

Volume 3 of the proceeding is composed of the sections on ethics (which fills the most part of the volume) and on law and justice (which is much shorter). In the former section I found the contributions of Stefano Bacin, Sorin Baiasu, Claudia Blöser, Jochen Bojanowski, Andrea Esser, Luca Fonnesu, Andrews Reath, Dieter Schönecker and Jens Timmermann particularly informative. Bacin provides a convincing clarification of the relationship between duties of love and duties of respect in his article “Kant on the Relation between Duties of Love and Duties of Respect.” Kant’s identification of duties of respect as a particular kind of duties to others is original in the context of the moral philosophy of his time. The fact that duties of respect and duties of love should be distinguished does not mean that they are not essentially interrelated, so that the former seem to require the commitment to the latter and vice versa. However, what is important to keep in mind in considering Kant’s account of duties of respect is the fact that they can enter the sphere of ethical duties only thanks to their connection with the end of promoting the happiness of others (cf. 15ff.).

In “The Deontic Force of the Formula of Universal Law” Baiasu argues that Mark Timmons’ objections against the decision procedure interpretation of the formula of universal law are not conclusive. This latter interpretation maintains that the universal law formulation of the categorical imperative should be able to guide our judgment concerning specific actions. Timmons objects to this interpretation by showing that the formula of universal law cannot meet the requirements of a decision procedure in a moral theory. However, according to Baiasu, Timmons’ objection fails because it is based on an account of a “mere decision procedure” that is self-contradictory (cf. 41ff.). In her paper “Grade der Tugend und Rigurismus” Blöser takes into account an apparent contradiction in Kant’s moral philosophy. Kant argues that in the evaluation of the moral character of men we should consider men either good or evil and there is no middle way between these two opposites. This seems to contradict Kant’s claim that we can identify different grades of virtue. Blöser tries to overcome this apparent tension by using the distinction between an intellectual and an empirical evaluation of human beings (cf. 51ff.). The paper “Evil by Nature. Does Kant Owe Us Yet Another Transcendental Deduction?” by Bojanowski focuses on the question of the moral evilness of human being as a species. He argues that, contrary to what is normally assumed, Kant’s contention that human beings are evil by nature is sustained by adequate arguments. Andrea Esser points out the relevance of Kant’s account of the capacity of judgment for contemporary discussions on practical judgments. In her article “Die Urteilskraft in der Praxis – Reflexion und Anwendung” she builds on Kant’s theory of judgment in order to show that our practical capacity to judge should not only be understood as a capacity to apply general rules to particular cases, but also as a creative capacity for identifying ethical principles (cf. 147ff.). In “Entwicklung und Erweiterung der praktischen Absicht” Luca Fonnesu presents a useful historical reconstruction of the development of Kant’s views on the practical standpoint in philosophy from the *Critique of Pure Reason* to his writings of the 1790’s. He shows how, while in the first *Critique* the realization of morality was only achievable in the noumenal world, later it becomes a result that we must see as realizable in the historical world we live (cf. 173ff.). In his paper “The ground of practical laws” Reath tries to explain Kant’s claim that rational nature, as an end in itself, is a necessary ground of practical laws. Reath suggests that this claim can be understood by first making clear what it means to say that rational nature is an end in itself. If by this latter contention we mean that practical reason necessarily see its proper exercise as a formal end of absolute worth, then we might be able to grasp the reason why rational nature as an end in itself must count as a necessary ground of practical laws (cf. 571ff.). A very useful discussion of Kant’s account of duties to oneself is provided by Dieter Schönecker in “Kant’s Argument for the Existence of Duties to Oneself in § 2 of

the *Tugendlehre*.” He offers a detailed reconstruction of the argument and claims that it aims at showing that every obligation, including obligation to others, is also a self-obligation (cf. 609ff.). To conclude my survey of volume 3 I wish now to briefly comment on Timmerman’s article “Divine Existence and Moral Motivation.” Timmermann considers Kant’s argument at the end of the Dialectic of the *Critique of Practical Reason* that it is better for human being not to have the cognitive powers to theoretically cognize the existence of God and immortality. It is not easy to understand why Kant thinks that we would not be able to act on moral grounds if we were able to reach such theoretical knowledge. According to Timmermann, Kant’s point is that if we know that God exists our moral action would not be based on moral grounds, but on self-interest, insofar as we would recognize that acting morally coincides with our best interest (cf. 669ff.).

Volume 4 of the proceedings contains the sections on aesthetics, anthropology and psychology, and politics and history. In the aesthetics section I found the articles of Alix Cohen, Georg Mohr, and Gabriele Tomasi particularly interesting. In her paper “Kant’s Categories of Ugliness” Cohen challenges the common assumption that there is no space for ugliness in Kant’s aesthetics, and she argues that he is instead committed to recognize what she calls “impure ugliness” (cf. 25ff.). Also Georg Mohr dedicates his paper to what seems to be an aspect that Kant neglected in his aesthetics, that is, music. “Kant über Musik als schöne Kunst” tries to show that the sporadic character of Kant’s comments on music notwithstanding, it is possible to identify a Kantian account of music which is both adequate and consistent (cf. 153ff.). In his “Kant’s on the Reality of Beauty” Tomasi argues that, despite what it might appear at a first sight, Kant’s theory of beauty should be read as a form of “moderate realism,” insofar as in judgments on beauty the predicate “is beautiful” tracks a property, even though this property is relational and not conceptually describable (cf. 289ff.). Turning now to the section on anthropology and psychology I will limit myself to commenting on Riccardo Martinelli’s paper, insofar as it focuses on the relationship between Kant’s anthropology and Kant’s cosmopolitan concept of philosophy, thus providing another perspective on the main theme of the congress. In “Vom Ich zum Welt. Formen der Weltbeziehung in Kants Anthropologie” Martinelli shows how some interpretative problems that have often been discussed in relation to Kant’s anthropology, as for example the relationships between “didactic” and “characteristic,” can gain new light by a consideration of the development of Kant’s views on the relationship between human beings and the world in the context of his pragmatic anthropology. From this perspective, Kant’s anthropology should be approached from the standpoint of Kant’s cosmopolitan concept of philosophy. The didactic and the characteristic gain thus a new meaning, where the latter considers the relation of human beings to the historically and socially constituted

world (cf. 413ff.). In the last section of volume 4, which is dedicated to politics and history, Thomas Sturm's article is also related to one of the main topics of the congress, that is, cosmopolitanism. In "What Did Kant Mean by and Why did He Adopt a Cosmopolitan Point of View in History?" Sturm shows how, with his account of history, Kant reacted to theories of historiography that were defended at his times, where the issue of cosmopolitanism was also discussed. Kant's cosmopolitan point of view in history is thus better understood, and possibly made more plausible, if seen from this background (cf. 863ff.). Unfortunately, for space constraints, I must avoid commenting other papers in volume 4 and move to volume 5, which contains the sections on science, mathematics and philosophy of nature, Kant and the Leibnizean tradition, Kant and the philosophical tradition, Kant and Schopenhauer, and Kant's heritage. I will limit my comments to the papers in the first section by considering the articles by Angela Breitenbach, Ina Goy, Heiner Klemme and Eric Watkins. Breitenbach argues that Kant's account of the teleology of living beings as only analogical and regulative provides a valuable tool for the contemporary philosophy of biology. In her paper "Kant on Biology and the Experience of Life" she maintains that Kant's theory of biology, a theory which claims that we cannot have actual knowledge of the purposefulness of living beings, is extremely powerful for a time in which the boundaries between living and non-living beings seem to become thinner and thinner because of our always improving capacities to technically manipulate both (cf. 19ff.). Also dedicated to Kant's account of biology is Goy's paper "On Judging Nature as a System of Ends. Exegetical Problems of § 67 of the *Critique of the Power of Judgment*." She shows the importance for Kant's account of biology of the claim, made in the just mentioned paragraph, that not only single products of nature, but nature as a whole has to be judged as a system of ends. The centrality of this thesis has been often neglected by commentators. It deserves however close consideration because it presents various interpretative problems, which Goy tries to solve by means of a strong reading of the aforementioned claim (cf. 65ff.). Klemme also dedicates his article "Zweckmäßigkeit mit Endzweck. Über den Übergang vom Natur- zum Freiheitsbegriff in Kants *Kritik der Urteilskraft*" to a central problem of the third *Critique*, namely, the transition from the concept of nature to that of freedom. Klemme suggests that the possibility of this transition can be approached by focusing on the relationship between the reflecting power of judgment and practical reason, which takes place when we judge on particular forms of nature as teleologically organized. In fact, by means of the reflective power of judgment the practical concept of a final cause, which is given by reason, finds an application in our *theoretical* account of nature. Reason eventually provides also the concept for the resolution of the conflict between the two basic kinds of causality, that is, the concept of the supersensible (cf. 113ff.). Let me conclude my consideration of volume 5

by mentioning Watkins' contribution "Kant on *Infima Species*." He first shows why Kant's contention that there cannot be any lowest or next species is problematic and then tries to find a solution to this problem with the help of Kant's logic lectures and of the Appendix to the Transcendental Dialectic. This solution is offered by Kant's account of reason as a faculty that looks for the totality of conditions in its systematization of nature. The claim that there is no lowest and next species are thus reducible to Kant's contention that it is for us impossible to cognize the unconditioned. (cf. 283ff.).

This survey of the papers contained in the proceedings of the Kant Congress in Pisa is of course limited in scope. It had to avoid considering many valuable contributions and to limit itself to brief comments for the papers it mentioned. This was inevitable in the evaluation of a work of this size with so many different authors. What I hope is however clear is that the volumes contain various materials that enhance and broaden our understanding of Kant in many respects. This is particularly true for the first volume and for the papers dedicated to Kant's concept of philosophy, which together form a multifaceted discussion of this topic: a topic that deserves a central place in our approach to Kant. It is a merit of the organisers, the editors, and the participants, to have made this once again clear.



CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 01, Noviembre 2014, p. 179
ISSN: 2386-7655
<http://con-textoskantianos.net/index.php/revista>

Listado de evaluadores / Reviewers List

María Julia Bertomeu (CONICET / Univ. Nacional de La Plata, Argentina)

Catalina González Quintero (Univ. de los Andes, Colombia)

Efraín Lazos (IIF/UNAM, México)

Eduardo Molina (Univ. A. Hurtado, Chile)

Pablo Muchnik (Emerson College, USA)

Cinara Nahra (UFRN, Brasil)

Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, España)

Nuria Sánchez Madrid (UCM, España)

